

# Feminismo en su coyuntura. Neoanarquismo, contracara del tecnocratismo

Natalia Romé

(IIGG/UBA) romenatalia@yahoo.com

## I. Introducción

Desde las primeras interrogaciones en torno al trabajo reproductivo no remunerado hacia los desarrollos teóricos más recientes, el *problema de la reproducción*, ha crecido en el campo del pensamiento feminista de un modo tan potente que constituye, hoy, una de las vías más promisorias para contrarrestar el aletargamiento del pensamiento de izquierda, en esta era que se presenta como post-crítica. Emplazado en el marco más amplio de una pregunta por la imaginación política y las posibilidades de la agencia, se abre a una conjunción con otras tradiciones del pensamiento marxista, antiimperialista y tercermundista que comparten una lectura descentrada de la Historia. En este sentido, va tomando forma en la concatenación de sus problemas y desarrollos, una problematización del concepto de tiempo histórico, cara a la teoría marxista y la tradición crítica en general.

Pero la singularidad que marca su lugar especialmente interesante en la coyuntura actual, radica en el modo en que sus búsquedas teóricas se suscitan al calor de una práctica política en proceso de composición. Se produce así una masa de pensamiento tejido de aportes diversos que confluyen en un mismo campo de debates y encarnan también tendencias controversiales entre las que se dirimen los dilemas capaces de ofrecer un horizonte estratégico a la imaginación emancipadora y disputarle el futuro a la temporalidad presentista.

Por filosófica que pueda sonar, la problemática de la temporalidad no constituye hoy un tema menor, sino el lugar preciso en el que el pensamiento crítico confronta a la encrucijada del régimen de temporalidad neoliberal que Enzo Traverso en *Melancolía de izquierda* (2018) denomina “presentismo” y caracteriza como régimen de temporalidad amenaza con disolver en su experiencia cíclica y expansiva, pasado y futuro provocando una suerte de “callejón sin salida histórico”.

Ese régimen marca los límites de la teoría crítica y colocan al pensamiento de izquierdas contemporáneo ante su propia impotencia; del otro lado, los ejercicios de pensamiento político, vinculados a experiencias concretas, no aparecen sino en irrupciones espontaneístas sin impactar dialécticamente en el régimen de pensamiento teórico. Sin quitar relevancia y peso al embate político que desde los años setenta se cierne sin tregua, puede advertirse también que el empobrecimiento de la izquierda global encuentra también razones en su propia debilidad. Las prácticas políticas no suscitan una inteligencia de la situación, ni logran producir un sedimentado teórico de sus experiencias y derrotas; tampoco logran impactar en el pensamiento teórico para impulsarlo a asumir como criterio central su condición abierta y hospitalaria a lo que le es extranjero. La teoría se regodea en tendencias politicistas que o bien no hacen sino folclorizar las luchas y sus actores, o bien se bastan con una práctica narcisista de la filosofía en sí misma y por sí, para la cual el mundo de los padecimientos reales es apenas una fuente de inspiración.

En ese punto preciso de actual fragilidad de la crítica, encuentra la inteligencia feminista su oportunidad. No sólo en tanto extranjera en el campo de combate filosófico, sino como fuerza política real y proceso histórico de reparación de un daño que se sintomatiza hoy en la homogeneización global de los registros de pensamiento, en distintas formas de afectación filosófica o positivismo tecnocrático.

El tamaño de la tarea de reparación de los tejidos más tenues del lazo que hace posible la vida en común es inmenso, pero nos retrotrae a un esfuerzo que no es en sí político, sino apenas su materia informe y disponible. Resulta

imprescindible que una inteligencia de la coyuntura incluya la capacidad de conectar las vivencias subjetivas afectivas e imaginarias, la experiencia cotidiana, las memorias de los padecimientos populares con procesos de experimentación colectiva, como lectura justa de la coyuntura. Ahora bien, este proceso, para ser justo, no puede prescindir de la teoría.

Necesitamos ver claro en el interior del proceso feminista, entendiéndolo como un enrarecimiento del presentismo neoliberal; su contratiempo, heterogéneo pero inmanente a éste y por tanto, atravesado por las mismas amenazas, los mismos riesgos que desde la segunda mitad del siglo XX han actuado empobreciendo la capacidad intelectual y política de las izquierdas.

