

Sobre la teoría y la práctica feminista: una aproximación al feminismo materialista

Luisina Bolla (CInIG – IdIHCS – UNLP/CONICET)

luisinabolla@gmail.com

Resumen

En el presente trabajo, proponemos una aproximación al complejo problema de las relaciones entre teoría y práctica feminista, desde la perspectiva del feminismo materialista. Resulta de particular interés abordar la posición de esta corriente contemporánea, que tanto desde la letra (su producción teórica) como desde el activismo, abre un espacio para analizar los vínculos entre ambos ámbitos, así como la naturaleza de estos vínculos. Si teoría y práctica no pueden ser comprendidas como compartimentos aislados, autónomos, ¿cómo entender las relaciones existentes entre ambas? ¿Se trata de relaciones, o de otro tipo de imbricación? Desde la teoría feminista materialista de Colette Guillaumin y Christine Delphy, se propone una epistemología particular, capaz de responder a algunos aspectos de esta pregunta. Dicha epistemología materialista habilita una deconstrucción de las oposiciones clásicas teoría/praxis, interpretación/ transformación, emoción/razón. Intentaremos exponer las principales características de su propuesta, en diálogo con otras teorías marxistas contemporáneas, como un aporte a la hora de construir conocimiento filosófico-sociológico crítico y decolonial, desde el feminismo y la teoría de género.

Colette Guillaumin: los efectos teóricos de la ira de las oprimidas

En un artículo de 1981, Guillaumin analiza lo que denomina los efectos teóricos de la ira de las oprimidas. Evidentemente, analizar los efectos teóricos de una revuelta furiosa supone que, contra importantes tradiciones de pensamiento, lo “teórico” y lo “político” no son dos dominios opuestos o separados. Supone asumir el desafío de pensar de qué modo se entiende este vínculo, si se relacionan (si es que se trata de una relación), si se co-determinan, se solapan o se presuponen.

Guillaumin enmarca su análisis en el ámbito de las ciencias sociales, el cual desde su surgimiento aparece atravesado por la política. Hacia el siglo XVIII, comienza una inquietud por explicar las causas y los mecanismos de los sistemas sociales, que se vincula con la conmoción política del ascenso de la burguesía. La teoría social surge entonces con una intención política práctica, concreta, ligada a los intereses de esta clase naciente. A fines del siglo XIX, esta orientación práctica de la teoría social se vuelve menos visible, pero permanece. Es el caso de la sociología (Comte, Durkheim, Tarde) como forma intelectual de determinadas relaciones sociales, pero sobre todo como herramienta de control social; también de la etología y su búsqueda de “leyes naturales”, que se vuelven prescriptivas.

Las observaciones de Guillaumin sobre las teorías de la sociedad y sus objetivos políticos buscan desmontar la idea más o menos instaurada de que el ingreso y la visibilidad creciente de las minorías en el ámbito teórico habría “politizado” la teoría, antes “neutra”. Discute así un lugar común según el cual la “irrupción” de la política en la teoría sería un hecho “reciente”, signado por la emergencia de movimientos minoritarios (mujeres, teoría pos/decolonial, etc.). En relación con estos, una de las tesis principales de Guillaumin es que las minorías mantienen una relación particular con la teoría. Señalemos que “minorías” no necesariamente refiere a quienes son menos en número, sino a quienes tienen menor poder en una sociedad determinada. “En la relación mayoría/minoría, la fuerza, los bienes y la libertad individual (...) son características del dominante; la expresión institucionalizada de *su* conciencia y de *su* perspectiva de la situación es la única que es publicada, difundida, glosada” (Guillaumin, 1981: 19. Trad. nuestra). En efecto, se nombra como “teoría” a la expresión institucionalizada de las mayorías, el modo en que estas se representan a sí mismas y a la relación que las instituye como dominantes. Mientras tanto, las producciones de los grupos minoritarios son en principio resistidas, excluidas de la teoría bajo la acusación de que son meros productos “políticos” (de Fanon al *Segundo sexo* de Simone de Beauvoir). Como subraya Danielle Juteau en su análisis de la propuesta de Guillaumin: “Lo político está siempre presente en la teorización de las ciencias humanas, aunque mayorías y minorías establecen una relación diferente con él. Las mayorías pretenden ser objetivas en los análisis y critican a las minorías por ser parciales en los suyos” (Juteau, 2015). De este modo, se consagra de hecho una dicotomía excluyente y falaz entre teoría y política.

