

ORGANIZACIÓN DE LA EXPERIENCIA EN LA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA FEMENINA/ FEMINISTA. POTENCIA Y RETOS

Bajo el Volcán, año 1, no. 2 digital, mayo-octubre 2020

Elia María del Carmen Méndez García¹
Raquel Gutiérrez Aguilar²

Recibido: 12 de noviembre, 2019

Aprobado: 02 de marzo, 2020

RESUMEN

En este artículo analizamos la vigencia y los retos de la perspectiva del *partir de sí y de la práctica de la relación entre mujeres*, teorizadas por la Comunidad filosófica Diótima, que nutre directa e indirectamente el momento de contemporáneo desborde de las luchas feministas. Sostenemos que la potencia de la circulación de las palabras en encuentros y conversaciones *entre mujeres y otros cuerpos feminizados* permite organizar la experiencia femenina y producir saberes que resignifican las vivencias. Desde la reflexión teórica en las luchas renovadas de las mujeres, emergen nuevas y radicales formas para comprender la realidad e impulsar la transformación social.

Palabras clave: orden simbólico, diferencia femenina, entre-mujeres, organización de la experiencia

ABSTRACT

In this article, we analyze the validity and challenges of the perspective of departing from oneself and the practice of the relationship between

¹ Profesora investigadora Instituto Politécnico Nacional.

² Profesora investigadora ICSyH-BUAP.

women, theorized by the philosophical community “Diótima”, which directly and indirectly nurtures the moment of current overflowing feminist struggles. We maintain that the power of the circulation of words in meetings and conversations between women and other feminized bodies allows to organize the feminine participation and produce knowledge, which resignify the experiences. From the theoretical reflection on the renewed struggles of women, new and radical ways emerge to understand reality and promote social transformation.

Keywords: symbolic order, female difference, between-women, organization of experience

INTRODUCCIÓN

Escuchar lo que va brotando desde las luchas actuales de las mujeres y otros cuerpos feminizados, que se proponen “cambiarlo todo” pone de manifiesto la crítica radical ampliada desde el desborde del deseo femenino que se separa, poco a poco, de los imaginarios y horizontes políticos que se estructuran al interior del orden patriarcal. Esto es, tal horizonte de deseo de transformación total implica la crítica a la clave igualitaria/ciudadana; y conmueve en su cimiento al orden político hegemónico. La lucha feminista hoy no se agota en el marco de la ampliación de derechos, sino que se constituye en una enérgica impugnación y alteración de las causas del presente momento de desastre planetario, al empeñarse en conectar las luchas en defensa de la vida con aquellas que se despliegan contra todas las violencias. Consideramos fértil, en tal sentido, recuperar la reflexión crítica con encuadres de tiempo largos, tal como propone Moore (2016) cuando nombra “capitaloceno” a la era histórica dominada por el capital, que cosifica y reorganiza la vida toda subsumiéndola en relaciones de explotación y despojo que mezclan y amplifican tanto heridas coloniales como más antiguos formatos patriarcales de estructuración de la vida social. Desde tal perspectiva se abren vías analíticas para entender de forma renovada los actuales desequilibrios metabólicos a nivel planetario.

En este trabajo, nos interesa destacar algunas de las impugnaciones que han lanzado, en las últimas décadas, las luchas feministas. Pues si hay alguna herencia fértil que las jóvenes –y no tan jóvenes– mujeres, que hoy luchan de manera renovada “en defensa de la vida” y “contra todas las violencias patriarcales” han recibido de luchas pasadas, son las agudas reflexiones que develan “el fraude de la igualdad” (Rivera Garretas, 1997), que es uno de los pilares del pensamiento ilustrado de la modernidad capitalista. La crítica en profundidad a la noción de igualdad que enmascara jerarquías y promueve la uniformidad es una importante contribución del pensamiento feminista que propone diversas vetas para indagar en la pluralidad de la vida y en sus sofisticadas formas de autorregulación. La relevancia de la crítica a la noción de igualdad, tal como ha sido elaborada por el “feminismo de la diferencia”, está en su profunda reflexión sobre la producción de nuevas formas de vínculo y acuerpamiento colectivo entre mujeres, que sostiene posibilidades de crítica práctica a las conexiones a través de las cuales, parafraseando a Moore, “el capital organiza la naturaleza”. Vayamos paso a paso.

Es ampliamente conocido que una de las ideas centrales, compartidas hoy por múltiples feminismos, es el análisis en profundidad acerca de cómo las diferencias –cualquier diferencia social– en medio de relaciones sociales patriarcales –reforzadas por el capitalismo colonialista– se convierten en rígidas jerarquías organizadas a través de mecanismos binarios y excluyentes estructurados en concordancia con la lógica formal. Sin embargo, tras tal descubrimiento, que parte del escrutinio y de la crítica práctica de las jerarquías que organizan las relaciones situadas entre varones y mujeres, se presentan cuando menos dos amplias posibilidades estratégicas para dotar de sentido al movimiento: el ya trillado “horizonte de la igualdad” y el muchísimo más fértil –y no tan ampliamente conocido a nivel teórico, aunque ahora generalizado de manera práctica– “horizonte de la diferencia”.

El “horizonte de la igualdad” fue durante varias décadas el marco de sentido mediante el cual, el régimen político del “patriarcado del salario” (Federici, 2018) en tránsito violento hacia el “patriarcado colonial de las finanzas” (Cavallero y Gago, 2019; Gutiérrez, 2018)

logró contener los flujos de insubordinación y lucha que muchísimas mujeres protagonizaron desde finales de los años 60 y la década posterior. Sin embargo, hubo algunos grupos de mujeres, principalmente europeas, que optaron por indagar seriamente en el otro horizonte posible: “el horizonte de la diferencia”. Tal es el caso de la Comunidad Filosófica Diótima, escuela de pensamiento feminista fundado por Luisa Muraro, Lia Cigarini y otras, que ha cultivado con seriedad el llamado “pensamiento de la diferencia femenina”.

Para este grupo de pensadoras italianas mantener a la vista *siempre* la diferencia femenina situada constituye el corazón de la práctica política feminista, para desde ahí ensayar una y otra vez la *práctica de la relación entre distintas*, que alumbraba posibilidades políticas mucho más fértiles que proponerse inscribir derechos generales en los cuerpos legales nacionales tal como prescribe el pensamiento dominante. Durante varios años y con grandes dificultades (Librería de Mujeres de Milán, 2008), múltiples mujeres ensayaron la *práctica de la relación* entre ellas, partiendo cada una desde sí misma, sobre todo en grupos de autoconciencia, donde lograban organizar la experiencia femenina en el mundo patriarcal. A tal ejercicio de *práctica de la relación*, la Comunidad Diótima lo considera un acto creativo y eminentemente subversivo, con fuerte carga intencional: hablar entre nosotras, desde nosotras y para nosotras y no con y para los interlocutores que se fijan desde el pacto patriarcal. Su rasgo subversivo radica en el rechazo activo de la mediación patriarcal en la organización de las relaciones sociales, una a una; lo cual altera y erosiona en sus cimientos dicho orden. Quizá el hilo central de la propuesta de la política de la diferencia femenina/feminista está en fijar no un punto inicial de ruptura, sino la confrontación variada contra el enorme abanico múltiple de formas de sujeción de la subjetividad femenina dentro del orden patriarcal-capitalista, promoviendo intencionalmente la conversación con otras mujeres; afirmando que sólo desde ahí se esclarece y comprende tanto la opacidad como los múltiples pliegues y niveles de la dominación múltiple –patriarcal, colonial, capitalista– abriendo posibilidades creativas inéditas.