## **II. Tecocratismo y humanismo: dos desvíos de una misma amenaza en la coyuntura de neoliberalización del pensamiento**

Antes de avanzar en las posibilidades que se abren a partir de la revitalización del movimiento feminista a nivel internacional y en particular en la coyuntura política argentina de los últimos años, conviene realizar una advertencia. Para ejemplificarla, resulta interesante recurrir a una experiencia tristemente reciente.

Hace apenas unos días circularon por diversas vías, las declaraciones públicas de una serie de intelectuales, pensadoras y militantes feministas a propósito del golpe de estado en Bolivia. Entre las más destacadas podemos mencionar las palabras de Rita Segato, Silvia Rivera Cusicanqui y María Galindo. En términos generales, los dichos vertidos en columnas periodísticas, entrevistas radiales y pronunciamientos públicos apuntaban a homologar la violencia de un proceso de manifiesta violencia dictatorial, injerencismo tecnocrático y programa del capital para el saqueo de recursos naturales, con formas de machismo y caudillismo del movimiento liderado por Juan Evo Morales Ayma, en una reedición de lo que en argentina hemos conocido como “teoría de los dos demonios” en las lecturas hegemónicas del proceso dictatorial de los años setenta.

Más allá de las discusiones que se pueden abrir con respecto a lo desacertado de los dichos y la pobreza de sus lecturas, resulta interesante el episodio para pensar las formas de neoliberalización del campo intelectual de izquierdas que forma una unidad con la consolidación de un bloque hegemónico neoliberal –como ha señalado recientemente Nancy Fraser- durante el tardo-capitalismo, desde la década de los ochenta, cuya cara más cruel y

reaccionaria comenzamos a conocer desde 2001 pero con mayor claridad a partir de 2008.

En este sentido, entiendo que además del trabajo en diversos frentes políticos, ideológicos, culturales, resulta hoy imprescindible abrir una serie de preguntas respecto de las condiciones y posibilidades de la producción teórica crítica. Sin esa tarea, no sólo nos enfrentamos inermes a una torsión histórica de magnitud en la historia del capitalismo, cuyo agotamiento autofágico amenaza con desatar una crisis civilizatoria sin precedentes; sino que corremos el riesgo de ver a la mayor parte del pensamiento que se quiere emancipador, asistir ingenuo y colaboracionista a ese proceso.

En este marco, el pensamiento feminista ofrece un territorio especialmente vibrante, tanto en su potencia como en la fuerza de sus controversias y contradicciones. De un lado, ofrece una serie de debates políticos y teóricos que revitalizan las diversas tradiciones del pensamiento crítico, en sus formas más explícitas o beligerantes de heredar la crisis del marxismo y de abrir el pensamiento a un nuevo impulso productivo. Por otro, sus manifestaciones sociales y culturales se dibujan en la tensión de una exterioridad inmanente al Presente neoliberal y se encuentra por lo tanto, en una relación ambivalente y liminar con las formas dominantes que acechan su condición crítica.

Si las tendencias feministas de la actual coyuntura se ofrecen como fuerza capaz de transversalizar y poner en contacto una diversidad de malestares, padecimientos e injusticias e incidir en la composición de un contrapoder; constituyen a la vez, el lugar de mayor fragilidad del pensamiento crítico por tratarse de contra-tendencias del propio neoliberalismo, formas inscriptas de modo subordinado en la coyuntura ideológica dominante. De allí que su potencia coincida con su riesgo.

Ahora bien. Lo que me interesa subrayar aquí es que eso que de modo preliminar llamo “proceso de neoliberalización del campo intelectual de izquierda” constituye el telón de fondo contra el cual Louis Althusser despliega sus intervenciones críticas de principios de los sesenta y sus llamados a leer a Marx y dan lugar a sus escritos canónicos. Por eso rastrear esas tendencias, que en su momento forman una unidad con la consolidación de la crisis del marxismo en sus formas regresivas, resulta hoy de especial fecundidad. Para presentar la cuestión muy esquemáticamente podría decirse que la preocupación por desplegar la impronta antihumanista y antihistoricista en su lectura filosófica de Marx, constituye la intervención específicamente filosófica de una lucha más amplia contra dos tendencias ideológicas que contornean y dan forma

a la coyuntura ideológica dominante que permea diversos registros de pensamiento: el *tecnocratismo* y el *humanismo*.

