

Fenomenología, Marxismo y prácticas de autoconciencia feminista



Danila Suárez Tomé

Instituto de Investigaciones Filosóficas, Sociedad Argentina de Análisis Filosófico,
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Mariana Córdoba

Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn, Universidad de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Recibido el 22/07/2023. Aprobado el 11/08/2023

Resumen

El propósito del presente trabajo consiste en analizar la conexión existente entre feminismo, fenomenología y marxismo, por medio de la exploración de las prácticas de autoconciencia y la teoría del punto de vista feminista. Sostenemos que las prácticas de autoconciencia feminista y su sucedánea teoría del punto de vista feminista se apartaron de sus raíces fenomenológicas y marxistas. Esto contribuyó a la reapropiación de cierta retórica perteneciente a estas prácticas por parte de la ideología capitalista dominante, con un contenido y un propósito sustantivamente diferentes. Afirmamos que para producir teoría situada desde Latinoamérica es necesario partir de la materialidad de la propia experiencia. Para esto, reivindicamos las raíces fenomenológicas y marxistas de las prácticas de autoconciencia y las teorías del punto de vista feminista. Finalmente, argumentamos que es posible recuperar la impronta revolucionaria de estas prácticas, en el marco del paradigma del feminismo post-identitario e interseccional actual, en especial, en su expresión latinoamericana.

Palabras clave: teoría del punto de vista feminista, epistemología, experiencia, raíces fenomenológicas y marxistas del feminismo, feminismo post-identitario e interseccional.

Phenomenology, Marxism and Feminist Consciousness-Raising Practices

Abstract

The purpose of this paper is to analyze the connection between feminism, phenomenology and Marxism by exploring the feminist practices of consciousness-raising



groups and feminist standpoint theory. We argue that feminist consciousness-raising practices and the associated feminist standpoint theory have departed from their phenomenological and Marxist roots. This has contributed to the reappropriation of a certain rhetoric pertaining to these practices by the dominant capitalist ideology, with a substantively different content and purpose. In order to produce situated theory from Latin America, we argue that it is necessary to start from the materiality of one's own experience. In order to do that, we will vindicate the phenomenological and Marxist roots of consciousness-raising practices and feminist standpoint theory. Finally, we argue that it is possible to recover the revolutionary imprint of these practices, within the framework of the current post-identitarian and intersectional feminism paradigm, especially in its Latin American expression.

Keywords: Feminist Standpoint Theories, Epistemology, Experience, Phenomenological and Marxist Roots of Feminism, Post-Identitarian and Intersectional Feminism.

I. Introducción

En este trabajo presentamos la conexión entre el feminismo, la fenomenología y el marxismo a través de la exploración de las prácticas de autoconciencia y la teoría del punto de vista feminista. Nuestro propósito es mostrar cómo en la curva del apogeo y declive de las prácticas de autoconciencia del feminismo de los años '70, y de la teoría del punto de vista feminista que le es sucedánea, se puede constatar un alejamiento de las raíces fenomenológicas y marxistas del movimiento feminista, tanto en términos políticos como teóricos, y una reapropiación de cierta retórica perteneciente a estas prácticas por parte de la ideología capitalista dominante, pero con un contenido y un propósito sustantivamente diferentes. Nuestra propuesta es que, en tanto las prácticas de autoconciencia no desaparecieron por completo –por sobre todo en América Latina– y siguen siendo útiles para el movimiento y la teoría feminista, es posible recuperar su impronta revolucionaria dentro del paradigma del feminismo post-identitario e interseccional del siglo XXI, especialmente en su expresión latinoamericana.

El desarrollo de los grupos de autoconciencia tuvo lugar en los inicios del feminismo estadounidense de la década del '70 del siglo XX, en el contexto más amplio del surgimiento de las luchas por los derechos civiles y la constitución de la Nueva Izquierda en los Estados Unidos. En 1967, Kathie Sarachild nombró a esta práctica de análisis colectivo de la opresión, a partir del relato en grupo de las formas en las que cada mujer la siente y experimenta, como “autoconciencia” (Malo, 2004). En estos grupos, las mujeres compartían sus experiencias personales, se les daba valor a sus voces, y, de este modo, accedían a la comprensión de que el malestar que parecía ser de carácter individual, en realidad tenía un origen estructural en un sistema de dominación sexista. Esta toma de conciencia era una etapa fundamental para la praxis política feminista de transformación social.

La relevancia de las prácticas de autoconciencia feminista se evidenció no sólo en términos personales y políticos, sino también teóricos. La toma de conciencia fue una de las dimensiones fundamentales para el desarrollo de la teoría del punto de vista feminista, una de las propuestas más radicales en términos epistemológicos que realizó el feminismo. Esta teoría fue intelectualmente posibilitada por la fenomenología existencial de la experiencia sexuada que desarrolló Simone de Beauvoir en

Le Deuxième Sexe, y, además, tuvo una clara inspiración en el materialismo dialéctico y en la teoría de la conciencia de clases desarrollada por Georg Lukács.¹

No obstante, tanto las prácticas de autoconciencia feministas como la teoría del punto de vista feminista sufrieron un declive de popularidad importante hacia principios de la década de los '90. Su contextualización dentro de un feminismo marcadamente identitario y esencialista le valió numerosas críticas atinadas (Anderson, 2020) que lograron desplazarlas del centro del movimiento y de la producción teórica feminista, arrastrando también al análisis experiencial, caro al método fenomenológico, y al sustrato marxista que les había dado impulso, especialmente en la región del norte global (Suárez Tomé & Maffía, 2021).

Sin embargo, no es que la toma de conciencia como elemento fundamental del “volverse feminista” haya desaparecido por completo, sino que el carácter colectivo de la práctica de toma de conciencia se individualizó en el discurso del feminismo dominante,² reteniendo únicamente el objetivo de transformación personal. Reinterpretado como un “ponerse las gafas violetas” (Lienas, 2001), la toma de conciencia feminista fue reabsorbida en una retórica de autoayuda *femenina* de corte individualista que la desprovee de su dimensión colectiva y revolucionaria para convertirla en un discurso de mercado.³

En este trabajo nos dedicamos a recorrer la historia de las prácticas de autoconciencia, destacar sus conexiones profundas con el marxismo y la fenomenología, y rescatar su impulso inicial, aunque dentro de un contexto feminista muy diferente al que les dio origen. En primer lugar, mostramos que la fenomenología existencial de Beauvoir constituye el marco intelectual en el que se asentaron, posteriormente, las prácticas de autoconciencia feminista de los años '70 del siglo XX. En segundo lugar, describimos las características fundamentales de estas prácticas y cuáles fueron sus objetivos políticos y teóricos. En tercer lugar, abordamos la constitución de la teoría del punto de vista feminista como un resultado directo de las prácticas de autoconciencia, desplegamos sus características y los puntos más problemáticos que condujeron a su desarticulación. En cuarto lugar, dado que pretendemos reivindicar y revalorizar la alianza entre feminismo, fenomenología y marxismo, evaluamos a qué marxismo podemos acudir para articular dicha reivindicación. Para ello, analizamos algunos debates dentro del feminismo marxista, y entre éste y el marxismo clásico. Finalmente, nos preguntamos qué ha sido de las prácticas de autoconciencia feminista dentro del feminismo dominante y cómo se han reconvertido en discursos de autoayuda a partir del declive del impulso marxista y revolucionario que las guiaba en un comienzo. Como conclusión, proponemos una recuperación post-identitaria y situada de las prácticas de autoconciencia feminista que sean capaces de ofrecer una resistencia a la retórica capitalista del empoderamiento femenino y el mercado de la autoayuda feminista.

