



**APUNTES SOBRE
FEMINISMOS Y
CONSTRUCCION DE
PODER POPULAR**
LUCIANO FABBRI



TIEMPO
ROBADO
EDITORAS



PROYECCIÓN

**APUNTES SOBRE
FEMINISMOS Y
CONSTRUCCIÓN DE
PODER POPULAR**

LUCIANO FABBRI



**TIEMPO
ROBADO**
EDITORAS



PROYECCIÓN

Apuntes sobre feminismos y construcción de poder popular.

Luciano Fabbri, Santiago, Proyección editores, Tiempo Robado editoras, 2017.

1a reimpresión, enero de 2018

226 pp.; 15,5 x 21 cm.

ISBN 978-956-9364-10-5

- © Copyleft
- CC BY-NC-SA 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:
- BY Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor, editorial, edición, año).
- NC No comercial: no se permite la utilización de esta obra con fines comerciales.
- SA Mantener estas condiciones para obras derivadas: solo 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.
- SA Los autores, las integrantes de Tiempo Robado editoras, de Proyección editores y los colaboradores destinan su trabajo y los potenciales ingresos generados por esta edición al fomento de nuevas publicaciones de las editoriales.

Diseño portada: Paula Bravo

Diseño y diagramación: Tiempo Robado editoras

Edición: María José Yaksic, Javiera Manzi, Tiempo Robado editoras

Impreso en Ojo en Tinta, Santiago

Serigrafía portada impresa en Malas Palabras, felipealcayaga@gmail.com



Este proyecto contó con financiamiento del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, a través del Fondo Nacional de Fomento del Libro y la Lectura, Modalidad Apoyo a ediciones - Libro único. Convocatoria 2017.

ÍNDICE

Los nudos feministas de esta edición. JAVIERA MANZI Y MARÍA J. YAKSIC.....	7
APUNTES SOBRE FEMINISMOS Y CONSTRUCCIÓN DE PODER POPULAR	
Prólogo a la edición chilena. NOELIA FIGUEROA.....	19
Prefacio a la edición chilena. LUCIANO FABBRI.....	25
INTRODUCCIÓN.....	51
PRIMERA PARTE: OPRESIÓN DE GÉNERO Y HEGEMONÍA PATRIARCAL.....	59
CAPÍTULO 1. Sobre el poder como relación social.....	61
CAPÍTULO 2. Sobre los avatares del concepto de género.....	65
CAPÍTULO 3. Sobre el patriarcado y su carácter hegemónico.....	77
CAPÍTULO 4. El patriarcado y su articulación con el sistema capitalista.....	89
SEGUNDA PARTE: APORTES FEMINISTAS A LA CONSTRUCCIÓN DE PODER POPULAR.....	
CAPÍTULO 1. Una aproximación a “nuestro feminismo”.....	103
CAPÍTULO 2. Crear poder popular.....	123
CAPÍTULO 3. Diversidad y articulación: hacia el socialismo del siglo XXI.....	143
EPÍLOGO. REVOLUCIÓN EN LAS PLAZAS, EN LAS CASAS Y EN LAS CAMAS.....	159
BIBLIOGRAFÍA.....	161

EPÍLOGOS PARA UN DEBATE FEMINISTA SITUADO

Nuestro camino en la construcción del feminismo campesino y popular ASOCIACIÓN NACIONAL DE MUJERES RURALES E INDÍGENAS (ANAMURI).....	171
El feminismo desde la otra vereda MOVIMIENTO DE POBLADORAS Y POBLADORES POR LA DIGNIDAD (MPD).....	175
La única izquierda que nos parece posible es feminista FRENTE FEMINISTA DE IZQUIERDA AUTÓNOMA.....	181
Feminismo de emergencia FRENTE FEMINISTA DEL MOVIMIENTO SOCIALISMO Y LIBERTAD (SOL).....	185
Desmantelar el poder popular para trenzar fuerza feminista y popular LA ALZADA-AFL.....	191
La creación como resistencia colectiva: cuerpo común y diferencia COLECTIVO RUFÍAN.....	197
Las aguas de un <i>witral champurria</i> [RANGIÑTULEWFÜ] KOLEKTIVO MAPUCHE FEMINISTA.....	203
Acoso sexual universitario: las potencialidades políticas del feminismo ASAMBLEA ANTIPATRIARCAL DE VARONES DE SANTIAGO.....	209
La búsqueda para ser otros <i>hombres por otros vínculos</i> KOLEKTIVO POROTO.....	215
SOBRE LAS ORGANIZACIONES.....	219

LOS NUDOS FEMINISTAS DE ESTA EDICIÓN

Javiera Manzi y María J. Yaksic

En la primavera del año 2015, Tiempo Robado Editoras nos invitó a participar de esta publicación en tanto feministas y militantes del Centro Social y Librería Proyección. La idea inicial era traer a Chile las reflexiones del libro de Luciano Fabbri, publicado anteriormente en la ciudad de Rosario por la editorial Puño y Letra. Ya conocíamos el ejercicio de síntesis y la reflexión política de este texto gracias a las idas y venidas de libros desde Argentina a nuestra librería. Cuando nos reunimos con Gloria Elgueta y Claudia Marchant a trazar las primeras líneas de este proyecto, la complicidad política y afectiva –mantenida a lo largo de todo el proceso– nos entusiasmó a pensar esta publicación como un aporte a las luchas del presente. Entre todas pensamos que el proyecto de editarlo requería de una contextualización sobre los encuentros y desencuentros entre los feminismos y las experiencias locales de construcción de poder popular. Además, queríamos que dicho ejercicio fuese huella del sentido político que nos reunía, pero también el resultado de un debate abierto junto a las voces de organizaciones activas e implicadas en la lucha contra el patriarcado hoy.

Convenimos tomar una ruta larga y convocar a diversas colectivas y organizaciones con el fin de ensayar un prólogo polifónico que no eludiera disensos. Si bien la vuelta fue más demorada de lo que suele ser una publicación, también más enriquecedora. Muchas reflexiones han corrido en estos años de preparación, conversación, convocatoria y escritura. Hay aprendizajes y aperturas cursadas en este periodo, especialmente, con respecto a cómo entramar experiencias que conllevan historias, frecuencias e intensidades particulares en su inserción a las transformaciones recientes que han vuelto necesario el feminismo dentro de los movimientos sociales y populares.

Es ineludible reconocer que el lugar del feminismo al interior de la izquierda, así como en el debate público general, ha tenido una gran expansión en estos años. El cerco que antes aislaba a su propio circuito la interpelación feminista, se ha desplazado. Poco a poco, y gracias a procesos

de autoformación y disputas internas todavía vigentes, hemos visto cómo la visibilización del patriarcado en tanto forma de dominación que atraviesa toda la vida social, ha sido asumida en los debates estratégicos y en las líneas programáticas de la izquierda. Por cierto, esto no ha sido un asunto espontáneo: existe una larga historia de herencias y rupturas, de luchas y tramas que exceden el periodo de esta publicación. Las feministas hoy salen a la calle con una impronta propia a este periodo, pero también señalando las continuidades con todas aquellas mujeres que ya en los ochenta instalaron la convicción de que combatir la dictadura implicaba demandar una democracia tanto en el país como en la casa. Los aprendizajes acumulados generación tras generación se van actualizando cuando en el presente se proponen otras formas de socialización posible, otros modos de construcción social no sexista en la escuela, el trabajo, la población, la familia, es decir, en todos los espacios de desenvolvimiento cotidiano.

Una hebra importante para entender la activación contemporánea de los feminismos en Chile, corre a partir de ciertas campañas públicas realizadas por organizaciones, coordinadoras y “feministas sueltas” que lograron desbordar los espacios académicos e institucionales a los que, durante los noventa y los dos mil, habían sido relegadas estas demandas como “temas de género”. Mención especial en ese recorrido merece la labor de la Red Chilena contra la Violencia hacia las Mujeres que desde 1990 realiza acciones de denuncia, estudios, escuelas de formación y desde 2007 desarrolla la campaña “¡Cuidado! El Machismo Mata” a nivel nacional”.¹ Su consecutivo despliegue en el espacio público produjo un giro en la naturalización de la violencia sexista y un cisma en la tipificación de los crímenes hacia mujeres mediante la funa, la defensa y el conteo anual de los femicidios.

De algún modo, esta trayectoria de teoría y práctica feminista reverbera en las aperturas perpetradas por el ciclo de politización y transformación de horizontes que trajo el movimiento estudiantil. Las secretarías de género de las universidades y liceos impulsaron nuevos campos de elaboración y disputa para el feminismo y la disidencia sexual estudiantil. Un entronque que llevó a interrogar en estos espacios la reproducción de

¹ Red Chilena contra la Violencia hacia las Mujeres. Disponible en: <http://www.nomasviolenciacontramujeres.cl/presentacion/>.

estereotipos de género propios del canon heteronormado y, particularmente, de las distintas formas de violencia machista. La desnaturalización de los abusos y acosos sexuales dentro y fuera de las aulas ha llevado a una articulación entre estudiantes, docentes, funcionarias y funcionarios abocadas a revertir el silencio cómplice y el mandato acallador que impera dentro de las instituciones.

Removiendo el trazado de violencias encubiertas –como diría desde Bolivia la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui–, la lucha feminista (y especialmente lesbofeminista) ha hecho suyos aquellos casos donde el cruce histórico entre colonialismo y patriarcado queda en plena evidencia. En un país habituado al terrorismo de Estado contra el pueblo Mapuche, la perspectiva feminista hace visibles los entramados entre opresión y despojo reflejados, solo en el último año, en los casos emblemáticos de persecución política de la Machi Francisca Linconao, el silenciado crimen contra Macarena Valdés en medio del conflicto medioambiental en Tranguil y, por cierto, el escabroso caso de Lorenza Cayuhan, comunera detenida, quien fue obligada a parir engrillada. Estos dolorosos episodios nos recuerdan que en Chile la lucha contra el patriarcado implica un reconocimiento de fuertes estructuras de dominación de clase, raza y género donde se exponen las formas más profundas de dividir, explotar y someter a los pueblos.

El desmantelamiento y politización traído por los feminismos fue una mezcla provechosa que tomó vuelo en los espacios de base de movimientos sociales. Hemos visto cómo en los últimos años quienes están tras la dirección de federaciones estudiantiles, de la Coordinadora NO+AFP, de los comités de vivienda y sindicatos se inscriben de manera cada vez más declarada dentro de una perspectiva y, en ocasiones, dentro de una militancia antipatriarcal. Cada vez son más las mujeres, y también los varones, quienes asumen las banderas del feminismo. Masividad que, por cierto, ha traído controversias, pero cuya ebullición es producto, como decíamos, de tramas de más larga duración que de modas recientes, como suelen insinuar algunos.

Quizás el marcador más evidente de este recorrido fue lo ocurrido el año pasado con las miles de mujeres que sacó a las calles el Ni Una Menos. Este movimiento convocó a distintas generaciones, muchas de las cuales se

encontraron por primera vez marchando juntas, contra los femicidios y la violencia hacia las mujeres. Fue un hito. Incluso los medios de comunicación –histórica tribuna del sexismo– tuvieron que incorporar en sus portadas y pautas la fuerza de todas las que dijimos y hoy seguimos diciendo ¡Basta!. Lo que hoy se presenta es una indignación colectiva ante la suma de casos que no dejan de aparecer, y que nos devuelven en cada episodio una verdad dolorosa, porque, tal como señala la historiadora Alejandra Araya a propósito del caso de Nabila Riffo, “mirar de frente todavía nos hacer perder los ojos”.²

En Chile, como en todos los países del mundo, y tal como se sostiene en la consigna de la marcha del 25 de julio, las mujeres abortamos. Abortamos a escondidas, algunas pocas privilegiadas en clínicas privadas, la mayoría expuestas al mercado negro de las pastillas y a los riesgos que trae un aborto clandestino. La demanda por el derecho al aborto ocurre en un país donde uno de los últimos amarres que dejó la dictadura en 1989 fue su prohibición, hasta ese entonces vigente, en el caso de aborto terapéutico. Este logro es sin duda obra y gracia de la implacable persistencia del movimiento feminista. Incluso bajo el cedazo del programa moderado de este gobierno, que promovió su aprobación solo en caso de riesgo de la vida de la madre, inviabilidad del feto o violación, el proyecto de ley tuvo que pasar no solo por las dos cámaras parlamentarias, sino también por el escrutinio de los jueces (en su mayoría hombres) del Tribunal Constitucional. Todo, para lograr a regañadientes la aprobación legal del derecho a no seguir el mandato de maternidad obligatoria en determinadas circunstancias. Este es un momento histórico fruto no solo de las luchas que durante décadas han abogado por hacer que el Estado asuma el problema como una cuestión de salud pública, sino también de las redes subterráneas de acompañamiento a mujeres que abortan en sus casas, redes que seguirán siendo indispensables mientras no se obtenga un aborto libre, gratuito y seguro para todas.

Es cierto que estamos ante un escenario de profundas mutaciones, pero también uno de proyección y ampliación de los horizontes políticos

² Alejandra Araya, “Nabila, otro capítulo de la historia de Chile por el revés”. *El Mostrador*. Disponible en: <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2016/05/20/nabila-otro-capitulo-de-la-historia-de-chile-por-el-reves/>.

que se transforman. De allí que la publicación de *Apuntes sobre feminismos...* dialogue intensamente con estos procesos y abra un debate necesario para ir más allá de las efímeras mediatizaciones o bien de la complacencia por el reconocimiento de la mujer en los marcos de un feminismo de la igualdad. Además, si bien existen cursos comunes en los feminismos en América Latina, este libro nos expone los particulares ritmos políticos que adquiere el debate en diferentes territorios y contextos –al menos, a un lado y otro de la cordillera– con preguntas que poseen resonancias regionales y, también, globales. Por ejemplo, al ser escrito por un varón, que se reconoce como un actor en esta vereda, interpela la idea de un(a) sujeto del feminismo, incluso adelanta a un escenario que, de este lado, ha tardado más en desarrollarse que en el país vecino. ¿Cuál es el lugar de los varones antipatriarcales en los feminismos? ¿Cómo se inscribe la crítica a las masculinidades en las luchas por los derechos de las mujeres?

Este es un terreno espinoso tanto para comprender las relaciones impuestas por el género, como para pensar cuáles serían lxs actorxs o sujetxs de estas luchas. Tal como anticipa el autor en su prefacio, una deriva posible de los varones en esta vereda es la autocomplacencia y el aislamiento que podría generar la construcción de una suerte de estadio evolucionado a partir del desmantelamiento de sus propias masculinidades. Esta dimensión, abordada en el libro en torno a la ampliación de lxs sujetos de las luchas antipatriarcales, apareció en el diálogo llevado a cabo a lo largo de la preparación de esta edición, como también con las organizaciones y colectivos que fueron convocadas. Resulta en primera instancia incómodo, pero sin duda necesario, retomar la pregunta por los y las posibles sujetxs del feminismo. Si bien es necesario desestimar esencialismos y binomios, no podemos desatender el lugar histórico que se le impone a las mujeres en la vida social, por el solo hecho de ser mujeres.

Por otra parte, la discusión sobre el poder popular, y cuál es su lugar en las militancias políticas de los feminismos existentes en Chile, también fue una de las preguntas que alentó el proceso de publicación. De algún modo, el debate sobre el poder popular no posee la misma continuidad en las militancias políticas de este territorio, como sí ocurre en la Argentina después de la rebelión del 2001, cuyos referentes de una izquierda popular se actualizan a partir de la construcción colectiva de un nuevo concepto

de poder acorde con experiencias organizativas autónomas. En Chile, si bien la pregunta por el poder popular es de larga data –basta pensar en los debates que se generaron en el proceso de construcción de la Unidad Popular– su lugar en las organizaciones de base no ha tenido la sistematización que sí se inaugura en ese contexto argentino. Particularmente, Fabbri retoma el trabajo de Miguel Mazzeo para precisar cómo lo entiende y cuál sería su lugar en las luchas antipatriarcales. Por eso, para pensar desde aquí el poder popular, y más aún un feminismo depositario de un debate sobre el poder popular, debemos hacerlo por los cauces de nuestro propio contexto. Es necesario mirar cómo la diversidad de colectivos, organizaciones, espacios, partidos y coordinadoras –tales como la Coordinadora de Feministas en Lucha (CFL) y la Coordinadora Niunamenos– han concebido sus propios modos de construcción política, de formación de poder desde abajo, como parte de la recomposición de un tejido social, quebrado tanto por la dictadura como por los gobiernos neoliberales. Un poder que, tal como señala Fabbri, consiste en un *poder-hacer*, cuya existencia depende de quienes lo construyen para sus propias autonomías.

Es particularmente iluminador cómo Fabbri piensa el feminismo en tanto una teoría y una práctica que se caracteriza por ser la más crítica y radical entre todas las teorías críticas. Para el autor, “son 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”. Precisamente, desde ese lugar es relevante pensar que las acciones que en el presente desarrollan las militancias feministas –al dismantelar la cultura dominante que escinde lo público de lo privado–, avanzan hacia modos de hacer que prefiguran otra sociedad posible. En Chile, por ejemplo, la demanda por una educación no sexista, levantada al alero del movimiento estudiantil es una de las muestras más radicales de la potencialidad prefigurativa que poseen estas luchas, es decir, la capacidad para ensayar, desde los espacios cotidianos, modos de organización y autoeducación que ponen en práctica una cultura alternativa. La aparición de la demanda por una educación no sexista en 2013, ha significado que el feminismo no solo asuma la recuperación de un derecho social, sino también abra una imaginación radical de una posible educación emancipadora.

Creemos que esa pulsión de adelantar modos de relación despatriarcalizados en el presente es el mayor valor y desafío de los feminismos que hoy conviven en nuestros territorios. Y es quizás una de las principales herramientas de la práctica feminista, que permiten fortalecernos en lo cotidiano e íntimo para salir a enfrentar colectivamente la disputa pública.

Quienes escriben en la sección “Epílogos para un debate feminista situado”, ubicada al término de este libro, conforman una porción de los feminismos que hoy existen en Chile. Son escrituras que nos permiten palpar posiciones y experiencias particulares que dialogan entre sí y no temen mostrar sus diferencias. Son voces y reflexiones que se dan cita en estas páginas a propósito de la pregunta sobre qué significa el *poder-hacer* de una cultura antipatriarcal. Por cierto, no son todas las organizaciones que hoy existen, ni tampoco todas las que nos habría gustado que participaran. Tras diversos momentos de convocatorias algunas quisieron participar, algunas no, pero también otras se vieron excedidas por las exigencias cotidianas de su propio trabajo militante. A pesar de esa parcialidad, esta compilación abre un diálogo sobre prácticas, historias y disputas que pocas veces ocurre en este formato. Al decir de Julieta Kirkwood, la intención nunca fue representar sino más bien mostrar algunos nudos medulares del saber feminista, nudos que construyen un saber-conocimiento con métodos propios de inserción social y política.³ Al fin y al cabo, nudos que exponen estrategias y posiciones específicas a la hora de enfrentar el paradigma del saber y el poder patriarcal y su desenvolvimiento.

El primer nudo que nos interesa mostrar lo constituyen las experiencias históricas de ANAMURI y el Movimiento de Pobladoras y Pobladores por la Dignidad (MPD). Ambos textos exponen una reflexión de larga duración con respecto al lugar histórico de las mujeres en la lucha campesina y en el movimiento de pobladores. Son textos que miran de frente el pasado, pero estableciendo una ruptura con el momento en que el feminismo aparece como perspectiva y como proyección del quehacer de una política transformadora desde abajo. Para ellas, una política emancipadora es una política feminista popular y de clase. Su visión dialoga desde espacios territoriales concretos con otras reflexiones feministas de América Latina, como es el caso del puente tendido entre el MPD y el feminismo

³ Julieta Kirkwood. *Tejiendo rebeldías*. Santiago de Chile: CEM-La Morada, 1987.

comunitario de Bolivia. Afloran, de ese modo, en ambos escritos las prácticas de un feminismo popular que se incorpora íntegramente a espacios donde solía primar la presencia masculina para disputar los modos de construcción en sus propios movimientos y luchas.

Otro nudo es el que componen quienes han construido feminismo desde organizaciones políticas de la izquierda emergente. Este es un espacio de *poder-hacer* que corre en sintonía con la urgencia de integrar la interpelación feminista tanto en sus lineamientos y programas como en un marco mayor de disputa político-social de masas. Los frentes feministas son señeros de estos casos. En este libro escriben militantes de dos de esas experiencias que actualmente integran el Frente Amplio: el Frente Feminista de Izquierda Autónoma y el Frente Feminista del Movimiento SOL.

En la reflexión y trayectoria de La Alzada AFL aparece el nudo de la autonomía en el feminismo, es decir, un trabajo militante desplegado en espacios independientes de otras estructuras partidarias. Desde su fundación, La Alzada cumplió un papel muy significativo en el ciclo de politización reciente, impulsando —mediante la pedagogía libertaria— una activación del feminismo en espacios que, hasta ese entonces, no habían incorporado las luchas antipatriarcales en sus horizontes y en sus modos de hacer revolucionarios.

El lugar de las comunicaciones y los modos de representación de las mujeres en los medios, es otro nudo posible de reconocer en estas reflexiones. El colectivo que integra Rufián Revista escribe sobre la dimensión política de los modos de hacer, producir y reproducir desde una práctica feminista. Este escrito expone una continuidad radical entre la esfera pública y privada donde se modela la transformación de la sociedad. Para ellas, un saber-hacer propiamente feminista al interior de un medio de comunicación implica no solo la reflexión sobre el contenido de los discursos, sino también sobre cómo transformar todos los ámbitos de la vida colectivamente.

Un lugar especial merece el nudo que enarbola la reflexión de [Rangiñtulewfü] Kolectivo Mapuche Feminista. Aquí aparece una aproximación muy singular sobre cómo entramar una escritura y militancia que subvierta las nociones previas tanto sobre el feminismo como sobre lo mapuche. Es un feminismo de la *warria*/ciudad, de la diáspora mapuche

que politiza las experiencias pasadas e interroga las violencias encubiertas y visibles del colonialismo en nuestro territorio. Sus reflexiones dibujan un entre-lugar o un entre aguas de nuevos cauces abiertos por la dimensión prefigurativa que constituye el reconocerse como una colectividad de mixturas impuras, *champurria*.

Por último, un nudo que confronta específicamente la discusión sobre el sujeto del feminismo es el que conforman los colectivos de varones que han decidido organizarse en torno a las luchas antipatriarcales. Escriben aquí dos experiencias, una con casi una década de existencia, y otra muy reciente. Nos referimos al Kolectivo Poroto y a la Asamblea Antipatriarcal de Varones de Santiago, respectivamente. Estos textos no solo abren paso a una perspectiva disidente, sino también a las incomodidades que plantea pensar en la construcción de las masculinidades y sus posibilidades de ruptura desde el reconocimiento de sus privilegios. Se trata en ellos de una política que defiende la posibilidad de organizarse “por otros vínculos” entroncando sus esfuerzos con las luchas de las mujeres. Kolectivo Poroto trae un vasto recorrido en la autoformación y en las metodologías para abordar esta perspectiva. La Asamblea muestra una inscripción de su hacer en el empuje de las luchas antipatriarcales en espacios institucionales a partir de la participación en la denuncia de los casos de acoso en el espacio universitario.

Estos nudos políticos enlazan recepciones situadas de *Apuntes sobre feminismos y construcción de poder popular* de Luciano Fabbri. Un libro que, además de expandir e impulsar todos los debates ya señalados, esperamos que aporte a la autoformación y la reflexión en los espacios que ya han comenzado un recorrido dentro de las luchas antipatriarcales, pero también en quienes recién se inician. Acompañar la participación de las distintas voces que integran esta publicación fue, para nosotras, asumir el trabajo editorial como un ejercicio político, una trinchera feminista. Hoy cerramos esta edición, pero no las tramas que surgirán de las próximas lecturas y luchas, todavía, por venir.

**APUNTES SOBRE
FEMINISMOS Y
CONSTRUCCIÓN DE
PODER POPULAR**

PRÓLOGO A LA EDICIÓN CHILENA

Noelia Figueroa¹

*Para Mica García, porque te buscamos toda la semana
desde el primer momento y porque nuestro grito que era el
tuyo se hace fuerte con el dolor de haberte perdido²*

Niunamenos, ¡vivas nos queremos!

Recapitulando...

En 2013, vio la luz en Argentina la primera edición de *Apuntes...*, edición para la que nos tocó, como ahora, escribir el prólogo. Ese texto inicial buscaba hacerle un poco de justicia a la pertinencia y a la belleza apreciada del texto de Lucho, y devino, junto con el libro todo, en una convocatoria precisa a recrear el feminismo popular en nuestra Patria Grande latinoamericana.

El diagnóstico que en ese momento hacíamos era simple: si, por un lado, muchos feminismos se habían institucionalizado, habían perdido radicalidad y poder callejero, por otro lado, las izquierdas y los movimientos sociales en lucha no se habían dejado interpelar y conmover por los feminismos. Urgía encarar el desafío de tomarnos cada vez más en serio

¹ Militante feminista y bisexual, junto con Luciano, formo parte de la coordinación nacional del área de Género Patria Grande/Mala Junta. Activista del colectivo feminista NIUNAMENOS de Rosario, licenciada en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario y docente universitaria en varias cátedras. Hace muchos años acompaño mujeres que han atravesado alguna situación de violencia machista. Trabajo en distintas facultades y desde la militancia gremial impulsando la creación de protocolos de violencia de género internos para las instituciones educativas. Formo parte de varios centros de estudio e investigación y de muchas otras tramas colectivas donde le vamos poniendo el cuerpo a nuestras ganas de vivir más plenas, libres, felices, y juntxs.

² Micaela García es una joven de Concepción del Uruguay, Entre Ríos, que fue reportada desaparecida el primer fin de semana de abril de 2017, y que luego de una intensa y muy angustiante búsqueda de 8 días, apareció muerta en un pastizal cerca de la ciudad donde estaba estudiando y viviendo. Ella participaba del movimiento Evita.

el carácter feminista de la lucha popular, y recuperar sin concesiones el sentido revulsivo y antisistémico del combate contra el patriarcado.

No resulta novedoso decir que construir esa intersección no es tarea fácil. Habitarla, mucho menos. Sin embargo hoy, varios años más tarde, nos arriesgamos a plantear que ese primer prólogo, como el texto de Lucho que lo inspiraba cobraron mucho sentido, tal vez por haber sido escritos desde las entrañas mismas de los procesos de construcción de poder de nuestro pueblo feminista. Por eso se difundieron tanto, por eso siguen siendo tan necesarios. Por eso los utilizamos en nuestras trincheras cotidianas en varios países del mundo.

Las líneas de hipótesis que trazamos en el prólogo en torno a la necesidad de que el feminismo devenga popular y se llene de calle, y las organizaciones populares se asuman feministas y se dejen conmovir hasta la médula por la marea violeta que nos transforma la vida, fue materializándose de manera cada vez más evidente. Tal vez sea porque como buenxs feministas, cimentamos esas hipótesis, que eran mociones de deseo, desde las emociones a flor de piel, desde las inteligencias agudizadas por la experiencia de las batallas que nuestros propios cuerpos han sostenido, por la memoria de las luchas que perdimos, pero también por las ganas que nos mueven cada día.

Feminismos populares, mixtos, disidentes

Para las feministas populares, principalmente de Argentina, pero con el impacto y réplica continental, la invasión de la escena pública de nuestro grito de #niunamenos, marcó la irrupción visible y definitiva del feminismo popular. Fue la revelación innegable de un movimiento que hace décadas venimos gestando con paciencia y organización. Mostró el horizonte de futuro de un camino de luchas históricas que nos implicaron encuentros, conflictos, frustraciones pero sobre todo muchas alegrías: por saber que no estamos solas, por haber conquistado leyes parecidas a lo que queremos, por ser protagonistas cada vez más innegables de la agenda política de nuestros países. Nuestra voz alzada no es un grito aislado, no es un llamado individual, y por eso tampoco es defensivo: estamos cansadas de ser violentadas, pero también tenemos propuestas alternativas de sociedades por venir, donde todas nuestras trayectorias sean dignas, donde

nadie pueda ser negado o sometido en razón de su género, pero tampoco por su orientación sexual, ni por su raza, ni por su clase.