En este sentido, pueden leerse en un manuscrito de 1963, titulado justamente con esa conjunción, algunos desarrollos muy preliminares de su teoría de la ideología. Y la idea del primado de la lucha sobre la unidad ideológica y por lo tanto, una caracterización de lo que allí denomina “ideología proletaria” como un proceso “que gana terreno en el corazón mismo de la ideología dominante”.

En este escrito lo que se entiende por “ciencia marxista” se acerca bastante a la definición que, en *Lire le Capital*, Althusser retoma de Macherey al referirla como “ciencia de la ideología”. Esta se declina aquí en tres rasgos: 1) teoría marxista de la ideología; 2) teoría marxista de la lucha ideológica y 3) conocimiento de la realidad de la coyuntura ideológica.

Con respecto a esta última, una larga porción del manuscrito se esfuerza en una caracterización de la coyuntura intelectual francesa de principios de los sesenta como la de una gravitación del *tecnocratismo* (que por momentos también vincula con la ideología del estado gaullista como proceso de articulación del capital monopólico con unas formaciones ideológicas que asocian humanitarismo y tecnocracia). En términos generales se trata de una constelación de formaciones que conectan ideologías teóricas como el empirismo, el formalismo, el pragmatismo con “temas y formas nuevas”, en suma, “todo aquello que de cerca o de lejos toque, no la realidad, sino el mito de las máquinas de cálculo, la cibernética y la electrónica” (ms.1963: 23).

Esta tendencia renovada de economicismo tecnocrático encuentra su “suplemento de alma”, dice Althusser, en las variadas formas con las que se reedita el humanismo. De un lado, las formas humanitarias, en las que confluyen todas las tecnologías psicosociológicas de adaptación, que apuntan a desplegar estrategias pacificadoras en las relaciones capital-trabajo y técnicas gestionarias en el vínculo de representación política. Pero del otro, también entran en esta contracara necesaria de las tendencias tecnocráticas, las ideologías teóricas de la sociología “científica” de la cultura, que tienden a reemplazar el concepto de clase por una noción de masas, no concebida como una categoría política, sino como una noción antropológica e inmediatamente asociada a la idea de público, en la clave estética de la industria cultural. Con estas últimas tendencias confluyen, dice Althusser, unas formas subalternas y pequeño-burguesas de la ideología dominante en las que priman diversas formas de individualismo anarquizante, que se asocian a formas populares o eruditas de existencialismo y fenomenología, reflujos populares de la conciencia moral y

jurídica. Izquierdismos y neoanarquismos, formas modernas de esteticismo y de la “religión del arte y del artista” que exalta la condición del “creador” y que se sustenta en “una ideología espontánea de libertad y la revuelta” con la que los intelectuales de izquierda:

....consuelan su propia impotencia al ‘participar’ de los triunfos y fracasos de todas las revueltas del mundo (...) viviendo sus condiciones dentro de una ideología donde el pueblo que ellos no son o que ya no son, toma el lugar de un mito capaz de calmar su impaciencia frente a una revolución que tarda en llegar...(1963: 24)

Esta tendencia subalterna funciona en la medida en que se encuentra bajo dominancia del humanitarismo empresarial, que se conjuga con el tecnocratismo.

Esta controversia bosquejada por Althusser en 1963, recibirá un impulso renovado tras los episodios del mayo francés, al calor de los cuales Althusser escribe el manuscrito recientemente publicado bajo el título *Sobre la reproducción* (2015) en el que tecnocratismo y anarquismo constituirán las dos tendencias que encarnan el dispositivo de pinzas en el que cae el pensamiento materialista conforme se agrava la crisis teórica y política del marxismo.

El problema de la reproducción constituye así el territorio en el que se libra la amenaza ideológica en el campo marxista y es por ello que Althusser entiende el valor estratégico de su trabajo teórico. No parece ser casual que sea esa misma pregunta la que percute una de las fibras más interesantes del pensamiento feminista. Su abordaje sigue siendo especialmente estratégico.

### **III. Teoría de la reproducción**

Colocando el foco en la cuestión de la *reproducción*, la teoría feminista confronta con ese debilitamiento del pensamiento dialéctico en sus diversas declinaciones: como problema de la causalidad materialista en los términos de la encrucijada entre estructura y transformación (no sólo de la transformación política sino de la transformación técnica); como reconceptualización de los vínculos entre trabajo, valor y mercancía; como crítica de la concepción teleológica del tiempo y su solidaridad con la figura (androcéntrica) del Sujeto de la Historia, etc.