1 Fredric Jameson (1988) sostiene que, de hecho, el legado más auténtico de la teoría de Lukács no se encuentra en los desarrollos marxistas contemporáneos, sino en la teoría del punto de vista feminista.

2 Entendemos por “feminismo dominante” al discurso feminista público y globalizado que articula los puntos más compatibles de un feminismo centrado en la igualdad de género con una ideología liberal dominante igualitarista. Este discurso feminista dominante es adaptable a la ideología neoliberal del capitalismo tardío, en tanto se concentra en demandar igualdad de género en el esquema político, cultural y económico ya existente, sin cambios de fondo. Se excluyen del “feminismo dominante” todas las experiencias feministas territoriales y locales que se rigen por objetivos revolucionarios.

3 Este proceso forma parte de un mecanismo más amplio de “mercantilización del feminismo” (Goldman et al., 1991), característico de las últimas tres décadas, a través del cual el consumo individual pasó a tomar la forma de compromiso político colectivo.

II. La fenomenología existencial de Beauvoir como base teórica de las prácticas de autoconciencia feminista

Para comprender por qué las prácticas de autoconciencia han sido un cimiento fundamental de la política y la teoría feminista debemos remontarnos a la publicación de *Le Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir. La obra consiste en un extenso ensayo sobre la llamada “condición femenina”, en donde toma protagonismo la descripción fenomenológica de la experiencia feminizada (*cómo es ser una mujer*), y el despliegue de una hipótesis ontológica en torno a la opresión sexista. Además, presenta una incipiente fenomenología de la sexualidad humana, y desarrolla una propuesta ética de una conversión existencial capaz de liberar a la existencia humana de la mala fe y la opresión en las relaciones sexo-genéricas.

Beauvoir describe la situación de la mujer como una configuración que emerge de la interacción entre la facticidad, la libertad y la opresión o frustración. En clave existencialista, considera que en la configuración de la situación ontológica femenina los datos de su facticidad (tener determinado cuerpo con determinadas funciones) no han sido iluminados por los propios sentidos otorgados por su libertad, sino por la opresión que es fruto de la voluntad masculina. Beauvoir sostiene que el varón ha heterodesignado a la mujer como su Otra, erigiéndose de este modo como sujeto absoluto. Y, en este proceso, condenó a la mujer a la inmanencia (a ser un ser híbrido entre sujeto y objeto).

En el segundo tomo de la obra, Beauvoir se dedica a describir la formación de la mujer en el mito del eterno femenino, y su situación existencial y concreta, a través de escenas del orden de lo personal. Este trabajo detallado le costó el respeto de sus pares contemporáneos, quienes no consideraron que el ensayo beauroviano fuera algo más que una mera recolección de algunos hechos y muchas fantasías (mucho menos una obra filosófica). Cosechó, además, críticas por derecha e izquierda, y también le valió el escarnio del público conservador, quien leyó *Le Deuxième Sexe* como un panfleto político de liberación sexual femenina.⁴

Más allá de estas recepciones negativas, *Le Deuxième Sexe* tuvo un impacto positivo en muchas mujeres que lo leyeron tanto en su momento como a lo largo de las siguientes décadas. Si bien su relevancia teórica tardó en ser reconocida, en retrospectiva podemos ver cómo esta obra de Beauvoir ofició de condición de posibilidad intelectual para que las feministas de fines de los '60 pudieran retomar el hilo del análisis de la experiencia femenina para desarrollar una teoría. Si bien “lo personal es político” no fue una frase que Beauvoir haya pronunciado, este lema no podría haber sido concebido sin el despliegue fenomenológico existencial de la situación de la mujer en su obra. El reconocimiento de que existen estructuras dominantes de configuración de la experiencia generizada, y de que es preciso una toma de conciencia que permita salir de la alienación ideológica para modificar nuestra situación, fue un salto epistémico y político fundamental para el desarrollo de la teoría feminista.

⁴ Tengamos en cuenta que, en medio de sofisticadas tesis fenomenológicas -que no fueron reconocidas hasta muchas décadas después-, Beauvoir, además de describir y analizar críticamente acontecimientos mundanos de las mujeres, promovía la legalización de la anti-concepción y el aborto, legitimaba el lesbianismo como una orientación sexual y no como una desviación patológica, condenaba la violencia sexual, desmitificaba el instinto materno y desromantizaba las figuras de la esposa y la madre, entre otras ideas escandalosas para un contexto de políticas pronatalistas que buscaban la reconstrucción de las familias europeas en el período de postguerras (cfr. Chaperon, 2020). En 1956, de hecho, *Le Deuxième Sexe* fue incluido en el Índice de los libros prohibidos del Vaticano, fue retirado de numerosas librerías, fue prohibido en Portugal y en la entonces Unión Soviética y hasta motivó protestas públicas en Inglaterra (Morant, 2018).

III. “Lo personal es político” y las prácticas de autoconciencia feminista

La centralidad del lema “lo personal es político” en la historia del movimiento feminista se debe a uno de los aportes centrales que hizo el pensamiento feminista: la comprobación de que nada hay de natural en la división sexual y las asignaciones sociales que se hacen a partir de ella. Desde esta comprobación, múltiples temáticas enraizadas en el dominio de lo feminizado, *i.e.*, de lo privado, afloraron para ser estudiadas y repensadas desde ópticas no androcéntricas, tal como lo había comenzado a hacer Beauvoir.

Lo personal, lo privado, lo doméstico, han sido siempre espacios ligados a una pregunta extensión de “la naturaleza”, en donde el orden queda establecido por “roles naturales” dictaminados, a su vez, por “jerarquías naturales”. “Naturalmente”, lo doméstico se estableció como el reino de lo femenino, en donde la mujer despliega toda su potencia. El ámbito de lo público, por contraste, es donde reinan todas las cualidades masculinizadas: la astucia de la política, la determinación del estudio, la objetividad de la ciencia, la abstracción de la teoría, la fuerza del trabajo. Aquí el varón se despliega en su rol de productor: la generación no de lo mismo (como en el caso de la reproducción), sino de lo distinto: la transformación de la materia a través de la técnica y la tecnología, la creación del mundo social, de sus reglas y también de su representación.

Para la teoría política clásica, el ámbito de lo público ha sido –por defecto– el objeto de estudio de interés central. El ámbito de lo privado, en tanto extensión de la naturaleza, donde la mujer cumple con su destino biológico, no contiene en sí mismo ningún germen de interés. Para la praxis política revolucionaria, el ámbito de lo público ha sido siempre el objetivo de la transformación.

La irrupción del feminismo teórico vino a cuestionar en forma y contenido este orden que se nos revela como “natural” y de escaso interés político. El feminismo es un cuestionamiento performativo a la ideología sexista. Pero también es un cuestionamiento directo a la idea de que una revolución de lo doméstico no tiene sentido, porque allí es donde el feminismo encuentra, paradójicamente, relaciones de poder y dominación fundamentales.

Tanto en praxis como en teoría, el feminismo vino a sostener que no existe nada de natural en el ordenamiento social que basa su estructura en jerarquías de sexo. El discurso del orden natural-sexual no es más que ideología sexista. Y esta misma ideología impide ver las relaciones de poder que se juegan tanto en el dominio de lo personal como en la existencia de una división sexualizada y jerarquizada entre el dominio de lo privado y lo público.