Ahora bien, no somos ingenuas: es innegable que nuestras propuestas feministas populares de futuro germinan en un momento global signado por la angustia y la incertidumbre. Estamos hace años asistiendo a una crisis civilizatoria que no logra construir ni recomponer ningún orden. En el marco de esa crisis del modelo capitalista, heteropatriarcal y colonial, los temores emergen, y como ya ha ocurrido en otras épocas, lo viejo, el pasado, las respuestas conservadoras, van tornándose atractivos, como oasis de tranquilidad y fin de la zozobra. Tal vez por eso, en este tiempo de dudas y miedos, se muestra tan obscena la crueldad, restañando las heridas que no cierran, cultivando el desprecio por el otrx como forma de tapar la agujereada seguridad de cada unx. El odio también moviliza, genera resistencias y no menos reacciones, por eso somos conscientes de la valentía que encierran cada una de nuestras peleas.

A pesar del panorama sombrío y de que buscan desmoralizarnos o robarnos la alegría, nosotrxs elegimos ser constructorxs de una mala junta popular, mixta, disidente. Desde nuestra militancia cotidiana, nos nombramos así. ¿Por qué feminismo popular? Porque frente a una historia que puso un rostro predominantemente blanco y occidental al feminismo, nuestros feminismos populares están enraizados en lo más profundo de la historia de lucha de Nuestramérica. Trabajamos junto con todas las compañeras que quieren despatriarcalizar y descolonizar la sociedad boliviana, las comuneras que construyen igualdad en plena revolución bolivariana, las campesinas haitianas que enfrentan lo más crudo del imperio, las compañeras hondureñas que se enfrentan contra el golpe y sus continuidades, las aborteras de todo el continente, las piqueteras y mujeres villeras, las trabajadoras de la economía popular de pie por su dignidad en cada barriada humilde de las ciudades que habitamos. Nuestro feminismo tiene distintas caras, distintos cuerpos, se construye en todos los espacios y territorios, está anclado en las necesidades y sentires de nuestro pueblo.

¿Por qué mixto? Porque concebimos al feminismo como praxis política que puede ser encarnada por sujetos múltiples, por el pueblo trabajador, por todxs lxs oprimidxs. No entendemos a la dominación patriarcal como un “problema de mujeres” aunque sea a estas a quienes mayoritariamente

afecte, sino como un sistema de dominación que produce padecimientos, prerrogativas y privilegios, pero al que tenemos el deber de enfrentar de conjunto. ¡Todxs lxs sujetxs son bienvidxs en nuestro feminismo!

¿Y por qué disidente? Porque desde nuestro activismo, enfrentamos los miedos y culpas que nos impone un sistema que establece la heterosexualidad como única práctica sexo-afectiva legítima, condenando al ocultamiento y la violencia a todos aquellos cuerpos que deseen y vivan de forma diferente. Por eso nos declaramos en permanente disidencia, y vamos a llenar las calles, las plazas y las camas con nuestros cuerpos irreverentes y llenos de rebeldía, para seguir luchando, ¡hasta que todxs seamos libres!

Abajo el patriarcado, que va a caer

La nuestra es una mala junta que intentando unir lo que tanto han separado, genera convulsiones y respuestas. Es una junta a la que le teme el patriarcado en crisis. Es difícil y complejo, excede por mucho el espacio de este prólogo, diagnosticar esta crisis. Pero sin embargo afirmamos: el patriarcado está cuestionado como nunca antes, pero también se reconfigura. Decimos que está a la defensiva, justamente porque está manifestando su carácter más hostil. Porque día a día asistimos a la evidencia de que una forma de hacer política, de organizar la sociedad, está mostrando su peor fauce, su cara más inmundada. Enseña y asusta con los femicidios y las violencias sobre nuestros cuerpos, alecciona cotidianamente con sus discursos políticos escuálidos. Sigue queriendo indicarnos cómo mal-vivir.

Mientras estaba escribiendo estas líneas, nos llega la horrible y esperada noticia de que Mica García, de 21 años, militante activa de una organización popular y del movimiento de mujeres en Entre Ríos, apareció muerta luego de una semana en que la buscamos por todos lados. ¿Qué hicimos las feministas que vivimos en Argentina frente a esa noticia? Salimos todas a la calle, organizadas, generando espacios de encuentro y duelo colectivo que nos reafirman en nuestro camino de lucha. Frente al horror, nosotras estamos juntas, más que nunca, recuperando a nuestras ancestras, aprendiendo de batallas anteriores, reconociéndonos en cada esquina liberada, creciendo a los besos y a pura marcha. Estamos ansiosas por seguir creciendo sin perder la inocencia del todo.

Estamos haciendo del feminismo una realidad viva en el abrazo reparador que nos damos con compañeros como Lucho que entendieron y sintieron más temprano que tarde por donde venía la mano, que ya no quieren ser cómplices ni testigos inmovibles de la miseria de ese patriarcado, sino que están dispuestos a asumir como propia la costosa batalla por destruir sus propios privilegios.

El desafío de hacer posible nuestros sueños

Todxs nosotrxs somos parte de una cuarta oleada feminista, que está siendo vanguardia en la lucha contra el neoliberalismo y las derechas a nivel mundial. Tenemos muchos debates y desafíos, mientras que vamos avanzando a pasos firmes: para clarificar nuestras demandas al Estado, para saber que con más cárceles y castigo no vamos a transformar la realidad. Aprendimos a clamar por educación sexual integral desde los primeros años de socialización de lxs niñxs, y a reivindicar el derecho a decidir sobre nuestros cuerpos. Fuimos asumiendo que un feminismo que siga siendo cis y heterosexista no nos va a servir para proyectar otro mundo posible. Cada vez más, estamos cuestionando la materialidad misma del patriarcado como forma de organización social, económica, política, que construye cuerpos y vidas concretas. Cada día más claramente, estamos comenzando a exigir a nuestros compañeros varones a desaprender la masculinidad, a que sean parte de esta lucha que enfrenta a una política de muerte y violencia, la posibilidad de armar una vida más plena y feliz.

Ser protagonistas de este momento histórico, como feministas, hace que necesitemos apelar a nuestros mejores esfuerzos. El rol que jugamos exige afinar nuestra política de cuidados, y convocar cada vez con más énfasis a fortalecer nuestras construcciones, aquellas que superan al individualismo y al odio, porque están basadas en la comunidad. No queremos heroínas, ni figuras individuales, pero tenemos vocación de poder y disputamos todos los espacios. Nos sentimos un poco brujas, y aunque no hacemos magia, nos tenemos, y eso es mágico.

Juntas somos poderosas, porque dibujamos el horizonte y al mismo tiempo le ponemos el cuerpo. Tenemos que aprovechar las tecnologías, y hacer que cada encuentro se multiplique y nos de aire para seguir. La derecha cierra fronteras, nosotrxs las abrimos con este tipo de proyectos.

En todo ese desafío, tenemos la tarea de recuperar genealogías, de volver a abrir debates, de retomar donde otras dejaron las ideas y los proyectos que nos explican lo que vivimos y sentimos. No pueden con nuestra memoria histórica, con la posibilidad de leer a las que estuvieron antes, y eso lo hacemos con el cuerpo estallado de amor y bronca, para escribir las nuevas páginas de lo que queremos hacer advenir. Para todas esas batallas, sin dudas este libro de nuestro compa Lucho, sigue siendo un abrazo apretado que nos invita a armar nuevos saberes que lo revolucionen todo.

PREFACIO A LA EDICIÓN CHILENA

Mi nombre es Luciano. Me dicen Lucho. Nací un 25 de noviembre de 1981 en Rosario, Argentina. Me autopercibo puto¹ y feminista. Me asignaron “varón” al nacer y aún habito esa categoría sexo-política. Con contradicciones, con incomodidad, con críticas, con resignificaciones, con adjetivaciones que la vuelven un oxímoron. ¿Varón y antipatriarcal? ¿Varón y feminista? ¿No habría que dejar de ser varón? Posiblemente. Deseablemente. Mientras tanto, reclamo esa categoría para mí; para profanarla, para corromperla, para traicionarla. Milito hace poco más de 15 años en organizaciones de izquierda *autónoma, independiente, popular*, según pasan los años y con ellos nuestras identidades. Soy licenciado en Ciencia Política y doctorando en Ciencias Sociales, docente universitario, educador popular, y masajista ayurvédico.

Están leyendo estas páginas porque compañerxs de Tiempo Robado editoras y Editorial Proyección decidieron apostar a la publicación de este libro en Chile. Agradecido por su generosidad y confianza, aprovecho esta suerte de prefacio a la edición chilena para contarles un poco la historia detrás de estos *Apuntes...*, que también es un poco mi historia.

Apuntes sobre feminismos y construcción de poder popular fue en principio una tesina de grado, con la que en septiembre de 2008 recibí el título de licenciado en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario (Santa Fe, Argentina) y que fuera luego publicada como libro, en junio de 2013, por iniciativa del colectivo editorial Puño y Letra. Del proceso de su

¹ “Puto” es la palabra que se usa despectivamente en Argentina para descalificar a los sujetos asignados varones cuyas expresiones de género se desvían de los modelos hegemónicos de masculinidad y/o sus prácticas sexuales están por fuera de la heterosexualidad obligatoria. Con el objetivo de evidenciar la homofobia de esta heterodesignación, de eludir las connotaciones biomédicas y binarias del término homosexual, y el uso asimilacionista y despolitizado del término *gay*, elijo, al igual que otrxs tantos, reapropiarme de este pretendido estigma y así reivindicar y visibilizar mi disidencia sexual.

edición también fueron partícipes y cómplices necesarixs compañerxs de MalasJuntas y de Varones Antipatriarcales² Rosario y La Plata.

Si bien el tiempo transcurrido desde entonces no es significativo en términos de procesos históricos, sí han sido años de desplazamientos varios. Con ellos emergen algunas reflexiones que ameritan tener un lugar en esta edición de los *Apuntes...*, puesto que permiten reponer algunas trayectorias activistas necesarias de hacer dialogar con este texto.

Mientras cursé la Licenciatura en Ciencia Política no existían asignaturas curriculares que abordaran la problemática de género; aún no se había conformado el Núcleo Interdisciplinario de Estudios y Extensión en Género en la Facultad; ni el seminario electivo “Introducción a la perspectiva de género”; ni el más reciente Centro de Investigaciones Feministas y Estudios de Género (CIFEG). Espacios que desde hace algunos años integro como docente-investigador, y fundamentalmente como compañero de un aguerrido y pujante grupo de mujeres feministas que le ponen cuerpo, cabeza y corazón a la lucha por democratizar las relaciones de poder entre los sexos en el ámbito de la educación superior, e introducir de manera transversal el enfoque feminista a la hora de enseñar-aprender-investigar en la Universidad.

Ya conmovido por las luchas feministas y ante la necesidad de producir una tesina con el fin graduarme, me propuse elaborar un texto que me permitiese dar un debate “a dos puntas”; por un lado, hacia la academia, hacia mi Facultad y hacia mi carrera en particular, puesto que aparentemente la Ciencia Política no habría advertido que las relaciones de desigualdad

² MalasJuntas era la agrupación de mujeres feministas del Frente Popular Darío Santillán de Rosario. Luego de su confluencia con Marea Popular y la conformación del Movimiento Popular Patria Grande (2014), dicho colectivo se nacionalizó bajo el nombre “Mala Junta, feminismo popular, mixto y disidente”. Las compañeras de MalasJuntas fueron las autoras del “Prólogo para una izquierda degenerada (...o de cómo sin feminismo no hay socialismo)” que acompañó la edición argentina. Por su parte, integrantes de Varones Antipatriarcales Rosario y La Plata aportaron una introducción denominada “Yo: Lucho”. Al igual que una breve introducción de los varones que integraban la editorial PyL, estos textos –que no forman parte de esta publicación ya que son colectivos que dejaron de existir como tales– pueden leerse en la edición argentina, disponible en <https://nucleodegenerounr.files.wordpress.com/2013/03/luciano-fabbri-apuntes-sobre-feminismos-y-construccion-de-poder-popular.pdf>.

estructural y violencia sistemática entre los sexos, son relaciones de poder, constitutivas y constituyentes de todas las restantes relaciones sociales. Y que por tanto, debían y deben ser objeto de estudio, de análisis, de elaboración de estrategias de transformación, en el marco de un quehacer profesional crítico.

Por el otro, me proponía dar un debate hacia la militancia popular con la que compartía espacios de construcción y organización. Si bien ya contaba con varios años de participación en el movimiento estudiantil, y mientras escribía esta tesina realizaba militancia territorial desde la educación popular en un movimiento de trabajadorxs desocupadxs, imaginaba como interlocutores de este texto a un espectro más amplio de compañerxs del universo de organizaciones de las izquierdas independientes. Nacidas al calor de las rebeliones populares de diciembre de 2001 y organizadas alrededor de una estrategia de construcción de poder popular, aún les costaba (y sigue costando) incorporar las enseñanzas y potencialidades de los feminismos a su acervo político. En ese espacio político es que me formé como militante, y gracias a compañeras que ya venían activando por incorporar una perspectiva antipatriarcal a las luchas anticapitalistas, es que fui encontrándome interpelado y convocado a devenir feminista.

A 15 años del 2001. La lucha que me parió!

Mis inquietudes en torno a los posibles cruces entre los aportes teóricos y prácticos de los feminismos y las construcciones de poder popular se remonta a algunos años antes de sentarme a escribir mi tesina de grado. Esbozando una genealogía de estos vínculos, diría que esas primeras aproximaciones de reconocimiento y aprendizaje no tienen estrictamente que ver con mis estudios, sino con la militancia que comencé por aquellos años. Cursaba la carrera de Ciencia Política pero en principio mi relación con “la política” era estrictamente teórica. No fue hasta el 2001, en segundo año de Licenciatura, que pude sentir la necesaria comunión entre teoría y práctica, abandonando la burbuja de 15 años de educación privada para sumarme de lleno a las “Coordinadoras de lucha en defensa de la Educación Pública”, y a las movilizaciones y asambleas estudiantiles que harían las veces de antesala a las jornadas del 19 y 20 de diciembre.

Para el año siguiente ya era militante estudiantil e integraba la agrupación Santiago Pampillón.

En ese contexto conocí y admiré las luchas del movimiento piquetero del conurbano bonaerense, que cortaban las rutas en reclamo de “Trabajo, Dignidad y Cambio Social” bajo el nombre de Aníbal Verón, desocupado asesinado por las fuerzas represivas en Salta. El 26 de junio de 2002, luego de una jornada nacional de lucha que pasaría a la historia como “Masacre de Avellaneda”, nos conmovíamos ante los asesinatos de Kosteki y Santillán. Para nosotrxs, Maximiliano y Darío, ya en ese entonces “nuestros compañeros del MTD Aníbal Verón”.

Un par de meses más tarde viajaba a Buenos Aires para conocer los barrios donde ellos trabajaban diariamente, las asambleas, la panadería, la bloquera, el puente Pueyrredón. Ante cada testimonio de lxs compañerxs, sus historias de vida, sus anécdotas, nuestros lazos de solidaridad se iban estrechando. Quizás era la primera vez que podía tener una aproximación no mediatizada a ese conurbano profundo del que uno escuchaba por la tele, en policiales o informes sensacionalistas sobre la pobreza de lxs empobrecidxs. Ya no veía sólo carencias, aunque estas se hacían notar. Tuve la oportunidad de conocer la dignidad, la solidaridad, el compromiso colectivo como únicos recursos de subsistencia. En esos galpones se respiraba lucha. Darío y Maxi vivían en cada compañerx.

Al poco tiempo comencé a aproximarme a los estudios de género, a partir de la cercanía con el movimiento de mujeres, y en particular con la lucha por el derecho al aborto. Recuerdo la tarde en que luego de almorzar en casa con compañerxs de militancia estudiantil, Luciana, quien se había criado en el exilio en Dinamarca, hija de una mujer feminista, nos dice que se iba a la marcha del XVIII Encuentro Nacional de Mujeres (Rosario, 2003).

“¿Y es sólo para mujeres?, ¿o yo también puedo ir?”, pregunté. Ella explicó que los talleres eran sólo para mujeres, que ellas necesitaban esos espacios propios para reconocerse, compartir experiencias, delinear estrategias para conquistar los derechos pendientes, pero que podíamos ir a la marcha de cierre. Y que este año sería particularmente importante porque por primera vez habría una columna con pañuelos verdes, visibilizando la lucha por la despenalización del aborto. Encuentro que luego será recordado como antesala a la conformación de la “Campaña nacional por el

derecho al aborto legal, seguro y gratuito”, que todavía lucha por saldar esta deuda de la democracia para con las mujeres.

Fuimos entonces a la marcha, con Luciana y otro compañero, Fernando, con el que ingresamos a la columna verde, sorprendidos de esa horda de mujeres que gritaban, cantaban, reían y denunciaban a viva voz las injusticias que en *nuestras* marchas nunca se escuchaban. “Si el Papa fuera mujer, el aborto sería ley”, “Prohíben el aborto, los curas abusadores... de menores!”, y finalmente cuando pasamos por la iglesia de la otra cuadra de casa, a la que me había resistido a entrar durante años... Luciana pinta en la puerta “la única iglesia que ilumina es la que arde”. La potencia, la irreverencia, la mística que transmitían esas decenas de miles de mujeres marchando me llegó hasta la médula.

En eso una mujer se para enfrente mío y me pregunta; “¿Y vos qué carajo estás haciendo acá?”. Como rara vez me sucede, me quedé sin palabras. Por dentro pensaba “¿pero no era que a la marcha sí podía venir?, ¿qué carajo le pasa a esta mujer?, ¿que no pueda quedar embarazado por ser varón implica que no que puedo marchar por el derecho al aborto?”.

Lo cierto es que mucho no entendía por qué esta mujer despreciaba mi presencia solidaria y bienintencionada. Afortunadamente no tropecé con el recurso fácil de la victimización masculina ante la crítica feminista. Con el tiempo pude entender que, aunque haya tenido la suerte y el privilegio de contagiarme de este encuentro, ese era un encuentro de y para mujeres, y que yo no tenía nada que hacer ahí. En 2016 en cambio, ante un nuevo encuentro en Rosario, con otros compañeros organizamos un espacio de cuidados para lxs hijxs de nuestras compañeras, ubicando que nuestro mejor aporte a la lucha feminista sería estar fuera de escena, contribuyendo a que ellas estuvieran disponibles para ellas mismas.

También, aunque en ese momento menos evidente para mí, la proximidad a estas luchas era parte de una búsqueda personal por explicar mi lugar en el mundo, cuando sentía que el mundo parecía no querer hacerme lugar por desear sexualmente a otros varones, en un marco en que la heterosexualidad se presenta como norma obligatoria. El “derecho a decidir sobre el propio cuerpo”, la “autodeterminación”, la “libertad sexual” de las que hablaban las compañeras, producían un eco que retumbaba en el fondo del armario del que yo todavía no terminaba de fugar.

Cada vez estaba más cerca del movimiento de mujeres y de sus producciones intelectuales. Fui redescubriendo el mundo desde sus miradas, y el compromiso afectivo se enlazó con el político, y el político con el académico, y en poco tiempo ya todo era parte de lo mismo.

Me di entonces el gusto de escribir una tesina sobre “feminismos y construcción de poder popular”. Si bien mi objetivo tuvo que ver principalmente con debatir hacia el interior de un espectro militante, realizar mi tesina desde esta perspectiva, también fue parte de la disputa política ideológica por el sentido del conocimiento que siempre dimos hacia el interior de la Facultad. La pregunta de cabecera era; ¿para quienes producimos conocimiento?

Entonces vale preguntarse; ¿estaban estos movimientos populares y agrupaciones estudiantiles necesitando que yo escribiera sobre las potencialidades de recuperar la perspectiva feminista?, ¿estaba el movimiento de mujeres feministas necesitando mi defensa de sus perspectivas hacia el interior de los movimientos populares y agrupaciones estudiantiles? Por si el egocentrismo fuera semejantemente grande como para negar la obviedad de la respuesta, esta es NO.

Pero claro, yo sí sentía esa necesidad. Porque le tenía que explicar a esa mujer, a la que me sacudió en la marcha, qué carajo estaba haciendo yo allí, y le tenía que explicar a mis compañerxs de militancia revolucionaria, por qué como varón estaba tan involucrado con la militancia feminista, descuidando responsabilidades “más pertinentes” a mi rol en la organización y destinando tiempo a pintar consignas por el derecho al aborto. Seguramente también tendría que explicarme a mí, que si lo personal es político, no podía pretender aportar a la liberación de otrxs sin apostar a ser sujeto de mi propia liberación sexual, que por supuesto, es profundamente política.

Y sí, el problema de investigación es nuestro problema. Lo que es seguro, es que en la genealogía de “mi problema” hay una polifonía de voces que fueron haciendo que sus problemas fueran míos, y son esos problemas comunes los que van dando sentido a los caminos recorridos. Los compromisos políticos y afectivos, y las profundas interpelaciones que me fueron generando, me condujeron a hacer de este activismo parte fundamental de mi proyecto de vida, de militancia, de formación, de trabajo.

En ese camino, formé parte de diversas estrategias creadas con el afán de involucrar a otros varones en las luchas feministas. Una de ellas es la experiencia específica de los colectivos de varones antipatriarcales como herramienta de organización para su intervención en la lucha feminista. Otra, la alianza con compañeras feministas hacia el interior de movimientos sociales y populares de izquierdas.

Sobre la espinosa relación entre los varones y la lucha feminista

El salto personal —y progresivamente colectivo— de una aproximación inicial a las luchas del movimiento de mujeres, hacia un involucramiento activo en la organización y estudio en torno a los varones y las masculinidades desde una perspectiva feminista, llegó a mi vida un año después de la escritura de la tesina. Por lo tanto, no son experiencias sobre las cuales haya reflexionado o teorizado específicamente en este libro. Sin pretender que este prefacio compense esas ausencias, la reedición de *un libro sobre feminismos escrito por un varón* se nos antoja como una ocasión oportuna para profundizar los interrogantes sobre la espinosa relación entre los varones y la lucha feminista.

Una estación ineludible para esta reflexión es mi participación en la **experiencia de los Colectivos de Varones Antipatriarcales** en Argentina; desde la conformación del primer grupo en la ciudad de La Plata en agosto de 2009, hasta principios de 2013 que volví a vivir en la ciudad de Rosario, donde formé parte de la construcción del colectivo local hasta mediados de 2014. Durante esos 5 años también tuve la posibilidad de viajar por varias provincias del país colaborando en la coordinación de espacios de reflexión para varones desde un enfoque feminista, de donde emergieron algunos otros colectivos que actualmente se articulan en los Encuentros Nacionales (y desde 2015 latinoamericanos!) de varones antipatriarcales.

La conformación del primer colectivo estuvo precedida por una breve participación que junto con un puñado de compañeros tuvimos en otro espacio denominado “Varones por la Equidad”. Al poco tiempo nos retiramos del mismo por considerar que su alcance se limitaba a “apoyar” la lucha feminista desde la externalidad, reduciendo su práctica a expresiones de solidaridad con el movimiento de mujeres, sin encarar un

cuestionamiento de la propia masculinidad ni generar dispositivos para una implicación personal de los varones en la lucha contra el patriarcado.

Para intentar dar cuenta de algunas particularidades de los colectivos de varones antipatriarcales en Argentina, podemos decir que desde el surgimiento mismo de estos colectivos la convocatoria realizada a los “varones” intentó trascender su organización en función de sus prácticas/identidades sexuales. Comprendiendo que aun cuando existen notables diferencias y desigualdades entre varones heterosexuales y varones *gays*, maricas o bisexuales,³ también es posible reconocer prácticas comunes (a interrogar, problematizar y deconstruir) fruto de la socialización patriarcal de los mismos en los discursos de la masculinidad.

Esta “novedad” respecto de otros grupos de hombres conformados en otras partes del mundo (mayoritariamente integrados por hombres adultos, heterosexuales, casados y padres de familia), puede ser explicada también a partir de dos rasgos singulares de algunos de los impulsores de los colectivos de varones antipatriarcales en Argentina. En primer lugar, que fuimos algunos compañeros que nos identificábamos como “putos” los que promovimos la construcción de estos colectivos de varones. Partíamos de la convicción de que más allá de las experiencias de discriminación y exclusión que pudiéramos haber vivido o seguir viviendo en función de nuestras sexualidades disidentes, nuestra socialización en la masculinidad nos seguía otorgando privilegios respecto de las corporalidades/identidades feminizadas. Y que ello permanecía invisibilizado e incuestionado en la mayoría de los espacios exclusivos para no heterosexuales (LGBT) por centrar los factores de la opresión en la discriminación social e institucional, omitiendo así la problematización de las propias prácticas de poder ligadas al ejercicio de la masculinidad.

En segundo lugar, porque la mayoría de los compañeros que impulsamos estos colectivos proveníamos o integrábamos en simultáneo movimientos sociales mixtos, donde no existían estrategias para incluir a

³ No hacemos referencia a varones/masculinidades trans puesto que su participación en actividades de los colectivos (al menos mientras fui parte) se vio limitada a algunos pocos talleres o encuentros. Sin duda, la reproducción del cisexismo en las prácticas y discursos alrededor de las masculinidades (incluyendo estas reflexiones) sean causantes de esos desencuentros.

varones heterosexuales en espacios de reflexión sobre género, sexualidades y feminismos y por tanto se hacía cuesta arriba doblegar sus resistencias a democratizar el poder.

De esta manera, la convocatoria logró sortear el heterocentrismo (no así el ciscentrismo) al menos en lo relacionado con las prácticas/orientaciones sexuales de los varones participantes. Sin pretensión de idealizar, esta hibridación posibilitó tanto el reconocimiento de núcleos comunes de la socialización masculina (comprendiendo que la homofobia, misoginia y la violencia no son propiedad exclusiva de los heterosexuales), así como el descentramiento de los varones heterosexuales respecto de sus propias formas de vivir la masculinidad ligada a una práctica sexual normativa.

A grandes rasgos, podríamos señalar tres líneas principales de trabajo en esta experiencia, con diversos énfasis y desarrollos en función de las características de los colectivos y sus integrantes en cada localidad donde fueron emergiendo.

La primera de ellas, y quizás el denominador más común entre los diversos colectivos, sea la generación de talleres de educación popular para reflexionar entre varones sobre distintos tópicos que permitiesen problematizar la construcción social de la masculinidad bajo el sistema patriarcal. Así fuimos realizando iniciativas para trabajar sobre diferentes ejes de la agenda feminista, intentando situar el lugar de los varones en dichas problemáticas: aborto y derechos sexuales, prostitución, trata y explotación sexual, micromachismos, homofobia, paternidades, etc. De esta manera se fueron acercando compañeros que se sumaron a los propios colectivos, impulsamos la conformación de nuevos grupos en otras ciudades, e incidimos, a través del trabajo con compañerxs de otras organizaciones, en promover un activismo antisexista por parte de los varones hacia el interior de sus propios espacios de militancia.

Una segunda línea de trabajo responde al involucramiento de los colectivos de varones en la agenda de lucha feminista a través de la articulación con las organizaciones del movimiento de mujeres, a veces a partir de la organización y movilización circunstancial por casos de violencia sexista, femicidios u obstáculos al acceso a abortos no punibles, y otras a partir de nuestra inclusión en espacios de articulación estables, como la campaña nacional por el derecho al aborto legal, seguro y gratuito. Estos procesos

han supuesto muchos desafíos y aprendizajes, vinculados a las formas en que materializamos estas articulaciones; desde la problematización de las dinámicas cotidianas donde podemos reproducir asimetrías de poder con las compañeras imponiendo nuestras voces, cobrando protagonismos y visibilidades desmedidas que van en contra de los objetivos perseguidos, pasando por las reflexiones sobre cómo no ser un eco más de los discursos de las mujeres sino buscando aportar insumos a partir de reflexionar sobre nuestra condición generizada, hasta el debate más amplio, y siempre espinoso, sobre el/las/los sujetxs de la política feminista. En menor medida en los inicios, aunque con participación creciente con el correr de los años, estos puentes se extendieron hacia el activismo LGBTIQ.

En tercer lugar, cabe mencionar el trabajo de incidencia de los colectivos de varones antipatriarcales en organizaciones sociales mixtas vinculadas al espectro político de las izquierdas, realizando talleres de reflexión hacia su interior (a veces intergéneros, a veces solo para varones), con el objetivo de aportar al trabajo sistemático que realizan las mujeres feministas que integran esas organizaciones para romper con las resistencias e indiferencias de sus compañeros ante sus reivindicaciones, y así avanzar en la democratización de las relaciones de poder hacia su interior en un sentido despatriarcalizador.