En la línea de trabajo de Federici se trata de “expandir la teoría del trabajo productivo de Marx para incluir el trabajo reproductivo en sus múltiples dimensiones”, con el objetivo de “entender la lucha de clases y los medios por los que el capitalismo se autorreproduce, mediante la creación de distintos regímenes de trabajo y distintos modos de desarrollo desigual y subdesarrollo” (2018: 87).

La operación que el punto de vista de la reproducción abre al pensamiento interrumpe la temporalidad teleológica y contemporánea que permite una crítica del régimen de temporalidad presentista neoliberal.

En el caso de Federici, la problemática de la temporalidad (*Calibán y la bruja*, 2010), involucra la revisión feminista, de la teoría de la acumulación originaria. Federici amplía y complejiza la crítica marxista de la temporalidad imaginaria del capitalismo basada en el mito burgués del estado de naturaleza, introduciendo las genealogías que traman la diferencia genérica entre las condiciones del advenimiento de la relación social de separación de lxs trabajadorxs inmediatxs de los medios de producción. En ese sentido, la operación abre y vuelve pensable el modo en el que la reproducción ampliada del capital tiende una relación necesaria con la represión de una complejidad de tiempos que pulsan en las napas del presente cíclico de la producción, concebida en términos abstractos.

La concepción múltiple y compleja del tiempo histórico que se hace presente en el gesto de Federici, se lee también en el esquema temporal de la reproducción, que escande la historia del capitalismo en torno a hitos que reconfiguran los vínculos entre división social, división técnica y división sexual del trabajo. La desposesión deviene así una operación a la vez histórica y estructural que pone en escena la doble consistencia del problema del tiempo, que Althusser leía en *Lire le Capital* como un doble problema teórico: el problema del mecanismo de funcionamiento del modo de producción capitalista y el problema del resultado o advenimiento de la formación social en la que este existe como estructura en sus efectos. Y que podría ser considerado una de las formaciones rudimentarias de la cuestión de la complejidad temporal en los términos de una búsqueda de una concepción del tiempo a la vez plural y estructurada.

Ahora bien, esta aproximación a una concepción plural del tiempo encarnada dentro del pensamiento feminista por los aportes de Federici, resulta todavía rudimentaria porque queda en gran medida atrapada de la operación contra-mítica que tiende a reducir la lectura crítica a un develamiento de las historias ocultas y a subsumir una necesaria teoría de la complejidad temporal en

una inversión del tiempo del capital que daría lugar a la emergencia de lo múltiple oculto. No es casual la deriva de esta impronta teórica en análisis de coyuntura que apunta a operaciones de restitución de una autenticidad precapitalista que deja al pensamiento político atrapado en una relación especular sea con el mito burgués del pequeño ahorrista sea con el mito economicista del proletariado inglés.

Es posible establecer distinciones entre el planteo de Federici y otras teóricas feministas dedicadas a llevar la pregunta por la temporalidad múltiple al corazón mismo del modo de producción capitalista, en lugar de reducirla al esquema de una operación de desmitificación, destinada a desocultar el misterio de la violencia política de la desposesión radical que se esconde en el tiempo cíclico del capital, a partir de una lectura de la acumulación originaria, en la que finalmente puede alojarse una filosofía de la historia que reencuentra en todas sus manifestaciones la esencia de la violencia originaria de su génesis. La reducción de la crítica a una denuncia de la alienación no resulta solamente insuficiente teóricamente por no ofrecer una inteligencia justa de la causalidad histórica, más allá del plano descriptivo; sino que tiene el riesgo mayor de alimentar unos programas políticos que, en la medida en que hunden sus raíces en el idealismo filosófico, no hacen sino reforzar las posiciones humanistas (históricamente racistas, opresivas y patriarcales) que constituyen los pilares filosóficos del modo de vida propio de la formación social imperialista.

En esta dirección, Tithi Bhattacharya introduce un matiz interesante con respecto a cómo leer vínculo entre producción y reproducción, en la letra marxista (2018). Con mayor interés en desarrollar la perspectiva unitaria, propone una comprensión global del problema de la reproducción, no en el sentido estricto de la reproducción de la fuerza de trabajo, sino en el más amplio de la *reproducción de la totalidad compleja de las relaciones sociales capitalistas*, de las que la relación capital/trabajo, no es sino la forma teórica más abstracta.