El ámbito personal, entonces, será el dominio fundamental en el que la teoría feminista de fines de los '60 hará foco. El Feminismo Radical estadounidense, representado por los grupos de liberación de la mujer de fines de los '60, es quizás el feminismo más conocido y tiene una riqueza temática inmensa, justamente porque estas feministas no acotaron su lucha a las necesarias demandas de derechos económicos, educacionales, sociales y políticos –como sus precursoras, las sufragistas–, sino que las ampliaron hasta llegar a su raíz cultural. Aquí es donde nace “lo personal es político”, que, si bien trascendió como un lema sin dueña, es el título de un breve texto de la feminista norteamericana Carol Hanisch.

El artículo “Lo personal es político” fue publicado por primera vez en *Notes from the Second Year: Women's Liberation* en 1970. El artículo era originalmente una carta dirigida a la sectorial de mujeres de la Southern Conference Educational Fund (SCEF), donde Hanisch se desempeñaba como coordinadora en el establecimiento de un proyecto

para la liberación de la mujer en el sur estadounidense. Hanisch se vio en la necesidad de responder a una carta previa, escrita por Dottie Zellner, en la que se ponía en duda el carácter político tanto del movimiento de liberación de las mujeres, como también de los grupos de autoconciencia, a los que consideraba una forma de terapia personal. En los grupos de autoconciencia feminista (*feminist consciousness raising groups*), las mujeres se juntaban a hablar de su cotidianidad para tomar conciencia de su propia opresión, se le daba valor a su experiencia, se compartían vivencias, anteriormente siempre silenciadas, y se accedía a la comprensión de que el malestar que parecía ser de carácter individual, en realidad tenía un origen estructural en un sistema de dominación sexista.

Hanisch sostiene que la idea de que los grupos de autoconciencia fueran considerados como "terapia" era no sólo inadecuada por la propia definición de lo que es una terapia, sino también insultante para las mujeres. En estos grupos, destaca Hanisch, las mujeres llegaban a la conclusión de que los problemas personales también eran problemas políticos. Comprensiblemente, no políticos en términos partidarios o de demostraciones en la calle, que era, en definitiva, la concepción que tenían en mente quienes dirigían esas críticas, sino políticos en términos de los efectos que emergen de las relaciones de poder que configuran las dinámicas de lo social.

Desde entonces, las feministas han trabajado en la construcción de un proyecto de sociedad que trascienda la distinción jerarquizada y sexualizada entre lo público y lo privado, para la transformación de un sistema de opresión en uno de igualdad, libertad y justicia. Pero también, y hacia adentro del movimiento, se ha trabajado en complejizar la interpretación de este sistema de opresión, que no sólo se basa en la jerarquización sexual, sino que se encuentra atravesado por la racialización, la clase, la orientación sexual y la geografía, entre otras categorías de la diversidad humana que han sido instrumentadas con propósitos de dominación, discriminación y exclusión social (Davis, 1981; Crenshaw, 1991; Viveros, 2016).

Las reflexiones teóricas feministas han mostrado que la sujeción de las mujeres, su reclusión en el ámbito privado y la explotación de su trabajo sexual y reproductivo funcionan como engranajes fundamentales en el desarrollo de un sistema económico y político basado en la acumulación del capital (Federici, 2016). Los estudios feministas también han mostrado cómo se generó una ideología de la inferioridad de la mujer que les quita valor a las tareas de cuidado que se le asignan para realizar de manera no remunerada y en las que se asienta la producción capitalista (Beauvoir, 1949; Schiebinger, 1991).

Estas ideas fundamentales solo pudieron ser concebidas por las teóricas feministas gracias a una toma de conciencia que fue capaz de subvertir la ideología sexista y la mirada androcéntrica introyectada, además de la ignorancia activamente producida con fines de dominación en relación con los fenómenos de opresión, discriminación y sujeción (Tuana et al., 2006). En este sentido, las prácticas de autoconciencia feministas tienen una relevancia dentro de la historia del movimiento que no solo es política, sino que también es epistemológica, en tanto revisten una práctica capaz de revertir lo que Miranda Fricker ha llamado injusticia epistémica hermenéutica.⁵

⁵ Fricker (2017) sostiene que se cometen actos de injusticia epistémica cuando se causa un mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento y, por tanto, en una capacidad esencial para la dignidad humana. La injusticia epistémica puede tomar dos formas, la testimonial y la hermenéutica. La injusticia testimonial ocurre cuando se le otorga menor credibilidad a la palabra de un hablante por causa de un prejuicio, mientras que la injusticia hermenéutica refiere a los casos en que una brecha en los recursos de interpretación colectiva pone a alguien en desventaja injusta para otorgarle sentido a sus experiencias sociales. En el primer caso hablamos de un perjuicio en la economía de la credibilidad, mientras que en el segundo caso hablamos de un perjuicio estructural en la economía de recursos hermenéuticos colectivos para la comprensión de experiencias sociales propias. Este segundo caso cumple un papel fundamental en el análisis y la valoración contemporánea de los grupos de autoconciencia feminista y su rol en la generación de conocimiento emancipatorio.

Las prácticas de autoconciencia feminista contienen en sí mismas un viraje que va desde la vivencia del malestar personal hacia el reconocimiento de la opresión sistémica (Bartkey, 1975; 1990). Este fenómeno puede ser comprendido plenamente como un fenómeno de carácter epistémico que repercute tanto sobre la comprensión como sobre la percepción de la propia persona, su contexto inmediato, los otros y el mundo. Las prácticas de autoconciencia feminista, por lo tanto, históricamente han sido una herramienta cognitiva eficaz para reconocer individual y colectivamente los fenómenos de opresión y de injusticia epistémica infligidos sobre el grupo social de las mujeres, y también fueron el puntapié para la constitución de una teoría del punto de vista feminista que buscó revolucionar por completo las bases epistemológicas en las cuales se asienta la producción de conocimiento.

IV. El esfuerzo en la constitución de un punto de vista feminista

La teoría del punto de vista feminista (*feminist standpoint theory*) fue la perspectiva dominante de la epistemología feminista desde mediados de los '70 hasta fines de los '80 del siglo XX. Con una propuesta más radical que la de los empirismos feministas que le precedieron, la teoría del punto de vista feminista tomó el impulso de las prácticas de autoconciencia feministas para buscar allí no solo conocimiento, sino también una nueva epistemología y un nuevo modo de hacer teoría y ciencia. En este camino, la teoría de la conciencia de clase de Georg Lukács fue un insumo teórico fundamental para trazar el puente entre las prácticas de autoconciencia y una nueva epistemología.

De acuerdo con Sandra Harding (2004), una de las principales teóricas de esta perspectiva epistemológica, el impulso fundamental de la teoría del punto de vista feminista fue el de otorgar a las mujeres en tanto grupo social, a través de la validación de sus experiencias como posible fuente de conocimiento, una agencia epistémica que nunca tuvieron. Su objetivo central fue el de construir una conciencia oposicional, crítica y compartida entre las mujeres en tanto sujetos oprimidos que contribuya al avance del movimiento feminista. El movimiento de mujeres necesitaba de un conocimiento que fuera producido por y para las mujeres.