Guillaumin va a proponer entonces una afirmación de la teoría como *acto contestatario* (Juteau, 2015), en la cual lo teórico deja de ser entendido como una fortaleza amurallada (*place forte*) o como un coto cerrado (*chasse gardée*), según las imágenes de Guillaumin. ¿Cómo repercute esto sobre la teoría feminista? Partiendo de la premisa de que hablar de la “política” como motor de la teoría es una tautología (Guillaumin, 1981: 20), lo teórico y lo político se van a imbricar de manera particular:

En el campo que aquí nos concierne, aquel de la relación entre lo teórico y las minorías, precisamente las mujeres (...), las nociones [*appréhensions*] conceptuales no pueden distinguirse de las relaciones sociales: son ellas mismas una relación social. No es que esas nociones, ideas, conceptos y teorías sean “reflejos” (considerarlos así sería simplemente reponer el problema del origen de los fenómenos mentales –de la “ideología”) sino más bien que son ellas la *cara mental* de las relaciones concretas (Guillaumin, 1981: 21. La trad. es nuestra).

Esta posición materialista se distancia explícitamente del determinismo de la teoría del reflejo, defendida por el “marxismo canónico” (en palabras de Christine Delphy, el “marxismo deformado”). Guillaumin no entiende a los conceptos y a las relaciones sociales en una relación jerárquica y especular, de reflejo unívoco, donde la teoría sería un teatro de sombras, una reproducción espectral, mero reflejo degradado de lo real. En cambio, propone pensar las relaciones sociales y la teoría como *dos caras de un mismo fenómeno*. Esto se actualiza en su propia teoría materialista: la *apropiación*, concepto que propone para entender la naturaleza específica de la opresión de las mujeres, vuelve visibles las relaciones sociales de *sexaje*. “*La apropiación física misma, la relación en la que es la unidad material productora de fuerza de trabajo la que es poseída y no la sola fuerza de trabajo (...) podría ser designado bajo el término de “sexaje” en lo que respecta a la economía doméstica moderna, cuando atañe a las relaciones de clases de sexo*” (Guillaumin, 2005: 25. Destacado en el original). Las condiciones de la apropiación a su vez son reproducidas mediante un discurso de la naturaleza, que es en envés de la relación social de apropiación. Cosifico aquello que poseo, es decir, vuelvo a las mujeres un objeto disponible mediante la construcción de un discurso que las ata a la naturaleza (Guillaumin, 1978).

Según Guillaumin, la apropiación supone entonces dos hechos, uno material, el otro ideológico. A nivel material, encontramos la imposición ilegítima permanente que constituye la apropiación que la clase de los varones efectúa sobre la clase de las mujeres (como individuos, y como colectiva). Es la apropiación concreta, la reducción de las mujeres al estado de objeto real, disponible, utilizable. A nivel ideológico, el efecto de la apropiación es el montaje de un sofisticado discurso sobre la naturaleza, con la cual serán identificadas las mujeres por excelencia (uno de cuyos mayores exponentes sería Kant, con su formulación del “derecho personal de carácter real”¹). Dice Guillaumin:

El efecto ideológico no es de ninguna manera una categoría empírica autónoma, sino la forma mental que toman determinadas relaciones sociales; el hecho y el efecto ideológico son las dos caras de un mismo fenómeno. La una es una relación social en que ciertos actores son reducidos al estado de unidad material apropiada (y no de simples portadores de fuerza de trabajo). La otra, la cara ideológico-discursiva, es la construcción mental que hace de estos mismos actores elementos de la naturaleza: “cosas” en el pensamiento mismo (Guillaumin, 2005: 23).

Si sistematizamos lo que vimos hasta acá: 1) el feminismo trabaja con conceptos que no se pueden separar de las relaciones sociales, porque ellos mismos *son* relaciones sociales (que es todavía más que decir que son *productos* de relaciones sociales). Se trata, según la metáfora de Guillaumin, de dos caras de un mismo fenómeno. 2) La misma metáfora es también utilizada por la autora para dar cuenta de la relación que existe entre las relaciones sociales y sus *efectos* ideológicos.