No podríamos afirmar que estas tres líneas de trabajo hayan sido ni sean desarrolladas de igual manera ni con igual importancia por los diversos colectivos de varones antipatriarcales existentes en nuestro país. La prioridad, a veces casi exclusiva, asignada a la realización de espacios de reflexión de y para varones, muchas veces contrapuesta⁴ a los espacios de articulación y encuentro con el movimiento de mujeres y feministas, es a mi entender, uno de los mayores riesgos de estas experiencias. Lo que podría operar como primeras instancias necesarias de reflexión entre varones para luego articular con las mujeres con mayor conciencia de nuestros privilegios, puede acabar abonando al aislamiento organizativo respecto de las principales protagonistas de estas agendas de lucha,

⁴ Esta contraposición suele reflejarse en la dicotomización entre un trabajo “hacia adentro” y un trabajo “hacia afuera” de los colectivos, idealizando el primero en términos de “autoconciencia” y estigmatizando el segundo en términos de “aparateo al movimiento de mujeres” o “apropiación del espacio público”.

y a cierta endogamia y autocentramiento que esta distancia contribuye a naturalizar hacia el interior de los colectivos de varones antipatriarcales.

No se trata sencillamente de un acompañamiento culposo o altruista a las luchas de las mujeres, ni de limitarnos a emitir posicionamientos públicos mientras nos ahorramos politizar lo personal e interpelar lo íntimo. Sino de que es luchando junto a ellas donde vamos radicalizando las transformaciones sobre las que reflexionamos en los espacios de autoconciencia; donde advertimos los límites de nuestros procesos de deconstrucción de manera relacional y no autocentrada; donde hacemos público nuestro compromiso feminista traicionando la complicidad machista y poniendo en riesgo nuestros privilegios. Por lo tanto, la relación dialéctica entre ambas instancias (internas y externas, haciéndonos eco de esa simplificación), se constituiría en condición de posibilidad del cambio que buscamos encarnar.

Varones feministas en la izquierda popular

El trabajo militante por involucrar a los varones en la lucha feminista no debe reducirse a la conformación de colectivos específicos para la organización entre varones.

En lo que a mi experiencia respecta, desde antes de la constitución de los colectivos de varones antipatriarcales, y también durante y después de esta etapa de militancia, una tarea fundamental ha sido el trabajo de incidencia hacia el interior de organizaciones sociales y políticas de carácter mixto, dentro del espectro de lo que en Argentina se ha denominado como izquierda independiente/popular.

Esta izquierda, nacida al calor de las rebeliones populares de diciembre de 2001, crítica de las lógicas dogmáticas, vanguardistas e instrumentales de ciertas expresiones políticas, busca prefigurar en sus prácticas políticas actuales aquellas formas de relación social que anhela para la sociedad futura. En el marco de estos anhelos, y a partir de las acciones y debates impulsados por las mujeres organizadas en estos movimientos, es que poco a poco comienzan a problematizarse las relaciones de género que se dan hacia el interior de los mismos.

La incesante politización y colectivización de las experiencias de las mujeres fue habilitando la inclusión creciente de la perspectiva de género

en estos espacios organizativos. En un primer momento, esto se produjo a partir de la organización de espacios de encuentro entre mujeres y la construcción de agendas reivindicativas en función de su experiencia generizada. Más tarde fueron trascendiendo progresivamente estos espacios e instalando debates en el conjunto de cada organización.

Uno de estos debates recurrentes es el que gira en torno al reconocimiento del carácter patriarcal del sistema de dominación, y en consecuencia, a la necesidad de que las organizaciones incorporen la lucha anti-patriarcal entre sus principios políticos estratégicos. Este proceso reciente condujo a que varias de las organizaciones de la izquierda popular argentina sean pioneras en la jerarquización del antipatriarcado como definición política, junto a su inicial carácter antiimperialista y anticapitalista. De manera más reciente, varias de estas organizaciones se autodefinieron feministas.

Pero en el desafío de materializar estas definiciones en las prácticas cotidianas, las mujeres se han ido encontrando con diversos obstáculos y resistencias, principalmente de parte de sus compañeros varones. Podríamos sintetizar estas reacciones de la siguiente manera:

- La *oposición* a cualquier avance democratizador que pudiera poner en peligro los privilegios masculinos; pasando por la *demonización* y *tergiversación* de las luchas feministas, la *victimización* ante sus críticas, o bien la indiferencia y apatía ante sus planteos.
- La *aceptación políticamente correcta*, que no obstaculiza, pero tampoco acompaña activamente estas luchas, delegando su despliegue en las mujeres y disidentes sexuales, y desresponsabilizándose de una línea estratégica que debería implicar al conjunto de la militancia popular revolucionaria.
- La *instrumentalización de la lucha feminista*, incorporando de manera cosmética y utilitaria aquellos aspectos del feminismo que favorecen la visibilidad y acumulación en nuestras organizaciones y licuando aquellos planteos críticos que suponen la democratización de las relaciones de poder hacia el interior de nuestras construcciones.

Esta instrumentalización encuentra también un correlato aún más sutil, y por ende más peligroso, que es el uso de los aportes feministas como

herramienta terapéutica para el propio bienestar. Anoticiados los varones de que el patriarcado también nos coarta, nos servimos del feminismo con fines egocéntricos, si y sólo si demuestra ser beneficioso para nosotros mismos (*me* enriquece, *me* libera, *me* sensibiliza), y en el mejor de los casos, y por teoría del derrame, para nuestro círculo inmediato.

Entiendo que este es uno de los mayores riesgos del acercamiento de los varones al feminismo, cuando carecen de una vinculación práctica y sistemática con el movimiento, fortaleciendo así una perspectiva auto-centrada, que acaba alimentando aquellos rasgos egocéntricos que se pretenden deconstruir.

En función de erosionar estas resistencias en los varones, de hacerlas visibles para las mujeres, y de aportar a un involucramiento genuino de los compañeros en la democratización de las relaciones de género, es que desarrollamos algunas de estas estrategias hacia el interior de estos movimientos de la izquierda popular:

1. La *transversalización* de la política feminista en el conjunto de la organización, evitando el encapsulamiento/aislamiento/marginalidad de las políticas de género en ciertos espacios organizativos creados con ese único fin y con escasa incidencia. De esta manera, buscamos desarrollar áreas de géneros mixtas donde delegadxs de todos los sectores de nuestra organización deben debatir cómo desarrollar una política integral con perspectiva feminista hacia sus respectivos territorios de intervención.
2. La *despatriarcalización* de la organización, problematizando la inclusión subordinada de las mujeres en estructuras patriarcales de poder, realizando diagnósticos situados sobre cómo impacta el patriarcado en las dinámicas organizativas, y construyendo estrategias para revertir estas asimetrías, que van desde políticas específicas para el empoderamiento de las mujeres, a la concientización sobre los micromachismos desplegados por los varones en los espacios colectivos de la organización.
3. La *construcción de un feminismo mixto* —que desde el Movimiento Patria Grande impulsamos bajo el nombre de Mala Junta— que vaya prefigurando la posibilidad de colectivas feministas compuestas por *sujetxs múltiples y diversos, populares y disidentes*, desterrando los mitos

y prejuicios sobre una política supuestamente exclusiva para mujeres ilustradas, de clases medias blancas y heterosexuales.

Aportes, tensiones y desafíos desde y para la praxis⁵

Me nutro de ambas experiencias (en los colectivos de varones y en los movimientos populares mixtos) para problematizar los vínculos entre el activismo de los varones y los feminismos, esbozando algunas líneas sobre esta compleja relación en términos de aportes, tensiones y desafíos. Estas reflexiones activistas responden a una concepción metodológica dialéctica que puede sintetizarse en la triada práctica-teoría-práctica.⁶ De esta manera, los vínculos establecidos entre colectivos de varones y feminismos emergen desde la praxis para ser problematizados, teorizados y conceptualizados, con el objetivo de volver sobre la misma para transformarla.

Inscribo estas líneas en las apuestas epistemológicas feministas que retoman la experiencia como fuente política-cognitiva reivindicando el histórico emblema de que “lo personal es político”, erosionando así la pretendida dicotomía positivista y androcéntrica entre teoría e intervención, entre episteme y doxa, entre academia y activismo (Dorling, 2009). De esta manera, recupero la noción de *experticias salvajes*, que “consisten en producir saber en cuanto objeto y sujeto de conocimiento, en convertirse en experto informado de sí mismo” (Dorling, 2009). Esto no implica invocar una autoridad preferencial o privilegio epistémico *per se* con base al lugar de enunciación, sino situar honestamente las coordenadas de este último, renunciando a las pretensiones objetivistas de la androacademia.

⁵ En este apartado reproduzco en buena medida un artículo de mi autoría denominado “Colectivos de hombres y feminismos. Aportes, tensiones y desafíos desde (y para) la praxis” y publicado en *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, nº22, abril de 2016, pp.355-368.

⁶ “De esta visión surge una comprensión articulada entre práctica y teoría: en cada proceso social se encuentran ‘conectados’ de forma particular todos los hilos de relación con la práctica social e histórica. Pero estas relaciones no son visibles a la percepción inmediata: hace falta encontrarlas y ubicar cada práctica en una visión de totalidad. Es la teoría la que nos permite realizar dicha interpretación. Pero la finalidad de este empeño no termina en la conclusión teórica. Es necesario volver nuevamente a la práctica, ahora sí con una comprensión integral y más profunda de los procesos y sus contradicciones, con el fin de darle sentido consciente a la práctica y orientarla en una perspectiva transformadora” (Jara, s/f).

La reflexión en torno a las tensiones, encuentros y desencuentros entre los varones y los feminismos es para mí materia de reflexión permanente. En mi itinerario de activismo me identifico primero como militante feminista, a partir de un largo proceso de involucramiento en esta agenda política, de formación teórica dentro y fuera de la academia, y fundamentalmente, de construcción de complicidades políticas y afectivas forjadas en la praxis conjunta con compañeras y organizaciones del movimiento de mujeres feministas en Argentina. Fue tiempo después que, a partir de diversas interpelaciones y movilizaciones, comience a indagar en el campo de las masculinidades, y en la experiencia concreta de construcción de los colectivos de varones antipatriarcales.

En este sentido, mi posicionamiento político es en tanto activista feminista que —habitando una corporalidad, una personalidad, una subjetividad, forjadas en el marco de los discursos sociales sobre la masculinidad— me pregunto por las posibilidades, potencialidades y particularidades de la participación de los varones en la lucha feminista.

Como al hablar de feminismos se ponen en juego múltiples sentidos e interpretaciones, y como la pluralidad y heterogeneidad de este movimiento puede inscribir nuestras prácticas en universos políticos diversos y contradictorios, considero relevante destacar que me considero/nos consideramos parte de la construcción de lo que hemos denominado *feminismo popular*.

Esta identidad en permanente construcción sitúa *nuestro feminismo* en el marco de las luchas emancipatorias contra un sistema de dominación múltiple, cuyos mecanismos de opresión y explotación se encuentran entrelazados complejizando los desafíos a los que nos enfrentamos. En ese sentido es que hablamos de un *feminismo popular*, de base, socialista, latinoamericanista, antiheterosexista y decolonial, y que aspira a ser encarnado por la multiplicidad de sujetxs que deciden construir un cambio social radical, más allá del orden capitalista, heteropatriarcal, racista y colonial.

Esta caracterización no es menor a la hora de abordar el siguiente debate, ya que partimos de considerar que el movimiento de mujeres es el actor protagónico de las luchas feministas, pero no el único sujeto posible de esta agenda de lucha.

La incansable militancia de las mujeres feministas hacia el interior de las organizaciones sociales mixtas de las izquierdas populares fue y es condición histórica indispensable de estos procesos constructivos. A su vez, la acumulación de debates y construcciones protagonizadas por estas mujeres militantes, ha sido imprescindible para la interpelación y formación de los compañeros que impulsamos los primeros colectivos de varones antipatriarcales en Argentina.

Sin embargo, también me animo a afirmar que de no ser por la emergencia de los colectivos de varones antipatriarcales en nuestro país, con sus aportes directos e indirectos a este proceso más general, el avance en definiciones y procesos constructivos que atravesamos actualmente desde estas izquierdas hubiera sido bastante más difícil de alcanzar.

En este sentido es que quisiera destacar algunos de los principales aportes realizados por los colectivos de varones antipatriarcales a este proceso y más allá del mismo, para luego pensar en algunas tensiones y desafíos.

Algunos aportes de los colectivos de varones antipatriarcales al feminismo popular

1. La discusión sobre “el sujeto político” del feminismo antecede y trasciende la existencia de la organización de los varones en clave antipatriarcal. Pero al menos en Argentina, hasta la aparición de los colectivos como tales, era un debate restringido a la participación o no de mujeres trans y travestis en el movimiento feminista. La emergencia de los colectivos de varones antipatriarcales y su involucramiento en esta agenda, en coordinaciones y articulaciones políticas, posicionándose explícitamente como parte de la lucha feminista, impulsó a revitalizar estos debates y medir sus tensiones y avances en la misma práctica política, reactualizando y dando carnadura a la pregunta acerca de si los varones, en tanto sujetos socializados para ejercer un rol dominante en el patriarcado, podemos o no devenir feministas y qué supondría este proceso.
2. Otro aporte, destacado principalmente por las compañeras feministas de organizaciones mixtas/intergéneros, es que la existencia y militancia de los colectivos de varones antipatriarcales potenció su capacidad de intervención hacia el interior de sus organizaciones, contando con

- mayores herramientas discursivas y metodológicas con base a una referencia práctica concreta, para interpelar a sus propios compañeros varones a abandonar la histórica apatía e indiferencia antes sus reclamos, pudiendo referenciar la posibilidad de un involucramiento activo en la democratización de las relaciones de poder entre los sexos.
3. Así también es importante considerar los aportes realizados por los colectivos de varones antipatriarcales a la construcción de argumentos complementarios a los históricamente elaborados por las mujeres feministas, sobre varias de las reivindicaciones y ejes problemáticos de esta agenda. La participación de los varones en las luchas por la legalización del aborto, contra la explotación sexual y las violencias de género, en el cuestionamiento de los micromachismos y las lógicas patriarcales en los espacios colectivos mixtos, entre otras, en nuestra experiencia estuvo generalmente acompañada de talleres de reflexión entre varones, producción de materiales y declaraciones, y puesta del cuerpo en los procesos de lucha. De esta manera, nuestros procesos de participación no se limitaron a ser un eco reproductor de los discursos de las compañeras, sino a sumar elementos a la reflexión desde la propia experiencia generizada, ampliando el espectro de interlocutores de estas agendas.⁷
 4. Por último, y no por ello menos importante, emergió en nuestro país y más allá del mismo, una posibilidad de nombrar el compromiso político con la lucha antipatriarcal para aquellos sujetos socializados en la masculinidad que por diversas razones no consideran posible o deseable nombrarse feministas, visibilizando un sujeto político emergente, y generando nuevos interrogantes, contradicciones y desafíos, que siempre, y aún con sus riesgos, son motores de nuevas búsquedas políticas.

⁷ Un ejemplo en este sentido son los talleres realizados por los colectivos de varones antipatriarcales en el marco de su participación en la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, que tuvieron como resultado la elaboración de una declaración ampliamente difundida en medios radiales y virtuales. <https://www.youtube.com/watch?v=DWGGtmKTbX8>.

Algunas tensiones que se fueron presentando en estos procesos

1. Una tensión importante que se presentó desde el momento en que los varones nos involucramos en esta agenda de lucha es la atinente al rol que ocupamos en la reproducción y transformación de las relaciones jerárquicas de poder entre los sexos. Podríamos formular algunas aristas de estos debates a partir de los siguientes interrogantes: ¿somos los varones opresores u oprimidos?, ¿somos opresores y oprimidos?; el no cumplir con las credenciales necesarias para acceder al club dominante de los machos hegemónicos, ¿implica necesariamente que no contribuyamos a la opresión de género?; el advertir que también somos condicionados por mandatos de género opresivos, ¿nos iguala en las condiciones de opresión padecidas por las mujeres y sujetxs disidentes?; el asumir un compromiso activo en la lucha antipatriarcal, ¿nos hace antipatriarcales?
2. Una tensión derivada de la anterior es la que respecta al lugar que ocupa en nuestras reflexiones, prácticas y discursos la compleja relación entre los costes y los privilegios/beneficios/prerrogativas derivadas de la masculinidad. ¿Por dónde comenzamos?, ¿dónde ponemos el énfasis?, ¿cómo seducimos a que otros varones se involucren sin caer en la victimización o la autocomplacencia? ¿Cómo interpelamos a otros varones a cuestionarse sin caer en el discurso flagelante? E hilando más fino, una pregunta ya no para los varones en general, sino para aquellos varones que militamos específicamente en este campo de lucha: ¿cómo evitamos que la lucha contra los privilegios de la masculinidad nos otorgue aún mayores privilegios?, ¿qué mecanismos, metodologías, herramientas construimos para este particular desafío?
3. Las posiciones que asumamos respecto de las anteriores tensiones, entre otras, suelen derivar en reacciones diversas por parte de las mujeres y otrxs sujetxs feministas. Una simplificación de las mismas podría sintetizarse en la polaridad “estigmatización/idealización”. Partiendo de asumir la legitimidad de la sospecha feminista respecto de la posibilidad de cambio real de los sujetos que históricamente las hemos oprimido, nos preguntamos por la posibilidad de que esta sospecha no devenga en estigmatización ni

sea reificada en una desconfianza ahistórica, eterna y paralizante. Por el contrario, apostamos a que dichas sospechas sean evaluadas y reevaluadas en procesos de práctica política conjunta. Aun considerando las dificultades de desarrollar estas prácticas en climas de sospecha, vale destacar que encontramos aún más peligrosa la idealización de los varones feministas, anclada en la novedad histórica de nuestra existencia. De hecho, la misma debe ser pensada en el marco del patriarcado del siglo XXI, con las complejidades, sutilezas y nuevas hegemonías que se construyen a medida que las relaciones de poder mutan y se complejizan.

4. Una última tensión es la vinculada al grado de visibilidad y protagonismo de los colectivos de varones en la agenda feminista. El involucramiento activo de los mismos como contrapartida a su histórica indiferencia y apatía ante esta agenda, no puede ser a costa de la invisibilización o sustitución de la lucha desarrollada por las mujeres feministas. Y aunque ese no sea el objetivo perseguido por los colectivos de varones ni por los varones autoproclamados feministas en general, debe tenerse en cuenta el contexto patriarcal de nuestra intervención política y el diferencial de reconocimiento que supone para unos y otras.

Por último, y en función de los aportes y tensiones revisados, quisiera mencionar **algunos desafíos vinculados a la participación de los varones en la lucha feminista**, sea esta desarrollada a través de colectivos específicamente de varones o en el marco de organizaciones mixtas/intergéneros.

1. Superar la dicotomía victimización/autoflagelo, opresor/oprimido, construyendo discursos y metodologías que nos permitan visibilizar y reflexionar sobre la relación dialéctica y la complicidad necesaria entre ambas caras de una misma moneda. En cualquier sistema de dominación podría considerarse que quienes ocupan las posiciones de poder se encuentran condicionados culturalmente para hacerlo, padeciendo algunas de sus múltiples consecuencias. Sería obtuso negar que el patriarcado construye también mandatos para y hacia los varones y que suponen pérdida de libertad y autonomía para los mismos. Pero lo que no podemos soslayar –y sucede bastante a menudo en los discursos sobre “nuevas masculinidades”– es que esa pérdida de

autonomía es la condición de posibilidad de subsistencia en el rol hegemónico. Un pequeño ejemplo de ello, es cómo la dificultad de mostrarse vulnerables para los hombres está vinculada a la prevención de la pérdida de autoridad que esa expresión emocional supone en un contexto patriarcal.⁸ Desplazar nuestros análisis hacia los costes de la masculinidad, invisibilizando o subestimando las prerrogativas de poder que este ejercicio de la masculinidad supone –aún sin encarnar la masculinidad hegemónica– nos aproxima más al cinismo que al feminismo. Si nadie abandona voluntariamente sus privilegios, al menos debemos poder exponerlos honestamente para que otrxs nos los señalen en el momento en que los ejercemos.

2. Construir dispositivos metodológicos que oficien de anticuerpos a la tendencia masculina al autocentramiento.⁹ El reflexionar sobre la masculinidad y sus avatares, sirviéndonos de los aportes feministas con fines terapéuticos, persiguiendo más el propio bienestar que la democratización de las relaciones de poder, no es más que la reproducción del egocentrismo masculino por otros medios y bajo otros discursos. Sin caer en paternalismos ni altruismos, es responsabilidad ética y política del activismo feminista atender prioritariamente las problemáticas de quienes más perjudicadas se encuentran por este sistema de dominación. Y por si cabe alguna duda, no somos los varones.
3. Evitar la endogamia de los colectivos de varones generando espacios de praxis conjunta y sistemática con las mujeres y otrxs sujetxs feministas, construyendo espacios de confianza, escucha y apertura a la crítica. La sospecha feminista sobre las prácticas masculinas no debe ser una herramienta analítica únicamente utilizada por las mujeres.

⁸ Ver Kaufman, Michael (1994), “Men, Feminism, and Men’s Contradictory Experiences of Power.” <http://www.michaelkaufman.com/wp-content/uploads/2008/12/los-hombres-el-feminismo-y-las-experiencias-contradictorias-del-poder-entre-los-hombres.pdf>.

⁹ Ver Bonino, Luis (2004), “Obstáculos y resistencias masculinas al comportamiento igualitario. Una mirada provisoria a lo intra e intersubjetivo”. <http://www.luisbonino.com/pdf/Obst%C3%A1culos%20y%20resistencias%20masculinas%20al%20comportamiento%20igualitario.pdf><http://www.luisbonino.com/pdf/Obst%C3%A1culos%20y%20resistencias%20masculinas%20al%20comportamiento%20igualitario.pdf>.

Nosotros mismos debemos colocarnos bajo sospecha, más cuando creemos que ya hemos cambiado lo suficiente. La idealización de los discursos igualitarios de los varones no solo es un gran riesgo para las mujeres sino también para nosotros, y para el objetivo de unas y otros de alcanzar el cambio social anhelado. La autocomplacencia con el propio proceso de cambio o bien la comparación respecto de aquellos sujetos que mantienen su hombría y privilegios blindados a la crítica, se constituyen en coartadas para desacelerar e interrumpir los desplazamientos aún necesarios respecto de la masculinidad, y en mecanismos para proteger y conservar los privilegios existentes.

4. Superar los escenarios de fragmentación que debilitan al movimiento feminista sexo-género diverso, construyendo tácticas y estrategias de manera conjunta, sea articulando las agendas entre colectivos organizados en función de experiencias generizadas particulares, sea en el marco de construcciones feministas mixtas intergéneros. Ensayar articulaciones unitarias en la diversidad ante la avanzada conservadora en nuestro continente, además de una estrategia política de poder para revertir las correlaciones de fuerza, se vuelve un mecanismo ineludible de supervivencia.

Menos varones, más feministas...

La posibilidad de devenir feministas por parte de los varones requiere, desde mi punto de vista, un trabajo de deconstrucción de la propia masculinidad –sea o no hegemónica en función del contexto de actuación–. Esto resulta cada vez más lejano cuando dicha deconstrucción se ensaya de manera aislada, atomizada y autocentrada. La escucha empática del padecimiento de las principales oprimidas por este orden de género heteropatriarcal es condición de posibilidad de la problematización de las propias prácticas generizadas que les resultan opresivas. Es en función de estas consideraciones que se justifica nuestra actual apuesta por un feminismo mixto/intergénero, que a la vez que empodere a las identidades feminizadas posibilite el desempoderamiento de las masculinizadas bajo patrones patriarcales.

Esto último, nos conduce a la radicalización de la pregunta en torno a qué es lo que los varones feministas debemos hacer con nuestra/s

masculinidad/es. Las nociones implícitas y explícitas sobre lo que se entiende por masculinidad; la constitución de fronteras de género en la apelación o no a determinados sujetos concretos en los discursos de estos actores colectivos; el grado de vinculación y apropiaciones del enfoque feminista tanto en el plano reflexivo como práxico, entre otros factores, inciden en la configuración de los discursos sobre qué hacer con la/s masculinidad/es.

Aun con diversos matices, nos vamos a encontrar con una hegemonía discursiva que tiende a adjetivar tanto la masculinidad a deconstruir – como “hegemónica” o “tradicional” principalmente– y a hacer lo propio con el modelo o sentido de las masculinidades (destáquese el uso del plural) a promover “nuevas”, “alternativas”, “emergentes”, “igualitarias”. La apelación al discurso de las “nuevas masculinidades”, aunque difícilmente logremos saber con precisión de qué trata, es claramente mayoritaria.

Considero dos limitaciones centrales en la política de adjetivación de la/s masculinidad/es que quisiera destacar para el debate.

En primer lugar, y en relación con el discurso reivindicativo de las “nuevas masculinidades”, voy a recurrir a las aportaciones de Jokin Azpiazu (2013):

Claro que la masculinidad está cambiando, pero ¿cuándo no? Y, ¿en qué sentido y en qué contexto está cambiando? ¿No será la masculinidad de cierta clase social en cierto contexto la que está cambiando o al menos la que hace visible su cambio? ¿Son todos los cambios en la masculinidad “positivos” y “voluntarios”? Estos cambios y novedades que nos son visibles en lo identitario, ¿en qué medida y cómo afectan a las relaciones entre hombres y mujeres en el terreno material (reparto de recursos y poderes de todo tipo)? Diría que es posible trazar formas distintas en las que hombres y mujeres han vivido la masculinidad a lo largo de la historia, pero solo en este momento preciso hablamos de “nuevas masculinidades”, precisamente cuando es el grupo “hegemónico” el que está dando pasos hacia la transformación consciente del modelo masculino (transformación, que dicho sea de paso, valoro positivamente). No quisiera por tanto cuestionar la capacidad para vivir la masculinidad de formas distintas señalada en el término “nuevas masculinidades”. Es su inflación discursiva lo que me preocupa.

Lo que me interesa destacar en esta extensa cita es la necesidad de situar los análisis en torno a los procesos de transformación de la masculinidad en el marco de una estructura metaestable (Amorós, 1985) de organización social del poder que se encuentra en constante mutación para garantizar la reproducción de su hegemonía. En ese sentido es que habría que preguntarnos cuáles son los cambios realmente existentes en las formas de encarnar y practicar la masculinidad en el contexto del patriarcado capitalista contemporáneo, y qué significan estas “novedades” en función de la apuesta feminista a democratizar radicalmente las relaciones de poder. En síntesis, lo “novedoso” de la masculinidad, en sí mismo, poco y nada nos dice respecto de su pretendida colisión con las estructuras patriarcales de poder.

En segundo lugar, la política de adjetivación de las masculinidades, bien a deconstruir, bien a promover, lo que deja casi siempre sin interrogar, y por tanto sin politizar, es la masculinidad misma.

Entiendo que detrás de esta política discursiva existen obstáculos epistemológicos y teóricos, con derivas políticas necesarias de problematizar. Con estos obstáculos aludo a la teoría sexo/género moderna que en función de cuestionar el carácter natural y ahistórico de las desigualdades entre mujeres y varones, puso todo el énfasis de su análisis en el carácter construido del género –en tanto discursos sociales sobre la feminidad y la masculinidad–, naturalizando y despolitizando la diferencia sexual que divide a la sociedad en dos categorías sexuales antagónicas y supuestamente complementarias.¹⁰ De esta manera,

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 (Dorling, 2009).

Considerando los aportes teóricos de las feministas materialistas, radicales y decoloniales que denuncian el carácter político e histórico de la

¹⁰ Ver Fabbri, Luciano (2014), “Ni meramente natural, ni remotamente universal: avatares de la teoría sexo/género”, revista www.izquierdas.cl, n°19, agosto, pp. 143-157.

bicategorización sexual, así como los aportes feministas posestructuralistas que explican cómo el sexo ya está inscripto en una matriz cultural de género que lo antecede y constituye, podemos aproximarnos a afirmar que la masculinidad en tanto dispositivo de género es la que posibilita la construcción de un sector de la población en clase sexual dominante; léase, hombres o varones.