Lo que me interesa subrayar es que la clave de la diferencia de Bhattacharya con abordajes como el de Federici y radica en lo que Althusser sugiere como la consideración del problema de la reproducción *bajo la tesis del primado de las relaciones de producción* por sobre las fuerzas productivas la aleja de una concepción de la crítica cercana a la teoría de la reificación. Bhattacharya avanza en reconocer en la temporalidad compleja y contradictoria, la fibra materialista del pensamiento de Marx, desvirtuado en las lecturas economicistas y en consecuencia, restrictivas del concepto de clase trabajadora a los cánones de las formas aparentes de la economía capitalista. En este sentido, lee en Marx que, “desde el punto de vista del todo conectado, los procesos de producción son a la

vez procesos de reproducción”<sup>1</sup>, en los que no sólo se reproduce la fuerza de trabajo sino la relación misma del Capital (2018).<sup>2</sup> Esto permite, por un lado, recuperar la hebra de la explotación económica en la complejidad de las relaciones reproductivas concretas, y a la vez, advertir que esa explotación no existe como tal de modo inmediato ni puro sino “en las particulares formas históricas de aparición sobre las que el Capital se sostiene a sí mismo”. Lo que habilita a pensar que la lucha de clases tiene su oportunidad en el complejo mundo de la vida social y en la variedad de formas en las que la clase trabajadora se esfuerza por atender sus propias necesidades y en la compleja variedad de las luchas mediante las cuales, los sectores populares disputan “una parte de la civilización”(íd.).

De los desarrollos de Bhattacharya, surge que el primado de la fuerza de trabajo contenido en la programa de Federici tiende a resustancializar las categorías de género y raza, al adjudicarles una historicidad extraeconómica, en el sentido de una autonomía absoluta de lo político “precapitalista” perpetuado en su articulación con el modo de producción capitalista. La lectura restringida de la reproducción como reproducción de la fuerza de trabajo y no de la relación sobredeterminada Capital/trabajo, tiende a divorciar la dominación de explotación económica. Lo que tiene indudables consecuencias no sólo en relación a los supuestos teóricos movilizados, sino también en términos de estrategias políticas.

En este sentido, Michel Pêcheux –uno de los mejores lectores del problema de la reproducción en Althusser- advertía en los años ochenta, la operación estalinista como una regresión del pensamiento marxista hacia el estadio pre-leninista de la II Internacional. En un manuscrito presuntamente escrito en 1983, conservado actualmente en el IMEC y titulado “*Anachisme/Reformisme*”, Pêcheux define al stalinismo como el resultado práctico de la descomposición de la contradicción entre anarquismo y

---

<sup>1</sup> “...es importante aclarar que lo que hemos designado anteriormente como espacios separados: (a) espacios de producción de valor (punto de producción) (b) espacios para la reproducción de la fuerza de trabajo, pueden estar separados en un sentido estrictamente espacial, pero en realidad están unidos tanto en sentido teórico como operacional” (Bhattachayra, 2018).

<sup>2</sup> Se trata de una concepción que lee una ontología transindividual en el pasaje del trabajo concreto al abstracto y que concibe toda lectura que tienda a mantener la lente sobre la escena individual de la producción (en tanto proceso de trabajo) o en la reproducción (una mujer, una familia, etc.) se mantiene en la temporalidad abstracta de la lógica puramente económica. Contra esa idea, dice Bhattachayra: “Más allá de la imagen bidimensional de la productora directa individual encerrada en el trabajo asalariado, comenzamos a ver surgir una miríada de capilares de relaciones sociales que se extienden entre el lugar de trabajo, el hogar, las escuelas y los hospitales –un todo social más amplio, sostenido y coproducido por el trabajo humano en formas contradictorias y sin embargo constitutivas” (2018).

reformismo, sobre la que trabaja el leninismo (ms. 1983). Encontraba entonces una paradójica afirmación del stalinismo en las formas de su supuesta crítica (que asumían ya entonces los acentos de un fetichismo tecnológico y un politicismo neo-anarquista) en la recuperación inadvertida del primado de las fuerzas productivas por sobre las relaciones de producción.