El aporte central del llamado feminismo de la diferencia, a pesar de que las autoras niegan este título (Rivera, 2000: 5-10),³ es que, a través de la práctica de la relación *partiendo cada una de sí misma*, se nombra la verdad singular de cada mujer situada, al tiempo que se entrelaza la reflexión de cada quien ensayando formatos no excluyentes: hay verdad en la crítica que aporta cada una cuando se libera la palabra negada y sujeta, que dota a quienes la comparten de posibilidades inéditas de acuerpamiento. Esto desborda por flancos variados la objetivación de la realidad ordenada a través del punto de vista patriarcal, capitalista y colonial, que sujeta y confunde la experiencia colectiva y, por tanto, la experiencia singular. Cuando se desafía desde múltiples flancos la forma dominante de objetivación de lo real, se abren caminos a la renovada creatividad de cada mujer singular –y de múltiples colectivas de mujeres y cuerpos feminizados igualmente situados– en tanto se inicia, vertiginosamente, el desmontaje del orden simbólico imperante que colocaba a cada una, de manera segmentada y contradictoria, en lugares silenciados, negados, reprimidos y violentados. Cada una de manera diversa, aunque compartiendo, eso sí, rasgos comunes.

La *práctica de la relación* entre mujeres partiendo cada una desde sí, es decir, siempre de modo singular y situado y, al mismo tiempo, afirmando la intención de entrelazamiento y generalización, *coloca en el centro la experiencia que atraviesa el cuerpo de cada quien* y poco a poco permite un desplazamiento y una creación. Desplaza la experiencia subjetiva de sujeción al habilitar la crítica y permitir su reflejo en la experiencia –distinta y a la vez común– de otras y, en dicho movimiento habilita la creación acelerada de otra forma de organización de la experiencia: una que poco a poco

³ María Milagros Rivera Garretas niega la existencia del feminismo de la diferencia bajo el argumento de que lo que sí existe es una práctica y un pensamiento de la política de la diferencia sexual femenina y que ambos no se propusieron como horizonte u objetivo la reivindicación de derechos dentro del orden patriarcal.

se autonomiza de los dispositivos simbólicos de sujeción animándose a nombrar –y subvertir– el mundo desde sí y con otras.

De esta forma, los encuentros y las conversaciones entre mujeres suelen iluminar las conexiones entre diversas formas de dominación que por lo general quedan ocultas, al tiempo que develan los mandatos patriarcales que estructuran la intimidad más profunda del orden social capitalista y colonial. Se visibilizan entonces las diversas maneras en que tales mandatos patriarcales sobre las mujeres y otros cuerpos feminizados operan como tecnologías de sí, es decir, como mecanismos introyectados que sostienen las lógicas de dominación arraigadas en la cultura que asumimos y reproducimos inconscientemente estabilizando el orden patriarcal (Méndez y Sánchez, 2018). Al mismo tiempo, en el circular de las palabras, en los conversatorios entre mujeres, se recuerdan las vivencias personales, y es posible desbordar y desmontar estas ideas y mandatos con la potencia de recordar (Méndez García, 2017: 28),⁴ que representa un saber sensible, que recupera el valor epistémico que guardan las emociones en relación con las razones. Esto es, devolver el lugar de las intuiciones y de las capacidades sensibles en el proceso de gestación de conocimiento. En este movimiento, al recordar lo vivido, se organiza la experiencia (Méndez, 2017), a través de una indagación introspectiva sostenida en las interacciones entre mujeres en que se decanta el saber de sí y se posibilita también salir de sí. En tanto se producen nuevos significados sobre la experiencia propia, se amplifica la capacidad de entender el mundo de manera crítica y, por lo mismo, se expanden las capacidades para subvertirlo.

En este trabajo, nos proponemos dos objetivos principales; primero, presentar de manera ordenada algunos elementos centrales de la crítica producida por la Comunidad filosófica Diótima y, segundo,

⁴ Elia Méndez García propone la categoría de potencia de recordar en su investigación sobre las tensiones en la construcción de la memoria en luchas que defienden el territorio en contra de la minería en Oaxaca, a partir de la etimología de recordar, que proviene del latín *cor, cordis*, corazón y *re-*, volver. Es decir, recordar implica volver a pasar por el corazón; un ejercicio que involucra la razón y los sentimientos.

argumentar su reactualización en lucha desplegada desde los feminismos. Consideramos que ambos ejercicios exponen cómo se reconfiguran las capacidades autorregulativas en las tramas de la vida cuando se reajustan las relaciones entre las mujeres que se rebelan a las mediaciones patriarcales. El documento está organizado en cuatro partes: la primera recupera los aportes del pensamiento de la diferencia. La segunda analiza la práctica de la relación desde el partir de sí. La tercera expone las reactualizaciones de las enseñanzas de las Diótimas en medio de los cercamientos a la reproducción de la vida, y finalmente, a manera de reflexiones finales, nos introducimos en la potencia y retos de la diferencia femenina y las luchas feministas.

LOS APORTES DE LA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA SEXUAL CONTRA LA HOMOGENEIDAD. ESTALLANDO LA IGUALDAD Y PELEANDO CONTRA LA DESIGUALDAD

En esta sección analizamos la fertilidad de sostener la diferencia entre lo femenino y masculino, no como una esencia sino como un ejercicio sistemático de rechazo de la medida abstracta de la igualdad patriarcal y capitalista. Destacamos el potencial rebelde de la capacidad de pensar a través de la diferencia sexual que germina en una acelerada crisis de lo homogéneo y en el acecho sistemático a su medida de igualdad: el individuo aislado y el dinero, que en el fondo son lo mismo, en tanto sostienen el modo a través del cual, el capitalismo patriarcal organiza la naturaleza.

La comunidad filosófica Diótima surge en la Universidad de Verona en 1984 (Rivera, 1994: 6).⁵ Es un grupo de lingüistas, filósofas, artistas, mujeres intelectuales, que plantean la diferencia femenina

⁵ María Milagros Rivera Garretas, Antoinette Fouque y el grupo Psicoanálisis y política introdujeron el concepto de la diferencia sexual a finales de los años 60 y señalaron la necesidad de un orden simbólico nuevo.

como eje analítico que permite una práctica política subversiva a través de la práctica de la relación entre mujeres; ellas sostienen que esta mirada no busca reivindicaciones de derechos dentro de la sociedad patriarcal, sino la ampliación de la libertad femenina. Sostienen que la experiencia de la diferencia sexual ha existido históricamente en mujeres que han hallado un sentido libre de sí en la reflexión y puesta en palabras de su vivencia femenina singular. Desarrollan la práctica del partir de sí, como un acto en que se devela la verdad de las mujeres, dicha por ellas mismas, sin las mediaciones masculinas que han estudiado y objetivizado a la mujer para hablar sobre ella. De ahí que apuestan por nombrar el mundo en femenino, esto es, mirar el mundo entero y decirlo con palabras nacidas de una política que no cancele el cuerpo femenino; es una apuesta por pensar lo no pensado y decir lo no dicho (Rivera, 1994). Implica una apuesta por expresar la silenciada experiencia de la sexualidad de las mujeres.⁶

Al poner en el centro la palabra expresada en primera persona y con otras, se abre camino la práctica de la relación. Es decir, se alteran las conexiones dadas al interior del orden patriarcal que nos jerarquizan y nos separan, al tiempo que se abren posibilidades de entender lo que nos niega. Se produce entonces un efecto importante: no sólo se pone en común la dominación experimentada por cada quien, que es el modo en que quedamos jerarquizadas y separadas, sino que se parte de enunciar los esfuerzos, siempre particulares y situados, por desafiar tales marcos de dominación partiendo cada quien, por supuesto, desde condiciones distintas. La práctica de la

⁶ Si se asume que la teoría es un momento de la lucha, el pensamiento de la diferencia femenina tomó forma teórica en los escritos fundantes de Luce Irigaray, lingüista y psicoanalista belga. De acuerdo con María Milagros Rivera Garretas (1994: 6), Irigaray pone en palabras un modo de ser en femenino que vivíamos en desorden y sin arraigo porque faltaba el significado común y sentido histórico al reconocer las necesidades de una época. Esto es, analiza el sentido de relaciones sociales y de experiencia de vida invisibilizadas y despreciadas por una razón parcial y viril, que se presenta ante el mundo como universal y neutra.

relación produce vínculos donde se reconoce la particularidad de una misma, y por tanto, de las demás. No hay síntesis, hay tejido. Y es tejido vivo y actuante: es trama que se vuelve vínculo y palabra.