De acuerdo con las impulsoras de la teoría del punto de vista feminista, como Nancy Hartsock (1983), Dorothy Smith (1974), Patricia Hill Collins (1986), y Sandra Harding (2004), entre otras, este trabajo no podía realizarse dentro del aparato conceptual y metodológico provisto por las instituciones de producción de conocimiento dominantes, las cuales disponen las reglas para evaluar o medir la objetividad y el rigor científicos. Su normativa deja fuera el conocimiento de sentido común u ordinario, por considerarlo influenciado por la irracionalidad, la parcialidad y la falta de rigor. Esta exclusión es discutida en el marco de la epistemología feminista, que reivindica el sentido original del término "epistemología", sosteniendo que ella debe ocuparse del conocimiento en general, el cual constituye un continuo desde el conocimiento ordinario, cotidiano (relegado por las instituciones científicas patriarcales a las mujeres, como el único conocimiento del que estas son capaces) al científico. Al negar la distinción radical entre estos tipos de conocimiento, no solo se denuncia que el conocimiento científico no permanece incontaminado de factores extracientíficos, sino que se revaloriza también el conocimiento de sentido común, vinculado con la experiencia —entendida en sentido amplio, no como la piedra de toque de la base empírica de las teorías.

Recuperar el conocimiento de sentido común en su relación con la experiencia de las mujeres exige trastocar nuestro aparato conceptual. El mundo, no solo la ciencia, está organizado, categorizado, pensado y escrito en "caracteres" masculinos —para jugar con la expresión galileana. Dorothy Smith (1987) sostiene que los conceptos, métodos y esquemas conceptuales a los que podemos acceder para comprendernos, se configuran desde una perspectiva masculina. Las relaciones de dominación están organizadas

racionalmente, son objetivadas, son impersonales y tienen pretensión de universalidad. El mundo así organizado invisibiliza el subtexto del género. En tanto exponente de la teoría del punto de vista feminista, Smith sostiene que solo las mujeres pueden hacer visible dicho subtexto, explicitando la interrelación existente entre la dominación capitalista y las formas patriarcales de nuestra experiencia.

En términos académicos y científicos, el conflicto que emergió ante la constitución de esta perspectiva teórica fue el de un proyecto epistemológico marcadamente político en un campo de estudios pretendidamente neutral. La teoría del punto de vista feminista, antes de elaborar sus propios contenidos teóricos y metodológicos, tuvo que desplegar una crítica a la falsa neutralidad valorativa de las prácticas científicas y teóricas, y demostrar que toda producción de conocimiento se encuentra enmarcada en una normativa dominante que no se presenta como tal. De este modo, la teoría del punto de vista feminista se convirtió en una de las formas más representativas de las epistemologías críticas y post-kuhnyanas.

De especial interés para la teoría del punto de vista feminista fue demostrar cómo el marco estándar de producción de conocimiento se encuentra sesgado en términos de género, facilitando la producción de conocimiento androcéntrico y sexista tendiente a sostener ideológicamente las estructuras de dominación patriarcales. La solución para este problema fue la propuesta de comenzar la investigación desde las experiencias, vidas y actividades de las mujeres y desde los discursos feministas emergentes. Este proyecto no se limitaba a la configuración de etnografías, sostiene Harding (2004), sino que las mujeres necesitaban entender las prácticas conceptuales de poder a través de las cuales su opresión fue diseñada y sostenida. El compromiso político feminista, por lo tanto, fue un requerimiento central para poder llevar adelante este tipo de investigaciones.

Si bien la teoría del punto de vista feminista tuvo numerosas reformulaciones a lo largo de su corta historia, es posible destacar algunas notas centrales que la distinguen de otras propuestas. La teoría del punto de vista parte de un supuesto de base fundamental según el cual las comprensiones del mundo y nuestras capacidades para la interacción epistémica son parciales e interesadas en diversos grados dependiendo de las condiciones materiales de nuestra vida. Esta es una nota central de todas las perspectivas situacionales sobre el conocimiento, pero también tiene una influencia fundamental de las teorías epistemológicas marxistas que suponen la existencia de un condicionamiento de la perspectiva anclado en la situación material de cada grupo social. Esto hace que cada grupo social tenga no solo perspectivas diferentes sobre lo real, sino también capacidades epistémicas diferenciales a la hora de construir conocimiento.

Esto es especialmente relevante en el caso de los grupos oprimidos, en tanto, siguiendo a Lukács (1971), a causa de su situación estructural en el orden social, y a las formas de opresión y explotación específicas y únicas relativas a esa situación, cada grupo experimenta el mundo en una manera fenomenológicamente tal que vuelve inevitable que vean y conozcan acontecimientos del mundo que, sin embargo, permanecen oscuros, invisibles o son meramente ocasionales y secundarios para otros grupos. Esta experiencia diferencial del mundo concede a los grupos oprimidos un acceso potencialmente privilegiado para la comprensión del campo social, en tanto, a diferencia de los grupos dominantes, tienen la posibilidad de sostener una "doble visión". Esto es, tienen la posibilidad de ver el mundo desde la perspectiva de la ideología de los grupos dominantes que les fue impuesta, pero también desde la perspectiva de los dominados, a la cual no pueden acceder los integrantes de los grupos dominantes, ni individual ni colectivamente.

Este supuesto del potencial privilegio epistémico de la teoría de la conciencia de clase de Lukács es retomado por la teoría del punto de vista feminista, con vistas a abonar la tesis de que las mujeres se encuentran en una posición particularmente favorable

para comprender las relaciones de desigualdad social que son parte constituyente de los sistemas sociales patriarcales. Sin embargo, debemos tener en cuenta que este privilegio epistémico no es una cualidad esencial de todas las mujeres o una potencialidad que tiende a desarrollarse naturalmente. Este privilegio es una posibilidad existente que puede o no ser aprovechada a partir del desarrollo de una conciencia oposicional, crítica, colectiva y compartida que tenga como objetivo la constitución de un punto de vista feminista. Con lo cual, el punto de vista feminista del que habla esta teoría en particular no es nunca un punto de partida, sino más bien el punto de llegada de la construcción epistémica y política.

De acuerdo con la teoría del punto de vista en la elaboración marxista de Lukács, la ventaja epistémica del proletariado no surge “naturalmente” de una posición, es decir, no se sigue del hecho de ocupar un lugar en un sistema de opresión: opresión no equivale a ventaja epistémica. El punto de vista privilegiado, que permite desenmascarar el conocimiento perverso y falso, solo puede ser alcanzado por medio de la toma de conciencia. Y esta toma de conciencia no es un proceso psicológico individual, sino histórico: el proletariado gana conciencia colectiva de su rol en el sistema capitalista. La toma de conciencia genera una autocomprensión que solo se realiza cuando se pone en práctica, pues verdad y praxis se identifican en el pensamiento marxista. Esto resultará fundamental para las posiciones dentro de la teoría del punto de vista feminista. El conocimiento feminista es un logro político y teórico colectivo, es decir, es una praxis, el resultado de una acción colectiva.

A través de la articulación de esta mirada feminista será posible, entonces, desarticular la ideología dominante, sus esquemas conceptuales, guías normativas y preceptos metodológicos, y construir un conocimiento que sea a la vez más adecuado y emancipatorio. Este proceso se encuentra claramente anclado en las prácticas de autoconciencia feminista que son las necesarias para comenzar a construir la conciencia oposicional necesaria para la conformación de un nuevo modo de ver el mundo.