El punto crucial de la teoría de la reproducción, en los términos del primado de las relaciones de producción por sobre las fuerzas productivas, había sido subrayado por Althusser en 1975, como la cuestión estratégica para la comprensión del imperialismo:

...saber qué son las fuerzas productivas y las relaciones de producción, no solamente en un modo de producción dado, sino también en una formación social en la que existen varios modos de producción bajo la dominación de uno de ellos: saber qué sucede con esta unidad en una formación social capitalista en el estadio del imperialismo, el cual añade determinaciones suplementarias no secundarias, sino esenciales a la cuestión de esta ‘unidad (Althusser, 2015:254).

Algo de estos riesgos en los que politicismo y tecnocratismo coinciden dramáticamente, hemos visto en Bolivia cuando las voces feministas se alzan para distinguir la autenticidad de ciertos sectores aymaras frente a la condición espuria de un “aymara que es *además* sindicalista”.

El énfasis que en cambio es posible leer en Bhattacharya y en otras teóricas interesadas en producir una teoría unitaria de los vínculos entre relaciones patriarcales y capitalistas, sobre el *primado de las relaciones de producción por sobre las fuerzas productivas*, permite colegir que en su perspectiva son éstas las que alojan la conjunción temporal de relaciones sociales existentes en sus dimensiones históricas, técnicas, institucionales, culturales que perpetúan la reproducción ampliada de la relación diversificada capital/trabajo.

Comprender la manera compleja aunque unificada en la que la producción de mercancías y la reproducción de la fuerza de trabajo tienen lugar, nos ayuda a comprender a su vez cómo se realiza la distribución social del trabajo global de forma generizada, racializada, a partir de las lecciones que da el capital y que aprende en épocas históricas previas y de su lucha contra la clase trabajadora. El proceso de acumulación en la actualidad no puede

ser indiferente a las categorías de raza, sexualidad o género, pero busca organizar y dar forma a esas categorías que actúan en la determinación de la extracción de plusvalor. La relación salarial impregna los espacios no-asalariados de la vida cotidiana. (Bhattacharya, 2018)

Se trata de la necesaria revitalización del pensamiento dialéctico en la medida en que la complejidad de lo concreto histórico no disuelve la determinación en última instancia por la relación de producción capitalista; asumiendo, a la vez, que esta resulta abstracta con relación a la complejidad de relaciones en la que existe como causa ausente, es decir, siempre desplazada, descentrada en sus efectos. Es un criterio cercano al que reconoce Althusser en la concepción materialista del tiempo histórico de Marx, que toma forma como crítica inmanente a la temporalidad contemporánea y homogénea del historicismo hegeliano que pervive en el mismo cuerpo de pensamiento. Según Althusser, la temporalidad materialista inscribe la complejidad en el seno mismo de la contradicción capitalista; lo que hace del tiempo abstracto de la producción, un “tiempo de tiempos”, a la vez determinante e invisible. (Althusser, en Althusser y Balibar, 2004 (1967): 119)

———En este marco y sobre el supuesto de la multiplicidad temporal, la teoría unitaria ofrece las bases teóricas para reconciliar zonas del pensamiento feminista que parecen levantar muros entre problemáticas indudablemente conectadas, pero relativamente autónomas en sus lógicas específicas, como los aspectos asociados a la feminización de la pobreza; la división sexual del trabajo o la generización de la explotación financiera y las problemáticas vinculadas a la identidad de género y la elección del objeto sexual; etc.

Así puede leerse, por ejemplo, la crítica de Cinzia Arruza sobre la reducción del tiempo histórico al tiempo performativo en Butler no como una desconsideración de la problemática afectiva e identitaria sino en el marco de un programa de reconciliación entre lo subjetivo de corte afectivo o psíquico y lo histórico ideológico, determinado por la lucha de clases y sus formas transindividuales (Arruza, 2018).

De un modo radicalmente antieconomicista, la explotación económica deviene la causa ausente de una multiplicidad de configuraciones concretas de la relación social capitalista, lo que permite reencontrar tanto para la crítica teórica como para el pensamiento político, las hebras que reinscriben los procesos locales en una lógica global de la totalidad social compleja y sobredeterminada.

No resulta en este punto excesivo recordar que es la caída de esa pregunta por la totalidad lo que marca a fuego el debilitamiento político y el

empobrecimiento teórico de las izquierdas entrampadas en la era del Capital globalizado en extremo. Empobrecimiento que, en algunas de sus derivas políticas adopta la forma de disputas identitarias a la vez que en sus derroteros filosóficos sufre bajo la forma de énfasis diversos (pandiscursivista, politicista, pluralista, autonomista, tecnocrático) un proceso de simplificación del concepto de tiempo histórico, bajo la forma de una hipertrofia de un modo temporal sobre otros y la incapacidad para pensar su articulación en una totalidad de tiempos heterogéneos.