Para el grupo Diótima, lo más importante de esta acción política es, justamente, la práctica de la relación entre mujeres, en tanto, el orden patriarcal ha fundado su fuerza *en la separación de las mujeres a través de múltiples mediaciones patriarcales* –que se funden históricamente con otras mediaciones: capitalistas y coloniales. Separar a las mujeres entre sí obligándolas a ceñirse a la mediación patriarcal, que favorece la apropiación de sus creaciones por los varones, es un tema recurrente del trabajo de las filósofas de Verona. La práctica de la relación entre mujeres, cada una desde sí, reteje lo que el patriarcado desgarró como fundamento de su propia capacidad de dominación. El orden patriarcal, al tiempo que niega las creaciones de las mujeres, se nutre de ellas arrebatándoles la posibilidad de enlace en libertad. En sus investigaciones, en particular, Luisa Muraro ha indagado en las dificultades de la relación madre-hija como un nudo fuerte de la estabilidad patriarcal.

En este sentido, un aporte central del grupo Diótima es el rescate del olvido y el borramiento de la relación madre-hija en el patriarcado. Desbordan la genealogía patriarcal que subsume el lugar de generación de vida de la madre por el linaje paterno, que discrimina entre el legítimo y el bastardo. La genealogía en clave femenina abrió caminos fértiles para reconstruir la relación entre mujeres, satanizada y destruida en el patriarcado. Con la práctica del partir de sí en los grupos de autoconsciencia, se fueron develando los amplios beneficios del *affidamento*, que para la traducción al español puede ser una combinación de los conceptos: confiar, apoyarse, dejarse aconsejar, dejarse dirigir (Librería de Mujeres de Milán, 2008: 7).

En la Edad Media, con la caza de brujas, con los cercamientos a las tierras comunes, con el surgimiento del modo de producción capitalista, también se separó, se fragmentó la relación entre mujeres. Silvia Federici (2018) estudia las formas de relación común, solidarias, cooperativas entre las mujeres de las aldeas medievales y analiza históricamente cómo fueron destruidas y cómo se conformó el

lugar de las mujeres en el orden capitalista. La mujer afín al capital está aislada en las tareas domésticas naturalizadas a su sexo en su hogar, alejada así de la relación con otras mujeres; el ejercicio de su sexualidad está sancionado como lícito sólo dentro del matrimonio y con el fin de la reproducción humana excluyendo su placer, esto es, producir para el capital la mercancía más preciada: fuerza de trabajo.

Desde la filosofía y para resignificar la relación entre mujeres, Luisa Muraro (1994) propone recuperar la noción de orden simbólico de la madre como un firme alto a la eliminación de todo elemento materno –generativo en su sentido más amplio– en el pensamiento humano. La autora señala el sentido que forja la madre al enseñar la lengua. Es decir, de la madre nos vienen las primeras palabras sobre el mundo; estas palabras maternas iniciales que “dicen lo que es”; transmiten las certezas en las que discurren nuestros primeros momentos vitales en el mundo y que poco a poco, con la socialización y la educación en el orden hegemónico, empezarán a perderse para incorporar nuevas palabras y significados, que imponen el orden simbólico patriarcal.

Muraro analiza los fundamentos del conocimiento de la tradición occidental. Compara el proceso descrito por Platón en el relato de la caverna con el *Discurso del método* de Descartes; ambas experiencias revelan dolor, dificultad, malestar para dejar la oscuridad y salir a la luz del conocimiento, lo cual implica abandonar los apetitos de la infancia: liberar “la mente plagada de errores y dudas”. Este segundo nacimiento, que se delinea justo y verdadero, suplanta el orden simbólico de la madre, el reino de la generación, que se presenta como injusto y engañoso, lo reduce a naturaleza opaca e informe, con lo cual se pierde el sentido del ser. También critica la carga negativa asignada a la relación con la matriz de vida, que representa el valor de la experiencia sensible, y descalifica el “sentir y gozar”; los únicos que hacen sentido inmediato con lo positivo y presente.

La madre, en los análisis de Muraro, no es solo la de carne hueso, es la representación más profunda de la matriz de vida. En este sentido, piensa las palabras maternas como palabras plenas, que hacen orden simbólico, es decir, que nos dan piso y seguridad en el mundo. Ante el desprecio, borramiento y mandato de olvido del orden

simbólico materno, Muraro propone la restitución de la relación con la matriz de vida, que implica el deseo de saber amar, admitir la importancia de la existencia de la madre, lo que permite poner en círculo las fuerzas pasionales con la actividad de la mente, donde el deseo juega un importante papel en la superación de la lógica formal y detiene la crítica que no produce afirmación. Ignorar el orden simbólico de la madre representa el desorden, que dificulta la posibilidad de la libertad femenina. Muchas mujeres en las sociedades patriarcales perciben a la madre como la pintaron dos mil años atrás Aristóteles y Platón en sus cosmologías, es decir, como una potencia informe y/o una obtusa intérprete del poder constituido (Muraro, 1994). En estos casos, Muraro reconoce que su perspectiva tiene este límite: la imposibilidad de mujeres que no pueden reconciliar la noción de orden simbólico materno, por la experiencia concreta de la madre violenta.

De acuerdo con Lía Cigarini, hay tres formas de entender la diferencia sexual (Rivera, 1994): la primera pertenece al “orden de las cosas”, esto es, las mujeres han sido construidas históricamente como distintas a los hombres en sus modos de operar en el mundo. La segunda es del “orden del pensamiento”, es decir, las diferencias que emanan de estudios sobre las diferencias entre hombres y mujeres. La tercera es del “sentido, el significado que se da al propio ser mujer. Y, es, por tanto, de orden simbólico”. La crítica al orden simbólico patriarcal nace de una práctica política en la que se indaga el sentido del propio ser mujer desde el deseo singular de existir libremente en el mundo, que no es neutro, ni igualitario. Nos interesa enfatizar que el análisis del orden simbólico rompe el velo de neutralidad, que había quedado marcado por el horizonte de la igualdad y por la medida abstracta del individuo abstracto. Subvertir el orden simbólico representa un movimiento contra la abstracción. Es una rebelión desde lo concreto de un orden sexuado.

El olvido, la obnubilación, el borramiento de las singularidades entre las experiencias concretas de existir, de ser, de vivir el mundo, implica una violencia que avanza a través de la manipulación de un deseo legítimo de negar la opresión por una ilusión de igualdad que puede estar inscrita en leyes, reglamentos, acuerdos internacionales, pero que no tiene efectos en las vidas concretas. La denuncia y crítica de las pen-

sadoras de la práctica de la diferencia femenina apuntan a enfatizar el peligro de las reducciones vía la homogeneidad, neutralidad e igualdad.

