

Feminismo spinoziano: tejiendo un pensamiento materialista o de la composición de un desvío común

Mariela Oliva Ríos*

Resumen

En recientes trabajos y coloquios, he venido reflexionando sobre la necesidad de pensar un feminismo spinoziano, partiendo de la composición de cruces teórico-prácticos entre el spinozismo y los feminismos, así como de la experiencia de su propia inabarcabilidad frente a una realidad abrumadora. Sin embargo, es en las resonancias emancipatorias comunes de ese inseparable vínculo de los cuerpos, los afectos y los deseos, así como de otras maneras de existir en común, que encuentro sentido para pensar sus entrecruzamientos, como una trama entretejida, como un deseo de desear común desde la lucha y denuncia de todo aquello que bloquea la vida y, por tanto, la producción de otras prácticas, otros encuentros, otros entendimientos. En este trabajo me propongo reflexionar el potencial político del encuentro y desvío común tanto del materialismo que alberga la filosofía de Spinoza como los feminismos materialistas, justo en el ámbito de la producción afectiva, de la invención de otros afectos, pensando su carácter político y advirtiendo con ello quizá un contrat tiempo, quizá una obviedad, pero por suerte un pensamiento en acto.

Palabras clave: Materialismo – Feminismo – Spinozismo - Mujeres, Cuerpo(s) - Afecto(s) - Deseos

* Maestra en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesora-Investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), integrante de la Academia de Filosofía e Historia de las Ideas, así como de la organización de los Festivales contra las violencias patriarcales, capitalistas y racistas de la misma Universidad. Participa desde hace varios años en los Coloquios Internacionales sobre Spinoza que se han realizado principalmente en Argentina, Brasil y Chile. Sus temas de investigación están centrados en el spinozismo y los feminismos, así como en la elaboración de talleres de trabajo desde los cuerpos y la afectividad como formas de intervención política.

Resumo

Em recentes trabalhos e colóquios, venho refletindo sobre a necessidade de pensar um feminismo spinoziano partindo da composição de cruzamentos teórico-práticos entre spinozismo e feminismo, bem como a experiência de sua própria incapacidade de enfrentar uma realidade avassaladora. No entanto, é nas ressonâncias emancipatórias comuns desse vínculo indissociável de corpos, afetos e desejos, assim como em outras formas de existir em comum, que encontro sentido pensar suas intersecções, como uma teia entrelaçada, como um desejo de desejar comum a partir da luta e da denúncia de tudo que bloqueia a vida e, portanto, a produção de outras práticas, outros encontros, outras compreensões. Neste trabalho, proponho refletir sobre o potencial político do encontro e do desvio comum tanto do materialismo que abriga a filosofia de Spinoza quanto dos feminismos materialistas justamente no campo da produção afetiva, da invenção de outros afetos, pensando seu caráter político e alertando com ele talvez um revés, talvez uma obviedade, mas felizmente um pensamento em ação.

Palavras chave: Materialismo – Feminism – Spinozismo – Mulheres
- Corpo(s) - Afeto(s) - Desejo

“Organizar la rabia y defender la alegría”¹

Introducción

En recientes artículos y reflexiones he venido abrevando sobre la necesidad de pensar un feminismo spinoziano², a partir de la composición de cruces entre el spinozismo y los feminismos; en dichos trabajos doy cuenta de la posibilidad de construir un devenir teórico-práctico que parta de dicho encuentro, pero ¿qué feminismos y qué spinozismo? ¿Qué categorías del spinozismo dialogan con los feminismos? ¿Cuál ha sido la influencia del materialismo de Spinoza en los feminismos en términos ético-políticos? ¿Es necesario pensar el spinozismo desde las categorías feministas y viceversa? Las respuestas a estas preguntas son inacabadas y por momentos no del todo explícitas. Quizá, trazar un feminismo spinoziano requiere andar y desandar en torno a las problemáticas que los feminismos han permitido, al dislocar la producción e implicación del pensamiento y prácticas, en todos los ámbitos del conocimiento. Sin embargo, el gesto común es justo, como sostienen en sus diversas derivas teóricas, la apuesta por un pensamiento materialista en tanto potencia crítica y potencia de actuar; es decir, producción de pensamiento cuya fuerza es, siguiendo a Deleuze, lo que el pensamiento fuerza a pensar, lo que abre en su intensidad a componer. En ese sentido, la clave del encuentro es tejer, a través de lo que nombro en este texto como la composición de un desvío común, resonancias emancipatorias cuya inmanencia se establece por el inseparable vínculo de los cuerpos, los afectos y los deseos, en una trama irreductible de procesos de singularización, de maneras de existir comunes y cuyo devenir implica una apuesta