Teoría, práctica, política

La teoría feminista-materialista produce entonces una categoría teórica, en este caso “apropiación”, que no es otra cosa que la conceptualización de una relación social, a la vez que la denuncia política de dicha relación de opresión y del discurso ideológico naturalizante. Esta afirmación nos lleva al centro de la discusión sobre la relación

¹ El derecho no de “tratar a las personas [aquí: las mujeres] como cosas (*Sachen*) en todos los aspectos, pero sí en poseerlas y proceder con ellas, en muchas relaciones, como con cosas” (Kant, *Metafísica de las costumbres*, cit. en Roldán, 1999: 49). En Kant, el derecho conyugal sería una de las formas del derecho personal de carácter real.

teoría/práctica. Guillaumin sostiene que la teoría feminista es ella misma una relación social y una práctica política, en la medida en que introduce cambios radicales en aquello que antes era considerado como un hecho dado, natural. La teoría feminista permite que “veamos un problema allí donde antes no se veía nada. Nada, a no ser el vacío de los espacios infinitos. O la armonía natural” (Guillaumin, 1981: 23). La introducción de la categoría de “sexo”, más precisamente, de “relaciones sociales de sexo” en las ciencias humanas, como resultado del trabajo de las feministas, demuestra esto.

Por eso, el plano conceptual no “describe” lo real, no se limita a reflejarlo, como señala Guillaumin. Justamente, es una ilusión empirista o idealista pensar que se solapan. Hay una diferencia metodológica digamos, entre objeto de conocimiento y objeto real². Si me limito a “describir” lo real, permanezco en la evidencia. Justamente lo que intenta desmontar el feminismo. En el plano de las evidencias, de lo inmediatamente visible, no puedo acceder a la estructura o la lógica que organiza esa evidencia *qua* evidencia, no puedo entender por qué ese “real” se presenta como real. Ello no implica que haya una verdad oculta detrás de los hechos; pero sí existe una organización, una lógica, que aún estando en la superficie misma de los hechos no es inmediatamente visible (como decía Foucault sobre el saber y los enunciados). Se trata entonces de producir el conocimiento de los mecanismos que constituyen lo real en tanto que tal, es decir, la razón por la cual eso y no otra cosa (el dimorfismo sexual y la apropiación de una clase sexual por otra) se nos presenta como *lo real*, el dato, “lo dado naturalizado”.

La teoría y la práctica, como dos caras de un mismo fenómeno, son dos espacios con lógicas específicas. Para pensar esto, nos resulta de interés remontarnos a la lectura del brasileño Saúl Karsz, quien entiende a la teoría como *práctica teórica*. Karsz muestra que la escisión clásica teoría/praxis corre el riesgo de convertirse en un dispositivo ideológico,

² Si seguimos la propuesta althusseriana, por tomar un caso, hay una relación específica entre la teoría y lo real, los modos de existencia históricos concretos, que se vincula con el concepto de “concreto-de-pensamiento” de Marx. En la *Introducción General de 1857*, Marx rechaza tanto el idealismo como el empirismo; la idea de que lo real es el resultado del pensamiento que se reabsorbe a sí mismo (Hegel), pero también la posición empirista que confunde el objeto real con el objeto de conocimiento (cf. Marx, 1989).

al servicio de la hegemonía. Su lectura de Althusser enseña que la distinción teoría/praxis sigue comprometida con la misma problemática que intenta subvertir (en el mejor de los casos) o reproducir (en la mayoría de los casos), al hablar de una teoría comprometida o desvinculada de la praxis, respectivamente. Hablar de los vínculos entre una teoría que encontraría su verdad en la práctica, es complejo y riesgoso en tanto que parece suponer una suerte de “teoría pura”, por un lado, incontaminada, y una “práctica pura” en la cual se confirmarían o refutarían las teorías, espejos de lo real.

En su autobiografía, Althusser (1992) critica uno de los más célebres extractos de Marx: la famosa Tesis XI. Un dato poco conocido, mucho menos que las tesis, es el hecho de que Marx nunca quiso publicar las *Tesis sobre Feuerbach*, y que fueron editadas de manera póstuma. La tesis, bien conocida, dice: “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1985: 668). Althusser destaca que la distinción interpretación/transformación, y los pares asociados filosofía/acción y teoría/praxis, constituyen falsas dicotomías ideológicas. Ningún filósofo, dice Althusser, ha producido una teoría sólo para “contemplar” el mundo o describirlo; todos y cada uno de ellos, a su manera, en diferentes situaciones, han querido intervenir en una coyuntura dada. En el mismo sentido, Guillaumin afirma: “Ya que y porque sólo se analiza algo para cambiarlo, para intervenir (Pensar es ya cambiar. *Pensar un hecho es ya cambiar ese hecho*)” (Guillaumin, 1981: 30. La trad. es mía). La teoría nunca es neutra. Nunca se limita a *pensar* un hecho, a interpretarlo sin más.