De aquí que persista la fertilidad de reivindicar la organización de la experiencia concreta y situada, que, en los encuentros y conversaciones entre mujeres, es posible que las voces femeninas se digan a sí mismas sin mediaciones masculinas. A través de tales prácticas políticas de acción y palabras, de actividades de enlace que se reactualizan y de su reflexión colectiva, han discurrido las posteriores críticas del pensamiento feminista (Díaz Alba, 2017 y Valdés Padilla, 2017).⁷ En las renovadas maneras de pensarnos, de dotar de sentido a nuestra acción y reflexión, se ha seguido profundizando en las diferencias de vivir y enfrentar los diversos sistemas de opresión imbricados y comprendidos en muy diversas situaciones vitales. No es igual la experiencia de una mujer en una sociedad europea que la de una indígena, ni la de una con preparación académica que la de una analfabeta, ni la de una heterosexual con trabajo remunerado que la de otra lesbiana o transgénero en condición de precariedad. Cada vida concreta guarda la singular experiencia por la que puede nombrar el mundo concreto y transformarlo. Así ha sido el recorrido más fértil: la acción, la praxis, de la mano de la reflexión y construcción teórica, que es ante todo pensamiento vivo.

LA PRÁCTICA DE LA RELACIÓN DESDE SÍ: DOS MOVIMIENTOS

En esta sección, abordamos el movimiento doble del partir de sí que ha sostenido la práctica política de la diferencia femenina, donde se produce conocimiento sensible a partir de la organización de la experiencia de las mujeres en el proceso de recordar y resignificar.

⁷ Díaz Alba y Valdés Padilla han documentado el ejercicio de encuentros entre mujeres para hablar de sus experiencias concretas de vida, de lucha, de activismo, de transformación social, donde las posibilidades de resignificar y producir en común un sentido que oriente su acción política ha sido central para sostener movimientos internacionales de mujeres.

Recorre el hacer y el decir, nombra al mundo en femenino, logra el cambio en el orden simbólico dominante, impulsa la creatividad para un hacer distinto y produce desplazamientos subjetivos, que habilitan nuevas maneras de estar en común, de producir lazo social. El primer movimiento es la potencia de recordar, esto es, las múltiples posibilidades que desbordan la homogeneidad: pasar del pensar lo uno a pensar en plural, en versiones otras de la historia impuesta. Al fracturar lo uno, el segundo movimiento organiza la experiencia de lo que se ha desbordado, es decir, opera la resignificación, se realizan nuevas lecturas de lo vivido, que decantan en nuevo saber, en experiencia que orienta aquí y ahora la vida en común.

En la práctica de la relación desde sí para salir de sí se agrieta el orden simbólico dominante, y comienza el cambio de orden simbólico. Están enlazados el hacer de una práctica: los encuentros de mujeres y el decir, por las conversaciones, debates, catarsis, vivencias personales, análisis desde diferentes disciplinas, una amplia variedad de temas, que enuncian el mundo en femenino, despojándose de los cercos patriarcales que silenciaban sus voces. Esta práctica política femenina cobra características propias en cada lugar y época, sin embargo, la simiente que ha permanecido implica un férreo vínculo entre la praxis y su reflexión; entre las acciones y las palabras para dotarlas de sentido. Es un ejercicio de análisis pensar en los dos movimientos, puesto que están fuertemente tejidos. De su fuerte vínculo, sobresalen las posibilidades del lenguaje para desbordar y reelaborar el orden simbólico.

Las posibilidades de superar y alterar el orden simbólico son fruto de una práctica política concreta que nace en el circular de las palabras de mujeres en relación de confianza, de apertura, de indagación común. En el lenguaje, damos forma y significado a nuestro ser mujer, que se concreta en la experiencia organizada a partir del encuentro con otras mujeres. Reiteramos que en el lenguaje hay una lucha por el sentido. Lo que ha sido puede trastocarse, cuestionarse, comprenderse y modificarse. Si hemos perdido el orden simbólico de las palabras maternas que nos trajeron el mundo, lo podemos recordar, porque nada

se olvida; queda en espera del momento justo para emerger e iluminar el presente. Es posible recordar aquel orden simbólico condenado al olvido a través del mismo lenguaje y su capacidad semiótica.

Al distinguir entre términos y palabras, Esteva (2015: 171-186) nos ofrece una manera de pensar el poder trasgresor de las palabras vivas:

La palabra es algo que se nos da, que compartimos, no es nuestra invención. Pero cada palabra auténtica es un descubrimiento creativo, como si fuera nuevo, por primera vez. Le damos al emplearla un significado que le da novedad. Cada palabra que uso dice algo que es también mi creación y la palabra me cambia, me da algo que no estaba ahí... (Esteva, 2015).

La novedad que las palabras pueden darnos y que a la vez es creación propia es la posibilidad de descubrir un orden simbólico nuevo. Es un descubrimiento que tiene la capacidad de cambiarnos, de transformarnos. El significado de las palabras no está cancelado en la definición del diccionario. Ahí se consignan los sentidos en el uso en un momento determinado, pero abiertos siempre a la creatividad de los hablantes, que tienen en el lenguaje una herramienta para resignificar las palabras en que establecen vínculos sociales.

El cambio de orden simbólico es una revelación. Para Muraro, el tiempo en sí mismo no cambia el orden simbólico, pero comparte con él el carácter de instancia mediadora de la pensabilidad de lo real. Sin embargo, los cambios de orden simbólico interrumpen y suspenden el tiempo. Por esto, el cambio se produce, de hecho, en un instante, o no se produce. El cambio de orden simbólico es una transformación que parte de un instante de luz como el relámpago descrito por Bejamin: una imagen que de pronto se nos presenta como el rayo que ilumina de golpe lo oculto, lo oscurecido, lo olvidado.

De aquí que el primer movimiento inicie en las posibilidades que nos ofrece la potencia de recordar (Méndez, 2017).⁸ Etimológicamente, ‘potencia’ proviene del latín *potentia*, que significa poder, facultad, posibilidad. Los romanos la usaron para traducir el griego *dynamis*. De acuerdo con el *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, de Corominas (1997), proviene de *dynamai* “yo puedo”, “yo soy capaz de”. Recordar, a su vez, proviene del prefijo *re-*, volver, y de *cor, cordis*, corazón; esto es, volver a pasar por el corazón aquello que se vivió, pero que en este momento se actualiza y se abre a nuevos significados. De esta forma, la potencia de recordar nos trae el sentido de un poder que tenemos en el “ser capaz de”, y que está en relación con las emociones que regresan, que se reviven.

Este giro es central porque nos devuelve la posibilidad de reconciliar lo que el capital se empeña en separar y jerarquizar: pensar y sentir; emociones y razón. La razón viril y hegemónica distingue la razón del sentimiento, y la primera cobra supremacía sobre el segundo. Lo intelectual está por encima de lo emocional; éste será restringido al ámbito menor de lo íntimo, de lo doméstico. Por esto, es un acto rebelde, relanzar las posibilidades políticas de sostener que producimos sentido, conocimiento, desde pensarnos en la integralidad, que somos, es decir, asumir que somos pensamiento y razón, y a la vez, sentimiento e intuición. Además de que en la complementariedad de ambos encontramos saberes válidos y fértiles para comprender lo que vivimos y restamos la desorientación que nos causa sentir una falta, la carencia de incluir el sentir soterrado en el ámbito oculto y silenciado en el escenario público. De esta manera, recordar se presenta como verbo, como acción humana constante: recordar y abrir caminos para la creatividad humana, que lucha por otros mundos posibles más allá del confinamiento de nuestros deseos en el capital.

⁸ La autora desarrolló las categorías de potencia de recordar y la organización de la experiencia al estudiar la defensa indígena contra la minería a cielo abierto en Oaxaca, donde la memoria histórica se presenta con la base de la lucha. El tema de la memoria fue el punto de partida para esta propuesta teórica, que aquí se pone en diálogo en las luchas de mujeres.