Es en este sentido que afirmo que los discursos que se limitan a adjetivar la masculinidad acaban por contribuir a su despolitización, ya que centran su foco en las formas de actuar la masculinidad de los hombres, sin preguntarse por el carácter histórico y político de la categoría sexual a la que masculinidad da origen y sentido, contribuyendo de esta manera a su naturalización.

Invitándonos provocativamente a intentar estirar los límites ontológicos, epistemológicos, políticos y discursivos en torno a las teorías y activismos sobre la masculinidad, Azpiazu (2013) plantea que

en las dos últimas décadas las teorías feministas han cuestionado el carácter binario del sexo [...] Sin embargo, nosotros todavía ni nos hemos planteado en la mayoría de los casos qué hacer con la masculinidad: ¿reformularla? ¿transformarla? ¿abolirla? Parece que sentimos más apego del que pensábamos hacia la masculinidad, seguramente porque de manera consciente e inconsciente sabemos que los privilegios que nos aporta no están nada mal. Pero aun cuando hacemos un intento de cuestionar los privilegios no somos capaces de retratar nuestras vidas y utopías más allá de la masculinidad (sea “nueva” o no). Sin obviar que la deconstrucción de la feminidad y la masculinidad conlleva consecuencias diferentes a muchos niveles, deberíamos intentar atender al debate sobre si queremos ser otros hombres, hombres distintos o simplemente menos hombres.

Si coincidimos con los feminismos contemporáneos en que el género precede y produce al sexo, y para el caso, que los discursos sociales sobre la masculinidad producen al hombre/varón en tanto sujeto dominante, devenir feministas no se tratará tanto de ser *más o verdaderos hombres (sic)*, es decir, más o verdaderos sujetos dominantes, sino de abandonar progresivamente la masculinidad, para así devenir sujetos más libres e iguales.

... y mejores compañeros!

Cuando las compañeras iniciaron el largo recorrido por incluir la perspectiva feminista en las construcciones contemporáneas de poder popular, apelaron a una simbología que incluía, entre otras consignas, una que afirma que “*cuando una mujer avanza ningún hombre retrocede*”.

Si bien allí encontramos una expresión que busca visibilizar cómo los feminismos pueden contribuir a fortalecer y radicalizar nuestros horizontes emancipatorios como organizaciones del pueblo (y un poco sobre ello se propone reflexionar este libro), también encontramos en esa consigna otra interpretación que nos inquieta (inquietud a la que no hubiera llegado de no ser por las trayectorias que repongo en este prefacio); un posible intento por tranquilizar a los hombres (a nosotros, sus compañeros de lucha), advirtiéndolo que no debemos sentirnos amenazados por los avances de las mujeres, en consonancia con los discursos del marketing igualitarista institucional, que buscan convencernos a los hombres de que “con la equidad ganamos todos”.

De mi parte, siento que es hora de que los varones asumamos que hay varios planos en los que debemos retroceder, que hay múltiples privilegios que debemos perder, y que ambas cosas son justas y necesarias. Que solo podremos encontrar *ganancias* en el feminismo cuando asumamos a la igualdad de género (o mejor aún, posgénero) como un horizonte deseable por su profundidad ética y radicalidad política, aun a costa de nuestros privilegios, y con ellos, de nuestra masculinidad como dispositivo que los hace posibles.

Será entonces que podamos decirnos feministas, para ser menos varones... y mejores compañeros.

Con ese ambicioso deseo, comparto con ustedes estos humildes *apuntes* esperando contribuyan a seguir multiplicando las ganas de luchar hasta que todxs seamos libres.

*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 (2007)

(presidenta de la Asociación de Lucha por la
Identidad Travesti y Transexual, ALITT)

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 (2007)

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 prácticas 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

¹ Utilizo la letra “x” (lxs) para hacer referencia a un amplio universo de expresiones de género que rebasa la bicategorización reduccionista de “hombres” y “mujeres”. Tanto el @ (l@s) como el uso de las terminaciones en a u o (las/los) pueden

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 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 Miguel 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 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.

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.

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. Es en esas mismas experiencias de autogobierno que lxs sujetxs van adquiriendo conciencia de sus capacidades transformadoras, no solo 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 desalienantes, se constituyen 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.

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, recurro 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.

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 solo 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 con estas luchas de carácter antipatriarcal, también encontramos variedad de contradicciones, prejuicios y hasta posicionamientos opuestos a dichas líneas de construcción. Si bien algunxs 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 solo 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 patriarcado 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 con 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 estatus “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)

CAPÍTULO I

Sobre el poder como relación social

Para empezar, sería importante hacer algunas aclaraciones en relación con 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 éstas 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’” [Mazzeo y Stratta (en Acha, Campione y otros, 2007)].

Tampoco adherimos a quienes entienden que el poder solo puede ser relación de dominación, “poder-sobre”¹ 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.

¹ 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 Acha, Campione y otros, 2007).

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 Acha, Campione 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.

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)

Para mí el género es un campo de ambivalencias.
Judith Butler (2006)

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”.²

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

² “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.

masculino se define *en relación* con 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) plantea 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 posibilitó trascender la restricción que circunscribía los estudios en relación con las derivaciones culturales y políticas de la sexualidad a los estudios sobre las mujeres. Es decir, el acuñamiento de la categoría de “género” posibilitó (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 ochenta 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 (1986, en Lamas, 2003), “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 intersexuales.³ Y vale aclarar, que su compromiso no es precisamente con

³ Se denomina *intersexuales* a las personas nacidas con indicadores fisioanatómicos (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.

esas personas, sino con la adecuación de los cuerpos de las mismas a la bicategorización sexual heteronormativa. Traduciendo, la preocupación de dichxs médicxs estaba centrada (y lamentablemente, todavía lo 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”.

Es 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 instala 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 estatus, 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 tiene sus límites y no es capaz de recuperar todos los aprendizajes que esos primeros médicos estaban deslizando.

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 solo 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 solo dos sexos (macho/hembra).⁴

Esto supuso, en el marco de los estudios y luchas feministas, una larga tradición de aceptación, no solo 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 bicategorización 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.

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

⁴ 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 Fausto Sterling. También resulta interesante la “arqueología del género” realizada por Elsa Dorling (2009) en su libro *Sexo, género y sexualidades. Introducción a la teoría feminista*, ya citado.

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 estadounidenses,⁵ muchas de ellas lesbianas, que ya en los setenta 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 dominación.⁶

Como expresa Karina Bidaseca (2010):

Al llamar a la unidad del feminismo para luchar contra la opresión universal del patriarcado, las feministas —que desconocían la opresión de raza 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.

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

⁵ 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>.

⁶ Retomaremos algunos de los aportes de estas expresiones del feminismo en el primer capítulo de la segunda parte “Una aproximación a ‘nuestro feminismo’”.

contemporáneo, especialmente por las corrientes del feminismo de color, fronterizo y descolonial.⁷

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 con el 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 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), afirma 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 en Lugones, 2008).

⁷ 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.

Así como Lugones nos presenta producciones que dan cuenta de la “invencción de la mujer”, hace lo propio respecto de 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 precolombina 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), plantea 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 solo por la diferencia sexual, sino también a través de representaciones lingüísticas, relaciones raciales y de clase.

De esta manera afirma 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, plantea 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, da 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 las mayores referencias de este campo intelectual, comparte 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”, tiene como consecuencia la fragmentación dentro del feminismo a raíz de las denuncias a su pretensión colonizadora.

De esta manera, Butler (1990) plantea 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 (las negritas son nuestras).

Ante la necesidad de desestabilizar esta noción de género, Butler afirma, 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 prediscursivo, previo a la cultura, una superficie políticamente neutral sobre la que la cultura actúa (Butler, 1990) [las negritas son nuestras].

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 estabilidad de tal concepto. Mediante la aguda generalización 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 signifiicante 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 este se constituiría a través de las prácticas sociales significantes que

se repiten incesantemente y de forma ritual en relación con 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 Butler (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 capítulo “Sobre el poder como relación social”, y como 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 sobre la base de una categoría universal y prediscursiva de “mujeres”, en tanto impide su capacidad autoformativa y solidifica relaciones de poder entre las mismas. Es en este sentido que nos propone un acercamiento antifundacionalista a la política de coalición:

Así, una coalición abierta afirmará identidades que alternadamente se instituyan y se abandonen de acuerdo con 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 con el concepto de género no pueden presentarse en forma sintética y accesible sin algunas omisiones y simplificaciones, intentamos con este breve recorrido, dar cuenta de algunas de las discusiones que hemos registrado como más relevantes en relación con el concepto de género:⁸ 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.

⁸ 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.

CAPÍTULO 3

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)

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 proponer 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 sesenta y setenta. 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), donde 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, define al “sexo” como una “categoría cargada de política”, politización sin precedentes que, como hemos visto más arriba, no fue retomada en las primeras distinciones entre sexo y género, manteniendo al primero en las esferas 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 (1975) 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.

Lo que al menos podemos constatar gracias a 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 (1988) 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.

La fetichización biológica es uno de los pilares de la ideología patriarcal, ya que es internalizada por lxs sujetxs 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 esta ejerce una relación de apropiación, explotación y dominio sobre la primera. Aquí podemos ver cómo el antropocentrismo (el “hombre”, en uso genérico *universal*, como eje alrededor del cual giran el resto de las cosas) y el androcentrismo (el “hombre”, en su uso genérico masculino dominante, como centro) se conjugan para conformar una ideología en la cual tanto la naturaleza como la mujer se encuentran 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 con 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 (Foucault, 1995).⁹

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 develen 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 *estatus 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 estatus superior suelen asumir los papeles preeminentes, debido, en gran parte, al temperamento dominante que se ven alentadas a desarrollar (Millet, 1975).

⁹ Para ampliar sobre la reflexión foucaulteana 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 sobre el *dispositivo de sexualidad* en detrimento de lo que denomina “hipótesis represiva”.

Relevando los *aspectos sociológicos*, vamos a encontrar, en Millet como en otrxs tantxs autorxs, que la familia se constituye en una institución fundamental para el sistema 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 con 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.

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 con el 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 con la 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 premodernas. 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 estatus 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 solo 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 contemporáneas, 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 las 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, aun 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 conocido 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” (1975/1986). 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 a partir de 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 racializadas.¹⁰

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” reprodujo lo que más tarde se reconoció como un obstáculo debido al hecho de funcionar en los análisis como “superestructura”, una dimensión ideológica que opera en forma 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 ochenta, surgieron críticas al carácter “dado” que el sexo y el cuerpo adquieren [...] en la inevitable equiparación de sexo/género con naturaleza/cultura.

Por su parte, en 1979 la historiadora británica Sheila Rowbotham desarrolla también sus críticas en “Lo malo del ‘patriarcado’” (1981). Una primera 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 encuentro 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

¹⁰ 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.

aplicación a las sociedades premodernas, 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 relevada 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 atribuírse 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.

Chaneton retoma también la crítica realizada por Rowbotham en relación con el 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 considero 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 indiferencia 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 con 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 solo 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. Aun así, dentro de una misma clase, una misma etnia, entre las personas no heterosexuales, los varones solemos ostentar posiciones de poder respecto de otrxs sujetxs sociales.¹¹

En el corazón de la crítica sobre el 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 sexo. Veremos en el siguiente capítulo algunas de las formas en que las mismas fueron teorizadas.

¹¹ 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 Núñez Noriega (México), Claudio Duarte (Chile), entre otrxs.

CAPÍTULO 4

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)

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 con 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 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 militancia, 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 solo 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 menos represiva que la acusación 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 capítulo 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. Aun 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: “aun cuando el capitalismo creó la esfera privada como arguye Zarestky, ¿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 trabajo 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* (1976) afirma que la dominación de las mujeres mediante la reproducción y la asignación de roles domésticos es 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 (1975/1986) 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 ochenta 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 inviste 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 con 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 señala 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 setenta, 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 ochenta y mayormente difundida en los noventa y dos mil. Sin embargo, “ya en los años setenta, 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 radica 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 antagonica (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 antagonica 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, Catharine MacKinnon señala que

la sexualidad es al feminismo lo que el trabajo es al marxismo [...]. Así como la explotación 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 es 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 términos 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, 1970/1985).

Caracterizando a esta línea como un freno a la liberación de las mujeres, plantea que solo 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 propone 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, 1970/1985).

A diferencia de las mercancías que se producen según el modo industrial, dando lugar a la explotación capitalista, los servicios domésticos, la crianza de los hijos 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, 1970/1985).

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, 1970/1985).

Por último, y en estrecha vinculación con la temática de este apartado, la autora dice 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, 1970/1985).

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 (1981/1992) 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).

Por su parte, Chaneton (2007) señala que:

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.

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 capítulo 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 setenta y ochenta, pero que cobra mayor visibilidad a partir de la expansión contemporánea de los estudios poscoloniales 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 vimos más arriba.

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”¹² 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:

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

¹² 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.

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 tomaron las luchas antifeudales 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 visibiliza 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 reproductivos fueron colocados bajo el control del Estado y transformados en recursos económicos (Federici, 2011).

Esto se logró 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 las 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 interraciales 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 (Federici, 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 la segunda parte 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 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)

CAPÍTULO I

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 (2007)

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 (2007)

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 de 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 sobre la base de 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 encarnan 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 si esta propaganda deviene en 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.

Però este no es el único motivo, siquiera el más importante. Como suele afirmar la feminista española Nuria Varela (s/d):

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

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 de los varones, encontramos en nuestras prácticas de articulación y cooperación con este movimiento, y no solo 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, aún 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 considero más fecundos para nuestras prácticas de lucha, esperanzado a que ello habilite, en alguna medida, a estrechar las distancias respecto de 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, incluso 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 sobre la base de 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 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 profeministas, 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 de 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 Olympe 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 solo 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. [Diana Maffia (en Korol (comp.), 2007)].

Aunque seamos claros sobre la complicidad de una mayoría de varones respecto de 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, aun 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 marcada por el surgimiento de las reflexiones y acciones en clave feminista, a finales del siglo XVIII, cuyas reivindicaciones más destacadas estaban vinculadas con el derecho a la educación, al trabajo, derechos matrimoniales y respecto de 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.

En esta primera y extensa ola también ubicamos 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 primeras 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 *segunda ola* también conocida como “movimiento de liberación de la mujer” estaría constituida fundamentalmente por la emergencia del feminismo radical en los sesenta y setenta. Algunas de sus aportaciones más importantes las hemos podido ver en la primera parte de este texto: la politización de la sexualidad y de los cuerpos de las mujeres, el surgimiento del concepto de patriarcado, la teorización de la situación de las mujeres en términos de opresión, etc.

Con el eslogan de “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).

Podríamos hablar de la emergencia de una *tercera ola* a partir de los ochenta, signada por el paso de la reflexión en torno a “la opresión común de las mujeres” hacia “el estallido de las diferencias”, aludiendo al nacimiento del movimiento feminista de las mujeres negras, al entrecruzamiento del movimiento feminista 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, fueron problematizando progresivamente sus experiencias en tanto mujeres, aproximándose a las perspectivas feministas.

Actualmente se refiere a la irrupción de una *cuarta ola* feminista para aludir al protagonismo del movimiento de mujeres y feministas en la lucha contra las reacciones neoliberales conservadores y patriarcales que recorren el continente y el mundo, y que se expresa en la contundencia del último paro internacional¹ de mujeres y la amplitud y masividad tras la consigna “Ni Una Menos”.

Pero esta historización en términos de “oleajes” tiene sus limitaciones. Querríamos mencionar al menos dos: por un lado, que es básicamente un recorte occidental, tomando como referencia los acontecimientos sucedidos en Francia, Inglaterra y EEUU, y casi siempre 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

¹ N. de las E.: movilización del 8 de marzo de 2017.

son los momentos donde en general, se van gestando los debates y prácticas que luego emergen en estas situaciones de mayor visibilidad. 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 políticas 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 sobre la base de 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 solo 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 con fines analíticos. Como vimos, 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 práctica 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 de 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 (2010), 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.

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 (2009),

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.

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 solo 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 de 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 (1984):

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.

Yuderkys Espinosa Miñoso (2009) 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”,² las que irrumpen en escena denunciando 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).

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

² “... 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 marcador 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).

simbólica, cultural, y sobre todo política, que se ha hecho de lo biológico, estrategia donde se sustenta el racismo” (Curiel, 2009). Así, el entrecamillado del término “raza” tiene por objetivo poner en evidencia su carácter ficticio.

Retomando críticamente el marco conceptual del sociólogo peruano Aníbal Quijano, María Lugones (2008) expresa 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.

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 esta investigación teórica (Lugones, 2008).

Aunque no es preocupación central de este trabajo, la indagación en torno a las relaciones de complicidad interracial 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 sujetos que no respondan al patrón binario heteronormativo.

Respecto del carácter antiheteronormativo 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 (2009),

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.

En ese sentido, coincide 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 que pretende explotar a las mujeres y apropiarse de sus poderes y capacidades.

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 setenta, 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” aun dentro del sistema capitalista. La modificación del Código Civil en la Argentina, que habilitó al matrimonio entre parejas del mismo sexo (incluso si tenemos una mirada crítica de la institución matrimonial monogámica y heteronormativa), no solo 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, aunque bajo la 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 (ejemplos: travestis con promedio de vida por debajo de los 35 años, o 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 intergenérica³ 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 de los varones, sino concebir que en el marco del sistema patriarcal los discursos y representaciones tanto de la feminidad como de la masculinidad como “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 su posición concreta en las relaciones de poder se ve 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.

Entendemos entonces, “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 una de nosotrxs en comunidad.

³ 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.

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* acríticamente 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 antipaternalista y denuncia la subestimación e inferiorización a las que las mujeres son 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, descolonizadores, 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.

CAPÍTULO 2

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 con el *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 subordinadxs en las diferentes relaciones desiguales de poder, cuyo carácter, como ya dijimos, entendemos como polimorfo.

Seguimos a Miguel Mazzeo y Fernando Stratta (2007) 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.

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 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 aquella “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 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) implica 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 intérprete de la ciencia revolucionaria.

En segundo lugar, encontramos las posiciones de Holloway y Negri, que incluso 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 solo no hallan el antídoto, sino que consumen del mismo veneno, renunciando a pensar y practicar la política en términos dialécticos, condenando todo intento de superación de las injusticias existentes a una situación de esterilidad política combinada con immaculada autocomplacencia.

En tercer lugar, identificamos 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 con la dicotomía medios/fines, Mazzeo (2007) 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.

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 esencial 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. Incluso 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 intervención 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 Morroni (2006) nos da un ejemplo de ello cuando explica que, en la década del ochenta, la concepción hegemónica de la autonomía para el movimiento feminista era la independencia respecto de las organizaciones partidarias de izquierda que entendían la lucha feminista como secundaria. En cambio, en los noventa, cuando el movimiento feminista hablaba de autonomía hacía más bien referencia a la independencia del Estado y de organismos internacionales.

En ambos casos, estamos hablando de una autonomía respecto de 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.

Morroni (2006) reconoce en el debate “autónomas” *versus* “institucionalizadas” un clivaje importante de la disputa hacia el interior del feminismo latinoamericano. Volviendo al ejemplo antes citado, la autora nos dice:

Con los noventa [...] los escenarios van cambiando, profundizándose los procesos de globalización. El feminismo, necesariamente se ve interpelado 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.

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 poder.⁴

Postular la necesidad de mantener autonomía política respecto de 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 solo 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 subalternizadxs.

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 que tienda 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 solo haremos mención: *autonomía física*, asociada a la libre disposición y decisión sobre sus cuerpos por parte de las mujeres; *autonomía política*, asociada a la

⁴ 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 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.

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 ordenamiento 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 sociocultural 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 (Morróni, 2006).

Coincidimos con Morróni 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”.

Esta última definición se relaciona con una de las dimensiones que fundamentalmente nos interesa, que es la de la *autonomía respecto del 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 del 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*.⁵

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”

⁵ Ver en el capítulo “Sobre los avatares del concepto de género”.

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).

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 de 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 (2002) 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.

Por estas afirmaciones Butler fue acusada de no dejar resquicio a la libertad y no brindar fundamentos para la acción política. Sin embargo, estos 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 mover incluso las fronteras de la *matriz de inteligibilidad* que establece la diferencia entre cuerpos, sexos, géneros legítimos y abyectos.

Informados por estos planteamientos, 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 que amplíe 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)

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)

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. Esta idea está fuertemente vinculada a nuestra concepción de *poder popular*, donde 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 olvidarlo) con la naturaleza, que prefiguren el horizonte comunista anhelado. Desde esta perspectiva el fin debería estar, al menos tendencialmente, contenido 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” (Ouviaña, 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* (Ouviaña, 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 otros sujetos oprimidos, 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 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 sesenta, 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 eslogan 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 solo una institución, una clase, un sistema, sino sus valores *in-corporados* en cada unx 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 setenta con el eslogan “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 experiencias 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 todavía no hemos podido 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 (2007)

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)

Otro eje a partir del cual intentamos vincular el feminismo a la construcción de poder popular es el de las prácticas 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, es la herramienta desarrollada para posibilitar los procesos de construcción colectiva de conocimientos. Esta, no solo 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 solo

un medio para facilitar el aprendizaje, sino parte fundamental del proceso político desenajenante 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”, incluso cuando presenten coincidencias metodológicas con la educación popular no forman, a nuestro entender, parte de 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 autoorganización 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 formen 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 solo aprendan o que solo 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 esta 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 solo 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, según el 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 tercera 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 cotidianeidad, ha sido muy influyente en la religión y en la educación occidental, aportando no solo a la inferiorización de las mujeres, sino fundamentalmente a la escisión que cada unx de nosotrxs vive respecto de 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, corpóreamente 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 sujetxs 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 (comp., 2007) 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 pensares, 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 lo afectos y de los deseos. Estos, dejados en libertad, resultarían un peligro para su *status quo*.

Educarnos 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 solidaridad. 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.

CAPÍTULO 3

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)

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)

Hasta aquí nos hemos propuesto realizar un recorrido por algunas de las formas en que las nociones de poder, poder popular y de 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 capítulo, intentaremos abordar la espinosa discusión en torno al “sujetx del cambio social” en relación con 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 en 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 solo son lxs trabajadorxs lxs que se encuentran en relación de dominación respecto de la explotación capitalista, sino que existen múltiples sujetxs oprimidxs, podría parecernos 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, incluso cuando se contempla la relevancia del racismo, el sexismo, y otras modalidades de dominación, se subestima su importancia en relación con la explotación de clase, ubicando en consecuencia 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 Gutiérrez (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.

Aun así, de hacer el esfuerzo analítico de prescindir de estas interdependencias y atender solo al modo de producción capitalista, tampoco podríamos caer en semejante reduccionismo. Basta revisar 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 posguerra 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 encogimiento, hasta los asalariados de servicios, los nuevos contingentes de hombres y mujeres tercerizados, subcontratados, 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 de 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 produce 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, reemplaza 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, tiene 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 donde 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 cobrando 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, rebate 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 en el capítulo “El patriarcado y su articulación con el sistema capitalista”.

La escisión entre vida cultural y material criticada por Butler al marxismo ortodoxo, es 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 de la teoría de las clases sociales a la hora de analizar las experiencias contemporáneas de acción colectiva protagonizadas por sujetxs subalternxs que exceden al proletariado industrial. Esta herencia es principalmente atribuida a la denominada “Escuela de Nuevos Movimientos Sociales” (ENMS) que, 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 posindustrial 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 aquellas 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 implicaría 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, la 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 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 (Svampa, 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 solo 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 predeterminación 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 solo 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 Gutierrez (2001) plantea 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 industrial 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, limitando 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 eluden resignando las aspiraciones a la totalidad, el universal abstracto y sustitutivo puede ser esquivado a partir de la renuncia al universal en sí, refugiándose de este modo, en un fetichismo de las particularidades.

Atrapadx en la falsa dicotomía posmoderna entre lo nuevo y lo viejo, pretendiendo hacer tábula rasa de las experiencias de lucha precedentes,

quienes subscriben 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 sujetxs en lucha y la importancia del reconocimiento de sus identidades singulares. Como ya recuperamos del pensamiento de otrxs 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 afrocaribeña Ochy Curiel (citada en Femenías, 2007) 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.

Según Femenías (2007),

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.

Parafraseando a Butler, es necesario entender que no podemos *restablecer lo universal por decreto ni resolver el problema de la unidad sobre la base de exclusiones*. Es que la fragmentación no es solo 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 conjuga diversidad con articulación, donde este reconocimiento de la pluralidad cobra una dimensión estratégica en nuestras luchas.

Nos preguntamos junto con 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 solo se presenta en la relación con el bloque de poder antagonico 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 dichas 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, 2001).

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 terreno 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 (Valdés Gutiérrez, 2001).

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 con estas tareas son las que explican que el régimen de dominación burgués se haya podido recomponer con relativa facilidad en Argentina 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 sesenta y setenta. 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 contestatarios, su grado de articulación fue insuficiente para lograr una superación del orden existente. Incluso 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 a lo largo del presente texto. 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).

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 imprescindibles:

¿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 ahistóricas?

¿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 aun 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 entusiasmen 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 más convencidxs de lo que estábamos cuando lo comenzamos: 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 apuntale 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 con ellas afirmar que, “sin feminismo, no hay socialismo”.

BIBLIOGRAFÍA

- Acha, Omar; Campione, Daniel; Casas, Aldo; Caviaasca, Guillermo; Dri, Rubén; Mazzeo, Miguel; Ouviaña, Hernán; Pacheco, Mariano; Polleri, Federico; Rodríguez, Esteban; Stratta, Fernando y Estudiantes organizados en el FPDS (2007), *Reflexiones sobre poder popular*, El Colectivo, Buenos Aires. [1a ed. en Chile: Santiago, Tiempo Robado editoras, 2014].
- Algava, Mariano (2006), *Jugar y jugarse; las técnicas y la dimensión lúdica de la educación popular*, 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.
- Azpiazu, Jokin (2013), “¿Qué hacemos con la masculinidad: reformarla, o abolirla transformarla?” [on line] *Pikara Magazine* Disponible en: <http://www.pikaramagazine.com/2013/03/%C2%BFque-hacemos-con-la-masculinidad-reformarla-transformarla-o-abolirla/> [Consultado octubre de 2014].
- Bidaseca, Karina (2010), *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*, Editorial 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*, El Colectivo, Buenos Aires.
- Bonino, Luis (2004), *Obstáculos y resistencias masculinas al comportamiento igualitario. Una mirada provisoria a lo intra e intersubjetivo*. [on line] Disponible en: <http://www.luisbonino.com/pdf/Obst%C3%A1culos%20y%20resistencias%20%20masculinas%20al%20comportamiento%20igualitario.pdf> [Consultado en julio de 2015].

- Butler, Judith (1990), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Buenos Aires.
- Butler, Judith (mayo-junio 2000), “El marxismo y lo meramente cultural”, en *New Left Review*, n°2, pp.109-121.
- Butler, Judith (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Paidós, Buenos Aires.
- Cabral, Mauro. (12.06.2009). Cissexual. [on line] *Página 12*. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-803-2009-06-12.html> [Consultado octubre de 2014].
- Campione, Daniel (2007), “Gramsci en la América Latina actual: hegemonía, contrahegemonía y poder popular”, en Acha, Campione y otros, *Reflexiones sobre poder popular*, El Colectivo, Buenos Aires. [1a ed. en Chile: Santiago, Tiempo Robado editoras, 2014].
- Chaneton, July (2007), *Género, poder y discursos sociales*, Enciclopedia Semiológica, Eudeba, Buenos Aires.
- Collin, Françoise (1996), “Historia y memoria, o la marca y la huella”, en Birulés, Fina (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”, *Revista Electrónica Construyendo Nuestra Interculturalidad*, Año 5, n°5, vol.4, pp.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. 1)*, 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 (1970/1985), *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*, 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*, El Colectivo, Buenos Aires. [1a ed. en Chile: Santiago, Tiempo Robado editoras, 2014].
- Eisenstein, Zillah (1980), *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, trad. de S. Sefchovich y S. Mastrangelo, Siglo XXI, México.
- Espinosa Miñoso, Yuderlys (julio-diciembre 2009), “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”, *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol.14, nº33, Venezuela, pp.37-54.
- Fabbri, Luciano (2014), “Ni meramente natural, ni remotamente universal: Avatares de la teoría sexo/género”, revista www.izquierdas.cl, nº19, agosto, Santiago, pp.143-157.
- Fabbri, Luciano (2015), “¿Qué (no) hacer con la masculinidad? Reflexiones activistas sobre los límites de los ‘Colectivos de varones/Grupos de Hombres’”. Ponencia presentada en v Coloquio Internacional de Estudios sobre Varones y Masculinidades. Patriarcado en el siglo XXI: Cambios y Resistencias, Santiago de Chile.
- Fabbri, Luciano (2016), “Colectivos de hombres y feminismos. Aportes, tensiones y desafíos desde (y para) la praxis”, *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, nº22, Río de Janeiro, pp.355-368.
- Fausto-Sterling, Anne (2006), *Cuerpos sexuados*, Melusina, Barcelona.
- Federici, Silvia (2011), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Femenías, María Luisa (2007), *El género del multiculturalismo*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Firestone, Shulamith (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 Álvarez-Uría, La Piqueta, Madrid.
- Foucault, Michel (2005), *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires.