La relación entre teoría y práctica es evidentemente mucho más compleja y no puede resolverse en el marco de este trabajo. Lo que nos interesa señalar es que, a pesar de la advertencia de Althusser y Guillaumin, una cierta lectura de la tesis 11 sigue contribuyendo a mantener la dicotomía imposible, según la cual la interpretación del mundo (teoría) existiría separada de la transformación del mundo (praxis).

Descolonizar la teoría y la práctica

Encontramos una posición crítica semejante en otra feminista materialista, la dominicana Ochy Curiel:

Parto de la premisa como un acto de descolonización, que la separación entre teoría y práctica política como ha sido instalada en el imaginario social y sobre todo en el campo académico a partir de una herencia eurocéntrica, no existe como tal, porque entiendo que ambas producen discursos, cambios y transformaciones sociales. Desde esta premisa, me posiciono desde una perspectiva de las ciencias sociales que implica para mí, primero, tomar posición tanto teórica como políticamente; segundo, porque entiendo que los conceptos o las categorías analíticas tienen su razón de ser por la capacidad explicativa que poseen para comprender la realidad y para actuar sobre ella (Curiel, 2014).

La propuesta de Curiel permite complejizar aún más el marco anterior, introduciendo la perspectiva decolonial o poscolonial. Esto resulta necesario ya que la escisión entre teoría y práctica no es sólo efecto del patriarcado, sino también de la colonialidad del poder (Quijano), de la colonialidad del género (María Lugones). La separación teoría/práctica, en efecto, se encuentra a la base de la racionalidad occidental. Pensemos en la distinción que Occidente hizo entre *logos* y *mito*, es decir, entre teoría y “saber popular”, entre ciencia y “tradición” o superstición, donde el principio racional se caracteriza entre otras cosas por su falta de *utilidad práctica*, opuesto al rito, al mito, todas otras formas de pensamiento enraizadas ya no en las cosas (objetividad), sino en significados, valores o emociones; lo que el antropólogo y filósofo Rodolfo Kusch (2007) denominó “pensamiento mandálico”.

En una línea decolonial, Curiel compara las producciones editoriales realizadas en Europa y Estados Unidos, por un lado, y en América Latina y el Caribe, por otro. La diferencia cuantitativa podría hacer creer que aquí, en el sur-sur, el feminismo ha producido poco. Evidentemente, las condiciones de acceso a la publicación y difusión, es decir, los recursos materiales, varían enormemente según las coordenadas geopolíticas. Sin embargo, Curiel subraya el hecho de que en América Latina y el Caribe, desde la academia y desde diferentes espacios de militancia, se han realizado innumerables producciones feministas, en la forma de prácticas políticas, aún poco teorizadas. Estas producciones son descartadas sin embargo como “puro activismo”, como política y no teoría, en decir de Guillaumin.

Esto conduce a Curiel a preguntarse en qué medida se han descolonizado el pensamiento y la teoría feminista latinoamericana. Mientras se mantenga la dicotomía teoría-activismo, se seguirá rechazando el potencial de las producciones propias como meras “manifestaciones políticas”, cuando son estas prácticas políticas las que instalan las “herramientas teóricas”

(Guillaumin, 1981: 24). Correlativamente, los marcos de referencia para la academia y la teoría siguen siendo europeos, las producciones del feminismo consagrado, que accede a la edición y distribución a nivel mundial.

Este hecho pone en el centro la relación poder-conocimiento y el binarismo teoría-activismo vistos como la distinción entre el conocimiento puro y conocimiento político en donde se reconoce una forma de escritura y se establece la división entre política y teoría, lo que evidencia la negación de que ambas son formas de discurso, que producen cambios y transformaciones sociales (Curiel, 2009: 6).