Elia Méndez, en su propuesta de potencia de recordar, recupera a Benjamin (Löwy, 2003: 75) en la Tesis VI de la historia, donde ilumina la reflexión histórica: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘tal como fue en concreto’, sino más bien adueñarse de un recuerdo semejante al que brilla en un instante de peligro”. Nos ofrece desbordar la objetividad en que se demuestra la verdad. Adueñarse de un recuerdo invita a partir de sí, de la forma concreta, situada y personal en que un recuerdo habla de mí, de mi experiencia única. Representa una relación en que podemos reapropiarnos de nuestra vivencia y al traerla en la acción de recordar, dotarla del sentido propio y presentarla y defenderla como mi recuerdo.

Además, la imagen del relámpago de Benjamin nos ofrece la posibilidad de pensar el momento de peligro. En situaciones límite, donde ya no alcanza ni el Estado, ni el capital con sus múltiples caras a sostenerse, es el momento fecundo de la reflexión que se abre ante las grietas: la precarización de la vida, los cercamientos cada vez mayores a las condiciones para reproducir el vivir a través de los megaproyectos de desarrollo que amenazan amplios territorios, y de forma directa el ataque más violento: las desapariciones y violaciones sobre los cuerpos de las mujeres. Estas experiencias en diferentes contextos y niveles representan el momento de peligro en que pueden abrirse procesos para reflexionar juntas lo que vivimos. En común, en colectivo, entre mujeres, ejercitamos la potencia de recordar.

La emergencia de recuerdos requiere de condiciones de empatía, de confianza, de estar en disposición a compartir. En las prácticas del partir de sí, surgió el *affidamento*, arriba descrito, que constituyó también un rasgo político al enfrentar la división y enfrentamiento entre mujeres desde la concepción de mujer en la lógica moderna patriarcal. Los encuentros y conversaciones entre personas concretas, es decir, con gestos, con rostro concreto, con vidas recorridas y en apertura, son condiciones que sostienen las posibilidades para compartir recuerdos, para producirlos en común. Sin un entorno confiable, es difícil compartir vivencias profundas.

De acuerdo con Lía Cigarini (1995: 10), la práctica política del pensamiento de la diferencia guarda una deuda con el psicoanálisis, en

el sentido de que recuperó de éste el escenario donde actúa una modalidad de la transformación. Es decir, la escena psicoanalítica ofrece la transferencia, en el sentido de la relación entre analizante y analista, en que se produce un puente para el acompañamiento afectuoso para que el paciente reinterprete sus vivencias, desmonte el orden del discurso que estructura la realidad y re-conjuga el discurso a partir de sí. El pensamiento de la diferencia propuso como trabajo político la deconstrucción de las representaciones corrientes de la “miseria femenina” que prescriben “la realidad” de las mujeres, y apuestan a modificarla de acuerdo con el deseo. Esto es, que sean desplazadas las lógicas culturales patriarcales para abrir las vías de la construcción libre de sí.

El segundo movimiento organiza la experiencia que emergió con la potencia de recordar. Recuperar la memoria del cuerpo es un acto que se rebela contra el borramiento y olvido de la diferencia femenina. El orden simbólico fue trastocado por la necesidad de desarrollo del capital, era necesario este olvido en las sociedades industriales. Recordar hurga en el conocimiento pleno, que une sentimiento y razón para encontrar sentido de sí; aspecto elidido de las formas hegemónicas de producir conocimiento único y dominante. Recordamos en lo vivido para dar a luz nuevos sentidos: organización de la experiencia. Un movimiento para rescatar y renovar en la subjetividad el nuevo orden simbólico en que volvemos a pisar con nuestros propios pies, a mirar con nuestros ojos, al eliminar los velos impuestos, a sentir y pensar, por nosotras mismas.

La organización de la experiencia es un movimiento constante porque se sentipienza todo el tiempo y, con ello, reactualizamos los saberes que nos orientan en la vida, que nos explican la realidad en versiones más acordes con nosotras mismas, con nuestro sentipensar. Organizar la experiencia no implica un solo ejercicio en que el conocimiento que surge se congela o se cosifica como verdad inamovible; sino como recorrido permanente en que emergen nuevos saberes al visitar las experiencias pasadas y al advertir la emergencia de lo que parecía olvidado. Nuestros saberes resisten la reificación porque están en constante organización y reorganización para ensancharlos o ajustarlos. De esta manera, el movimiento de organizar la experiencia habilita nuestra

posibilidad de proyectar el deseo en horizontes de vida que, a su vez, impulsan a hacer, a luchar, a defender, a juntarnos para estar en nuevas relaciones para asegurar las condiciones de reproducción de la vida. Los horizontes de deseo no son sólo aspiración, sino construcción. De aquí que se renueve y relance el sentido de las prácticas políticas.

REACTUALIZACIÓN DE LO ENSEÑADO POR LAS DIÓTIMAS... CERCAMIENTOS A LA REPRODUCCIÓN DEL VIVIR: EFECTOS DIFERENCIADOS

De acuerdo con Marx (1999: 608) el capital ha requerido de la concentración de capital y trabajo, y de la separación de los trabajadores de sus medios de producción. Su concepto de acumulación originaria explica el origen de la riqueza en el capitalismo, que no se debe a la abstención de los ricos, sino a los cercamientos de tierras comunes, de la forzada proletarización bajo la apariencia de libertad. Sirve para identificar las condiciones históricas y lógicas para el desarrollo del sistema capitalista, en el que “originaria” o “primitiva” indica tanto una precondición para la existencia de relaciones capitalistas como un hecho temporal específico. Federici (2010: 100-101) critica a Marx porque centró su análisis en el proletariado industrial asalariado; lo consideró como el protagonista del proceso revolucionario de su tiempo y la base para una sociedad comunista futura. De este modo, la acumulación originaria consiste esencialmente en la expropiación de tierra del campesinado europeo y la formación del trabajador independiente y “libre”.

Este carácter de libertad es un velo muy poderoso que ha condenado al olvido el origen de las cosas, y explica cómo las percibimos en el presente. El pensamiento hegemónico nos manda limitar nuestros horizontes de deseo a la forma fetichizada del dinero. Esto es, el orden actual parece no tener grietas: la realidad inminente e innegable es la propiedad privada, de acuerdo a la cual unos poseen y otros carecen. Poner en cuestionamiento el *statu quo* es posible si cuestionamos el cercamiento de los medios de vida que fueron en

otro tiempo colectivos, comunes, plurales, y preguntar por qué han sido privatizados. La fuerza de recordar estos momentos de la historia nos abre paso a reflexionar y trascender lo establecido.

La crítica central de Federici a Marx consiste en señalar que este autor no hace ningún análisis sobre la reproducción de la mercancía más preciada para el capital: fuerza de trabajo, y tampoco aborda la posición de las mujeres; no hay ninguna referencia a la atroz caza de brujas operada por la Inquisición. Bajo esta mirada, Federici asevera que sólo podemos entender la génesis del capitalismo y sus consecuencias en relación con una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora, donde la diferencia marca jerarquías, y donde el trabajo reproductivo, principalmente realizado por mujeres, será borrado, o bien infravalorado y no pagado, con lo cual redundará en mayor ganancia para el capital; o, tal como afirma María Mies (2018), sostendrá el proceso de acumulación en su conjunto.