- Gargallo, Francesca (2011), *Antología del pensamiento feminista norteamericano 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 reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- Hartmann, Heidi (1985), “El infeliz matrimonio entre marxismo y feminismo: hacia una unión más progresista”, *Teoría y Política*, enero-junio, 12-13.
- hooks, bell (2004), “Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista”, en *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Jara, Óscar (s/f), *La concepción metodológica dialéctica, los métodos y las técnicas participativas en la educación popular*, Centro de Estudios y Publicaciones Alforja, Costa Rica
- Kaufman, Michael (1994), *Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres*. [on line] Disponible en: <http://www.michaelkaufman.com/wp-content/uploads/2008/12/los-hombres-el-feminismo-y-las-experiencias-contradictorias-del-poder-entre-los-hombres.pdf> [Consultado en octubre de 2014]
- Kergoat, Danièle (2003), “De la relación social de sexo al sujeto sexuado”, *Revista Mexicana de Sociología*, Año 65, N°4, octubre-diciembre, México.
- Korol, Claudia (comp.) (2004), *Revolución en las plazas y en las casas. Cuadernos de educación popular*, coeditado 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 Rebelión, coeditado por El Colectivo y América Libre, Buenos Aires.
- Lamas, Marta (2003), “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría ‘género’”, en Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Pueg, México.
- Lugones, María (julio-diciembre 2008), “Colonialidad y género”, *Revista Tabula Rasa*, N°9, Bogotá, pp.73-101.

- MacKinnon, Catharine (1995), *Hacia una teoría feminista del Estado*, Cátedra, Colección Feminismos, Madrid.
- 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. [1a ed. en Chile: Santiago, Quimantú, 2016].
- Mazzeo, Miguel (2007), *El sueño de una cosa (introducción al poder popular)*, El Colectivo, Buenos Aires. [1a ed. en Chile: *Introducción al poder popular*. “El sueño de una cosa”, Santiago, Tiempo Robado editoras, 2014].
- Mazzeo, Miguel y Stratta, Fernando (2007), “Introducción”, en Acha, Campione y otros, *Reflexiones sobre poder popular*, El Colectivo, Buenos Aires [1a ed. en Chile: Santiago, Tiempo Robado editoras, 2014].
- Mendoza, Breny (2010), “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”, en Espinosa Miñoso, Yuderkys (coord.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano (vol. 1)*, En la frontera, Buenos Aires, 19-36.
- Millet, Kate (1975), *Política sexual*, Aguilar, México.
- Moreno Sardá, Amparo (1986), *El arquetipo viril protagonista de la historia. Ejercicios de lectura crítica no androcéntrica*, Edicions de les Dones. Barcelona.
- Morroni, 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.

- Ouviña, Hernán (2007), “Hacia una política prefigurativa. Algunos recorridos e hipótesis en torno a la construcción de poder popular”, en *Reflexiones sobre poder popular*, El Colectivo, Buenos Aires [1a ed. en Chile: Santiago, Tiempo Robado editoras, 2014].
- Pateman, Carole (1995), *El contrato sexual*, Anthropos, Madrid.
- Puleo, Alicia (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, Buenos Aires, 201-246.
- Rich, Adrienne (1980), “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”. Traducción de María-Milagros Rivera Garretas, en *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, nº10, 1996.
- 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*, El Colectivo, Buenos Aires [1a ed. en Chile: Santiago, Tiempo Robado editoras, 2014].
- Rowbotham, Sheila (1981), “Lo malo del patriarcado”, en Samuel, Raphael, *Historia popular y teoría socialista*, Crítica, Barcelona.
- Rubin, Gayle (1975/1986), “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, en *Nueva Antropología*, Vol. VIII, nº30, Noviembre, México.
- Sabsay, Leticia (2011), *Fronteras Sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*, Paidós, Buenos Aires.
- Scott, James C. (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México DF, Era.
- 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 Ecuménico 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.
- Thiérs Vidal, Leo (2002), “De la masculinidad al antimasculinismo. Pensar las relaciones sociales de sexo a partir de una posición social opresiva”, *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 21, n°3, pp. 71-83 (Traducción al castellano de Pilar Escalante).
- Uriona, Pilar (2012), “Las jornadas de octubre: intercambiando horizontes emancipatorios”, *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”, *Utopía y praxis latinoamericana*, Universidad de Zulia, Año 6, n°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*, Egales, Madrid.
- Wollstonecraft, Mary (1998), *Vindicación de los derechos de la mujer* (ed. abreviada), Debate Editorial, Madrid.
- Young, Iris (1981/1992), “Marxismo y Feminismo: más allá del matrimonio infeliz (una crítica al sistema dual)”, *El Cielo por asalto*, Año II, n°4.
- Zadjermann, Paule (dir.) (2006), *Filósofa en todo género* [documental], París, Arte France.

EPÍLOGOS
PARA UN DEBATE
FEMINISTA SITUADO

NUESTRO CAMINO EN LA CONSTRUCCIÓN DEL FEMINISMO CAMPESINO Y POPULAR

Mafalda Galdames Castro¹

La lectura de *Apuntes sobre feminismos y construcción del poder popular* de Luciano Fabbri, fue muy interesante por la visión que le otorga el autor a su trabajo, en particular, la posición e identidad con que él mismo se define como feminista. Una definición que considera las propias contradicciones surgidas desde la categoría sexo-política que le asigna la sociedad por nacer varón, cuyas resignificaciones son planteadas como incomodidades de ¿varón antipatriarcal o varón feminista?

Felicitemos este tipo de análisis, sobre todo pensando desde las lógicas organizacionales de los movimientos sociales y populares mixtos, donde aún no aparecen con claridad estos compromisos que develan los cuestionamientos que hacen en el día a día las mujeres feministas, las mujeres al interior de esas organizaciones, en su mayoría lideradas por hombres. Organizaciones con planteamientos asumidos en sus declaraciones y principios, en documentos teóricos y orientadores para una sociedad igualitaria, pero que en la práctica se vuelven letra muerta, en vista de los comportamientos sexistas y las normativas patriarcales que se ejercen en el cotidiano hacia sus compañeras de clase en las luchas populares.

Esta tesis, ahora proyectada en libro, es un aporte para la discusión, análisis y propuestas de un cambio de paradigmas y, sobre todo, de un cambio en los comportamientos de las organizaciones y sus dirigencias ubicadas en los movimientos sociales que hoy tienen voces frente a la autonomía de los territorios, el buen vivir y la soberanía alimentaria de los pueblos. El análisis de Fabbri nos parece útil y necesario, especialmente, cuando él defiende la autonomía de los territorios y de los cuerpos, y cuando nos habla de buen vivir. Nosotras coincidimos en preguntarnos: ¿integrando a quiénes en una sociedad fragmentada, en una sociedad excluyente? Porque el modelo capitalista en su fase neoliberal, mercantilista e individualista

¹ Directora de Formación de ANAMURI y Coordinadora Regional de la Marcha Mundial de las Mujeres.

no considera a una parte importante de nuestro pueblo urbano, rural y popular que se está articulando bajo nuevas formas de concebir la vida, es decir, no colonial, no capitalista, no patriarcal.

Cuando hablamos de soberanía alimentaria nosotras estamos pensando en las organizaciones campesinas que la asumen como un principio. Esto ha sido parte de un proceso que se fue construyendo, ampliando y consolidando en la medida en que las bases campesinas se comprometen con el buen vivir, cuya ética y moral es consecuente con hábitos de vida sostenidos desde el respeto, la integración y la solidaridad entre las comunidades, entre las mujeres rurales e indígenas. Esas mismas mujeres que desde sus conocimientos conservan las semillas, las reproducen e intercambian hoy desde los espacios geográficos locales, desde las economías productivas territoriales diversas y autosustentables, y ejercen las prácticas de autonomía para una alimentación sana y nutritiva de los pueblos.

Este libro, como bien lo dice su título, nos habla precisamente de esos cuestionamientos que desde hace décadas nos venimos planteando las mujeres de los movimientos sociales de izquierda, las mujeres populares y las mujeres rurales e indígenas. Esos cuestionamientos que planteamos cuando declaramos que somos activistas de la calle, que lo privado es político, que sin feminismo no hay socialismo, que la violencia se ejerce hacia las mujeres desde la institucionalidad, desde los hogares y también desde los espacios sindicales y/o políticos donde se practica el poder. También cuando advertimos que, por supuesto, no se han eliminado las características patriarcales de dominación que se encuentran intrínsecamente ligadas al dominio que ejerce el capitalismo en nuestras vidas mediante el acoso sexual, el lenguaje sexista, el no reconocimiento de nuestro aporte intelectual, la censura abierta o solapada, la discriminación de género, las bromas maliciosas frente a la diversidad sexual, la apropiación de los territorios y de nuestros cuerpos, entre muchas otras discriminaciones.

Los diferentes capítulos de su libro mencionan y citan a diferentes autoras feministas reunidas en el camino de la teorización. Esas autoras nos dan luces sobre “los nuevos feminismos”, a los cuales adscribimos y consideramos un aporte fundamental para iniciar nuestro propio proceso de construcción de un *Feminismo campesino y popular*, que no ha sido fácil dentro de una coordinación internacional campesina como lo es la

Coordinadora de Organizaciones del Campo-CLOC y La Vía Campesina. También, en el desarrollo mismo de este proceso –como menciona Luciano sobre su propia experiencia–, nosotras, en tanto mujeres rurales e indígenas, hemos tenido que sortear numerosos obstáculos para desmitificar, deconstruir, en palabras simples, para introducir en nuestros programas de educación popular el lenguaje feminista. Un lenguaje necesario para comenzar a hablar sobre el patriarcado y su carácter hegemónico, su relación con el sistema capitalista y su fase extractivista, el proceso histórico de lo que significa el género –de dónde proviene, para qué sirve–, y cuáles son esas relaciones de poder que estructuran la familia y la sexualidad que nos impone normas y nos entrega pautas ajenas a nuestro diario vivir.

Mucha tarea queda hacia el futuro. Luciano está afrontando una odisea frente a sus pares, en un territorio hostil y discriminatorio. Nuestra gran tarea es en el medio rural, que tiene sus propias características de ver el mundo. Pero hay acciones comunes, hay un entendimiento posible en ese camino que constituyen los *nuevos feminismos*, la sabiduría ancestral, la cosmovisión en que hombres y mujeres deben caminar juntos en la lucha por un nuevo orden social, por nuevas propuestas dirigidas hacia el socialismo que queremos. Pero también para establecer diferencias con los procesos políticos anteriores y sus estrategias occidentales y hegemónicas, profundizar así en la relación género y clase en una nueva propuesta política que bien desarrolla el autor en el capítulo “Crear Poder Popular”. Es decir, el feminismo como búsqueda de la autonomía, el feminismo y la prefiguración del cambio social, el feminismo dentro de las prácticas pedagógicas.

Crear Poder Popular es un concepto muchas veces distorsionado y actualmente resistido, sobre todo, en nuestro país. Un país donde la gobernanza, con sus partidos tradicionales de izquierdas y derechas, se han apropiado de los medios de comunicación, de los Tribunales de Justicia y han consolidado en el Parlamento un poder fáctico que obedece a las elites empresariales y tradicionalmente burguesas de Chile. Un país donde la criminalización de la protesta social está por sobre la opinión de las mayorías que irrumpen en las calles para manifestar su repudio a tanta injusticia social.

Saludamos este libro como un nuevo insumo para nuestras discusiones. Termino este comentario compartiendo nuestro aporte desde la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas-ANAMURI, un extracto

del documento “Los desafíos de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo-CLOC para construir una sociedad socialista”:

Nuestra definición emerge desde nuestro proceso histórico, con la convicción que el socialismo no puede surgir por sí sólo o por decisión de un gobierno, o de una vanguardia iluminada, ni puede decretarse desde arriba, esta construcción política de la sociedad que queremos y anhelamos vivir debe surgir desde las bases, desde el pueblo consciente y organizado. Nunca será una dádiva, esta es una conquista del poder popular... El Socialismo que queremos construir no parte de la nada, hay experiencias acumuladas, largos procesos históricos del mundo y de nuestro continente que debemos recuperar y recrear. Nuestro socialismo debe nutrirse de las luchas de nuestros pueblos, de las y los trabajadores, la de los pueblos indígenas y originarios, de los pueblos afrodescendientes, de los pueblos campesinos, de la juventud y las mujeres en general, y otros colectivos que luchan contra el sistema capitalista y patriarcal, como los grupos LGTBI, ambientalistas y otros.

EL FEMINISMO DESDE LA OTRA VEREDA

Javiera Rivas¹

De feminismo no había leído nada, nunca. Lo más feminista que había leído son los memes que circulan en Facebook de la Simone de Beauvoir. Me rehusé por mucho tiempo a considerarme feminista. La verdad es que no podía reconocermelo como tal porque consideraba que yo, en mi condición de pobre, no tenía ese derecho. Creía que no tenía el privilegio de decir: “sí, yo soy feminista”. Por eso quisiera contar la historia sobre cómo llegué a pensarme feminista. Fue un proceso intenso el que me llevó a entenderme como una feminista comunitaria y poblacional.

Nuestro movimiento principalmente nace de la necesidad. Yo soy una de las fundadoras del comité y cuando empezamos a trabajar éramos solo tres familias. Había que organizarse. De esas tres familias, ya somos más de 500 personas. Llevamos una lucha de dulce y de agraz porque tiene de todo. Nos hemos fortalecido mucho, pero no hemos logrado lo más concreto: tener nuestras casas. Llevamos ocho años teniendo victorias y muchas otras cosas, pero el objetivo principal no lo hemos logrado. Y eso, para todos los que estamos en el Movimiento de Pobladoras y Pobladores por la Dignidad (MPD), también es una frustración: tener gobiernos tan inoperantes que nos hayan hecho creer que nuestras demandas son sueños. Todos escuchamos del “sueño de la casa propia” como si no fuera un derecho.

Un día recibimos la invitación de organizaciones y compañeros de la FENAPO (Federación Nacional de Pobladores), organización de la que también habíamos sido fundadores como MPD, pero que habíamos dejado para ese entonces por diferencias. Con todo, seguimos reconociéndolos como nuestros hermanos, por eso fuimos invitados. En ese momento, llevaban setenta y tantos días acampando en la ribera del río Mapocho y me invitaron a escuchar a unas feministas bolivianas. En un principio pensé “oh, que lata, ir a escuchar a unas viejas *cuicas* hablar de lo terrible que es ser mujer”. Porque para mí no es nada terrible ser mujer, y quizás a muchas mujeres que yo respeto les violenta un piropo en la calle. Pero a

¹ Vecina y dirigente del Movimiento de Pobladoras y Pobladores por la Dignidad (MPD).

mí me violenta mucho más no saber si voy a tener las colaciones de la otra semana para mis hijos. Eso me violenta más a que me digan “mijita rica” en la calle, porque por último si el piropo me molesta mucho, pego un combo o agarro a “chuchás” a quien me lo dice. Pero me insistieron. Me insistieron tanto que dije “ya, voy a ir, aunque ellas nos vayan a decir cómo nos tenemos que comportar”.

Tenía muchos prejuicios con respecto al feminismo. Pero ese día llegaron dos mujeres igual de pobres que yo a hablar sobre feminismo comunitario. Y ahí recién pensé “¿por qué no?”. Pensé “les vamos a arrebatarse hasta el nombre de feminismo”. Pensé, “¿por qué yo, en tanto pobre, no puedo llamarme feminista en base a lo que yo soy, a mi experiencia, a lo que yo he vivido?”. Porque claro, yo no veía a mis compañeros como mi opresor, los veía y los veo tan víctimas como yo. Hasta ahí no entendía lo del patriarcado y nada de eso. Entonces, cuando escucho el discurso de Adriana y Julieta me hizo sentido. Las escuché y, así todo patuda, les dije que a partir de ese día me consideraba una feminista comunitaria y poblacional. Después, por circunstancias de la vida y agradecida de todo este rompecabezas que se empezó a armar desde hace muchos años, fui a Bolivia y conocí más el trabajo de ellas y también les mostré el trabajo que teníamos nosotras acá.

Violeta Gómez Urdiales también conoce a las chicas allá en Bolivia. Violeta es inmigrante mexicana y estudiante, y vino para hacer un postgrado de psicología comunitaria y poner sus conocimientos e investigaciones a disposición nuestra. Las Feministas Comunitarias (FC) de Bolivia, Julieta Paredes y Adriana Guzmán, le dieron mi contacto porque en ese momento yo estaba de vocera nacional de FC. Y de ahí no nos separamos más hasta que se fue. La tesis que trabajó Violeta era sobre nosotras y la desarrolló a partir de un ciclo de talleres que hizo. Igual ella decía que todas la hacíamos, aunque me costó entenderlo al principio. Pero se trataba de eso su trabajo, un ciclo de talleres con pobladoras del MPD.

Cuando llega Violeta, empieza a aterrizar todo el desorden que tenía en mi cabeza respecto del feminismo. Con ella lo empiezo a sintetizar y a pensar. Creo que, en agosto de ese año, recién lo entendí. Considerando incluso que un año antes de eso ya me consideraba feminista, pero en realidad, yo creo que desde ese agosto recién entendí lo que es el feminismo. Entendí que esto tiene que ser desde nosotras, individuales, nosotras como

mujeres, y de ahí en adelante a lo colectivo y lo comunitario. Si no somos capaces de hacerlo de ese modo estamos puro para decir que es el día de la compañera, el día de la mujer. Todas estas cosas que estamos aprendiendo son para arrebatarle todo a las garras del patriarcado, y lo tenemos claro, ¿verdad?

Este proceso nos llevó a realizar esos talleres con las mujeres del comité. El primer ciclo buscaba hacer una introducción al feminismo y cómo lo veíamos nosotras desde nuestra perspectiva como dueñas de casa. Porque todas lo veíamos súper lejano antes, no sentíamos que una pudiera ser feminista. La Viole nos contó en dos talleres cómo se fue formando el patriarcado desde los inicios. Después iniciamos un ciclo que se llamaba “fortalecimiento comunitario”, era bacán, no parecía un taller, era una especie de conversatorio. Ella jamás se paró con un papelógrafo a explicar. Todas estábamos sentadas y llevábamos algo para comer, y estábamos conversando todas todo el rato. Al primer taller se invitó a las chiquillas del MPD, pero después tuvo tanto éxito que se abrió. El contexto era en mi casa, que es chiquitita, pero igual nos hacíamos el espacio para estar las catorce o dieciocho mujeres que llegábamos. Se sumaron mi mamá y mi hermana. Mi mamá fue a todas, después le encantó, ahora es una invitada ilustre del MPD, y yo que nunca me lo hubiese imaginado. Fueron igual chiquillas de otros lados, no solo del MPD, y esa es siempre nuestra intención desde el MPD en sus distintas ramas, que de verdad se esté para la comunidad.

Después con este grupo nos seguimos viendo y trabajando en la asamblea, también nos juntamos cada cierto tiempo. A veces cuesta, pero igual lo logramos. Lo cierto es que, más allá del MPD, el impacto de estos talleres fue a nivel personal. Eso es lo más importante. Yo lo noto, por ejemplo, en la Inés hasta en su forma de vestir, pasó de andar como la típica señora a andar con buzo, zapatillas, jeans. Se ha empoderado, súper bien. Yo creo que el cambio es más de adentro, y lo veo en mí misma. Yo siento que todas evolucionamos y vemos desde otra perspectiva todo. A mí me sirvió mucho, y me sirvió mucho el apañe desde el instinto de las chiquillas, de estar ahí, de estar pendientes. Nos dimos cuenta desde el instinto que todas nacemos feminista, pero nos van quitando ese derecho a medida que vamos creciendo. Más que el impacto en el territorio, yo creo que es más desde adentro.

Mi experiencia personal fue esa, fue así. Entendí que lo había entendido mucho antes. Si efectivamente una quiere cambiar algo tiene que partir por una misma, y en ese momento te das cuenta de que todas las luchas están juntas. Ahora escucho a mis compañeros hombres hablar del feminismo como si fuese parte de ellos también. Yo no le veo nada malo. A mí me gusta trabajar con hombres, estoy tan acostumbrada a trabajar con ellos que sería muy extraño no trabajar con hombres. Pero igual para los talleres comprendimos que esa instancia tenía que ser desde nosotras y para nosotras. Los compas más cercanos se definen feministas populares, siempre nos hacen el aguantante en todo, igual que nosotras a ellos, es recíproco. Pero también los comités de vivienda son la mayoría mujeres, y siempre hemos sido más mujeres las dirigentas. El único hombre mayormente visible ha sido el Tilo, los demás cumplen roles principalmente administrativos, como el Abraham que es tesorero. Ellos dicen que se sienten más seguros cuando nosotras llevamos las vocerías, nos reímos harto de eso. En las vocerías del MPD la mayoría somos mujeres. Y en las organizaciones políticas donde participamos, todas y todos exigimos que existan frentes despatriarcalizadores, que en los programas pongan estas cosas. Los compañeros hacen propio el discurso que antes creíamos que era solo de nosotras, se han hecho parte de esto. Yo creo que ha sido así porque lo hemos hecho de manera comunitaria, porque en los mismos talleres hemos reflejado eso. Ha sido un proceso bien enriquecedor para todos los lados.

Durante el proceso que comenzamos con las compañeras del MPD nos cuestionamos todo desde el feminismo. También cuestionamos ese patriarcado que está dentro de nosotras, que lo vivimos día a día, que lo recibimos y también lo damos. Esa crítica fue un buen comienzo para nosotras porque nadie es perfecta, nadie es pura. Sin embargo, estamos intentando crear otra solución, estamos tratando de crear y construir otra realidad. Y entonces, ¿cuál era esa meta? o ¿hacia dónde queríamos llegar en nuestra realidad? Queremos llegar a la comunidad, a construir esa comunidad, una que no sea utópica –donde todos somos felices, todos hermanos–. No, queremos construir realmente una comunidad. El trabajo que estamos haciendo con las compañeras es crear un movimiento, es crear una vivienda. Desde ahí se van a dar esos procesos, en el día a

día, desde donde iremos tirándole piedras al patriarcado. Por cierto, no es sencillo. Nos hemos encontrado con autocríticas, con cambios internos y profundos. Pero en ese reflejo con las demás nos reforzamos, y si nos echábamos porras, nos ayudábamos; si llorábamos estaba la otra, si avanzábamos también estaba la otra para reflejarnos.

Entonces, yo creo que a donde debe apuntar el feminismo –no solamente en Chile sino también en América Latina– es a este proceso de ir desde lo individual al grupo de mujeres, y de ahí a la comunidad. Es decir, un proceso de caracolas: mientras estoy retroalimentándome yo como sujeta, también estoy construyendo con las demás, y después con los compañeros hacia esa comunidad que necesitamos.

Para mí las prácticas están al centro. Me parece que las cosas son desde lo micro a lo macro, desde lo cotidiano. Veo cómo hay que pelear por cada espacio en una organización, y veo cómo se tiene que pelear para llegar a estar allí. Y, cuando te ves arriba, hay que darle la mano a la que sigue para que pueda encaramarse, y así, mientras más seamos, vamos creciendo. Para mí el feminismo viene desde la práctica. Este año he leído y he escuchado mucho, y si bien me veo acelerada, soy muy paciente. Eso me hace optar siempre por el camino más largo y aunque me demore mucho tiempo más, no me he equivocado.

Yo creo que mientras más verbalizamos el feminismo, más tratamos de llevarlo a la práctica, más fácil lo vamos adquiriendo. Ahora bien, es imposible desvincular el feminismo popular de las luchas sociales. Nosotras despabilamos desde la organización popular hacia el feminismo. Si no hubiésemos estado insertas dentro de ese mundo quizás no nos hubiésemos cuestionado, habríamos pensado que lo que teníamos nos tocó no más, no nos habríamos movido de ahí. A cuántas mujeres ya les pasó. En cambio, nosotras nos formamos como feministas dentro de la organización. Ese primer vínculo con las mujeres comunitarias de Bolivia fue gracias MPD. Si no hubiésemos estado vinculadas a una organización social en lucha, probablemente nunca habríamos llegado a ese momento de decir yo sí puedo ser feminista. Fue al revés, nos vinculamos desde la organización hacia el feminismo, y no desde el feminismo hacia la organización.

Estar en una organización social te abre muchas ventanitas en la cabeza, te cuestionas todo, por ejemplo, los roles de hombres y mujeres

dentro de la organización. Para nosotras no es lo mismo ser dirigente que para nuestros compañeros, para nosotras es un peso más grande. Muchas compañeras han tenido problemas dentro de la casa porque, claro, gastas todo tu tiempo en la organización. No lo digo desde el lugar de víctima, pero así es la realidad, es una realidad la triple jornada. A pesar de eso, yo pienso que el feminismo ya es un instrumento. Ahora, tiene que volverse cada vez más una herramienta con la que podamos construir el programa, la comunidad, las familias, la sociedad, la salud y la educación que queramos.

LA ÚNICA IZQUIERDA QUE NOS PARECE POSIBLE ES FEMINISTA

Daniela López y Macarena Castañeda¹

No hay género sin clase, ni clase sin género. En este sentido, una izquierda del siglo XXI no puede sino ser feminista. Para ello, se vuelve vital recuperar la insurgencia popular en su necesario arraigo en las luchas sociales desde un análisis y *praxis* de clase, en una tensión constante entre dominantes y subalternas. Con dicha afirmación abrimos nuestro agradecimiento a participar de este espacio –un espacio de encuentro de saberes feministas– y recogemos el desafío que Luciano plasma en el libro: la construcción de poder popular desde los movimientos sociales en el contexto actual para que, como dice Gramsci: “lo nuevo termine de nacer y lo viejo termine de morir”.

El autor rescata con claridad lo que para nosotras es el ADN de cualquier proyecto transformador cuando señala que desde el mismo seno de los movimientos sociales en lucha van emergiendo saberes que nos permiten enriquecer el debate y aportar a la recomposición de los proyectos emancipatorios que pretendieron ser sepultados con el avance de las transformaciones neoliberales. Es necesario tomar posición en la lucha contrahegemónica y desde el feminismo de Izquierda Autónoma –organización que precisamente se propone fortalecer la autonomía política de las clases subalternas y dar proyección política a las luchas sociales– buscamos sacar de las bibliotecas el vital legado que nos dejó el feminismo radical. Como bien se explica en la primera parte del texto, este se levanta desde el entendimiento del patriarcado como sistema de ordenamiento de las relaciones de poder en base a la categoría de género, lo que ha sido apropiado y refundado por el capitalismo para asegurar un modelo de producción que permite que la reproducción social no sea reconocida como trabajo, sea gratuita y, además, por mandato social esté feminizada. Es decir, un trabajo gratuito que se le asigna a un sujeto –la mujer– y a un lugar –lo doméstico–.

¹ Militantes del Frente Feminista de Izquierda Autónoma.

La alianza capitalismo/patriarcado se encuentra, entonces, anclada en la división sexual del trabajo, basada en una concepción binaria –hombre/mujer– para dar orden a la sociedad, a su producción y reproducción, y que norma nuestras identidades, sexualidades y relaciones, incidiendo también en la construcción e invisibilidad de la disidencia sexual, lugar desde el cual el mismo autor se reconoce. Materialmente, la división sexual del trabajo somete a las mujeres a relaciones de explotación en la reproducción de la vida y de desigualdad en el trabajo remunerado. Así, transitamos en estadios como la maternidad, la crianza, el trabajo doméstico o el trabajo remunerado y precarizado con una absoluta negación y mercantilización de derechos. En este contexto, la politización de las contradicciones materiales, es decir, la toma de conciencia del carácter histórico y social de las condiciones de explotación en que se vive y el desarrollo de una voluntad de subvertir esas condiciones, a través de la lucha colectiva, se vuelve un paso necesario para la transformación social.