Como señala Curiel, tanto la teoría como la práctica poseen una efectividad propia, en tanto producen discursos y transformaciones. En este sentido, siguiendo a Karsz (1970) toda teoría es *práctica* porque implica una serie de operaciones realizadas sobre una materia prima dada (que puede ser una concepción ideológica), mediante el uso de instrumentos específicos (análisis, abstracción), que produce una transformación orientada a obtener un cierto tipo de producto, el conocimiento. De este modo, no hay distancia entre “teoría” y “práctica”, o mejor dicho, “no hay distancia entre la práctica de una teoría y la teoría de su práctica” (Karsz, 1970: 43). Reformulada de este modo, la teoría es entendida como un tipo particular de *producción*, con una materia prima e instrumentos propios, que transforman una materia prima, de lo cual resulta un producto particular, el *efecto de conocimiento*³.

Para recapitular: en la interpretación clásica de la tesis 11, el par interpretación/transformación encubre el hecho (obvio, en el sentido más trivial y complejo del término, porque lo obvio es eminentemente el dato naturalizado) de que ninguna interpretación deja de tener efectos sobre el mundo, sobre las prácticas, así sea para legitimarlas, reproducirlas, “realizarlas”. Hecha esta precisión, podemos abordar el ámbito de lo *teórico* (entendido como práctica) bajo esta nueva óptica; ya no preguntando si tiene o no relación con lo real, el mundo, la “experiencia concreta”, lo que supondría que puede no tenerla, y que como vimos, es imposible. Dando por supuesto que esta vinculación existe

³ Aclaremos que esta autonomía relativa no implica que la teoría esté cerrada sobre sí misma, ni aislada en ninguna torre de marfil. La práctica teórica, en tanto que tipo de producción específica, se encuentra *articulada* con las restantes prácticas del todo social (práctica económica, política, ideológica, etc). Articulación y autonomía relativa, entonces, son dos conceptos que permiten entender la relación de una práctica con las demás, es decir, el espacio que ocupa una práctica en una formación determinada, y por ende, su especificidad.

siempre, el eje de la pregunta se desplaza: no se trata de preguntar si la teoría tiene o no relación con lo real, sino de indagar qué tipo de relación específica mantiene con lo real. ¿Contribuye a su justificación, racionalizando las desigualdades con máscaras más o menos científicas, o aporta a la lucha por la transformación de la que hablaba la tesis 11, visibilizando los esquemas que articulan y sancionan un determinado estado como natural, dado, etc.? Que toda teoría sea política, según la propuesta de Guillaumin, nos lleva a preguntar entonces qué tipo de práctica política se defiende.

El feminismo: una epistemología desde la furia

Nos desplazamos ahora al texto de otra feminista materialista, Christine Delphy. Nos interesa releer un artículo publicado en 1981, el mismo año que aparecía el trabajo de Guillaumin sobre los efectos teóricos de la cólera de las oprimidas. En este artículo, titulado “El patriarcado, el feminismo y sus intelectuales”, Delphy realiza un interesante análisis sobre el rol de las intelectuales feministas, que nos interesa traer a discusión. Delphy observa que el feminismo puede, al igual que cualquier otro objeto de estudio, volverse una pieza más en las vitrinas de las universidades. Que puede hipostasiarse como un objeto “de estudio”, canonizado por las instituciones académicas, y desvincularse de la lucha de las mujeres. Lo mismo para el caso del género, en los “estudios de género”. En efecto, el “género” ha sido en muchos casos un arma de doble filo: fue más fácil que ganara un lugar en los centros de investigación de las universidades, como ocurrió en el caso de Argentina y Brasil (Cisne, 2016), muchas veces a costa de su despolitización⁴.

Como caso de absorción academicista, Delphy (1985) ahonda en el caso del marxismo. La academia francesa, por ejemplo, es y ha sido una de las más marxistas del mundo. Sin embargo, habla en un idioma completamente encriptado (pensemos en Althusser, a quien habíamos traído más arriba), y resulta un lenguaje incomprensible para lxs sujetxs a quienes se dice defender, representar. Así, lo que la academia marxista produce lo entienden sólo

⁴ De algún modo, “estudios de género” era más aceptable para la objetividad académica que “estudios feministas” o de las mujeres. En parte, debido a que su transversalidad no cuestionaba las divisiones de las disciplinas ya constituidas (Barzani, 2015). En parte, porque se prestaba más fácilmente a su abstracción, como ocurre cuando es utilizado de forma aislada, sin volverse coextensivo con las relaciones de clase y raza (Cisne, 2016).

los “colegas”, marxistas y no-marxistas, es decir, incluso los “enemigos”, pero no el proletariado. Esto también existe como un riesgo para el feminismo. Si el feminismo pretende luchar desde la Universidad, dice Delphy, debe entonces denunciar la “doble mistificación del discurso erudito” (Delphy, 1985: 125), como legitimación de la ideología dominante, por un lado, y del mito de la Ciencia con mayúscula, la ciencia pura, neutral, la Teoría que abyecta lo político, por otro.