¹ A propósito de un desvío común. Un mismo ritmo que dice tanto unido: “organizar la rabia” es una frase del movimiento y palabra del EZLN en México, “la digna rabia”. “Defensa de la alegría” es un poema de Benedetti.

² M. Oliva (2020). Spinozismo y Feminismo: potencia común o de cómo pensar un feminismo spinoziano. *Nuevo Itinerario*, 16 (1), 51-74. Recuperado de: (<https://revistas.unne.edu.ar/index.php/nit/issue/view/494/showToc>) y M. Oliva (2019). Libertad y vida afectiva desde una perspectiva feminista. Ponencia presentada en el XVI Coloquio Internacional Américas, Spinoza, Filosofía & Libertades, realizado en Río de Janeiro, Brasil, diciembre 2019. Publicación en curso.

de transformación y de afirmación de la vida frente a los tiempos de oscuridad que el sistema capitalista, colonialista y patriarcal reproduce: destrucción, despojo, violencias que obturan deseos, sometiendo, matando, dejando morir. La vida, entonces, en su contingencia y excedencia, y por tanto, la posibilidad de sentipensar la creación de otras prácticas que implican la apertura y el disenso, las luchas y las resistencias en su abrir común a otras maneras de existir, que se expresan en transformaciones corporales y afectivas; es decir, una política de las pasiones en tanto potencial político de los afectos y los cuerpos. Es ahí donde el encuentro del materialismo en el spinozismo y del materialismo feminista trazan caminos en común, alternativas de entendimiento y transformación colectiva. Dicho de otra manera: pensar los entrecruzamientos conceptuales del spinozismo y el feminismo significa reflexionar el sentido ético-político de aquello que hacemos, en el entendido spinoziano de aquello que podemos, puesto que “...nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo” (EIII, 2, escolio); generar prácticas capaces de percibir (desaprehender) las tramas afectivas, de producir otras tramas y prácticas que apuesten por la generación de afectos comunes, de experiencias que no renuncian y se resisten al bloqueo de la vida”³. No en vano pienso que el pensamiento de Spinoza es la denuncia implacable de todo cuanto nos separa de la vida, de los valores que en su exigencia moral impiden la comprensión de la vida misma, fijando la conciencia a la ilusión y la inteligencia a su impostura.

En este trabajo me propongo reflexionar dicho potencial político de transformación de los afectos y los cuerpos, a través de ese encuentro o desvío común crítico.

³ M. Oliva (2020). “Spinozismo y Feminismo: potencia común o de cómo pensar un feminismo spinoziano”. *Nuevo Itinerario*, art. cit., pp. 54-55.

El materialismo en Spinoza

Contra todo moralismo, el realismo de Spinoza nunca destituye el lugar del conflicto en la vida humana; antes bien lo somete a una elaboración política, a una inserción institucional y a una articulación con la razón pública.

Diego Tatián

Las reflexiones en torno al materialismo como constitutivo de la filosofía de Spinoza cuentan ya con un largo recorrido que ha significado la actualidad de su pensamiento, no sólo en el ámbito de la filosofía sino también en el de las ciencias sociales. El fundamento de dichas reflexiones acontece en el marco del renacimiento de Spinoza ubicado en el acontecer del mayo francés, como desbloqueo del marxismo⁴, y que se extiende a Italia continuando su resonancia en América Latina. Caudal de pensamiento que expresa y recupera ese carácter materialista y emancipatorio del realismo político del spinozismo, en tanto: filosofía de la expresión del horizonte inmanente (Deleuze), filosofía transindividual y de la comunicación (Balibar), filosofía del encuentro y la práctica (Althusser), pensamiento de la potencia constituyente (Negri), filosofía de la temporalidad plural y la relacionalidad (Morfino), filosofía de la praxis afectiva (Tatián, Abdo Ferez), ontología crítica (Gainza), ontología de lo necesario (M. Chauvi), y una amplia producción que no acaba y pone en evidencia el potencial teórico del materialismo de su pensamiento y del que algunos feminismos se nutrirán también.