Las propias derrotas de la izquierda del siglo xx y el avance sin freno de la hegemonía neoliberal, no solo han desorientado nuestra lucha –al punto que, como dice el autor, en los años noventa se escuchó con fuerza en América Latina “que el patriarcado se terminó, que la igualdad ya se conquistó”–, sino que, además, han provocado que banderas como la libertad y la democracia hayan sido expropiadas. Esto no ha sido indiferente a la lucha feminista, que siendo por esencia insurgente, de ampliación y recuperación de la democracia y, por tanto, sustancialmente emancipatoria y revolucionaria, también se ha visto expropiada de sus banderas por un neoliberalismo que ha logrado reciclar, de manera considerable, la demanda de autonomía e igualdad de género, manteniendo al mismo tiempo las relaciones de desigualdad. El neoliberalismo ha resuelto estas demandas en el supuesto de que la cuestión de la autonomía de los sujetos y sujetas y la igualdad entre géneros se resume en igualdad de oportunidades reguladas por el acceso al mercado. En esta misma línea, el posmodernismo ha logrado confundir a las actorías sociales emergentes, presentando como antagónicas la lucha por el reconocimiento de las identidades y la lucha de clases. Esta falsa dicotomía solo ha alimentado al poder hegemónico en la reproducción del orden social, fraccionando y debilitando a los mismos grupos oprimidos. El progresismo neoliberal ha hecho

creer que igualdad es lo mismo que meritocracia y que emancipación es el ascenso de pequeñas elites.

Para nosotras, las feministas autonomistas, tal progresismo neoliberal es nocivo, no solo porque difumina la posibilidad de definir el feminismo más allá de una expresión cultural donde al mercado le va muy bien, sino porque además le usurpa su capacidad de constitución por fuera del pacto neoliberal que hoy no nos permite incidir en la toma de decisiones centrales que afectan nuestras vidas, es decir, no nos permite la soberanía ni del cuerpo, ni del ejercicio en el territorio, ni del ejercicio democrático, ni de clase, ni de raza. Ahora bien, para enfrentarlo, es necesario posicionarse y desplegarse en tanto “sujetas políticas en disputa”. Entendemos a la política feminista no solo como una política diseñada en torno a los intereses de las mujeres como sujetas y disidentes sexuales, sino más bien como la persecución de las metas y aspiraciones feministas dentro de un contexto más amplio de disputa: la conquista de las anheladas promesas de igualdad y libertad, y finalmente, de emancipación de todas y todos. Ahí radican los pilares edificantes del sujeto del cambio social.

En ese sentido, concordamos en la importancia de retomar la reivindicación de la autonomía, como explica Luciano en el texto, porque le permite al propio pueblo su concientización para la recomposición del tejido social, desde sus propias contradicciones de clase/género/raza sin “representaciones abstractas ni vanguardias autoproclamadas”. La política para la organización social y no para la reproducción de elites, la política impregnada de sujetos en lucha para la transformación del orden vigente.

Las luchas feministas por los derechos sociales, sexuales y reproductivos, por una vida sin violencia, por relaciones sociales de igualdad y libertad, por el pleno reconocimiento de la identidad de género y/o sexual y por el derecho a ser sujetos y sujetas de derechos (por el derecho a tener derechos) han movilizadado a las mayorías de Chile en estos últimos años. Estas luchas nos posicionan en contra de la precarización y la desigualdad y nos permiten ir construyendo una voluntad para avanzar hacia un nuevo ciclo de luchas emancipatorias. La lucha feminista es, entonces, crucial para un proceso verdaderamente popular y transformador.

FEMINISMO DE EMERGENCIA

Antonia Orellana Guarello¹

Programa, proyecto, reivindicación, agenda y prácticas son temáticas complejas a la hora de abordar un feminismo que busque profundizar y poner en tensión las diferentes posturas de acción desde los feminismos en nuestro continente. Hoy todo sigue un camino similar, la diferencia es que la aparición pública de nuestro movimiento adquiere ribetes cada vez más extensos. El 2016 fue un año de fuerte visibilidad para el feminismo tanto en Chile como en varios países de Latinoamérica. Fueron los casos de violencia de género con niveles de ensañamiento que antes no se hacían públicos, los que detonan masivas convocatorias a marchas callejeras de la pluralidad de expresiones bajo el eslogan “Ni Una Menos”, junto con la irrupción pública de las mujeres estadounidenses tras el ascenso de Trump al poder. Factores que demuestran la vigencia de un movimiento que, desde América en su conjunto, dista de llegar a término.

Esto abre las puertas para reflexionar en torno a la conformación de una articulación política, cuyos principales nudos se debatirán a lo largo del 2017 a través de un diálogo atravesado por el feminismo. Tales reflexiones las desplegamos desde una posición en particular: un feminismo situado en la izquierda emergente chilena, entendida como las organizaciones surgidas al alero del ciclo de movilizaciones sociales iniciadas el año 2006, tanto a nivel estudiantil (“revolución pingüina”) como sindical, con la gran huelga del subcontrato minero y el asesinato de Rodrigo Cisternas en el sur de Chile.

Feminismo e izquierda emergente

En forma paralela a la articulación de una docena de movimientos políticos y partidos legales como un pacto electoral bajo el nombre de Frente Amplio se observa el surgimiento de debates estructurales que buscan la actualización de los feminismos en Chile, así como la tímida aceptación de esos desafíos por parte de la izquierda. Hemos entendido el feminismo

¹ Militante del Frente Feminista del Movimiento Socialismo y Libertad (sol).

como un espacio de politización que dialoga con distintos movimientos político-sociales, con la realidad histórica del país.

Como ha señalado nuestra compañera Luna Follegati Montenegro,² la base de nuestra intención viene de las feministas en los ochenta y su consigna de “lo personal es político”. A más de treinta años de la consigna “democracia en el país y en la casa”, enfrentamos similares preguntas, pero con otros conflictos, herederos de los cierres provocados por una transición a la democracia que, bajo la categoría de igualdad, oculta las bases de un sistema asentado en la injusticia, impunidad y explotación. A pesar de que el cerco de lo que es privado y público se encuentre más corrido que antes, resulta aún insuficiente para que ante el escenario político que se abre, sea posible asegurar que se superarán las omisiones, exclusiones y clausuras que concluyeron en un repliegue del movimiento feminista chileno en los noventa. Es por eso que, desde estos espacios, se plantea la urgencia de seguir abriendo estos debates.

Hemos sostenido que no basta con la emergencia de fuerzas políticas alternativas, sino que también hay que empujar la emergencia de la política al interior del campo popular. Esto también es necesario en el campo de las organizaciones feministas.

Los desafíos

Como bien puntualiza Yuderkys Espinosa Miñoso –citada en este libro–, existe una dependencia ideológica de los feminismos latinoamericanos con los procesos históricos y la producción de discursos el *primer* mundo que afecta los énfasis teóricos del movimiento. Esa misma hegemonía del *primer* mundo la podemos ver en las respuestas reaccionarias que, en su crítica al “feminismo radical”, la “ideología de género” y más, avanzan peligrosamente por nuestro Cono Sur.

Imposible es pasar por alto el detalle de que su trayectoria es alarmantemente similar a la de los años que marcaron el ascenso progresivo de los movimientos fascistas en Europa y el de Trump en Estados Unidos.

² Luna Follegati, “El feminismo se ha vuelto una necesidad: Movimiento estudiantil y organización feminista (2011-2016)”. En: *Juventud y espacio público en las Américas*, Casa de las Américas, 2016.

Esto se expresó durante el último año en el debate chileno sobre la violencia de género. Ante su visibilización cada vez mayor, se ha masificado un discurso desde el feminismo que reconoce un significativo avance en el estatus y condiciones de vida de las mujeres, pero señala que el principal problema es que esto no se ha traducido en cambios cotidianos. Lamentablemente, ya no basta con la mera constatación de la enorme brecha entre la realidad y lo que no es “aceptable” en términos simbólicos y legales. Tampoco es satisfactoria la idea de redoblar los esfuerzos de corrección individual, expresada en un feminismo hipervigilante siempre atento para acusar la misoginia.

Si las críticas a los comportamientos individuales no se plantean en términos de pedagogía política, prácticas de educación popular y la habilitación de nuevas y nuevos sujetos políticos, permaneceremos en la simple constatación de las prácticas machistas. En este discurso subyace, además, una idea teológica del feminismo donde, al igual que en la cosmovisión cristiana, son los actos individuales acordados dentro de cierta moral los que permiten una “redención”, basada en la culpa y el arrepentimiento por el machismo anterior. De tal modo que, si actuáramos todos y todas en “forma feminista” conseguiríamos, tarde o temprano, “el cielo” anti-patriarcal. En este escenario, ¿cómo se caracteriza el objetivo político? ¿Caminar sin temor? ¿No recibir comentarios desagradables en el trabajo? ¿Dónde quedan los cuestionamientos a la economía del poder y la explotación de las mujeres? En el discurso que se refugia en lo individual asistimos a una falta de análisis radical sobre la economía de la violencia de género, su lugar, utilidad y propósito dentro del engranaje que conforman el capitalismo y el machismo en nuestro continente o bien —como ha denunciado Rita Laura Segato un sinnúmero de veces— una privatización de la violencia.

La incapacidad de una respuesta estatal-punitiva para erradicar la violencia se hace evidente en cada nuevo registro anual de femicidios. Tanto es así que hoy, a 38 años de la firma de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, en inglés) en la ONU asistimos a un debate en las altas esferas de las agencias intergubernamentales para decidir si hay que felicitarse por el alto nivel de denuncias o preocuparse por su incremento.

Paralelamente al fortalecimiento de la respuesta estatal punitiva, el neoliberalismo también ha cosechado ventajas económicas y políticas gracias a esta conceptualización identitaria e individual de la lucha feminista. Podemos ver cómo se han fortalecido y enriquecido los sectores bancarios producto del ensalzamiento de la jefa de hogar uniparental, presa ideal para el crédito y la deuda. En esta misma línea, el carácter subsidiario del Estado aprovecha de saltarse cuestionamientos legítimos a sus fundamentos a través de los sistemas de protección social que ofician como parche a la situación de la mujer-precarizada devenida sujeta ideal de la bancarización.

Esta respuesta está marcada por las agendas de organismos internacionales, las cuales apuntan a la “transversalización” de los “enfoques de género” en el Estado, como si bastara ponerle un “tinte violeta” a determinada política pública para que esta tenga un carácter emancipatorio. De este modo, lo que habría que hacer es ratificar convenios o “continuar” transformando el Estado hasta “perfeccionarlo”, asemejándose al relato salvífico del feminismo individual referido más arriba. La única diferencia, en este caso, es que la institucionalidad estatal sería la que alcanzaría tal “cielo” bajo la dirección de la política feminista del *primer* mundo.

A esto se suma, como es sabido, la permanente intervención del Estado y los organismos internacionales en el movimiento feminista a través de una batería de ONG, fondos concursables y tecnificación del discurso. Uno de los principales inconvenientes que tiene esto, a nivel de posicionamiento político, es que invisibiliza a las organizaciones sociales y políticas feministas o de mujeres en favor de otorgarle lugar a las expertas que actúan como contraparte del Estado, cuando en realidad son parte de sus propias redes.

Tenemos un desafío gigante que se puede plantear en distintos niveles. El primero apunta a la articulación del feminismo con el conjunto de planteamientos críticos al estado de las cosas en Chile. Salvo honrosas excepciones aún es necesario establecer un diálogo entre los saberes y prácticas feministas y los movimientos y organizaciones populares del país. En ese sentido, una tarea para las feministas de la izquierda emergente es producir dicho diálogo con las organizaciones y territorios en conflicto, contribuyendo a un reenfoque desde lo identitario-femenino hacia la lucha colectiva.

El segundo tiene que ver con la problematización en torno a la autonomía política y el Estado. El gobierno de la Nueva Mayoría se autodenominó como reformista y, desde nuestra mirada, se apropió de banderas sentidas de los movimientos sociales para vaciarlas radicalmente de contenido, como es el caso de las reformas educativas y laborales.

En cuanto a las demandas feministas vemos ejemplos como la Ley de paridad salarial que, según la propia Dirección del Trabajo, no alcanza a sumar cincuenta denuncias en cinco años. La primera mujer presidenta de la CUT, Bárbara Figueroa, celebró durante la tramitación de la nefasta reforma laboral el establecimiento de cuotas de género para las negociaciones colectivas de los sindicatos, sin especificar que se trata de cuotas sin fuero sindical que, por lo mismo, muy pocas mujeres querrán ejercer. Además, por el alto nivel de precarización, el nivel de mujeres con acceso a la negociación colectiva es tan bajo que la medida no da ni para salud a la bandera. El caso paradigmático es la Ley de despenalización del aborto en tres causales extremas (inviabilidad, peligro de vida y violación). Si al ingreso del proyecto al Congreso el Observatorio de Género y Equidad calculó que impactaría solo al 3% de los cientos de miles de abortos, el cercenamiento de la ley por la derecha y parte de la Nueva Mayoría lo deja con un piso aún más bajo.

La evaluación de estas políticas da cuenta del peligro de plantearse en una fe legislativa sin la construcción de sujetos políticos colectivos que defiendan los proyectos de la todopoderosa influencia del empresariado, la derecha y la Iglesia Católica. En el caso de las normativas laborales, es evidente su inutilidad sin la anterior habilitación de sujetas políticas que ejerzan la autonomía en esas leyes, por lo que genera derechos vacíos de contenido y posibilidad de ejercerse.

Como vemos, buena parte de estos desafíos responden a un debate al que no se debe temer: ¿quién definirá los contenidos y estrategias de los feminismos? Hoy la pauta la marcan las mujeres de clase alta y su techo de cristal tanto a través de sus propias organizaciones y ONG, los intereses de investigación de distintas académicas influyentes –legítimos, pero insuficientes para constituir movimiento y organización– o el surgimiento de coyunturas de visibilidad de la violencia radical como las anteriormente

mencionadas. Las mujeres trabajadoras son invisibilizadas tanto por el movimiento sindical como por el propio feminismo.

Para ambas tareas, es necesario que las orgánicas que buscan llevarlas a cabo expresen estas mismas banderas políticas. Como se ha dicho, no se puede democratizar radicalmente el país con organizaciones que repliquen las lógicas de la transición, y eso también aplica para la actitud que posee la izquierda emergente hacia el feminismo: oscilante entre el paternalismo machista y la mera ignorancia. De una autocrítica política y una construcción ética hacia la mitad del pueblo que se dice buscar representar, depende buena parte de los objetivos aquí esbozados. Textos como *Apuntes sobre feminismos y construcción de poder popular* son señeros para acompañar el saber-hacer colectivo.

DESMANTELAR EL PODER POPULAR PARA TRENZAR FUERZA FEMINISTA

La Alzada-AFL

Primero que todo queremos saludar de forma sororal el espacio que nos brindan las compañeras de Tiempo Robado Editoras y Proyección editores para poner en relieve una discusión que creemos es fundamental y urgente en el devenir actual del movimiento feminista en Chile. La discusión sobre las definiciones ideológicas, las estrategias, las tácticas, las correlaciones de fuerza, las articulaciones y demás aspectos referentes al horizonte feminista que queremos construir. Esto es de gran importancia en el momento actual de la lucha contra el heteropatriarcado capitalista, pues nos invita a prefigurar la sociedad con la que soñamos, poniendo en discusión la complejidad y diversidad de sujetos, demandas históricas, territorios, medios y recursos ávidos de revolución social.

En este momento vemos con alegría cómo se multiplican los espacios feministas, las actividades, los encuentros, las articulaciones, las publicaciones y las protestas. Hoy, se marcha de forma masiva en Chile y el mundo por los derechos de las mujeres. Existe una visibilización cada vez mayor de aquellas situaciones que en lo cotidiano nos violentan: el acoso callejero, la inexistente –pero necesaria– ley de aborto, la violencia machista, la precariedad laboral, entre otros temas. En ese contexto, el feminismo se ha vuelto central entre las personas comprometidas con el cambio social, y no exclusivamente entre feministas. Toda la izquierda se ha sentido interpelada a tomar una postura más inclusiva, lo que se refleja a través de un lenguaje propagandístico. Cada partido de la izquierda progresista levanta sus frentes feministas o de género, e intentan –de alguna u otra forma– incluir dentro de sus filas a las personas que buscan participar de organizaciones que integren la lucha contra la opresión de género en su proyecto político. Estamos en un buen momento, álgido, bello, que nos tiene permanentemente estimuladas en tanto feministas.

Sin embargo, el patriarcado ha calado tan fuerte en nuestros cuerpos y relaciones sociales que, a pesar de la algidez de este impulso feminista, seguimos viviendo a diario episodios macabros de sexismo, machismo y

misoginia en los medios de comunicación, en la sociedad de consumo, en los lugares de trabajo, en las instituciones de salud y educación, en la política institucional, en las organizaciones de izquierda –incluso las de izquierda revolucionaria–, en la casa, y también en nuestras relaciones más íntimas. Corre la violencia patriarcal en todas sus formas, desde las más solapadas y simbólicas hasta las más brutales agresiones y muertes. Esto nos hace darnos cuenta de la vigencia de las demandas históricas del movimiento feminista y de la gran tarea que asumimos cuando nos proponemos dismantlar el sistema heteropatriarcal y capitalista que nos explota, oprime y subordina.

¿Cuáles son los caminos que debemos recorrer para dar golpes certeros en ese sentido? Esta reflexión está completamente viva. Al igual que Luciano Fabbri, creemos en la necesidad de asumir esta discusión, esta “disputa” ideológica, como un proceso de construcción de la teoría política feminista y de la izquierda toda, un campo de acción donde no hay una receta única e inequívoca, ni vanguardias capaces de entregarnos el “programa único” a seguir. Más bien se traduce en la necesidad de ir hilando los saberes que se recogen de la lucha misma; de los movimientos sociales, de las organizaciones, de los actores involucrados, de complicidades y saberes condensados para ponerlos en práctica y proyectarlos. La necesidad de retroalimentar nuestra política desde el pensamiento y la acción, teoría y praxis política, van necesariamente juntas en cada paso, tejiendo avances importantes para la organización social.

La Alzada, Acción Feminista Libertaria es una organización que cree en estos procesos de construcción política. Nuestra historia es parte de ese tejido construido en los últimos años. Desde el año 2012, hemos venido hilando, entrelazando reflexiones que, por cierto, exponen variaciones en el tiempo. Comenzamos con un ovillo que ya traíamos, pues muchas de nuestras compañeras militaban anteriormente en organizaciones de la izquierda revolucionaria. De allí que nuestras primeras aproximaciones a los temas de estrategias y tácticas estuviesen colmadas de ideas y conceptos heredados de otros procesos organizativos y, por qué no decirlo, de una política masculinizada, patriarcal y machista. Cuando se forma La Alzada, fue casi obvio integrar el concepto de poder popular como estrategia feminista, pues nos sentíamos y nos sentimos parte de esa fuerza

revolucionaria. Mientras que para nuestros compañeros de izquierda fue casi obvio también que todos deberíamos declararnos feministas de aquí en adelante, pues las feministas demostramos capacidad de incidencia, movilización y masividad, como dice Fabbri. Pero feminismo y poder popular son conceptos que no se pueden simplemente *pegotear* en documentos y propagandas políticas, es necesario trenzarlos, trabajar la lana para hacer la “chomba” o el tejido.

Precisamente es en estos procesos reflexivos, de definición política, donde las mujeres y la “disidencia sexual” hemos estado excluides históricamente: de las lecturas, de los análisis y de las propuestas. Hemos estado fuera de la política, desplazadas por la hegemonía masculina que domina los grandes discursos universalistas, no formamos parte de estos procesos de construcción política y, por ello, hoy cuestionamos la carga histórica masculina que tiene el concepto de poder popular. Deshilamos su significado para quedarnos solo con algunas fibras –las que nos sirvan–, para entrelazarlas nuevamente desde nuestro feminismo libertario, y así construir estrategias y tácticas pensadas al interior de nuestra organización, de forma horizontal y participativa, ejerciendo nuestra autonomía al crear una matriz ideológica y estratégica que oriente nuestro quehacer político. No buscamos heredar la tesis de un Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) u otro referente similar. No nos interesa adoptar la estrategia de un partido que se piense jerárquicamente por sobre nuestra orgánica. Creemos que es necesario asumir una mirada más amplia sobre las relaciones sociales, sobre el concepto de clase y sobre las múltiples subordinaciones que operan en este sistema. En este sentido, es urgente abandonar una perspectiva meramente economicista para explicar las causas de nuestras opresiones, abandonar las ortodoxias que reducen nuestras luchas a la contradicción capital/trabajo o bien a una arista de los problemas culturales de nuestra sociedad actual.

Desde que empezamos a organizarnos como feministas libertarias fue indispensable reconocer nuestra posición en el mundo y las opresiones cruzadas que nos atraviesan. Desde un lenguaje más teórico, el concepto de interseccionalidad, nos permitió hilvanarlo para visibilizar el clasismo, el sexismo, el racismo y la homolesbotransfobia vigente en nuestras relaciones sociales, además de una trama de múltiples discriminaciones (sexo,

género, raza, etnia, edad, condición económica, etc.) que estructuran, estratifican, jerarquizan y reproducen la sociedad patriarcal de clases. Es siempre el reconocimiento de nuestra posición el punto inicial para entramar nuestras luchas. De esa forma nos hemos encontrado a nosotras mismas y a otras identidades diversas, disidentes y en tránsito, para formar parte de ese tejido social, como fibras de lana que tejen su propia fuerza revolucionaria –que otros han llamado poder popular– en tanto parte activa, sujetos de la revolución, interpelando, incomodando.

Ya no es suficiente con declararse feministas. Es justo que en este momento las organizaciones de la izquierda dejen de utilizar el feminismo como un eslogan o reconocer solo algunas de sus reivindicaciones, y asuman el feminismo como eje ideológico y estratégico, transversal e integral a todos sus frentes de lucha. Es necesario que el feminismo constituya la política de la izquierda y se cristalice en todas sus prácticas. Creemos que la tarea feminista por desmasculinizar la política en su conjunto –dejando de reproducir lógicas discriminatorias y excluyentes– no ha sido del todo adoptada por las organizaciones de la izquierda tradicional –reformistas o revolucionarias– en Chile, mismo síntoma de la izquierda en Argentina como lo plantea Fabbri en el texto: “primando así una concepción instrumental de la política, de la organización, y de la lucha antipatriarcal”.

Es aquí donde reconocemos que el concepto de autonomía se ha vuelto un punto básico para trenzar nuestro recorrido. Manteniéndonos autónomas es como hemos evitado que nuestra política sea encapsulada en ciertos espacios reducidos, aislados y secundarios; manteniéndonos autónomas hemos podido conservar una posición de interpelación frente al sexismo y la violencia machista dentro de la izquierda; manteniéndonos autónomas hemos podido sostener una postura crítica frente al Estado y su aparato institucional que reproduce –una y otra vez– la heteronorma. Manternos autónomas, además, nos ha permitido pensar-nos como sujetos, como organización y como sociedad ampliamente. Sin concepciones impuestas *a priori*, hemos tenido un camino llano y fértil para integrar reflexiones desde diversos referentes, y de esa forma, ampliar la visibilidad de las lógicas del poder enquistadas y sus posibles salidas.

Queremos dejar en claro que el pensar-nos autónomamente no implica una automarginación, ni una falta de articulación con otras

organizaciones sociales o políticas de la izquierda. Más bien tiene que ver con ser y hacer política sin ceder ni transar frente a la política tradicional y machista. No buscamos consensos, queremos la revolución. Y para eso es vital que nuestra política mantenga su contenido contrahegemónico sin desapegarnos de territorios y organizaciones populares, pero reconociendo que es urgente despatriarcalizar y descolonizar al interior del movimiento y de nosotras mismas.

Para nosotras es estratégico buscar la abolición del patriarcado y su orden perverso, y consideramos un avance que esto ya sea un acuerdo dentro de un gran sector de la izquierda. Ahora, es preciso que nos reconozcamos como opresores, que quienes tienen privilegios renuncien a ellos y que quienes somos oprimidos nos emancipemos. Al fin y al cabo, que desalojemos al macho opresor que llevamos en nuestras mentes por imposición del sistema, y encontremos en la educación popular y el feminismo, las metodologías y conceptos para hacer posible un tejido social con conciencia feminista, con organizaciones libres de sexismo y violencia machista, con sujetos y cuerpos empoderados y libres de opresión.

Nuestras reflexiones acogidas han sido tejidas con sororidad, compañerismo y respeto, con la convicción intacta de que la revolución será feminista o no será.

¡Arriba las que luchan!

LA CREACIÓN COMO RESISTENCIA COLECTIVA: CUERPO COMÚN Y DIFERENCIA

Colectivo Rufián¹

La acción de las organizaciones y colectivos suele asociarse a la consecución de objetivos políticos y sociales y a la propuesta de una posición pública capaz de entregar sentido a los relatos de la realidad y la historia. Todo ello con el fin de abrir caminos de convivencia en donde la dignidad de las personas se posiciona en el centro del problema. Este es, sin duda, uno de los factores fundamentales de la coordinación de fuerzas y subjetividades, pero no es el único. La trama asociativa que se levanta desde el colectivo nos habla de una serie de experiencias que adquieren valor específico al convertirse en posibilidades de creación de espacios y divergencia. Por tanto, la organización política, sin olvidar su fin, se vuelve consciente de sus procesos y medios en tiempo presente, develando las formas en que se enlazan la violencia patriarcal con sus fundamentos político-económicos.

En nuestro caso, Rufián Revista aparece a fines del año 2010 como un medio de comunicación alternativo y, por sobre todo, como un lugar de encuentro. Sin embargo, nuestra labor editorial y comunicacional fue transformándose con el tiempo, abriendo para nosotras la necesidad de desplazarnos hacia la vinculación activa con otros grupos y la intervención y disputa del espacio público. Nuestras discusiones, lentamente, pasaron de ser meramente ejecutivas para transformarse en instancias colectivas de crecimiento político en vínculo con contextos particulares que se situaron al centro de nuestras ocupaciones.

Un ejemplo de esto fue el proceso o movimiento de Rufián Revista ante el actual escenario de las demandas de género en Chile a partir de las reflexiones sobre los temas que ocupaban nuestra agenda como medio. Entre las posiciones que circulan, la primera refiere a la coordinación de ciertas organizaciones sociales que apuntan a la despenalización del aborto en tres causales, en una interpelación directa al poder ejecutivo y

¹ Integran este colectivo Paula Arrieta, Camila Bralić, Rosario Carmona, Javiera Cornejo, Loreto Mendeville y Cynthia Shuffer.

la élite política en general. Por su parte, otras organizaciones, decididamente feministas, ven esto como un primer paso al aborto libre, seguro y gratuito, un marco que otorgue mayor justicia a las mujeres en Chile y a la libertad de decidir sobre su vida y sus cuerpos. Más recientemente, emergió un movimiento social más masivo y menos articulado, volcado a las calles en torno a la consigna “Ni una menos”, en atención a las altísimas tasas de femicidios y violencia de todo tipo hacia las mujeres (aunque el énfasis está en sus esferas privadas, ya que la figura legal exclusiva para el femicidio considera únicamente crímenes domésticos). Al contrario de la primera posición, esta nueva consigna, que agrupa un sentir masivo, no solo apunta al poder político, sino también a las estructuras sociales y culturales que actualmente definen la vida en Chile y América Latina. Estas causas comunes –junto a otras tales como la desigualdad en el campo de lo laboral, la discriminación en el plano de la salud, la precarización económica, la exclusión de la vida pública y un largo etcétera– son sin duda urgentes. Más aún, son de vida o muerte. Pero en cada articulación en torno a los pasos a seguir, en cada discusión frente a la violencia de tal o cual declaración pública, en cada posicionamiento frente a la exclusión sistemática que propicia la violencia machista como elemento estructural del sistema, aparece un espacio nuevo, lleno de diferencia, en el cual se levanta un escenario inédito: la urgencia de reestructurar tanto nuestras condiciones como la forma en que nos proponemos hacerlo.