Sin embargo, señala Delphy, existe una diferencia fundamental entre feminismo y marxismo. En el caso del feminismo, hay una identificación entre sujetx que lucha y sujetx que piensa, lo cual no ocurre en el caso de los intelectuales marxistas. Como dice Guillaumin (1981, 29): “[la revolución feminista] es la *expresión directa* del grupo respecto de sí mismo, sin mediación: son las mujeres, las individuos pertenecientes al grupo de las mujeres (y no un individuo de otro grupo instituyéndose como mediador e intérprete de un grupo al cual él mismo no pertenece) quienes produjeron ese cambio...”⁵. Partiendo de esta contraposición, Delphy vuelve a los intelectuales marxistas, que han tramitado sus “culpas de clase” de diferentes maneras. Caso paradigmático: Sartre, quien decía que había deseado anularse a sí mismo, destruirse como intelectual burgués. Delphy rescata, de la confesión de Sartre, un elemento fundamental: el *enojo*, dirigido contra sí mismo.

Propone entonces un antídoto, una especie de garantía epistemológica que, de manera muy interesante, no es “neutral” ni “racional”: se trata de la *ira* (*la colère*). Se trata de postular la ira como “vigilancia epistemológica” pero operando a la inversa; ya no como garantía de cientificidad, de neutralidad, sino como garantía de transformación, algo parecido a una “vigilancia práctica”, que anclaría en la propia vivencia de la opresión.

Del sentido común popular a la ramplonería de taberna, de la teoría antropológica sofisticada a los sistemas jurídicos, no se termina de hacernos saber que somos apropiadas. Esto provoca en nosotras una reacción de cólera en el mejor de los casos, de atonía en la mayoría de las circunstancias” (Guillaumin, 2005: 21-22).

⁵ Aquí hay que señalar que esta unidad de las mujeres no se entiende como unidad esencial ni biológica, sino en tanto que pertenecientes a una misma clase social de sexo. Las mujeres, en la teoría feminista materialista, se definen por una *relación* que es social, la apropiación. En ese sentido, su “inmediatez” como colectivo aparece mediatizada por las relaciones con otros grupos (la clase social de los varones, en este caso) que las constituyen como tales.

Si bien las mujeres somos oprimidas y teorizamos a partir de y hacia la transformación de esta opresión, aunque no exista para nosotras una “culpa de sexo” o género analogable a la culpa de clase, corremos el riesgo (dice Delphy) de convertir el feminismo en mero objeto académico. En debate ininteligible, en divague conceptual. Para Delphy, la *ira* es entonces la garantía: la vivencia de la opresión como experiencia que desata nuestra furia y nos alerta, cada día, cada hora, de la necesidad de producir el cambio político. Es la furia como herramienta que reemplaza o desata la (siempre problemática) “toma de conciencia”: el recrudecimiento de la violencia patriarcal, en alianza con el capitalismo, la cantidad de feminicidios en lo que va del año, los travesticidios, la represión policial, la impunidad estatal.

Desde la perspectiva del feminismo materialista, decimos mujeres en sentido anti biologicista: las mujeres, es decir, las apropiadas. La cólera de las oprimidas es también la furia travesti, consigna en las marchas lgbtti, como grito “político” y también como grito “teórico”. Señala ese punto donde la epistemología y la política se funden (si no es una trampa metafórica, porque nunca se escindieron). El nivel donde la teoría se vuelve furiosa, donde la furia es camino y garantía de cambio. Contra la escisión tradicional pasión/razón, que hegemoniza el pensamiento occidental desde Platón hasta la actualidad, postulamos una *epistemología de la furia* que se indica a sí misma en su interés y su deseo. Por eso, una epistemología construida desde la pasión colérica intenta desmontar la falacia patriarcal, el mito de la objetividad y la neutralidad valorativa, los ideales de la ciencia burguesa, instalándose en una genealogía crítica que abreva de los trabajos de numerosas teóricas⁶. Una epistemología desde la furia también desmonta la falacia colonial, en un movimiento decolonial: “Descolonizar para las feministas latinoamericanas y caribeñas supondrá superar el binarismo entre teoría y práctica pues le potenciaría para poder generar teorizaciones distintas, particulares, significativas que se han hecho en la región” (Curiel, 2009: 7).