Tal renacimiento de la radicalidad de su pensamiento, se cifra en la inmanencia ontológica de su propuesta, que conduce a tres aspectos centrales de ruptura con la tradición del pensamiento Occidental: la no trascendencia, la crítica al dualismo mente-cuerpo y su rechazo a cualquier tipo de finalismo. Es decir, Spinoza como parte de una corriente de pensamiento que fluye fuera del modelo teo-teleológico y que se actualiza en la noción misma de potencia y que como apuntará Morfino, se trata de una tradición “...que se opone tanto al idealismo como al materialismo

⁴ Cfr. Prefacio de Diego Tatián al libro: E. Balibar, *Spinoza y la política*, Argentina, Prometeo Libros, 211.

tradicional (...) denominada por Althusser materialismo de la lluvia, de la desviación, del encuentro y de la toma de consistencia.”, en la “...afirmación absoluta de la potencia del mundo de los modos, potencia que sobre el plano político se traduce en un sujeto totalmente distinto respecto al individualismo posesivo burgués, la *multitudo*...”. Ese materialismo entonces, subterráneo que viene desde Epicuro y Lucrecio y continua con Maquiavelo, Spinoza, Hobbes hasta Marx, una filosofía que se desmarca de la primacía del *logos* y la retención del sentido, para desplegarse “...en los espacios abiertos, coyunturales, marginales de los encuentros...” y aquello que se había colocado en el centro es una derivación o la constatación de encuentros⁵. El núcleo de dicho materialismo se sintetiza, siguiendo con la lectura althusseriana, en las siguientes tres tesis: afirmación de la ausencia sobre la presencia, esto es, del encuentro sobre la forma; negación de toda teología y la afirmación de la realidad como proceso sin sujeto⁶, es decir, rechazo con mayúsculas al Sujeto, el Fin, la Razón, el Origen, la Necesidad, y el Orden puesta de manifiesto en esa complicada trama de la causalidad inmanente donde la potencia de la Naturaleza-Dios es su esencia misma⁷. Ello implica, como ya lo establecería Deleuze⁸, que la identidad de la potencia y de la esencia establece que no hay potencia que no sea actual, en el sentido de que Spinoza unirá tanto la tradición teológica de la identidad de la potencia y del acto en Dios y en la naturaleza, así como la tradición física y materialista, como la correlación de una potencia de actuar y de una potencia de padecer, ambas en acto, presentadas como esencia de la sustancia y esencia del modo. Así, “toda potencia acarrea un poder de ser afectada que le corresponde y del que es inseparable. Luego ese poder de ser afectada se cumple siempre y necesariamente”⁹.

Estamos frente a una de las claves subversivas de su pensamiento; el esfuerzo,

⁵ V. Morfino, *El tiempo de la multitud*, trad. Roberto Peña León, Mariana Gainza y Sebastián Torres, Madrid, Tierradenadie ediciones, 2014. pp. 8-11.

⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 81.

⁷ B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña García, Madrid, Editorial Tecnos, 2007. E1P34 (Forma clásica de citar la *Ética*).

⁸ G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, España, Muchnik Ed., 1996. pp. 86-87.

⁹ *Ibidem*

dirá Spinoza, con el que cada cosa intenta perseverar en su ser (*conatus*), no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma (E3P7); es decir, la potencia es la esencia actual de cada cosa, un hacer actual y por tanto, no es un ideal a alcanzar o una especie de estado reservado al porvenir o una promesa de una posible capacidad de realizar, sino se hace actualmente, es un derecho en acto¹⁰. La Naturaleza no actúa con vistas a un fin y esto es fundamental para comprender el materialismo de los afectos y su despliegue en la dinámica afectiva de cuerpos-afectos-deseos, es decir la *cupiditas*¹¹, en tanto fuerza de existir o potencia de actuar.