Esa construcción cotidiana y militante, a veces invisible y otras no tanto, es desde donde podemos imaginar un escenario realmente revolucionario. En nuestro caso, lo que partió como un equipo que buscaba generar plataformas de encuentro de diferentes luchas y resistencias, con el paso del tiempo ha alimentado una conformación mayor: identificarnos ya no particularmente como una revista, sino como un colectivo. Plantear como territorio no solo las comunicaciones, sino la disputa de los relatos; al fin y al cabo, más allá de ser un grupo de mujeres, nos definimos como una organización feminista. A partir de estas definiciones que hemos ido aprendiendo y construyendo juntas, toda nuestra labor se ve atravesada por esta perspectiva emancipadora que nos otorga el feminismo. En nuestra actividad de intervención del espacio público hemos realizado acciones para visibilizar el caso de Lorenza Cayuhan, comunera mapuche que fue

obligada a parir engrillada, por ejemplo; o una edición especial dedicada al aborto en Chile pero desde espacios de resistencia y autonomía. Y es que no solo nos interesa poner estos temas sobre la mesa, sino por sobre todo generar espacios realmente propios y libres de opresión. En otras palabras, nuestro acercamiento decidido al feminismo no aparece de nuestra lectura de la realidad de los medios de comunicación en Chile, a pesar de que es ahí donde se resume gran parte de las estructuras machistas que nos determinan. De una manera más orgánica y grupal, definirnos como un colectivo feminista surge de nuestra experiencia conjunta como mujeres en el mundo, del encuentro entre lo político, la solidaridad y la vida de todos los días.

En este punto, es fundamental dar testimonio de nuestras diferencias. Y es que así como no hay una sola forma de habitar comprometidamente el mundo, tampoco existe, desde nuestra experiencia, una sola forma de avanzar en este camino común. Muchas de nuestras discusiones nos llevaron y nos llevan hasta hoy a preguntas fundamentales sobre el “rol de la mujer” en la discusión política. Hoy, despegadas de clasificaciones, identificamos en cada una de nuestras diferencias un aprendizaje. Así, si tuviéramos que nombrar el primer elemento que aparece con este posicionamiento político, este sería la autoeducación. Y no se trata de un aprendizaje individual, sino más bien de uno colectivo, entre todas.

Pudimos, entonces, dotar de potencia a lo que entendemos por feminismo. Por un lado, encontramos otras experiencias, compañeras y luchas a lo largo de la historia, que nos volvían urgente la disputa de los espacios públicos: nuestras voces, nuestros cuerpos, nuestras mentes y nuestra forma de configurar mundos no podían seguir relegadas a las conversaciones personales, sino que debían reclamar el espacio convenientemente configurado para la figura más representativa del poder opresor: el hombre-blanco-occidental-heterosexual. Pero a la vez –y aquí radica la inédita potencia de la lucha que emprendemos–, estas discusiones nos llevaron a preguntarnos por nuestras relaciones personales, afectivas, por el orden de las cosas que norman también nuestra vida privada. Los modelos de dominación, podemos ver ahora muy claramente, tienen un eco directo en las condiciones cotidianas y, por ende, en lo más íntimo de nuestras vidas. Como nunca antes, la consigna de “lo personal es político” desnuda

una relación directa y un desafío doble que no es posible enfrentar desde lo individual.

Requeríamos la adopción de una postura que fuese revolucionaria de manera transversal, y que permitiera la politización del históricamente relegado campo de lo privado. Esto es, una que ubicara nuestra relación con la maternidad o la opción de no ser madres, los modelos en torno a la crianza, la relación con nuestras parejas homo y heterosexuales, el vínculo con nuestra herencia, con nuestros padres y madres. Una postura que nos permitiera a todas el beneficio de la exploración en el momento de resignificar roles y modelos de vida, donde el antes mencionado “hombre, blanco, occidental, heterosexual” pudiese también redefinirse. Lógicamente, no existen arquetipos construidos para estas resignificaciones, ni límites, ni bosquejos. Solo hay frente a nosotras un camino abierto para atreverse a ser diferente. Para avanzar en esa dirección se vuelve fundamental acompañarnos y resistir colectivamente en el desacato y el atrevimiento, junto a la exigencia pública de justicia y más derechos que nos permitan la construcción de otro mundo.

Es en este sentido que hay violencias que cobran relevancia, por ejemplo, la ausencia de una ley que garantice el derecho al aborto. Lo mismo pasa con la violencia sexual, en la cual se mezclan muy claramente las concepciones públicas y privadas de lo que se identifica con lo femenino: el comportamiento social con el comportamiento sexual. Como si ambos no estuvieran signados de la misma forma por una estructura que protege a unos en contra de la total desprotección de otras; como si los estereotipos públicos no tuvieran repercusión alguna en las exigencias de los roles privados.

La violencia de lo heteronormativo y cisgénero —y aquí nos interesa hacer especial hincapié en otras subjetividades, homosexuales, lésbicas y trans— no actúan por accidente en golpizas, declaraciones ignorantes, violaciones, abusos y asesinatos. Son estos elementos los que, más que alimentar la estructura, la definen. Es desde ahí que se determinan los roles no solo de víctimas, sino también de victimarios. De ese modo, se expanden los límites de lo tolerable hasta naturalizarlos como elementos culturales aceptables y determinan el marco legal y estatal con que se actúa sobre los cuerpos.

Del mismo modo, el enfoque de derechos mal comunicado, donde algunos medios y personas pretenden legitimar la idea de que el otorgamiento de derechos sociales para las mujeres significa la disminución de derechos para los hombres, o que las movilizaciones “construyen opresores”, fomenta las sobrerreacciones de violencia que hemos observado en el último tiempo. En países como Chile y Argentina se ha incrementado considerablemente el número de femicidios y, peor que eso, se ha intensificado la violencia usada en estos crímenes. Claramente, un cambio cultural en este tema depende de la participación de todos y todas. Por ello, necesitamos entender y ser capaces de comunicar que la ampliación de derechos para las mujeres y minorías termina con los privilegios de quienes las y los oprimen, y no con los derechos del resto de la sociedad. Un enfoque feminista del mundo no es, y nunca ha sido, excluyente.

Desde nuestra construcción cotidiana, el desafío es estar juntas. Interrogar la realidad desde la solidaridad de nuestros espacios, desnaturalizar las prácticas del machismo y apostar a la ampliación de nuestra creatividad. Más allá de las necesarias demandas de leyes y políticas públicas, creemos en esta urdimbre poderosa que no solo reclama derechos sino la urgente necesidad de reformular el mundo.

LAS AGUAS DE UN *WITRAL CHAMPURRIA*
[RANGIÑTULEWFÜ]
KOLECTIVO MAPUCHE FEMINISTA¹

Hace más o menos un año atrás, decidimos reunirnos en torno a una posibilidad. Un umbral entre nosotras estaba dispuesto a tramarse, desde el cuestionamiento hasta urdir un diálogo frente a ciertas preguntas. Nosotras, mapuche. Nosotras, *champurria*.² Nacidas en la *warria*/ciudad nos habíamos arrimado de múltiples formas hacia el/los feminismo/s. Y desde ahí, nacía una interrogante profunda con respecto a lo común. ¿Sería posible hablar desde un feminismo mapuche? Fue de este modo, bajo la premisa de la complicidad, que comenzamos a tejer nuestras voces. En diversas juntas, confabulamos conocernos y así, originamos compartir las múltiples experiencias que habían hecho coincidir nuestra colectividad. Desde nuestra heterogeneidad como mapuche y como feministas, hasta las inquietudes que podían convocarnos en este *witral champurria*.

¿Podríamos intencionar un trabajo en conjunto? Esa pregunta, agrietaba la comodidad de sentirse feminista en espacios que aún estaban y están organizados desde estructuras occidentales. Entonces, el compromiso se avecindaba a repensarnos desde la recuperación de una memoria emborronada, situarnos en la narrativa de la diáspora mapuche y sus múltiples violencias que, durante tanto tiempo, han amortajado nuestra historia. Las secuelas colonizadoras y sus afrentas nos impusieron el exilio, cuyo destierro y sus esquiras conocemos a partir de una migración y desplazamiento forzado sobre la base del empobrecimiento sostenible de nuestro pueblo que, con su transcurso de borrascas y fragmentos, ha fraguado una mescolanza de narrativas. Un cúmulo de relatos que emergen

¹ [Rangiñtulewfü] Colectivo Mapuche Feminista está integrado por Ange Valderrama Cayuman, Daniela Catrileo Cordero, Daniela Millaleo Montano, Doris Quiñimil Vásquez, Paula Baeza Pailamilla y Sebastián Calfuqueo Aliste.

² *Champurria*, hace referencia a un entre identitario desde lo mapuche mezclado, la mixtura impura. Pone en tensión la recuperación y resignificación de una palabra que, si bien antes tenía una carga peyorativa, ahora se politiza desde lxs otros cuerpos mapuche que rebosan el mapuchómetro identitario.

desde la pérdida, *directamente* hacia el declive del olvido. Por eso, nuestro empeño, de algún modo, es correr el velo que ha impedido resignificar las reflexiones del pueblo mapuche y su devenir.

Muchas de nosotras nos conocíamos con anterioridad. Son infinitas las maneras en que la mapuchidad se reúne, intentando resistir también desde un/a *Capital* que nos impone sus propias lógicas de dominio. Aun así, pudimos encontrarnos en este cauce que nos llama a sumergirnos desde la herida. Aquella llaga que nos hace hoy, aullarla desde esta ciudad. Nos propusimos, entonces, la idea de comenzar un Kolectivo Mapuche Feminista que diera testimonio del arrojito de la HIsToria³ a la Urbe, lugar que, entre cemento y miseria, pese a todo permitió *re-encontrarnos* y *apañarnos*.

El viaje desde la hendidura nos ha dibujado. Desde las aguas, acordamos habitar ese flujo indefinido del cruce, eligiendo la estancia del movimiento, el “entre” que desata la hibridez de nuestros cuerpos. El desplazamiento constante de habitar la ausencia de territorio, en el cubo gris que nos vio crecer. De cierto modo, rasgamos el silencio con el sonido del torrente. Y decidimos nombrarnos, tomar la palabra, adoptando el intersticio del “entre ríos”, “Rangiñtulewfü” en nuestra *zugun*/lengua, que revolotea como un animal marino, esperando la revelación. En una especie de mantra, compusimos nuestro acuerdo:

[Estamos en un viaje de aguas, vamos sobre corrientes de perpetuas oscilaciones. Expectantes al porvenir de olas, al instante de confluencias. Estamos en el encuentro, en el cruce de voces y ecos que nos estremecen a la continuidad de ritmos en la memoria. Cuerpos como territorios circulares que se expanden a la transformación, que se expanden a la seña del movimiento en compás al caudal].⁴

De este modo nacemos en la fractura, por eso elegimos llamarnos [Rangiñtulewfü]. Quisimos también incorporar el entre [] como símbolo, para hacer significativo el nudo que nos cruza en este puente de corrientes.

³ Con HIsToria nos referimos a visibilizar la escritura hegemónica de la historia con el predominio de héroes, personajes y narrativas masculinas patriarcales y coloniales.

⁴ Catrileo, Daniela; Millaleo, Daniela; Quiñimil, Doris y Valderrama, Ange (2016). *Rangiñtulewfü, kiñe fanzine*.

Aguas que nos unen en este textil de escrituras que están en perpetuo viaje e impureza. Es así, como en este tránsito nos encontramos también con la palabra *champurria*. Y retomando la voz de la machi Adriana Pinda Pichun, abrazamos esa aproximación. Pinda, escribe sobre esa mixtura:

Quizás nos ha tocado caminar estos intersticios ‘sospechosos’, indefinidos, poco puros [...] algo tendrán que decir los miles de mapuche como nosotros, que nacen, despiertan, resuellan en los espacios menos tradicionales, menos ataviados por el Ad Mapu; algo habrá que la tierra quiera hablar o balbucear por nuestra aterida lengua.⁵

Nos hace sentido ser parte de aquella hibridez, de aquella condición que rebose las categorías e identidades. Pues, a nosotras nos interesa la articulación, la creación de una voz dentro de otras voces. Citando a nuestra *lamngen* Ange Valderrama Cayuman:

En cada conversación con mis *lamngen* ha aparecido la idea de que su voz no es solo propia, ni personal, sino que es la voz que se une a las de aquellas que nos antecedieron y que no dejaron escritura, nuestras madres, abuelas, *tañi kuifikeche*.⁶

Estamos conscientes, que existe dentro del mundo mapuche, una crítica que algunas compartimos hacia aquel feminismo “blanco”. Que desde distintos lugares (la academia, las ONG, los centros de estudio) se acercan al mundo mapuche con un discurso feminista que pretende liberarnos del patriarcado y sus violencias, olvidando *convenientemente* el genocidio colonial y sus reediciones capitalistas y neoliberales. *Tañi lamngen* Doris Quiñimil Vásquez propone al respecto:

la categoría champurria de *violencia heterowingkapatriarcal*, usando la palabra mapuche *wingka* con su anclaje ‘al *winkün* o acto de vejamen, usurpación, violación o desgarro’⁷ [...], para denunciar

⁵ Adriana, Pinda (2015). Saludos “Champurria”. En Javier Milanca, *Xampurria somos del lof de los que no tienen lof* (pp.11-12). Santiago: Pehuén.

⁶ Catrileo, Daniela; Millaleo, Daniela; Quiñimil, Doris y Valderrama, Ange (2016), *op. cit.*

⁷ Nahuelpan, Héctor (2012), “Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu”. En Enrique Antileo, Margarita Calfío, Luis Cárcamo, Felipe Curivil, Andrés Cuyul, Susana Huenul, Herson Huinca, Pablo Mariman, José Millalen, Maribel Mora, Héctor Nahuelpan, Elías Paillan, Jimena Pichinao y José Quidel (eds.),

los procesos de despojo y violencias coloniales y patriarcales, y de ‘*rape/violación*’ fundacional de esta HISTORIA occidental hegemónica, escrita de la mano de la sicaria y siniestra hidra colonial, capitalista, neoliberal, racista y heteropatriarcal.⁸

Por supuesto, hay feminismos que, desde una mirada externa, han diagnosticado lo que vivimos las mujeres mapuche en la *warría* y en *Wallmapu*, pero con una pretensión de universalidad y de superioridad que rechazamos. También, sabemos que hay mujeres mapuche que rechazan el feminismo –incluso hablando en términos de género y posicionándose desde una relación identitaria– prefieren oponerse a su categorización. Entendiendo aquella lucha como un lugar de privilegio occidental bien establecido y no como *otra* posibilidad de profundización y complejización política. Y están, quienes creen que la lucha por la sobrevivencia del pueblo mapuche se encuentra antes que la lucha por temas que históricamente se han pensado como “temas de mujeres”. Sin embargo, hay agrupaciones que se declaran feministas y trabajan temas como la violencia de género. Aquellas colectividades, proponen búsquedas de cómo erradicarla desde el propio mundo mapuche y sus instituciones tradicionales. Asimismo, nos encontramos nosotras, en esa constante interrogante. Vivir en la intersección de choque identitario, nos hace retomar la incomodidad de los discursos hegemónicos y comprender desde un prisma *champurria*, una lucha feminista. Para aunar nuestros brotes y gestar desde el desafío permanente. En voz del *lamngen* Sebastián Calfuqueo Aliste:

Me interesa el feminismo, y en particular el tema del género, porque me permite derribar/desplazar las condiciones que sostienen ciertas categorías opresivas. El feminismo es un espacio para pensar y

Ta in fijke xipa rakizumeluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche (pp. 123-156). Temuko: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

⁸ Quiñimil, Doris (2017, p. 213). “Manifestaciones extremas de violencia heterowingkapatriarcal contra mujeres indígenas del Abya Yala: el genocidio colonial reeditado en feminicidios”. En Gabriel Guajardo Soto y Verónica Cenitagoya Garín (eds.), *Femicidio y suicidio de mujeres por razones de género. Desafíos y aprendizajes en la Cooperación Sur-Sur en América Latina y el Caribe* (pp. 205-235). Santiago: Serie Libros Flacso-Chile.

practicar posibles diversidades –un término que me convence más que la manoseada *igualdad*.⁹

La nuestra es una posición política en disputa que reclama la memoria y recupera la experiencia que, a punta de ultrajes, nos ha querido invisibilizar. Es así que cierto feminismo nos hace sentido, desde un contexto que implique una práctica radical, de oponernos tajantemente al olvido. Denunciar las múltiples opresiones que vivimos a diario, asentadas en la criminalización de nuestro pueblo y de nuestros cuerpos, a partir de diferentes trincheras. Aparecemos de feminismos y posicionamientos diversos, enraizadas en historias de nanas, obrerxs y campesinxs, *originarias de la pobla*;¹⁰ y hoy parte de este amasijo político y cultural que grita ¡No +! y punto. Desde resignificar las imágenes y la *marca del indix* que propone la *lamngen* Paula Baeza Pailamilla, con la práctica de la performance y la investigación del cuerpo desde su propia experiencia; hasta la canción de Daniela Millaleo Montano, que nos dice: “Yo tengo esa sangre/ esa sangre en las venas/de gente que vive/entre balas y penas”. Nuestra apuesta es re-encontrarnos y apañarnos, aquí, en la ciudad donde habitamos. Escribir, reflexionar y crear con una mirada en el sur y un ojo en la *warria*. Coleccionar los ecos que nos circundan a modo de composición de voces, pues, apunta la *lamngen* Daniela Catrileo Cordero:

La relación crítica, es justamente aquella toma de voz, el uso de la lengua como mediadora entre las voces que han quedado olvidadas en la *mapu*. Doblegar el silencio en una posición que posibilite la estancia de la memoria y el destino de su resistencia. Por eso, ante la pregunta sobre levantar una apuesta política desde la recuperación, una posible respuesta es la reconstrucción de una política que se cuestione los dispositivos en su contra. Al menos, partir por desenredar la madeja para comenzar a tejer un nuevo *witral*. Urdiendo con la misma lana un nuevo entramado.¹¹

⁹ Calfuqueo, Sebastián (30 de julio de 2015) *Sebastián Calfuqueo, artista visual: “El arte es un medio que permite cuestionar algunos parámetros establecidos”* disponible en: <http://www.laizquierdadiario.cl/Sebastian-Calfuqueo-artista-visual-El-artes-un-medio-que-permite-cuestionar-algunos-parametros>.

¹⁰ Pobra, refiere a población, villa.

¹¹ Catrileo, Daniela (2016) *Potencia Champurria: hendidura & destello en Wallmapu. Sobre la resistencia y la memoria del Pueblo Mapuche* [texto inédito].

La apuesta de una posibilidad es nuestra postura por un porvenir colectivo. Sin miedo a la diferencia, ni al cuestionamiento de ciertas tradiciones. También es una jugada por las alianzas entre diásporas y desarraigados, para dejar de ser víctimas inmortalizadas de la HISTORIA y emerger como sujetas políticas, en nuestra lucha antipatriarcal, antirracista, decolonial y anticapitalista. Quienes “Nos hemos encontrado, hemos levantado un colectivo. Somos mapuche. Somos champurria. Somos feministas y estamos en lucha”.¹²

¹² Catrileo, Daniela; Millaleo, Daniela; Quiñimil, Doris y Valderrama, Ange (2016), *op. cit.*

ACOSO SEXUAL UNIVERSITARIO: LAS POTENCIALIDADES POLÍTICAS DEL FEMINISMO

Matías Marambio de la Fuente¹

Al escribir estas líneas me veo enfrentado a un conjunto de desafíos que, me parece, anudan y sintetizan una parte importante de los escollos que ha encontrado el feminismo en nuestro país. En primer lugar, la necesidad —que es también la posibilidad, incierta hasta hace poco— de realizar balances y sistematizaciones respecto de la experiencia política del feminismo. Existe una urgencia de renovación en lo relativo a las miradas de conjunto y a los relatos históricos que han circulado sobre la lucha anti-patriarcal, pues el escenario de los noventa, marcado por la disputa entre apuestas institucionales y autónomas, se ha complejizado notoriamente como parte de las transformaciones sociopolíticas del Chile reciente. La consolidación y posterior cuestionamiento de un sistema político orientado por el consenso entre las fuerzas de la Concertación y la derecha política, junto con las contradicciones nacidas de la política neoliberal y de mercantilización de los derechos sociales no eran elementos completamente perfilados al iniciarse la posdictadura. Al mismo tiempo, la (re) emergencia de actores sociales como el movimiento estudiantil o el movimiento mapuche —a la que se suman, hoy, otros sectores, como el movimiento contra el sistema de pensiones— signa los trazos de un nuevo mapa de fuerzas en pugna que difiere de forma notoria del de hace veinte años.

Un segundo desafío tiene que ver con mi propio lugar de enunciación. Dicho en breve —y sin ánimos de reducir las cosas a una dimensión personalista o “identitaria”— mi trayectoria de politización se debe a las mutaciones que experimentó el feminismo durante los últimos años: la ampliación de los sujetos que caben/cabemos dentro de las luchas genérico-sexuales y la sinergia con espacios de organización universitaria.

¹ Miembro estudiantil de la Comisión Triestamental de Ética y Convivencia de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile e integrante de la Asamblea Antipatriarcal de Varones de Santiago.

Quisiera dedicar lo que sigue a una exploración de las tensiones que se entroncan en este singular cruce que viene operando hace ya un tiempo y que reclama, al igual que el movimiento más amplio, sus propios análisis de conjunto. Dicho análisis se encuentra informado por mi participación en la Comisión Triestamental de Ética y Convivencia de la Facultad de Filosofía y Humanidades (FFH) de la Universidad de Chile, en tanto representante de los estudiantes de posgrado.

Actualmente, si algo destaca en el perfil del feminismo en las universidades es la preeminencia de las luchas contra el acoso sexual en sus distintas manifestaciones: abusos de poder de parte de académicos en la sala de clases, hostigamientos o insinuaciones de carácter sexual, formas de control y violencia psicológica de parte de compañeros con quienes se tienen relaciones de pareja, violaciones o agresiones en el marco de la vida social que acompaña la formación universitaria. Los casos son ya muchos como para hacer un recuento que haga justicia, pues las denuncias han abarcado distintos espacios universitarios y han tenido cauces diversos. Si bien la FFH ha sido, hasta el momento, el lugar más visible en lo que se refiere a presencia en los medios (con figuras tan vergonzantes como Leonardo León o Fernando Ramírez, cuyos casos han sido ampliamente cubiertos por la prensa²), diversos focos de movilización se han activado en otras instituciones dentro y fuera de Santiago. A los sumarios y denuncias se pliegan instancias de reflexión y trabajo entre las autoridades universitarias y las organizaciones estudiantiles, dirigidas a la creación de protocolos de denuncia y seguimiento de casos, al igual que la instalación de

² A pesar de que los detalles de ambos casos son largos, ofrezco una síntesis algo apretada. Tanto Ramírez como León integraron hasta el primer semestre de 2016 el Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile. La salida de ambos se relaciona con un sumario por acoso sexual y abuso de poder instruido contra Ramírez a fines de 2015, el cual se vio acompañado de una intensa movilización de la comunidad universitaria, con protagonismo estudiantil. Tras la destitución de Ramírez y la apertura de una investigación general sobre prácticas de acoso, el nombre de León (hasta entonces director del Departamento) quedó en entredicho debido a prácticas largamente asociadas a su figura. Poco tiempo después, ya desvinculado de la institución, la prensa reportó un juicio contra León por abuso sexual hacia su hija.

comisiones de ética cuyo objetivo es recopilar información y canalizar los conflictos derivados de la violencia patriarcal en las aulas.

Particularmente en el caso de este último tipo de espacios, tengo la impresión de que se evidencian las limitaciones y alcances de un proceso de construcción de poder alternativo –me temo que el epíteto “popular” queda grande en el contexto universitario actual–, capaz de tensionar los límites de la institucionalidad a partir del intercambio que provoca la experiencia de movilización. Igualmente, se trata de sitios de encuentro y diálogo entre actores de la comunidad universitaria que carecen de otros foros públicos para intercambiar experiencias y buscar soluciones a las lógicas de abuso de poder que atraviesan al conjunto de la institucionalidad. En el revelamiento de la trama cotidiana de violencias, sin embargo, espacios como la Comisión Triestamental de Ética y Convivencia de la FFH han chocado permanentemente con las disposiciones y discursos burocráticos de las autoridades. Sin una activación político-social de la comunidad universitaria que sustente sus esfuerzos, es de esperar que las iniciativas en razón de mejorar la convivencia se vean severamente limitadas.

Así, en toda su diversidad –porque la violencia que ejerce el patriarcado es una forma del cruce doloroso entre la fuerza implacable de una estructura y la singularidad de la vida–, los casos de acoso y las respuestas que han suscitado parecen tener algunos denominadores comunes que son de particular relevancia para el movimiento feminista. En primer lugar, el potencial de politización que se activa al visibilizar las prácticas de acoso sexual. Una frase del repertorio marxista, que pareciera quizás algo fuera de lugar al pensar los temas de género, sirve para resumir parte de este fenómeno: “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”. En este caso, la politización se verifica como una experiencia subjetiva en la que un colectivo asigna una carga o connotación política a hechos y relaciones anteriormente naturalizadas, al tiempo que desarrolla mecanismos de transformación de dicho estado de cosas. Ahora bien, si el proceso destaca por sus aspectos subjetivos (la conciencia), el hecho es que su desencadenamiento ocurre como parte de contradicciones que no pueden reducirse a la subjetividad y que remiten a dimensiones de orden social (la vida). En efecto, la existencia de discursos articulados de forma consistente en el plano teórico-ideológico no basta

para que se produzca un cambio en las condiciones políticas que permiten enfrentar el acoso. Vale decir, no es la gravedad de los casos –en términos de la valoración que podemos hacer de ellos desde una perspectiva ético-política feminista– el elemento más decisivo en la politización de los distintos espacios universitarios; para comprenderla debemos, necesariamente, incorporar las correlaciones de fuerzas y capacidades organizativas instaladas en cada uno de ellos.

Otro ámbito de disputa, que se sigue del anterior, remite a los procesos mismos de lucha. Los contextos institucionales que enmarcan cada caso son en gran medida uno de los elementos decisivos en la búsqueda de la justicia y la erradicación de prácticas patriarcales. Sin embargo, me temo que hablar de “contexto institucional” sea una reducción algo burda, pues remite de forma casi exclusiva en el tipo de legalidad de cada universidad y en sus autoridades. Y si bien es cierto que estas dimensiones son importantes, no pueden excluirse otros aspectos clave para explicar el éxito (o no) de la movilización feminista. Entre ellos se encuentra la propia cultura política de académicas y académicos, que ha tendido a perpetuar relaciones de pupilaje y dependencia que, al intersectarse con la dominación patriarcal, refuerzan las barreras para denunciar actos de violencia. Esta cultura ha quedado en evidencia, a nivel local, en las declaraciones de Gabriel Salazar, Premio Nacional de Historia y académico de la Universidad de Chile, quien, en un gesto de pericia psicológica y agudeza historiográfica, descartó la gravedad de las denuncias –pues, según él, no habría identificado signos claros de trauma en las compañeras afectadas³– en pos de una defensa más o menos velada de sus colegas expulsados (o renunciados) de la universidad. Podría sumarse, en esta misma línea, la actitud de defensa corporativa que parecen haber adoptado los académicos

³ Tras un reportaje (de calidad por demás cuestionable) aparecido a fines de 2016 en el diario electrónico *El Mostrador*, en el que Salazar ponía en cuestión la gravedad de las sanciones aplicadas a los acosadores, la reacción mediática lo llevó a circular una “carta pública” explicativa, en tono de defensa. Sin embargo, su intervención constituyó un ejemplo claro del adagio “no aclares que obscurece”; las peripecias argumentales solo agravaron las críticas a su diagnóstico poco empático y pedante de toda la situación. Ver <http://www.eldesconcerto.cl/2017/01/19/la-carta-abierta-de-gabriel-salazar-donde-responde-a-criticas-tras-defensa-a-historiador-leonardo-leon/>.

del Departamento de Historia de la Universidad de Santiago frente a las denuncias levantadas por estudiantes contra dos de sus miembros: los profesores Luis Ortega y Augusto Samaniego. Aquí se visibilizan con mayor claridad las lealtades académicas forjadas a lo largo de los años, además de un discurso que acalla cualquier manifestación antipatriarcal bajo el principio del debido proceso y la legítima defensa.