En *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Federici nos ofrece un recorrido histórico analítico y crítico para repensar este momento de la transición del feudalismo al capitalismo, que no se agota en revisar y exponer argumentos que nos alumbren ese tiempo, sino que contrasta sus hallazgos con los momentos más recientes bajo las reformas estructurales neoliberales dictadas en el último cuarto del siglo XX. Este argumento ha sido muy analizado por otros autores,⁹ que coinciden en el carácter reiterativo de la acumulación originaria y violentísima del capital para su reproducción. Para Federici (2010: 102) el capitalismo ha creado las formas de esclavitud más brutales porque a la vez que intensifica la explotación, la oculta bajo la falacia de la libertad del proletariado. Aún más, la división y jerarquización entre hombres y mujeres es la causa de que la acumulación capitalista continúe devastando la vida en cada rincón del planeta.

⁹ Entre otros, Massimo De Angelis “Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los ‘cercamientos’ capitalistas”, *Revista Theomai*, Argentina, No. 26, noviembre 2012. David Harvey, “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión” en *Socialist register*, 2004.

En la tesis de Federici, el debate sobre la propiedad colectiva o privada de las tierras cobra interés en términos de advertir la repetición de los argumentos que en los siglos XV y XVI justificaron los cercamientos de las tierras comunes en Europa y los usados actualmente por instituciones internacionales para dictar las reformas neoliberales. El argumento a favor de los cercamientos versa en que estimulan la eficiencia agrícola a través del avance tecnológico, y que los desplazamientos consiguientes se compensan con un crecimiento significativo de la producción agrícola. Así, la tenencia comunal de la tierra es vista como una “nostalgia por el pasado” (Federici, 2010: 116), como formas comunales retrógradas e ineficientes, que muestran un apego desmesurado a la tradición.

En este sentido, es evidente la vigencia del debate en torno a los bienes comunes. Desde los siglos XV y XVI, en que la autora realiza sus estudios, advierte que el argumento a favor de los cercamientos no se sostiene, porque se ha documentado la falta de alimentos dentro de la población que ha sido desplazada de las áreas comunes. Aspecto que hoy en día también ha sido registrado. De acuerdo con los análisis de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, 2013: 305), los pequeños agricultores y, entre ellos, el trabajo cotidiano de las mujeres, conforman la base del abastecimiento agroalimentario a nivel mundial. Es decir, a pesar del sistemático ataque a las formas de producción de alimentos a baja escala, regularmente en régimen social de tenencia de la tierra, la agroindustria no ha podido resolver el problema de la alimentación, a pesar de que reciben el impulso de las reformas estructurales de tipo neoliberal. Por el contrario, son las mujeres en sus pequeñas producciones quienes siguen cultivando el mayor porcentaje de alimentos para la población mundial.

El debate sobre los bienes comunes y su cercamiento y defensa sigue abierto; no es el interés de este trabajo profundizar en él. Sin embargo, es necesario abordarlo para comprender la relevancia social de los espacios comunes para la reproducción de la vida. Es decir, los cercamientos representan la expropiación de la riqueza común de los trabajadores con violencia abierta a través de la guerra, o bien, en contra de su voluntad. La destrucción de los campos

comunes implicó el debilitamiento de la capacidad de subsistencia al pasar a una economía mercantilizada. La destrucción de las áreas comunes representó la destrucción de espacios en que principalmente las mujeres ejercían relaciones cooperativas y solidarias. De acuerdo con Clark (*apud* Federici, 2010: 118), los mercados europeos pre-capitalistas representaban el centro de la vida social, eran lugares donde las mujeres se reunían, intercambiaban noticias, recibían consejos, y donde se podían formar un punto de vista propio, autónomo de la perspectiva masculina, sobre la marcha comunal.

De esta manera, se aprecian las diferencias en la inaugural transición al capitalismo. Para las mujeres, implicó: a) la ruptura de espacios para la socialidad en que germinaban relaciones de cooperación y solidaridad; b) la imposibilidad o dificultad de desplazarse a otros lugares en búsqueda de trabajo, como los varones, por los hijos o embarazos; c) las disminuidas posibilidades de sumarse a los ejércitos como cocineras, prostitutas, cuidadoras (Federici, 2010: 123). Al pasar a una economía mercantilizada, la producción para el uso tendió a desaparecer y la producción para el mercado se erigió en la única creadora de valor. Por lo tanto, las mujeres fueron condenadas al trabajo reproductivo, principalmente a la reproducción de la mano de obra dentro del hogar. Esta función es fundamental para la acumulación del capital, aunque fue invisibilizada bajo los argumentos de que es trabajo de mujeres por su misma vocación natural. Así, las mujeres quedaron excluidas de las ocupaciones asalariadas y en dependencia económica del salario de los esposos si era el caso. Esto sumió a las mujeres a la pobreza, sujetándolas a una dependencia continua.

En este proceso cobra importancia central la construcción de la noción de familia con un varón a la cabeza. Federici (2018) propone la noción de patriarcado del salario para exponer la política que impide que las mujeres tengan dinero propio, la conformación de las condiciones materiales para la sujeción a los hombres (marido, como imagen del gobernante o del cura), y a la apropiación de su trabajo tanto productivo como reproductivo. El énfasis de la propuesta de Federici está en advertir el rasgo disciplinar de este potente disposi-

tivo; cumple el objetivo de condicionar la vida apegándola a la única manera de existir como mujeres en el orden capitalista-patriarcal.

Para profundizar en la comprensión del peso de las palabras, regresamos a la noción de libertad que tanto se ha empleado para imponer la idea de que, en la transición al capitalismo, los trabajadores fueron liberados del yugo feudal, al dejar de trabajar para otros y quedaron en libertad de vender su mano de obra, de emplearse con la naciente burguesía a través de un supuesto contrato entre “iguales”. Este argumento oculta que, si bien se liberó del trabajo servil, fue despojado de las tierras abiertas en que podía disponer de autonomía material para subsistir. Con los cercamientos de las áreas comunes, fue condenado a buscar por quién ser explotado en la naciente economía capitalista. Además, este proceso marcó la diferencia entre hombres y mujeres.

En transición al capitalismo, la libertad significó que la tierra cercada a los campesinos y pastores quedó dispuesta para la acumulación y explotación. La libertad fue para los terratenientes que pudieron cargar a los nuevos trabajadores el mayor costo de su producción. Un caso emblemático es la producción textil realizada en las casas de los trabajadores, que eran “ayudados” por su mujer e hijos. El sueldo de él era por el trabajo realizado por la unidad familiar, ahorrándose los gastos de la infraestructura productiva. Desde el nombre, el neoliberalismo, como ideología política y económica, implica construir sus propósitos, planes y programas bajo la misma premisa de ofrecer libertad. Un ejemplo *ad hoc*, las reformas laborales que en conjunto flexibilizan las condiciones laborales, liberando al empleador de cargas de prestaciones sindicales caducas que frenan la productividad, que sigue siendo la panacea desde la cual todo mal desaparecerá. Al incrementarse la productividad y el crecimiento económico, vendrá el desarrollo y, con él, la felicidad.

A partir de las tesis provocadoras de Federici, Gutiérrez Aguilar (2014) asume el reto, junto a muchas otras, de repensar las luchas sociales moviendo el punto de partida de la reflexión marxista, esto es, no partir de la noción de producción, sino de la reproducción de la vida. Con este desplazamiento del centro analítico, se gesta un giro epistémico de amplio espectro (Gago, 2019; Vega, Martínez y Paredes, 2018), que propone releer las múltiples manifestaciones de

la lucha social feminista en diferentes niveles y escalas en clave de la reproducción material y simbólica de la vida social. Esto es, poder pensar que el sentido que orienta la lucha, bien sea, indígena, periurbana, estudiantil, de mujeres, es el deseo de garantizar la existencia, de defender y ampliar las condiciones para la reproducción de la vida.