Sin embargo, tanto las prácticas de autoconciencia como la teoría del punto de vista feminista sufrieron una serie de críticas pertinentes que marcaron su condena temprana a la obsolescencia. Algunos de los problemas fundamentales con los que tuvieron que lidiar fueron: el de una argumentación no esencialista ni determinista del privilegio epistémico, el de una supuesta “experiencia femenina” unificada para un grupo diverso de mujeres, el de la conformación de una conciencia de grupo colectiva, el de las experiencias que desmienten los conocimientos producidos por la autoconciencia feminista, entre otras (cfr. Anderson, 2020).

Harding (2004) sostiene la idea de que estos problemas son heredados de la visión marxista de la teoría de la conciencia de clase, en tanto ella está anclada en una matriz ilustrada de donde calca la tendencia a pensar en un sujeto homogéneo y universal de la teoría y agente de la historia (el proletariado en este caso). Sin embargo, para el caso de la teoría del punto de vista, Harding sostiene que ella ya surge de una ontología de un sujeto descentrado capaz de insertarse en un paradigma feminista postidentitario e interseccional. Sin embargo, aún a pesar de todas las revisiones que se han hecho a la teoría del punto feminista, su popularidad fue decreciendo en tanto no se pudo desembarazar por completo de las críticas hacia sus características más problemáticas. Asimismo, las prácticas de autoconciencia que dieron origen a esta teoría también sufrieron un declive histórico importante.

V. Antecedentes y tensiones entre el feminismo y el marxismo

A fin de proponer una renovada alianza entre feminismo, fenomenología y marxismo, cabe indagar qué elementos del marxismo deben recuperarse o con qué marxismo debería aliarse el feminismo en este nuevo contexto. Esta pregunta es legítima, pues dentro de la teoría marxista encontramos tensiones y disidencias que no deben soslayarse. Convendrá, también, revisar algunos debates que tuvieron lugar entre marxistas y feministas marxistas. Con estas revisiones no pretendemos responder a cada una de las críticas que se dirigieron contra la teoría del punto de vista feminista –porque eso nos alejaría del propósito del presente artículo–, sino establecer una suerte de línea de continuidad entre las ideas recuperadas aquí, tanto de Simone de Beauvoir como las elaboradas en el contexto de los grupos de autoconciencia y en el marco de la teoría del punto de vista, rastreando importantes antecedentes en el marxismo. Estos antecedentes podrían indicarnos un camino para elaborar aquellas respuestas.

Es clásica la crítica del feminismo al marxismo por considerar que aquel constituye una contradicción secundaria. Esta idea ha prevalecido dentro de la izquierda, en cuyo campo el marxismo ha predominado sobre el feminismo –tanto como consecuencia del poder analítico del marxismo como del poder de los varones dentro de la izquierda (Hartmann, 1979)–. El marxismo ha sido históricamente ambivalente respecto del feminismo, cuando no lo ha considerado directamente peligroso en el sentido de que resta fuerzas a la revolución socialista.⁷ De acuerdo con las resoluciones del tercer congreso de la Internacional Comunista, directamente no existen problemas “específicamente femeninos”, sino que las cuestiones del feminismo –nuevamente– son las cuestiones del proletariado. Atender a aquellas, en su pretendida especificidad, debilita las fuerzas del proletariado, retarda la liberación social, impide el comunismo. Y el comunismo es la verdadera liberación de la mujer (Tercer congreso de la I. C., junio de 1921, “Tesis para la propaganda entre las mujeres”).⁸ Trotsky sostuvo, dos años antes de ser expulsado del partido comunista (ex bolchevique), que “cambiar *de raíz* la situación de la mujer no será posible hasta que no cambien todas las condiciones de la vida social, familiar y doméstica” (1971 [1925]: 27). Trotsky reduce la mujer al espacio doméstico, a la maternidad, aunque también la considera responsable de la educación.⁹

En elaboraciones teóricas posteriores del feminismo socialista, lejos ya del comunismo ruso, serán frecuentes las posiciones que no anudan la lucha contra el capitalismo con la lucha feminista sin más. Heidi Hartmann sostiene que un compromiso anticapitalista puede ser independiente de –porque no supone ni implica– un compromiso antipatriarcal: una sociedad puede transicionar del capitalismo al socialismo, pero continuar siendo patriarcal (Hartmann, 1979).

6 Engels (1972 [1884]), por ejemplo, sostuvo que la lucha de las mujeres se subordina y se reduce a la lucha proletaria: su objetivo es acabar con la propiedad privada de los medios de producción.

7 Desde la dirigencia del partido comunista soviético, no solo las reivindicaciones del feminismo sino también las reivindicaciones antirracistas, entre otras, se subordinan a la toma del poder por parte del proletariado. Esto encerraba un peligroso reduccionismo al negar a las mujeres la necesidad de una lucha propia y específica.

8 Porque el feminismo sustrae energía a la lucha auténtica, Lenin advierte a Clara Zetkin: “Clara, aún no he acabado de enumerar la lista de vuestras fallas. Me han dicho que en las veladas de lecturas y discusión con las obreras se examinan preferentemente los problemas sexuales y del matrimonio” (Lenin, citado en De Miguel, 2007: 14). Este fragmento, además de revelarse insultante –tan insultante como sería luego considerar peyorativamente como “terapia” a los grupos de autoconciencia–, evidencia que la política tradicional-patriarcal, de la que no fue una excepción la revolución rusa, identifica la politicidad con la esfera de lo público. Como hemos señalado, el objetivo de la transformación social ha sido siempre el ámbito de lo público para la praxis revolucionaria.

9 Esta reducción puede ser leída como una crítica a la sociedad rusa de la época, pues en el mismo texto –un artículo de difusión y propaganda–, Trotsky afirma: “Así como era imposible construir el estado soviético sin liberar al campesino de los lazos de la servidumbre, también lo será construir el socialismo sin liberar a la mujer obrera y campesina de las ataduras del cuidado de la familia y el hogar” (Trotsky, 1971 [1925]: 27). La liberación de las mujeres tiene una importancia fundamental; de hecho, afirma que la propia madurez socialista se mide “por su comprensión de la necesidad de liberar a la mujer de su servidumbre” (Trotsky, 1971 [1925]: 27). Si bien la lucha proletaria puede darse con independencia de la lucha feminista, estas líneas sugieren que, si mantiene el sometimiento de las mujeres, el comunismo no puede lograrse acabadamente y de manera madura.

Otro debate relevante es si el marxismo ofrece elementos teóricos para responder a las críticas al esencialismo de corrientes marxistas, como la teoría del punto de vista feminista. Dentro del marxismo, ¿en qué se basa la opresión de las mujeres? ¿En algo natural-biológico, en una esencia? El feminismo marxista discutió esto, ofreciendo importantes posiciones anti-esencialistas. De acuerdo con Engels, la base de toda forma de desigualdad sexual es social y económica. Esto permite desterrar cualquier tipo de argumentación biologicista o naturalista sobre la opresión de las mujeres. Esta no se debe a la capacidad reproductiva como minusvalía ni a ninguna debilidad física (cfr. De Miguel, 2007).