Lo anterior no resulta sorprendente para quienes ya conocemos de largo tiempo el machismo de Salazar y del gremio historiográfico. Antes bien, adquiere gravedad real cuando se conjuga con las manifestaciones timoratas –y en momentos francamente reaccionarias– de algunas académicas vinculadas a los estudios de género. El silencio, la demora en pronunciarse y la falta de solidaridad con las denunciadas, sobre todo en la FFH, hizo pensar que los estudios de género no tenían mucho que decir respecto de una de las coyunturas más importantes para el feminismo en los últimos años. Resulta preocupante que los espacios de reflexión teórica vayan tan a la zaga del desarrollo de la política feminista, y me pregunto cuáles deberían ser las mejores formas de resolver este desfase entre cuadros intelectuales y acciones reivindicativas. ¿Desde dónde crear categorías, conceptos y discursos si es que las instancias académicas parecen tan lentas en responder?

En un tercer plano, los casos de violencia de género presentan un desafío político para el feminismo estudiantil en lo que refiere a su agenda, pero también a sus actores e interlocutores. La política de alianzas desarrollada en la lucha contra el acoso ha evidenciado que la solidaridad entre mujeres es un arma poderosa, y que puede volverse más poderosa si es que se desarrollan mecanismos para incorporar a otros sujetos en el desmontaje de las relaciones patriarcales. Si bien la presencia de los hombres, sobre todo de hombres heterosexuales, en espacios feministas es un tema contencioso, creo que dejarlo como un eterno pendiente le hace un flaco favor a la construcción de un movimiento que apunte a la liberación global de la sociedad. En efecto, terminar con el acoso requiere problematizar la posible reeducación de los acosadores (la transformación de disposiciones subjetivas y de esferas sociales que permiten la violencia), al igual que desarrollar mecanismos de apoyo y contención hacia quienes han experimentado situaciones de vulneración.

Construir feminismo en espacios estudiantiles es un proceso clave en el fortalecimiento de las luchas por la educación y contra el patriarcado. En tal sentido, y en línea con uno de los conceptos clave de las reflexiones de Luciano Fabbri en el presente libro, los derroteros que adquiera el feminismo en universidades y escuelas serán estratégicos en la creación de *prácticas prefigurativas* para una educación no-sexista. El contenido concreto de esa educación está aún por definirse, y las movilizaciones en torno al acoso podrían ser un buen laboratorio de experiencias para delinearlos de mejor manera. Hemos podido constatar que una demanda tan básica como contar con espacios libres de violencia para acceder a la educación –aun si se trata de una educación mercantilizada y transida por los mecanismos de la tecnocracia neoliberal– puede remecer las relaciones de poder establecidas en los espacios universitarios.

Interrogar al feminismo estudiantil desde la perspectiva de construcción de poder popular es una tarea larga que no me encuentro en condiciones de hacer. No solo porque no creo ser la persona más adecuada para pontificar sobre los rumbos que debiera tomar el feminismo (dudo que exista alguien capaz de hacerlo), sino también porque la pregunta por el poder popular y las estrategias de construcción política son todavía muy larvarias entre las organizaciones feministas, tanto dentro como fuera del mundo universitario. Tales instituciones deben ser transformadas en planos que exceden con mucho la reproducción pertinaz del patriarcado, y para ello será necesario ampliar los marcos de acción a los que nos ha obligado la coyuntura reciente. Permanecer en el momento negativo de la crítica a las condiciones existentes o fetichizar estrategias de movilización, como la funa, podrían significar un estancamiento de las potencialidades del feminismo estudiantil. En definitiva, no basta con crear burbujas antipatriarcales donde nos sintamos por fuera de las garras del machismo, sino que urge desbordar los límites de la institución educativa desde el horizonte de la radicalización de las conquistas ya hechas.

LA BÚSQUEDA PARA SER HOMBRES POR OTROS VÍNCULOS

Kolectivo Poroto

El ejercicio de escribir este prólogo fue una tarea compleja, aunque el texto de Luciano no lo sea. Este libro, sustentado en la práctica y en la vida del autor, mediante un lenguaje muy cercano y amigable, introduce en un universo de discusiones teóricas a todxs aquellxs que se inician en el ejercicio de conocer sobre feminismo y desarrollar acciones directas de despatriarcalización.¹

Apuntes sobre feminismos... nos ofrece una síntesis de conceptos en torno a feminismo y género, nos introduce al concepto de poder como relación social y, además, articula una propuesta estratégica sobre el qué hacer. Logra engranar una concepción de feminismo con la construcción de poder popular que se aleja de las ideas clásicas de la centralidad de la opresión económica por sobre otros elementos de la realidad, así como la inclusión de sujetxs distintos a la “clase obrera”. Hace años escuchamos a Luciano sostener la idea de que los varones podemos hacernos feministas si en las luchas que desplegamos solidarizamos con las reivindicaciones de las mujeres y si, día a día y noche a noche, renunciamos a los privilegios que el patriarcado nos otorga por ser varones. Su texto es una muy buena muestra de esa solidaridad y de disposición a la renuncia.

Entonces, es importante explicar ¿por qué escribir este texto fue una tarea compleja? Para ello es necesario contar un poco sobre nosotros y el Kolectivo Poroto. Somos un colectivo de quince hombres, llevamos diez años, algunos estamos desde el inicio y otros, ingresamos más recientemente.² Nuestra historia se encuentra siempre en movimiento, lo que nos ha hecho cambiar constantemente. Por enunciar un ejemplo, nos hemos cuestionado nuestras formas de reproducir mandatos patriarcales —como el sexismo, la homofobia, el machismo—, o cómo ejercemos poder, preguntas

¹ Estamos usando la x, bajo la definición que da Luciano en este libro.

² No estamos entendiendo hombres como una cuestión biológica.

que a la fecha han variado en consonancia con otras reflexiones generadas a partir de la relación con nosotros mismos, con otrxs y con el entorno.

Nos conocimos en un taller sobre liderazgos juveniles y, motivados por la inquietud acerca de ¿qué es ser hombre?, nos comenzamos a reunir en torno a esa pregunta que se fue complejizando en el tiempo. Intuitivamente nos interesaba desarrollar el carácter político de nuestra construcción como varones, y eso nos hacía interrogar nuestra realidad cotidiana en su condición institucional y estructural. Esta pregunta también nos permitió cuestionar la sociedad desde nuestras propias prácticas, lo que nos llevó a razonamientos muy íntimos, ajenos al resto de los participantes de la organización social masculina. De algún modo, esto provocó una suerte de ensimismamiento en el grupo que a la larga trajo una crisis interna, ya que –por momentos– algunos integrantes priorizaban un análisis autorreferido, en vez de la conexión con el contexto. De allí que decidiéramos comenzar a realizar los Talleres Palabra de Hombre, cuyo nombre buscaba ironizar con el comercial de una multitienda de construcción que circuló durante el 2008.³ Este espacio fue una salida y un avance político, ya que nos exigió la permanente vinculación de nuestras interrogantes identitarias en tanto varones con el medio social en que nos desplegamos.

Varios de los compas que hoy integran el Kolectivo se acercaron por estos talleres, cuyo método es el resultado de una mezcla de técnicas provenientes de las pedagogías liberadoras (educación libertaria y popular) que asumen como punto de partida las experiencias de cada participante, ponen su acento en el uso del cuerpo en tanto una búsqueda novedosa de corporizar emociones y reflexiones que cuestionen nuestra socialización. También son metodologías que buscan incomodar nuestras acciones e interrogarnos sobre nuestros privilegios, con el fin de develar la forma en que estamos viviendo nuestras identidades masculinas.

No todos pensamos igual. Nuestras biografías se han marcado en nuestros cuerpos, en nuestras prácticas y en nuestros vínculos. Asumimos que tenemos distintas formas de relacionarnos con nosotros mismos, con otros hombres, con otros géneros y con la comunidad (la que incluye

³ Esta experiencia puede revisarse en: <https://www.youtube.com/watch?v=ewLQEjXDPJA>.

a animales no humanos y a la naturaleza). Hemos transitado por experiencias disímiles en cuanto a los privilegios que nos ofrece esta sociedad capitalista y patriarcal, lo que nos ha permitido incluir otras opresiones en nuestros análisis, no solo desde el rol de quien las ejerce sino también de quien las sufre. Poco a poco hemos ido llenando puntos ciegos sobre cómo creíamos que funcionaban las cosas. Nos dimos cuenta de que existía la heteronorma, de que habían experiencias concretas en la socialización de ser hombres que todos compartíamos y otras que no, que teníamos dolores, que por una “extraña” razón descuidábamos nuestra salud, que existe el amor romántico, que las asimetrías aparecen en los espacios más insospechados, y que el cuestionarnos no nos va a convertir en hombres nuevos o en productores de “nuevas masculinidades”.

Además, nos parece que es necesario cuestionar no solo cómo nos desenvolvemos en esta sociedad, sino cómo esta funciona en su conjunto (con todas las opresiones/dominaciones con que carga y no solo la nuestras). De ahí que nos definamos como anticapitalistas y antipatriarcales, y que veamos la necesidad de relacionarnos con otrxs, lo cual nos permite completar así los puntos ciegos que no nos han permitido transformar esta realidad. Por ejemplo, aquellas renunciadas que nos planteamos hacer pero que nos resultan difíciles por la pérdida de cuotas de poder que implican. Son cambios que nos exigen una nueva conexión con nuestros cuerpos, afectos y emociones, pero también horizontes que llenamos de obstáculos por el miedo a perder control y prestigio.

Somos una asamblea que trata de trabajar de forma horizontal. Decimos que “tratamos” porque de repente –por cierto, más seguido de lo que quisiéramos– se nos sale el macho que llevamos dentro y nos tratamos de imponer en el koleto. Esto ha significado tensiones, malentendidos, los “yo dije”, “tú dijiste” y un largo etcétera de frases hechas. Es la práctica militante la que permite darnos cuenta cuándo estamos reproduciendo tales patrones. Decir que ha sido fácil sería mentira; pero, afortunadamente, estamos todos convencidos en el KP que es necesario generar otro tipo de vínculos, creemos que se puede transformar la forma en que nos relacionamos.

Es ese convencimiento el que volvió una tarea compleja la escritura de este prólogo. Estamos en el camino de construir un habla colectiva como KP que no reste nuestras diferencias, sino que dé cuenta de la pluralidad.

Postulamos que en los disensos es posible generar otros vínculos, los cuales de forma prefigurativa son necesarios para una transformación social que desconocemos en su plenitud, porque no tenemos recetas para entregar, pero sí muchas ganas de hacer.

Creemos –tal como indica Luciano en su texto– que es posible la construcción de relaciones sociales no jerárquicas y no enajenantes, colaborativas y liberadoras. Es necesario abandonar el ejercicio asimétrico del poder así como también su fetichización. Debemos incluir en el análisis de la opresión económica, otras formas de opresión/dominación y dar cuenta de cómo estas afectan nuestros cuerpos y cómo nos desenvolvemos con las otras personas/cuerpxs.

Muchos elementos de los que habla el texto de Luciano, nosotros tratamos de ponerlos en tensión en nuestro cotidiano. Por cierto, nos ha costado. Es difícil reconocer nuestros privilegios, ocupar la posición de opresores (o nos tratan como si lo fuéramos). Pero también ha sido gratificante ver el valor del disenso de la diversidad en nuestros pensares, *y pareciera ser ahora más fácil saber cuándo la estamos cagando*.

Nuestra invitación es a leer este libro de Luciano con sentido crítico. No es necesario estar de acuerdo en todo, porque muchas veces no estamos ni de acuerdo con nosotros mismos. Por esta razón, sugerimos a quienes lo lean que no desechen el pensamiento crítico, que leer las líneas de Lucho y las nuestras no se vuelva un ejercicio de poder o de ego, sino que sea una lectura en clave de contribución, de inclusión de nuevas perspectivas. En definitiva, una lectura que nos permita ver nuestras pequeñas victorias y contradicciones con el fin de contribuir a transformar esta realidad. Ofrecemos estas líneas reflexivas para abrirnos a la conversa y el debate, a los replanteos y proyecciones, especialmente este año de Encuentro Latinoamericano de Varones (ELVA) en el que soñamos aprender de otrxs y mostrar nuestra experiencia como un nutriente más alegre de luchas.

SOBRE LAS ORGANIZACIONES

ASOCIACIÓN NACIONAL DE MUJERES RURALES E INDÍGENAS (ANAMURI)

ANAMURI busca contribuir al desarrollo integral –económico, laboral, social y cultural– de las mujeres rurales e indígenas a través del estímulo y fortalecimiento de la organización. Todo su quehacer se sustenta en una ideología enfocada en la construcción de relaciones en igualdad que consideren la condición de género, clase y etnia insertas en un medio ambiente de respeto entre las personas y la naturaleza. ANAMURI promueve el desarrollo y la organización de campesinas productoras, asalariadas agrícolas y temporeras, crianceras, artesanas, pescadoras, cultoras del folclore y las tradiciones de nuestro campo.

En términos territoriales, reúne a organizaciones y mujeres provenientes, en su gran mayoría, de localidades rurales y comunidades indígenas asentadas entre la I a la XI región del país. Es, por tanto, una organización nacional que contiene la diversidad de realidades del mundo rural desde el punto de vista étnico, laboral, cultural, geográfico y regional; que coordina, aglutina y representa sus intereses y demandas. Además, se trata de una organización autónoma del Estado, de los organismos públicos y de los partidos políticos. Por ello valora el fortalecimiento de redes y alianzas solidarias con organizaciones pares y de cooperación a nivel nacional e internacional.
Contacto: <http://www.anamuri.cl/>

ASAMBLEA ANTIPATRIARCAL DE VARONES DE SANTIAGO

Se constituye como un espacio colectivo en 2016, por iniciativa de compañeros que asisten al Encuentro Latinoamericano de Varones Antipatriarcales, realizado ese mismo año en Córdoba, Argentina. Desde ese entonces, ha desarrollado diversas actividades de autoformación con el fin de reflexionar sobre el lugar de los varones dentro de la lucha contra el patriarcado. Este espacio ha potenciado el desarrollo de actividades e instancias vinculadas a la escritura. En la Asamblea confluyen compañeros con distintas inserciones político-sociales a partir del interés común por cuestionar y transformar críticamente las diferentes manifestaciones de lo masculino, en convergencia con las luchas feministas conducidas por organizaciones de mujeres.

CENTRO SOCIAL Y LIBRERÍA PROYECCIÓN

Es un espacio autogestionado de construcción política, social, cultural y comunitaria. Su principal tarea es la de servir al fortalecimiento de los movimientos populares. Por ello, en Proyección convergen diversas organizaciones sociales y políticas que necesitan un lugar donde reunirse y llevar a cabo sus actividades. Creemos que nuestro proyecto integra un proceso más amplio de transformación política y cultural donde asumimos la responsabilidad histórica de hacer un aporte concreto a la reconstrucción del tejido social de un pueblo golpeado por la dictadura pinochetista y la transición neoliberal. Junto con ello, nos interesa contribuir a las luchas sociales y la reflexión política con un catálogo especializado en feminismo, anarquismo, marxismo, ciencias sociales, historia de Chile y América Latina, memoria y derechos humanos, entre otros. Además, brindamos un espacio para las editoriales independientes y la difusión de fanzines.

Proyección abrió sus puertas en junio del 2010 y desde entonces funciona como una organización cooperativa sin fines de lucro. El proyecto fue fundado y es administrado hasta hoy por un colectivo de personas que trabaja de forma no remunerada en la gestión, financiamiento, difusión y cuidado del espacio. Como Colectivo Proyección, asumimos nuestro trabajo como una militancia social inspirada por una constante formación y práctica libertaria y feminista. El trabajo que hacemos desde el centro social y la librería es un esfuerzo cotidiano por construir un futuro revolucionario desde el presente.

Contacto: info@libreriaproyeccion.cl

COLECTIVO RUFÍAN

Rufián Revista es un medio de comunicación digital chileno, que nace el año 2010 durante el clima de descontento y las posteriores protestas estudiantiles por el derecho a la educación pública y gratuita. Desde entonces, Rufián Revista se ha posicionado como una ventana para la información que las agendas de los medios tradicionales chilenos ocultan y, por ello, sus diversos números constituyen un ejercicio permanente de resistencia contra la concentración mediática. Hoy, con siete años de trayectoria, 26 números publicados y una circulación permanente a través de redes sociales y plataformas digitales, la revista cuenta además con un amplio

abanico de colaboradores que han coeditado y publicado sus artículos en este espacio. Con un interés especial por el componente visual y gráfico, Rufián ha sido también plataforma para la exhibición de artistas, ilustradores y fotógrafos, con obras vinculadas a temas como feminismo y despenalización del aborto, arte y estética, pueblos originarios y reconocimiento, asociatividad y poder popular, hidropolítica y extractivismo, entre otros. Su equipo editorial está compuesto por mujeres vinculadas al mundo de las artes, las políticas públicas, la edición, la educación y la academia. Sin embargo, el equipo funciona como una plataforma colaborativa, dando lugar para que diferentes grupos y organizaciones se tomen las páginas de Rufián, visibilizando modos de pensar, sentimientos de descontento e injusticia, fundamentales para ampliar nuestra comprensión del mundo.
<http://rufianrevista.org/>

FRENTE FEMINISTA DE IZQUIERDA AUTÓNOMA

El Frente Feminista de Izquierda Autónoma se crea en el año 2016 acorde a la necesidad de construir una izquierda feminista para el siglo XXI que se hiciera cargo de las herencias de la historia del feminismo y de los déficits de la izquierda del siglo XX, en razón de afrontar las tareas del presente. El Frente se encarga de desarrollar el pensamiento y la política feminista de la organización a través de la participación directa en las luchas y las instancias de organización del movimiento feminista a nivel nacional. Además, forma a la militancia de Izquierda Autónoma en la historia, teoría y práctica del feminismo a través de escuelas de formación. Este Frente Feminista, al igual que el conjunto de Izquierda Autónoma, se propone contribuir a la construcción de la autonomía de las clases subalternas y a dar proyección política a las luchas sociales que han movilizado a la sociedad chilena en los últimos años. En particular, este Frente se enfoca en los derechos sociales, sexuales y reproductivos, en los derechos de las disidencias sexuales y en la denuncia de la violencia sexista.

Contacto: <https://www.facebook.com/IAFeminista/>

FRENTE FEMINISTA DEL MOVIMIENTO SOCIALISMO Y LIBERTAD (SOL)

El Movimiento SOL nace en abril de 2017 y se define como una organización socialista, libertaria, feminista y democrática, presente en varias

regiones del país. Además, es parte de la coalición de trece organizaciones y partidos políticos que conforman el Frente Amplio. Esta organización se entiende como una organización feminista en el sentido de un posicionamiento ideológico y una práctica política. El Frente Feminista de SOL se concibe como un espacio de trabajo político interno, transversal y externo, es decir, sus tareas son tanto formativas como de acción política en lo público. Entre sus labores como frente feminista está la formación y educación dentro de la organización y de la izquierda en general. Entiende esa práctica como un elemento fundamental para transformar la política que realiza; la participación en organizaciones del movimiento feminista y la conexión entre el movimiento feminista con otras luchas y movimientos sociales. Desarrolla permanentes instancias de encuentro, debate o movilización, como también promueve a las mujeres y a las disidencias sexuales como sujetos activos en las disputas de la izquierda.

Contacto: contacto.mpsol@gmail.com

KOLEKTIVO POROTO, *HOMBRES POR OTROS VÍNCULOS*

El Kolectivo Poroto surge a partir de la inquietud de un grupo de varones que desde hace más de diez años compartimos una visión personal, laboral y política con respecto de la necesidad de cuestionar y transformar el modelo de sociedad machista y patriarcal en que vivimos, y en cual subyacen una serie de desigualdades entre las personas a partir del género, reforzadas por aspectos económicos, culturales, simbólicos e institucionales. Somos una organización compuesta por varones, autoconvocada, que se entiende a sí misma como un espacio de participación, de militancia social y política, que se interesa en estos asuntos desde la vivencia y la acción.

Este Kolectivo posee horizontalidad en su quehacer, y un enfoque basado en la educación libertaria, popular, anticapitalista y autogestionada. A través de la autoformación, los Talleres “Palabra de hombre”, y la participación en encuentros, foros, actividades políticas no institucionales, el KP desarrolla sus tareas. Se vincula con otras organizaciones de varones de Chile y el extranjero, mediante una colaboración comprometida con el movimiento feminista y de mujeres. Además, genera espacios de homosocialización, con el fin de construir alternativas de encuentro, diálogo y reflexión para la transformación y experimentación de nuevas

formas de relaciones entre hombres, con las mujeres y la comunidad. En definitiva, otros vínculos.

Contacto: www.facebook.com/kolectivo.poroto
kolectivoporoto@gmail.com

LA ALZADA-ACCIÓN FEMINISTA LIBERTARIA (AFL)

La Alzada-AFL, es una organización político-social que nace el 2012 en Santiago de Chile y se encuentra co-haciendo feminismo hasta la actualidad. Nuestras luchas y resistencias abogan por la construcción prefigurativa de una sociedad con mujeres y seres humanos libres, a partir de la autodeterminación y la autonomía. Nos centramos en el trabajo de inserción y articulación social en diferentes espacios y territorios, utilizando principalmente herramientas de la educación popular. Desde un feminismo latinoamericano entrelazado con un anarquismo crítico, sostenemos la necesidad de visibilizar las opresiones históricas a las que tanto mujeres como disidencias sexuales y otras sujetxs, sufrimos debido a nuestra condición de género y/o sexo en la sociedad heteropatriarcal y capitalista. Reconocemos estas opresiones en cruce con otras formas sociales de explotación sustentadas en las clases y las “razas”. Por tanto, actuamos en contra de la explotación, la dominación y las violencias autoritarias de la civilización patriarcal expresadas en las instituciones productoras y reproductoras de dicho orden como son el Estado, la propiedad privada, las iglesias y la familia.

Contacto: la.alzada.a.f.l@gmail.com

MALA JUNTA-PATRIA GRANDE

Mala Junta es una colectiva feminista a nivel nacional que forma parte de Patria Grande, Movimiento Popular en Argentina. Patria Grande entiende que lxs sujetxs de la revolución somos plurales, y que no hay jerarquías dentro de la lucha. Nos enfrentamos a un sistema que es al mismo tiempo capitalista, patriarcal, heterosexista, colonial, racista. Por eso, nuestras respuestas y luchas no pueden ser aisladas, ya que eso debilita nuestras estrategias. Mala Junta nació hace dos años como una propuesta organizativa que busca dar respuesta y sumar al crecimiento político del movimiento de mujeres, feminista y de la disidencia sexual en nuestro país. Si bien

hace muchos años que lxs militantes que formamos parte de Patria Grande somos protagonistas de este movimiento feminista, quisimos darnos una herramienta propia para desarrollar nuestros trabajos en distintos territorios, temáticas y trincheras de lucha. Es por eso que nuestro feminismo se define como popular, mixto y disidente. Estamos muy orgullosxs de nuestra construcción, ya que hace dos años que crecemos día a día. Hoy somos miles de compañerxs que formamos parte de MJ y desplegamos distintas tareas en casi todas las provincias del país. Estamos convencidxs de que formamos parte de una oleada feminista popular importantísima a nivel internacional, y por eso militamos día a día con alegría, cuerpo, coraje y convicción.

MOVIMIENTO DE POBLADORAS Y POBLADORES POR LA DIGNIDAD (MPD)

El Movimiento de Pobladoras y Pobladores por la Dignidad nace a mediados de mayo de 2010, tras un quiebre al interior del comité de allegados Lucha por Nuestra Tierra de la Agrupación de Pobladores sin Techo (APST). Desde el comienzo del MPD nos propusimos desarrollar una organización transparente, abierta, democrática y participativa. Y también nos propusimos que nuestra lucha más que por una casa, sería por construir un barrio nuevo tanto en su estructura como en sus relaciones sociales, un barrio que alumbre el nacimiento del “Nuevo Poblador y la Nueva Pobladora”. Consignas como “Nuestra Lucha es más grande que la casa”, “Sólo el que lucha gana”, “Lucha, Conciencia, Organización; por Salud, Vivienda, Trabajo y Educación” y nuestro grito “Casas pa'l Pueblo, No pa'l Capital: Movimiento por la Dignidad” dejaron en claro nuestros objetivos, nuestros métodos. Al mismo tiempo que nos recomponíamos, crecíamos y fortalecíamos tomamos una decisión fundamental para el futuro del MPD: formar parte de la Federación Nacional de Pobladores y Pobladoras de Chile, organizándonos así con miles de pobladores de todo Chile. “Nunca más solos” es la consigna que sintetiza la importancia de ese momento.

Un paso trascendental para nuestra organización fue el Primer Congreso de Pobladores y Pobladoras en diciembre de 2011, donde reafirmamos las proyecciones de la organización, ordenamos la dirigencia y las asambleas, y decidimos pelear en las urnas nuestros derechos como pobladores junto con el partido de los movimientos sociales, el Partido

Igualdad. En ese momento, reafirmamos también nuestra proyección y dejamos definitivamente de ser un comité de allegados para ser un movimiento de pobladores y pobladoras. En ese contexto decidimos levantar nuestro Centro de Desarrollo Social, reafirmamos y potenciamos nuestro periódico, *216: El Pueblo Llama*, y reafirmamos nuestras luchas más allá de la casa. De ese modo, conducimos convocatorias del movimiento estudiantil del 2011, junto a otras luchas trascendentales como la renacionalización de los recursos naturales, los cambios en la Ficha de Protección Social y las disputas por un Ley General de Vivienda que asegure una vivienda digna para todos y todas.

Contacto: www.dignidad.cl

[RANGIÑTULEWFÜ] KOLEKTIVO MAPUCHE FEMINISTA

El colectivo se origina en Santiago *warria* a principios del año 2016. Se forma en torno a la pregunta por la posibilidad de un feminismo mapuche y *champurria*, desde una memoria colectiva, un pensamiento decolonial e interseccional. Está integrado por descendientes inmigrantes de la diáspora mapuche. Ange Valderrama Cayuman, periodista, cronista mapuche y *ngurekafe* (tejedora textil mapuche). Integrante del colectivo informativo mapuche Mapuexpress. Daniela Catrileo Cordero, escritora, profesora de filosofía y licenciada en educación. Ha publicado: *Cada vigilia* (2007) y *Río herido* (Libros del Perro Negro, 2013 – Edicola Ediciones, 2016). Daniela Millaleo Montano, cantautora y profesora de historia y ciencias sociales. Forma parte de la red por la defensa del territorio y es integrante del Colectivo Artístico y Teatral Epew. Doris Quiñimil Vásquez, psicóloga de la Pontificia Universidad Católica de Chile, y Máster Erasmus Mundus en Estudios de las Mujeres y de Género, por las Universidades de Granada y Bologna. Paula Baeza Pailamilla, artista performance y profesora. Ha participado en creaciones tanto individuales como colectivas relacionadas con la investigación del cuerpo político, social e histórico a nivel práctico y teórico. Sebastián Calfuqueo Aliste, artista visual y profesor de artes visuales. Ha expuesto individualmente en la Galería Metropolitana, la Galería BECH, el Museo Nacional de Bellas Artes y el Museo de Arte Contemporáneo de Santiago de Chile.

Contacto: rangintulewfu@gmail.com

Apuntes sobre feminismos y construcción de poder popular establece un diálogo directo con la historia de los feminismos y su desarrollo en los movimientos populares de las últimas décadas. Es un libro introductorio para militantes, organizaciones sociales y público general, y también un ensayo que plantea preguntas de gran actualidad para la izquierda contemporánea. ¿Cuáles son los vínculos posibles entre feminismo y poder popular en América Latina? ¿Cómo se articulan las teorías disidentes con las experiencias concretas de las organizaciones políticas? ¿Cuál es lugar de los hombres (o varones) en el conjunto de sus reivindicaciones?

Esta edición chilena compila, además, artículos de un conjunto de colectivos y organizaciones feministas que, a partir del texto de Luciano Fabbri, reflexionan sobre sus propias experiencias de organización y disputas desplegadas en la cama, en la casa y en la calle. Se trata de una publicación que permite palpar parte importante de las diversas posiciones fraguadas en los bullentes feminismos del presente.

ESCRIBEN

ANAMURI / Asamblea Antipatriarcal de Varones de Santiago / Colectivo Rufián / Frente Feminista Izquierda Autónoma / Frente Feminista SOL / Kolectivo Poroto / La Alzada-AFL / Mala Junta-Patria Grande / Movimiento de Pobladoras y Pobladores por la Dignidad / [Rangiñtulewfü] Kolectivo Mapuche Feminista