Este conjunto de esfuerzos colectivos, en diferentes escalas y espacios por reproducir la vida ha sido históricamente obra principal de mujeres, por ello, Gutiérrez Aguilar las piensa como *políticas en femenino*. En este sentido, la política que hoy se evidencia en el movimiento feminista expresa el deseo radical de “transformarlo todo”, de “alterarlo todo”, al tiempo que pone la defensa de la vida en el centro, lo cual nos empuja a concentrarnos en la garantía de sustento (Mies, 2018); esto implica pensar desde la reproducción de la vida. Además, dentro del trabajo para reproducir la vida, analiza las lógicas de producción y reactualización de lo común, que implican un tipo de relación social, una manera de estar en relación. Este tipo de política hace una doble crítica: por un lado, al orden moderno del capital y del Estado y, por otro lado, al *locus* de la voz masculina dominante abstracta, que se vincula con el capital porque niegan el mundo de la reproducción. Así, aparece una clave del lenguaje para comprender *lo perverso de ignorar y anular el trabajo que hace posible la vida*.

En diálogo con esta propuesta, Verónica Moreno, en su investigación sobre las múltiples acciones para reproducir la vida de cafeticultoras de Veracruz, profundiza en la noción de patriarcado del salario de Federici para pensar el carácter anticapitalista de las luchas de las mujeres. Advierte el riesgo del cierre de la categoría al pensar el dinero como único horizonte posible de bienestar después del advenimiento de capitalismo. De ahí su propuesta de pensar en los haceres para la reproducción del vivir para dar cuenta de una amplia gama de actividades fuera de los circuitos monetarios que buscan proveer de bienestar para los suyos (Moreno, 2016: 52), que van desde el cuidado en el huerto, el cafetal, la milpa, hasta formar grupos de ahorro, e incluso el trabajo migrante realizado con el propósito de abastecer a sus familias. El énfasis de la crítica está en el desborde del fetichismo del dinero como único horizonte de bienestar, es decir, se sobrepone

el sentido, el propósito de las acciones: la reproducción del vivir en medio de las condiciones económicas que precarizan la vida.

Esta crítica conecta con la propuesta de resignificar el entendimiento del neoliberalismo de Verónica Gago al estudiar las economías barrocas en torno a la feria de la Salada en Argentina. Más que sólo las reformas estructurales con las que comprendemos generalmente este proceso, la autora propone pensarlo como “un conjunto de saberes, tecnologías y prácticas que despliegan una racionalidad de nuevo tipo que no puede pensarse sólo impulsada “desde arriba” (Gago, 2014: 9). Apunta a mirar su crisis, su imposibilidad de dominarlo todo. En consonancia con la preocupación de Uribe por visibilizar prácticas y haceres en medio de los renovados cercamientos de las políticas neoliberales, Gago (2014: 12) propone la noción de un “neoliberalismo desde abajo” para mostrar las condiciones en que se pone en operación ese conjunto de saberes y haceres a ras de suelo, cuya matriz subjetiva primordial calcula e impulsa una poderosa economía popular que teje saberes comunitarios autogestivos con el saber-hacer en la crisis como tecnología de una autoempresarialidad de masas, o bien como una economía informal, que muestra una “pragmática vitalista”.

Ambas investigaciones encuentran en sus casos de estudio un rasgo común: la vitalidad en los haceres para la reproducción del vivir en cafecultoras de Veracruz o artesanas y comerciantes en Argentina. La vitalidad de estas prácticas expresa la defensa de la vida aun en las condiciones más asediadas en la economía neoliberal. De acuerdo con la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), las mujeres se encuentran sobrerrepresentadas en el sector informal (Coneval, 2009: 19). ONU Mujeres ratifica esta tendencia, ya que, a nivel mundial, las mujeres ganan un 23% menos que los hombres y, en los países en desarrollo, el 75% de los trabajos que ocupan pertenecen a sectores informales o están desprotegidos (ONU, 2015).

Entra en diálogo aquí el debate sobre la feminización de la pobreza vinculada a familias con jefatura de mujer, puesto que hay autores que establecen esta relación bajo el argumento de su vulnerabilidad, menores posibilidades de generar ingreso, participar en el mercado laboral, y que muestran mayor dependencia del ingreso de terceros que los

hogares encabezados por hombres. Aseguran que la jefatura femenina no solo es un problema para las mujeres sino para sus hijos, porque genera la transmisión intergeneracional de la pobreza. Sin embargo, Chant (2007 *apud* Rodríguez, 183) cuestiona esta asociación porque, si bien es cierto que en la mayoría de las sociedades las mujeres obtienen menos recursos para el sostenimiento del hogar que los hombres, el liderazgo femenino del hogar puede ser un medio para liberarse de relaciones de desigualdad y pobreza secundaria, y lograr mayor bienestar para ellas y sus hijos. Ello explica que los hogares encabezados por mujeres pueden encontrarse en mejor situación. Además, existen estudios¹⁰ que demuestran que los niños están en una mejor situación en los hogares encabezados por mujeres que por hombres.

Estos estudios ratifican la necesidad de construir categorías analíticas que nos acerquen a la comprensión profunda de los variados haceres vitales de las mujeres para asegurar la reproducción del vivir para sus familias, puesto que desbordan los límites de las nociones de la economía. Es decir, *el objetivo de las prácticas femeninas al frente de sus hogares es generar bienestar, no sólo ingreso*. El ingreso es un medio, no el fin. Esta fuerza vital pragmática escapa a la condena del patriarcado del salario; desborda el horizonte marcado por el dinero. Expone los haceres vivos en relaciones cooperativas, solidarias, comunitarias entre mujeres para librar los cercos del capital; explicita las políticas en femenino.

POTENCIA Y RETOS DE LA DIFERENCIA FEMENINA Y LA LUCHA FEMINISTA

En esta última sección, de forma conclusiva y abierta a nuevas preguntas, sintetizamos las potencias y los retos de las prácticas de sos-

¹⁰ En feminización de la pobreza, Blumberg, 1995; Chant, 1997 *apud* Katia Rodríguez.

tener la diferencia femenina como una forma política, que se expresa de maneras renovadas y diversas en las luchas feministas actuales.

Las prácticas políticas que reivindican una y otra vez la diferencia representan ante todo un veto contra la homogeneidad en que la fantasía de la igualdad retorcidamente vuelve a ocultar la subsumición de lo femenino. Insiste en superar la objetivación de la mirada del discurso del saber hegemónico (Estado, ciencia, religión) para enfatizar la singularidad de la experiencia personal femenina. Sostener la diferencia permite dos movimientos: por un lado, reiterar que la igualdad aún adjetivada de sustantiva tiene el riesgo de encubrir y soportar las subordinaciones, y, por otro lado, permite la pluralidad de perspectivas, de miradas en que cada experiencia puede enriquecer la lucha de las mujeres; justamente este rasgo implica apertura a varias lecturas del ser mujer, y dejar de pretender encontrar la respuesta colapsando en algún nuevo “universal”.

Sostener el plural y no el uno singular, cerrado e impositivo, da cabida a la confluencia de múltiples horizontes de deseo; nos abre la posibilidad de diálogo, resonancia, acompañamiento y enlace con los deseos de variadas luchas protagonizadas por mujeres, se reclamen o no como feministas. Es decir, la apertura de subjetividades diversas que producen un común: el deseo de sostener y reproducir la vida en colectivo; este horizonte puede acoger distintas impugnaciones, demandas, agendas, miradas teóricas... Puede habilitar una forma de convivencia inclusiva que no borre la singularidad, que no apueste por construcciones unánimes ni uniformes. En esto radica su potencia y vigencia en las luchas feministas hoy.