Ahora bien, que la raíz de la opresión de la mujer sea económica y social para el marxismo tradicional, no implica que esta opresión se identifique con la opresión proletaria. De hecho, los debates feministas que definen el patriarcado como un sistema, como el capitalismo, pero independiente de él, pueden empero comprometerse con el marxismo, con un feminismo socialista, abordando estas tensiones (cfr. Hartmann, 1979). Una de las feministas que articuló marxismo y feminismo es Shulamith Firestone (1973), quien aplica el análisis del materialismo de Marx y Engels al patriarcado basándose en la reproducción. En el marco del feminismo marxista las teorías de la reproducción social consideran la reproducción biológica como un hecho biológico que *se convierte* en un hecho social, pero no necesariamente se comprometen con un biologicismo (Varela, 2019; Arruzza & Bhattacharya, 2020). Sin embargo, Firestone explica cómo se estructura un orden social a partir de distinciones biológicas argumentando que la subordinación de la mujer se debe a sus capacidades reproductivas, quedando atrapada en un excesivo énfasis otorgado a la biología y la reproducción (Hartmann, 1979). Es posible articular marxismo y feminismo sin incurrir en el biologicismo de Firestone u otras feministas radicales. Hemos afirmado que el propio Engels no basaba la opresión en ninguna característica biológica. En esta misma línea sostendría Simone de Beauvoir que la base de la opresión no se halla en el cuerpo femenino o sus funciones, sino el modo en que estos fueron significados por la opresión masculina. Estas posiciones, en el seno del marxismo teórico y en recuperaciones posteriores, muestran que la cuestión del esencialismo ha sido elaborada y discutida con profundidad. Cuando se critica la teoría del punto de vista feminista por sostener cierto esencialismo, estas revisiones pueden ayudar a responder a los cuestionamientos.

Por último, volvamos hacia atrás en el tiempo, a las feministas marxistas rusas, porque en ellas también podemos encontrar elementos que no suelen reivindicarse en los análisis de la teoría del punto de vista feminista, pero que pueden ofrecer herramientas para repensar la alianza con los legados de los grupos de autoconciencia y del marxismo. Clara Zetkin (1976) reconoce el gran avance del socialismo científico en tanto propugna que las mujeres deben entrar en la producción. Si bien consideraba que la explotación de la mujer se debía al sistema capitalista y era eminentemente económica, señalaba la especificidad de la explotación de la mujer en la familia, como esposa, lo que le quitaba la posibilidad de desarrollar su individualidad.

Por su parte, Alexandra Kollontay no solo pretendía la incorporación de las mujeres en la revolución, sino que pensaba específicamente qué revolución necesitaban las mujeres. Afirmaba la necesidad de “una revolución de la vida cotidiana” y “de las costumbres”, y la necesidad de crear “una nueva subjetividad”. En este sentido, Ana de Miguel (2007) sostiene que el feminismo de Kollontay es más abarcador, en tanto se propone crear una nueva concepción de mundo y construir una nueva relación entre los sexos. Así como en Marx encontramos la idea del “hombre nuevo”, Kollontay sostiene que es necesaria una renovación psicológica de la humanidad (Kollontay, 1976; 1977 [1918]). Estas teóricas propugnaron la práctica del análisis de la opresión a partir de lo que las mujeres sienten y experimentan (que Sarachild consideró definitorio de los grupos de autoconciencia), y establecieron la necesidad de una revolución de lo doméstico.

Estos enfoques pueden orientarnos también en la reconstrucción de un feminismo que se anude teórica y políticamente con el marxismo y la fenomenología. Las posiciones de Zetkin y Kollontay pueden ser reivindicadas por una posición que continúe las ideas de la teoría del punto de vista feminista, que además de hacer hincapié en la ventaja epistémica, problematice la opresión de la mujer desde una perspectiva no esencialista ni biologicista, sino anclada en las experiencias cotidianas de las mujeres. Ambas teóricas y políticas reivindican la experiencia, la vida cotidiana, el conocimiento ordinario, la propia experiencia de las mujeres. Estas concepciones permiten trazar otra genealogía con el marxismo, recuperando algo más que la influencia de Lukács, vinculando sus propuestas con la experiencia posterior de los grupos de autoconciencia que logran espesar el concepto de *lo político*.

VI. ¿Qué ha sido de las prácticas de autoconciencia feminista?

Como hemos podido ver, tanto las prácticas de autoconciencia feminista como los intentos de articulación de un punto de vista feminista teórico están enraizados genealógicamente en un feminismo marcadamente identitario, que a su vez fue perdiendo potencia a medida que la complejización de la noción de género hizo resquebrajar el modelo dimórfico de la sexualidad que oficiaba de fundamento ontológico (Mattio, 2020). A causa de esto, las prácticas de autoconciencia feminista y su potencial epistemológico han quedado ancladas históricamente en la genealogía de los feminismos radicales devenidos “feminismos de la diferencia” o “feminismos culturales”, los cuales han sido objeto de numerosas críticas atinadas en relación a su esencialización de la diferencia sexual (Dietz, 2003).

Asimismo, el festejo global de la caída del muro de Berlín se identificó con la clausura de la imaginación política de la izquierda (para tomar la expresión de Preciado, 2022), esto es, la idea de que no hay alternativa al capitalismo (Jameson, 2003; Fisher, 2016). El triunfo del capitalismo, el auge del neoliberalismo y la consecuente consolidación de una cultura signada por la imposibilidad de las utopías (Traverso, 2018) erosionaron lo colectivo, configurando un escenario propicio para que el feminismo se reinterpretara en clave individualista y se identifique con el empoderamiento individual, inserto en la lógica de la meritocracia, la competencia y el mercado. El declive de las ideas de un feminismo socialista, comunitario y clasista, y su proyecto epistemológico en las teorías del punto de vista, se ha nutrido también de esta derrota de los proyectos revolucionarios.

Las prácticas de la autoconciencia feminista, sin embargo, no han desaparecido por completo del feminismo dominante, sino que han sido reconvertidas a través de la mercantilización del feminismo en un mercado de autoayuda femenino (Illouz, 2010) que, si bien recoge la dimensión de toma de conciencia de la opresión sexista, trastoca la conciencia revolucionaria contenida originalmente en dicha práctica como un estrato fundamental (Bartkey, 1975; 1990) en la retórica del empoderamiento individual meritocrático –el cual supone un sujeto de rendimiento hiperadaptado al sistema socioeconómico (Han, 2012)–, y des-radicaliza la práctica, individualizándola y privatizando sus resultados (Fisher, 2014; 2016).

Este es el caso, por ejemplo, del discurso feminista “Lean In”¹⁰ (Arruza et al., 2019), también llamado feminismo del 1% o feminismo del “techo de cristal”, que se centra en la mejora de la autoestima y las habilidades personales para el desarrollo

¹⁰ *Lean In* es un libro de Sheryl Sandberg, COO de Facebook, publicado en 2013 que se convirtió rápidamente en un éxito de ventas y hoy en día ya es considerado un clásico del liderazgo femenino.

y el crecimiento profesional de las mujeres en un “mundo de hombres”. La toma de conciencia feminista, muchas veces metafóricamente ilustrada como un “ponerse las gafas violetas”, sigue teniendo una función relevante para dar inicio al proceso de transformación personal pero, dentro del feminismo dominante, ha quedado desprovista de todo propósito colectivo y revolucionario, además de toda reminiscencia de sus orígenes marxistas.

Esta narrativa de los feminismos del 1% ha logrado imponerse mucho más allá del mundo de las mujeres corporativas, y ha implantado su vocabulario, metáforas e ideas en las narrativas dominantes del feminismo *mainstream* de los países del norte global, generando también una poderosa influencia en las narrativas feministas más populares en otras latitudes. En América Latina, aún cuando resisten otras modalidades del feminismo, esta retórica es utilizada tanto por feminismos partidarios como por feminismos de ONG, además de, por supuesto, feminismos corporativos y feminismos de las redes sociales. También se halla muy presente en los medios de comunicación y en los libros feministas más comprados, los cuales tienden a objetivos de crecimiento personal y autoayuda.