En esta lógica inmanente de la potencia, la no separación del cuerpo y la mente, de la necesidad y la libertad, así como de la virtud y el conocimiento, no sólo tendrá como consecuencia la negación del sujeto aislado, consciente y escindido, que promueve el individualismo capitalista y que en Spinoza significa sostener la idea de “un imperio dentro de otro imperio”, sino la denuncia de las derivas teológico-políticas que esta visión sostiene, a saber, los rasgos de una servidumbre voluntaria, del dominio de las pasiones y la imaginación, en el sentido de un pensamiento hegemónico¹². Más aún, pensándolo en el terreno político, la embestida teórico crítica es dar cuenta de las consecuencias de una apología del poder que vuelven imposible la construcción de lo común y por tanto, de la libertad; de ahí, que sea necesario comprender el carácter irreductible de las ideas que producen realidades concretas.

¹⁰ En esta lógica Cecilia Abdo plantea algo que me parece central, la potencia no es una facultad que puede usarse o reservarse o algo que pueda enajenarse, por lo que eso que la esencia hace en acto, es su derecho finito. Cfr. C. Abdo Ferez, *Contra las mujeres. (In)justicia en Spinoza*, Madrid, Ediciones Antígona, 2019. p. 36.

¹¹ La *cupiditas* (el deseo) es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella. (EII, Definiciones de los afectos).

¹² Al respecto Lordon afirma: El punto de vista spinozista da un gran paso al costado y se libera de todo de un golpe: la libertad y sus problemas, los consentimientos bizarros y la servidumbre voluntaria. Como se sabe, nada más queda de la libertad en ese contrario radical -al menos comprendido como antónimo de la necesidad-, la afirmación intransigente del determinismo spinozista que culmina en el escolio de *Ética* (II,35): “Los hombres se engañan porque creen ser libres; y esta opinión sólo consiste en que son conscientes de sus acciones, pero ignoran las causas que las determinan”. El consentimiento como aprobación concedida por una conciencia libre y autodeterminada no tiene entonces ningún sentido en esta perspectiva. Es siempre el encadenamiento causal de las afecciones y de los afectos que nos ha determinado a desear lo que deseamos y a hacer lo que hacemos. En F. Lordon, *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*, trad. Antonio Oviedo, Argentina, Adriana Hidalgo editora, 2018, p. 291.

En este sentido, el esfuerzo de reequilibrio materialista que hace Spinoza al dar al cuerpo tanta importancia como a la mente, y que planteará Moreau en su texto *Problèmes do spinozisme* para hablar del materialismo en su filosofía, significa, justo como lo recupera Gainza¹³, que el cuerpo es aprehendido en su propio ser corpóreo y que constituye un esfuerzo crítico y materialista; no porque el cuerpo sea el eje, dado que se da también una comprensión materialista de las ideas, sino porque construye una perspectiva que toma a cada realidad en su autonomía ligada, esto es, en su irreductibilidad y por tanto, los modos de pensar (ideas, afectos, deseos) no viven una vida independiente, separada del resto de las dimensiones de la existencia social. Esto resulta crucial para comprender la analogía presente en los esfuerzos teóricos y prácticos del pensamiento materialista, tanto en la valoración del cuerpo en Spinoza, como en la valoración marxista de las superestructuras y la valoración del pensamiento en Deleuze. Siguiendo con Gainza, la crítica en tanto reconocimiento del valor y potencia de las ideas, se podría extender a la valoración política de las teorías feministas materialistas, así como al propio movimiento feminista, que sostiene respecto a la opresión de las mujeres, su crítica a los fundamentos naturalistas, esencialista, historicistas, culturales y ontológicos que se reproducen en el sistema patriarcal de acumulación.