En este sendero, es necesario profundizar la reflexión en las posibilidades de una inclusión diferenciada en que pueda superarse la frustración de no ver reflejado el deseo propio en el acuerdo general. Este aspecto se está ensayando ya en la confluencia de movimientos en defensa de la vida, del territorio, contra proyectos extractivistas de diversa índole: mineros, hidroeléctricos, plantaciones extensivas, etcétera, y otros en contra los feminicidios, las mujeres desaparecidas y contra todas las violencias. Esto es, poner atención a los vasos comunicantes entre variadas agendas de lucha, que en el centro

guardan y persiguen asegurar la reproducción material y simbólica de la vida. El acuerpamiento social que significan estas luchas en defensa de la vida son posibles porque se ha practicado y se practica de la relación desde sí, lo cual erosiona la mediación patriarcal y abre caminos a formas inéditas de autorregulación. Estos ensayos también constituyen retos para seguir dando cauce fértil a la transformación social: advertir sus posibilidades y límites.

Los ensayos de diálogo para sumar conservando lo singular de cada lucha de mujeres guardan también restos importantes. Uno de ellos es el peligro de seguir acrecentando el camino de la separación como ruptura total. El capital ha necesitado de la subsunción de lo femenino a lo masculino, y una de sus estrategias principales ha sido la separación entre mujeres para verlas como rivales, a quienes destruir. En contextos adversos para la lucha, muchas mujeres en cierta comodidad no ponen en cuestionamiento su lugar en el mundo patriarcal, y naturalizan formas de existir en la violencia de baja intensidad. Esa comodidad, a veces relativa, resulta suficiente para soportar el malestar y, peor aún, para desplegar formas opresivas y violentas contra otras mujeres; formas de masculinización como reproductoras de patriarcalo; o, peor aún, amar a su opresor y defenderlo.¹¹

El ejercicio del partir de sí desde los grupos de autoconsciencia hasta las más recientes prácticas entre mujeres, y pasando por un amplio número de prácticas de grupos de mujeres, ofrecen la posibilidad de trastocar el orden simbólico patriarcal, capitalista y colonial en el doble movimiento de recordar y organizar la experiencia, porque une fértilmente razón y emoción para producir un sentipensamiento que reta al conocimiento dominante y a su forma

¹¹ Illouz (2019) analiza las relaciones entre la cultura del amor romántico y el sistema económico capitalista. Señala una pedagogía del patriarcalo en productos culturales narrativos creados como el cine, especialmente el dirigido a la infancia, donde se vuelve a instalar la idea de lo que significa una mujer aceptada socialmente, reiterándola como bella físicamente y aceptando el maltrato a baja escala o entregando su libertad a su compañero.

metodológica, que privilegia la objetividad sobre el conocimiento producido sin excluir la subjetividad de donde nace.

Uno de los saberes nacido en la lucha y en la resistencia, es el papel de las emociones, los sentimientos, y cómo los afectos llevan a la acción y al deseo de transformar las injusticias, de rebelarnos ante todas las violencias. El desplazamiento subjetivo parte de una imagen que se nos presenta de golpe, sintiendo y pensando simultáneamente, mostrando la imagen de la “miseria femenina”, que no sólo expone las heridas patriarcales, sino también abre la posibilidad de trascenderla y habilitar nuevos haceres a partir de poner en operación nuestra capacidad deseante. El saber sensible da piso y provee de la seguridad para generar y regenerar un orden simbólico rebelde que impulsa la creatividad para renovar el nosotras y nuestras relaciones de vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Cavallero, L. y Gago, V. (2019). *Una lectura feminista de la deuda. ¡Vivas, libres y desendeudadas nos queremos!* Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo.
- Cigarini, Lía (1995). *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*. Barcelona: Icaria.
- Corominas, Joan (1997). *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Bernal/Gredos/Francke.
- De Angelis, Massimo (2012). “Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los ‘cercamientos’ capitalistas”. *Revista Theomai, Argentina*, 26, noviembre.
- Díaz Alba, Carmen Leticia (2017). “La Marcha Mundial de las Mujeres: feminismos transnacionales en movimiento”. Tesis doctoral, CIESAS Occidente.
- Esteva, Gustavo (2015). “Para sentipensar la comunalidad”. *Bajo el Volcán*, 15(23), 171-186.
- FAO, FIDA y PMA (2013). *El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo. Las múltiples dimensiones de la seguridad alimentaria*. Roma, FAO.

- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.
- Federici, Silvia (2014). *El patriarcado del salario*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gago, Verónica. *La razón neoliberal: Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gago, Verónica (2019). *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires: Tinta limón.
- Gutiérrez, Raquel (2014). Conversatorio: Políticas en femenino en la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Central del Ecuador, 14 de octubre.
- Gutiérrez, Raquel (2018). Mujeres en lucha contra las violencias y despojos múltiples en el Seminario Potencialidades en los Feminismos Contemporáneos. Conferencia. Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, 30 de agosto.
- Gutiérrez, Raquel, Sosa, María Noel y Reyes, Itandehui (2018). “El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal”. *Revista Heterotopías del Área de Estudios del Discurso de FFyH, 1* (1). Córdoba, Mayo, 1-15.
- Gutiérrez, Raquel (2018). “La lucha de las mujeres contra todas las violencias en México: reunir fragmentos para hallar sentido”. En: Gago et al., *8M/Constelación feminista: ¿cuál es tu lucha? ¿cuál es tu huelga?* Buenos Aires: Tinta limón.
- Harvey, David (2005). *El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión*. Argentina. CLACSO
- Illich, Iván (2008 [1990]). *El género vernáculo. Obras reunidas II*. México: FCE.
- Illouz, Eva (2009). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid/Buenos Aires: Katz.
- Librería de Mujeres de Milán (2008). *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Madrid: Horas y horas.
- Marx, Carlos (1999). *El capital I: Crítica de la economía política*. México: FCE.
- Méndez, Elia (2017). *De relámpagos y recuerdos... Minería y tradición de lucha serrana por lo común*. México: Grafisma.

- Méndez, Elia y Sánchez, Patricia (2018). “Reflexiones en torno a la vida académica femenina: ¿tiranía de los cuidados y reproducción de lógicas culturales patriarcales?”. En: García Oramas, María José (Coord.), *Igualdad sustantiva en las instituciones de educación superior* (pp. 125-152). Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Mies, María (2018). *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Moreno, Verónica (2016). *Mujeres ahorradoras del centro de Veracruz y sus estrategias por la reproducción del vivir y para la disposición de sí, en medio de procesos de empobrecimiento, explotación y opresión*. Puebla: BUAP.
- Muraro, Luisa (1994). *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y horas.
- Organización de las Naciones Unidas. (2015). *Mujeres, hechos y cifras: Empoderamiento económico: Los beneficios del empoderamiento económico*. 31/05/2020, de ONU Sitio web: <https://www.unwomen.org/es/what-we-do/economic-empowerment/facts-and-figures>
- Rivera Garretas, María Milagros (1997). *El fraude de la igualdad*. Buenos Aires: Librería de las mujeres.
- Rivera, María (2000). “Feminismo de la diferencia: partir de sí”. *Géneros*. Colima, Asociación Colimense de Universitarias A.C., 5-10.
- Rodríguez-Gómez, Katya (2012). “¿Existe feminización de la pobreza en México? La evidencia a partir de un cambio del modelo unitario al modelo colectivo de hogar”. *Pap. Poblac*, 18(72), 181-212. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252012000200008&lng=es&nrm=iso.
- Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Valdés Padilla, Gisela (2017). “Mujeres en círculos ecofeministas en Guadalajara: cuerpo, experiencia y sanación”. Tesis doctoral, CIESAS Occidente.
- Vega, Cristina; Martínez, Raquel; Paredes, Myriam (Eds.) (2018). *Experiencias y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el sur de Europa*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Walter Benjamin (2003). *Aviso de incendio. Una lectura de las tesis “sobre el concepto de la historia”*. Argentina: FCE.