No se trata entonces de comprender el feminismo en sí, no existe “el feminismo en general”. El verdadero desafío, el que requiere de una mayor audacia intelectual, es el de darse los instrumentos para ver más claro en el campo del pensamiento feminista, a fin de identificar la oportunidad que este ofrece para singular de conjunción entre prácticas teóricas y prácticas políticas. Para impulsar procesos de feminización de la política y de composición de un feminismo popular capaz de revitalizar un frente antiautoritario, en una coyuntura particular en la que muchas de las tendencias reaccionarias y neoconservadoras dan cuenta de la crisis del proceso mismo que marcó la historia dependiente de América Latina. Siguiendo las ideas de Althusser en *Escritos sobre la historia* (2018) podemos pensar que el neoliberalismo es en una de sus dimensiones, la “coyuntura larga” de descomposición del Imperialismo. Y que esa formación se lee en la topografía mundial de las relaciones neocoloniales de las geografías periféricas que muestran con toda brutalidad las marcas de un condensado de “tiempos”, esta complejidad no puede comprenderse si se abandona la tesis de la determinación en última instancia, que supone la primacía ontológica de la lucha de clases *asentada en el supuesto del primado de las relaciones de producción por sobre las fuerzas productivas*.

Es en este marco que resulta vital el rol que el pensamiento teórico feminista está desplegando, en su esfuerzo por reconstruir la compleja trama que conecta los diversos padecimientos subjetivos con la estructura capitalista de la explotación económica; no sólo va en ello el futuro del movimiento feminista, su capacidad de expansión y articulación a nivel global, sino la posibilidad de que el pensamiento emancipador logre reparar un horizonte de esperanza para todas las formas de vida.

Esto, siempre que el pensamiento feminista no confunda teoría con estrategia, siempre que no haga de sus consignas una lectura inmediata y empobrecida de la complejidad de una coyuntura, siempre que no devenga inversión inmediata de la reducción tecnocrática del tiempo a la administración de lo mismo. El materialismo althusseriano tiene mucho para ofrecer a esa tarea.

## Referencias

- Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI, México. 2005 (or.1965)
- Althusser, L. *Sobre la reproducción*. Akal, Madrid. 2015
- Althusser, L. y Balibar, E. *Para leer el Capital*. Siglo XXI, México. 2004 (or.1968)
- Arruza, C. “El Género como Temporalidad Social: Butler (y Marx)” en *Revista Intersecciones. Teoría y crítica social*, 2018 (ed. Or. en *Historical Materialism*, Volumen 23, Número 1, páginas 28 – 52. Trad. Alondra Carrillo)
- Arruza, C.; Bhattacharya, T. y Frazer, N. *Feminismo para el 99%. Un manifiesto*. Rara Avis, Bs.As. 2019.
- Bensaïd, D. *La discordance des temps*, Les Éditions de la Passion, París. 1995
- Bhattacharya, T. “Cómo no saltarse a la clase: la reproducción social del trabajo y la clase obrera global” En *Revista Intersecciones. Teoría y crítica social*, agosto 2018. (Ed. Or. “How not to Skip Class: Social Reproduction of Labor and the Global Working Class”, en *Viewpoint Magazine*, 2015. Trad. Barón, C. y Martín, F.) Disponible en <https://www.intersecciones.com.ar/2018/08/12/como-no-saltarse-a-la-clase-la-reproduccion-social-del-trabajo-y-la-clase-obrera-global/>
- Federici, S. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños, Madrid. 2010
- Federici, S. *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Tinta Limón y Traficantes de sueños, Bs.As. 2018
- Federici, C. “Feminism and Social Reproduction” en Souvlis, G. *Voices on the left. Challenging capitalist hegemony*. Redmarks, Athens, 2019.
- Tomba, M. 2012, *Marx's Temporalities*, (tr. P. D. Thomas y S. R. Farris), Historical Materialism Book Series, Brill, Leiden. 2012

Tombazos, S. 1994, *Le Temps dans l'analyse économique. Les catégories du temps dans le Capital*, Cahiers des saisons, Paris. 1994

Traverso, E. *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. FCE, Bs.As. 2018