Sara Ahmed (2019) dio cuenta de uno de los factores fundamentales en este viraje individualista de la toma de conciencia en el feminismo dominante: la evitación del malestar. La toma de conciencia feminista de los años '70, anclada en los principios políticos marxistas, actuaba bajo la forma de eliminación de la “falsa conciencia” y del acceso a una percepción distinta de lo real. Este tipo de proceso no es meramente cognitivo sino, además, afectivo. La toma de conciencia de las estructuras opresivas de la sociedad y de cómo actúa la ideología dominante en nuestra propia constitución subjetiva es un origen de malestar emocional. Por su parte, el mercado de la autoayuda femenina, a través del cual se comodificó las prácticas de autoconciencia feminista, busca evitar a toda costa este malestar. Con lo cual, la toma de conciencia feminista que codifica este mercado debe conducir necesariamente a cierta felicidad, a emociones afirmativas, a un cambio cualitativo en la vida de las mujeres que sea positivo.

Un ejemplo elocuente de este proceso es el que se dio en relación al mercado de la belleza femenina. Una vez que el feminismo dejó en claro que los estándares de belleza -y el mercado que fomentan- son instrumentos de opresión de las mujeres, el feminismo mercantilizado tuvo que encargarse de trastocar el discurso que fomenta el consumo y las prácticas mercantiles de belleza, y convertirlas en una elección que las mujeres realizan en pos de su bienestar personal, a modo de “autocuidado”. Las mujeres empoderadas ya no se depilan o se maquillan para gustar al hombre, sino que lo hacen para sentirse bien consigo mismas. Las prácticas de consumo no cambian, pero sí se modifica la razón subyacente. Y esa razón está ampliamente fundada en la toma de conciencia feminista en su forma devaluada actual.

De este modo, vemos cómo la toma de conciencia feminista -y también el activismo del autocuidado que supo ser fomentado por las feministas negras estadounidenses como modo de resistencia ante un mundo que las marginaba (Ahmed, 2020)- han sido trastocados en el feminismo dominante por la ideología capitalista, para reorientarlos desde sus objetivos revolucionarios iniciales hacia sus objetivos individualistas actuales.

VII. Autoconciencia situada

El alejamiento de la teoría feminista del análisis experiencial fenomenológico, a causa de la deconstrucción del sujeto identitario del feminismo, sumado a la reapropiación capitalista de las prácticas de autoconciencia, parece dejarnos ante la idea de que el proyecto de un feminismo revolucionario anclado en el análisis material de la experiencia vivida ha caducado. Sin embargo, otras narrativas resisten.

En el desarrollo de la teoría feminista de corte socialista, popular y comunitarista vio su emergencia el llamado conflicto capital/vida. Este conflicto hace referencia a que, en el sistema de poder actual, la economía no se encuentra al servicio de la vida, sino que la vida está al servicio de la acumulación del capital a través de la explotación de los cuerpos y los recursos naturales (Pérez-Orozco, 2014). La contrapropuesta de estos feminismos ha sido la lucha por la constitución de un sistema que tenga a la vida en el centro de su interés, esto es, que tenga como fin la sostenibilidad de la vida. En esta lucha confluyen, asimismo, otras luchas emancipatorias, como las antirracistas, decoloniales, antiespecistas y ambientales. El conflicto capital/vida no puede ser abordado por fuera de esta mirada interseccional.

En el corazón de este planteo se encuentra la concepción de una subjetividad que no se puede pensar desde el paradigma sustancialista del sujeto identitario moderno y europeo. Lo que develan estas miradas feministas en resistencia sobre la subjetividad es que la autonomía y autarquía, características del sujeto moderno, no son más que una ficción que oculta la verdadera condición de vulnerabilidad e interdependencia de los seres humanos.¹¹ Un proyecto de sociedad que tenga como objetivo la sostenibilidad de la vida debe tener como piedra de toque fundamental la concepción de un sujeto que pueda hacer de su precariedad originaria una fuente de potencia de construcción comunitaria, en lugar de que esta precariedad continúe siendo el núcleo de su explotación.

Consideramos que el feminismo latinoamericano en el siglo XXI, en sus vertientes socialistas, populares y comunitarias, constituye uno de los movimientos más articulados y potentes contra un sistema económico y político global de precarización de la vida que explota la vulnerabilidad humana en favor de la concentración del poder económico en pocas manos (Arruza et al., 2019; Gago, 2019). En este sentido, el feminismo tal y como se desarrolla en América Latina excede con mucho, como movimiento social, ético, político y teórico, el ideal originario de las feministas estadounidenses y europeas de una lucha reducida a la liberación de la mujer cissexual, habiendo generado un claro desplazamiento del sujeto identitario “mujer” a una diversidad de sujetos políticos.

Dentro de esta configuración del movimiento feminista que se da en América Latina, creemos que es deseable recuperar explícitamente las prácticas de autoconciencia en sus versiones más radicalizadas. Esto es, no como herramientas de crecimiento y bienestar personal, sino como recursos de transformación social. Las prácticas de autoconciencia, reinterpretadas desde paradigmas ontológicos no identitarios y desde la situacionalidad de los grupos oprimidos, pueden contribuir a la toma de conciencia colectiva de un núcleo común de precariedad, el cual se afirma más allá de las identidades y diferencias personales, que nos abre a la comprensión de la vulnerabilidad e interdependencia humanas.

¹¹ En este sentido, resultan fundamentales los desarrollos que Judith Butler (2006; 2009; 2010) ha realizado en dirección a una ontología de la precariedad, que nos abra a la comprensión de la incompletitud del sujeto y su originaria apertura hacia el otro.

Este es un paso intersubjetivo fundamental en la construcción de un proyecto político que tenga como objetivo central la sostenibilidad de la vida, pero también de una teoría feminista renovada y, por sobre todo, alejada de las tendencias hegemónicas del feminismo individualista del norte global. Una teoría feminista que, como quiso la teoría del punto de vista feminista, enraice sus conceptos y formulaciones en la experiencia y la materialidad concreta de los grupos oprimidos, y sea de utilidad para los fines de la emancipación colectiva.

Con vistas a ello, será necesario atender a dos procesos fundamentales. En primer lugar, en términos personales, interpersonales y prácticos, debemos trastocar el carácter meramente individualista y catártico que tiene hoy en día la toma de conciencia feminista dirigida al empoderamiento personal. En su lugar debemos diseñar y ofrecer nuevos modelos de prácticas de toma de conciencia que no redunden en una búsqueda de beneficios personales o de bienestar emocional, sino en un deseo de transformación colectiva de un sistema opresivo que consideramos injusto. Un gran ejemplo de esto son las dinámicas de trabajo del Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans, Bisexuales, Intersexuales y No Binaries que se realiza anualmente en Argentina.

En esta dirección, debemos tener en cuenta que la explosión del feminismo en redes sociales de los últimos años, si bien tiene beneficios claros, también contribuye a que la toma de conciencia feminista quede individualizada en tanto y en cuanto las redes sociales tienden a encerrarnos de modo solipsista en nuestra subjetividad. Muchas veces, las prácticas de toma de conciencia que se dan en redes sociales, aunque no sean estrictamente personales, pueden quedar encerradas en el nivel de la descarga emocional sin movilizar a acciones políticas ulteriores. Frente a esta tendencia, colectivizar la toma de conciencia y dirigirla hacia fines de transformación estructural tiene que ser un trabajo activo y comprometido que oponga resistencia a la tendencia al repliegue subjetivo alimentado por las retóricas del mercado de la autoayuda y el mejoramiento personal.