Actualmente, se habla de la intersección entre sexo, clase, etnia. Jules Falquet (2016 a) ha propuesto en cambio la *imbricación*. ¿Por qué no hablar también de la *imbricación* o

⁶ No sólo desde el ámbito de la epistemología feminista (Haraway, Harding) sino también desde el ámbito de la antropología, tal como demuestra Almudena Hernando en su libro *La fantasía de la individualidad* (2012), el modo en que el orden patriarcal se asienta sobre la escisión emoción/razón.

consustancialidad de teoría y práctica? Dejar de presuponerlos aislados, porque nunca se termina de unir aquello que de antemano se separa, como decía Spinoza de las sustancias cartesianas. Tomar la imbricación como punto de partida, no de llegada. Defender la furia como motor de la teoría. Aunque esto supondría el principio de otro trabajo.

Bibliografía

Althusser, Louis (1992) *El porvenir es largo. Los hechos*. Barcelona: Destino.

Barzani, Carlos A. (2015) (comp.) *Actualidad de Erotismo y Pornografía*, Buenos Aires: Topía.

Cisne, Mirla (2016) “Feminismo materialista: una análise marxista para além do gênero” en Monte Rocha, Marcos Antonio (coord.) *Feminismos plurais*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora.

Curiel, Ochy (2009) “Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe”, Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, Buenos Aires.

Curiel, Ochy (2014) “Género, raza, sexualidad. Debates contemporáneos”. Disponible en: http://www.urosario.edu.co/urosario_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e5fed03c.pdf [Consultado el 20 de julio 2016]

Delphy, Christine (1985) “El patriarcado, el feminismo y sus intelectuales” en *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*. Barcelona: laSal.

Falquet, Jules (2016 a) "La combinatoria straight: una nueva herramienta para entender la imbricación de las relaciones sociales de sexo, raza y clase, y la reproducción social". Comunicación en las *IV Jornadas CINIG/ II Congreso Internacional de Identidades*, La Plata, abril 2016, Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación, UNLP.

Falquet, Jules (2016 b) “La combinatoire *straight*. Race, classe, sexe et économie politique depuis 1492" en Bidet, Annie, Gareland, Elsa y Kergoat, Danielle (coords). *Actualité du féminisme matérialiste*. Cahiers du Genre. (Hay trad. esp. revisada por la autora)

Guillaumin, Colette (1978) "Pratique du pouvoir et idée de Nature (2) Le discours de la Nature" en *Questions Féministes*, n° 3, mayo, pp. 5-28.

Guillaumin, Colette (1981) "Femmes et théories de la société : remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées" en *Sociologie et sociétés*, vol. 13, n° 2, pp. 19-32.

Guillaumin, Colette (2005) "Práctica del poder e idea de Naturaleza" en Curiel, Ochy y Falquet, Jules (comps.) *El patriarcado al desnudo: tres feministas materialistas*. Buenos Aires: Brecha Lésbica.

Hernando, Almudena (2012) *La fantasía de la individualidad*. Buenos Aires: Katz.

Juteau, Danielle (2015) "Colette Guillaumin: la teoría como acto contestatario" en *Mora*, vol. 21, n°2. Disponible en:

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-001X2015000200009&lng=pt&nrm=iso&tlng=es [Consultado el 25 de septiembre 2016]

Karsz, Saúl (1970) "Lectura de Althusser" en Karsz, S. et. alii., *Lectura de Althusser*. Buenos Aires: Galerna.

Kusch, Rodolfo (2007) *La negación en el pensamiento popular*. En *Obras completas*, tomo II. Rosario: Fundación Ross.

Marx, Karl (1985) *La ideología alemana*. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos.

Marx, Karl (1989) "Introducción general a la Crítica de la Economía política de 1857". Disponible en: <http://www.socialismo-chileno.org/febrero/Biblioteca/Marx/1857-Karl-Marx-Introduccion-general-a-la-critica-de-la-economia-politica.pdf> [Consultado el 7 de julio de 2016]

Roldán, Concha (1999) "Del universalismo ético kantiano y sus restricciones antropológicas" en Aramayo, R. y Oncina, F. *Ética y antropología: un dilema kantiano*. Granada: Comares.