En segundo lugar, es fundamental que a nivel teórico recuperemos el trabajo epistemológico sobre la experiencia. La fenomenología de la experiencia sexuada fue una herramienta de suma utilidad en los inicios de la teoría feminista, pero fue posteriormente desplazada por la popularidad de los métodos estructuralistas y postestructuralistas del análisis del discurso. Si queremos producir teoría renovada desde América Latina, es necesario que la reflexión surja de la materialidad de nuestra experiencia situada. La fenomenología sigue siendo una aliada propicia para este fin.

Ni las prácticas de autoconciencia ni el método fenomenológico ni el feminismo marxista en sus orígenes tienen una ligazón necesaria con las ontologías de la identidad. Tanto las prácticas de autoconciencia como las herramientas teóricas de la fenomenología y los principios del feminismo marxista nos dan la posibilidad de construir conocimiento a partir de la experiencia en términos no identitarios e interseccionales, y también nos permiten no caer en la producción de teorías meramente abstractas, alejadas del sustrato vital que las reclama para fines de transformación social. En este sentido, nuevas prácticas de autoconciencia post-identitarias y situadas son capaces de generar una nueva teoría del punto de vista feminista capaz de subvertir las narrativas dominantes y activar la imaginación teórica y política feminista que reclama el nuevo siglo.

Bibliografía

- » SJA (1973). *1919-1923 Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista, Tomo II*. Buenos Aires: Pluma.
- » Ahmed, S. (2007). *Living a Feminist Life*. Durham/London: Duke University Press.
- » Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad*. Buenos Aires: Caja Negra.
- » Anderson, E. (2020). Feminist Epistemology and Philosophy of Science. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/feminism-epistemology/>
- » Arruza, C. & Bhattacharya, T. & Fraser, N. (2019). *Feminismo para el 99%: Un Manifiesto*. Buenos Aires: Rara Avis.
- » Arruza, C. & Bhattacharya, T. (2020). Teoría de la reproducción social. Elementos fundamentales para un feminismo marxista. *Archivos de historia del movimiento obrero y la izquierda*, 16, 37–69.
- » Bartky, S. L. (1975). Toward a Phenomenology of Feminist Consciousness. *Social Theory and Practice*, 3, 4, 425–439.
- » Bartky, S. L. (1990). *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge.
- » Beauvoir, S. de (1949). *Le Deuxième Sexe*. Paris: Gallimard.
- » Butler, J. (2001). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- » Butler, J. (2006). *Vidas precarias: El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- » Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo: Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- » Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: Las vidas no lloradas*. Madrid: Espasa Libros.
- » Chaperon, S. (2020). The Reception of *The Second Sex* in Europe. *Encyclopédie d'histoire numérique de l'Europe* [online]. Recuperado de <https://ehne.fr/en/note/12454>.
- » Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43, 6, 1241–1299. doi.org/10.2307/1229039
- » Davis, A. (1981). *Women, Race and Class*. New York: Random House.
- » De Miguel, A. (2007). La articulación del feminismo y el socialismo: el conflicto clase-género. En Amorós, C. & Miguel, A. de (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización 1. De la Ilustración al segundo sexo*. Madrid: Minerva Ediciones.
- » Dietz, M. G. (2003). Las discusiones actuales de la teoría feminista. *Debate Feminista*, 32, 179-224.
- » Engels, F. (1972) [1884]. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Ayuso.
- » Federici, S. (2016). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

- » Firestone, S. (1973). *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*. Barcelona: Kairós.
- » Fisher, M. (2014). *Los fantasmas de mi vida: Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra.
- » Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra.
- » Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica: El poder y la ética del conocimiento*. Barcelona: Herder.
- » Gago, V. (2019). *La potencia feminista: O el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- » Goldman, R. & Heath, D. & Smith, S. L. (1991). Commodity Feminism. *Critical Studies in Mass Communication*, 8, 3, 333-51.
- » Hartmann, H. (1979). Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. *Papers de la Fundació* (Fundació Rafael Campalans), 88, 1-32.
- » Jameson, F. (1988). History and Class Consciousness as an "Unfinished Project". *Rethinking Marxism*, 1, 1, 49-72. doi.org/10.1080/08935698808657785
- » Jameson, F. (2003). Future city. *New Left Review*, 21, 91-106.
- » Han, B. C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- » Hanisch, C. (1969). Lo personal es político. *Diario Femenino*. Recuperado de http://www.diariofemenino.com.ar/documentos/lo-personal-es-politico_final.pdf
- » Harding, S. (2004). Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate. En Harding, S. (Ed.). *The Feminist Standpoint Theory Reader* (págs. 1-15). New York/London: Routledge
- » Hartsock, N. (1983). The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. En Harding, S. & Hintikka, M. (Eds.). *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science* (págs. 283-310). Dordrecht: D. Reidel.
- » Hill Collins, P. (1986). Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought. *Social Problems*, 33, 6, 14-32.
- » Illouz, E. (2010). *La salvación del alma moderna: Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Buenos Aires: Katz.
- » Kollontay, A. (1976). *Marxismo y revolución sexual*. Madrid: Castellote.
- » Kollontay, A. (1977) [1913]. *La nueva mujer y la moral sexual y otros escritos*. Madrid: Ayuso
- » Lienas, G. (2001). *El diario violeta de Carlota*. España: Destino Infantil & Juvenil.
- » Lukács, G. (1971). *History and Class Consciousness*. Cambridge: MIT Press.
- » Malo, M. (2004). *Nociones comunes: Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Madrid: Traficantes de sueños.
- » Mattio, E. (2020). Una vez más, l*s sujet*s del feminismo. *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, 11, 56-61.
- » Morant, I. (2018). Lecturas de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir. *Descentrada*, 2 (2), 1-17.

- » Pérez-Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía: Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- » Preciado, P. B. (2022). Hipótesis Revolución. En Preciado, P. B. *Dysphoria mundi*. Barcelona: Anagrama.
- » Schiebinger, L. (1991). *The Mind Has no Sex? Women in the Origins of Modern Science*. Cambridge: Harvard University Press.
- » Smith, D. E. (1974). Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology. *Sociological Inquiry*, 44, 7-13. <https://doi.org/10.1111/j.1475-682X.1974.tb00718.x>
- » Smith, Dorothy (1987). *The Everyday World as Problematic. A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press.
- » Suárez Tomé, D. & Maffía, D. (2021). ¿Es posible una recuperación de la fenomenología desde la filosofía feminista? *Verifiche Rivista di scienze umane*, L, 33-49.
- » Traverso, E. (2018). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- » Trotsky, L. (1971 [1925]). Construir el socialismo significa emancipar a las mujeres y proteger a las madres. En Trotsky, L., Lund, C. & Barnes, E. (1971). *La liberación de la mujer*. Buenos Aires: ELEVÉ.
- » Tuana, N. & Sullivan, S. (2006). Introduction: Feminist Epistemologies of Ignorance. *Hypatia*, 21 (3), 1-19. doi:10.1111/j.1527-2001.2006.tb01109.x
- » Varela, P. (2019). ¿Existe un feminismo socialista en la actualidad? Apuntes sobre el movimiento de mujeres, la clase trabajadora y el marxismo hoy. *Theomai*, 39, 4-20.
- » Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- » Zetkin, C. (1976). *La cuestión femenina y la lucha contra el reformismo*. Barcelona: Anagrama.