Habrá que comprender entonces el descentramiento que propone la teoría spinoziana del sujeto/sujetado, puesto que lo que existe son modificaciones, o sea, una multiplicidad de maneras de ser, implica que somos una composición de relaciones y encuentros, somos parte de un entramado infinito de relaciones en la Naturaleza, por lo que no hay una escisión entre individuo y colectividad, lo que hay son procesos de singularización que efectúan la potencia. Así la subjetividad spinoziana es entendida como composición de singularidades, abierta en su actividad,

¹³ Cfr. M. Gainza, “De metáforas, desequilibrios y esfuerzos compensatorios. Cuestiones de justicia teórica” en: Diego Tatián (comp.) *Spinoza: Cuarto coloquio*, Córdoba, Argentina, Editorial Brujas, 2008, pp. 209-218.

y que se define como *cupiditas*¹⁴ —deseo. Esto es, que se constituye por la experiencia del afecto, de suerte que la potencia de cada cosa singular se expresa por la capacidad que tiene de afectar y ser afectado y devienen en tal proceso, en composiciones y descomposiciones que no se reducen a un individuo, sino a la diversidad de encuentros en común, una red de signos-huellas interconectados. Por eso, la ontología de Spinoza es una teoría general de la comunicación, desde la cual, se derivan las diferentes formas de la vida imaginaria y racional, incluida la vida política¹⁵.

Es el deseo (*cupiditas*), la conciencia del *conatus*; es decir, la conciencia de la potencia que expresan las cosas en la naturaleza por conservar su existencia. La potencia es la esencia de cualquier realidad o modificación en la naturaleza, por lo que somos la expresión de variaciones de la potencia, compuestos de cuerpo y mente, “somos paquetes de relaciones” dirá Deleuze¹⁶. Y por tanto, lo que hay en la naturaleza son composiciones de relación, determinadas por la capacidad de los cuerpos de afectar y ser afectados, es decir, en relación a las afecciones de la potencia de la que somos capaces; de ahí que: “La idea de todo cuanto aumenta o disminuye favorece o reprime la potencia de obrar del cuerpo, a su vez aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de pensar de nuestra alma” (E3P11).

¿Cuál es el carácter político de esta dinámica afectiva? ¿Por qué se plantea que hay en el spinozismo una filosofía de la praxis afectiva? Para avanzar en la reflexión de estos cuestionamientos y en el entendido de que la propuesta ética y política del spinozismo materialista es la de una práctica de la potencia, en el sentido de una experiencia que coloca el conflicto como materia, es importante tener presente que son los afectos y las afecciones, cómo operan y en qué medida su comprensión conduce a pensar una política de las pasiones.

¹⁴ Respecto al termino latino *cupiditas* utilizado por Spinoza remito al análisis elaborado por Daniela Capona en D. Cápona (2020): La tensión intradesiderativa en Spinoza: Tentativas sobre la noción de *desiderium*, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (1), 23-35.

¹⁵ Cfr. E. Balibar, *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*, trad. Anselmo Torres, Argentina, Editorial Brujas, 2009. p. 15.

¹⁶ G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2da. edición, 2008. Clase VII, pp. 217-252.

Los afectos, dirá Spinoza “son las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones.” (E3, Def. III). Siendo el deseo la potencia de actuar misma, el afecto no es más que una variación de la potencia; es decir, lo que sentimos simultáneamente es que aumenta o disminuye la potencia de actuar del cuerpo y de la mente, luego, entonces, el afecto es la experiencia cotidiana de un pasaje. De aquí que la lógica deductiva de la trama afectiva se establezca a partir de tres afectos primarios, el deseo, la alegría y la tristeza, en términos de aumento y disminución de la potencia de actuar y a su vez, la distinción de afectos que aumentan la capacidad de acción y afectos o pasiones que disminuyen dicha capacidad, es decir, “la diferencia entre acción y pasión reposa, en efecto, sobre la naturaleza adecuada o inadecuada de la causa que produce la afección”¹⁷.

Nuevamente, Spinoza establece su acento sobre el cuerpo, así como lo hizo en la parte dos de la *Ética* que versa sobre la naturaleza del alma, precisamente porque la afección corresponde tanto al alma como al cuerpo, y porque la mente es la idea del cuerpo y de sus afecciones, de suerte que lo que constituye un afecto no es una afección cualquiera. Todo afecto es una afección, pero no toda afección es un afecto; es decir, hay siempre un impacto de las causas exteriores en el cuerpo y en la idea respectiva, pero no constituyen un afecto en tanto no tengan un efecto sobre mi potencia de obrar y, aun así, toda afección es susceptible de devenir afecto. De ello se deduce que “una afección es un afecto si y sólo si tiene un impacto sobre la potencia de obrar del cuerpo”, afecto y potencia de actuar están imbricados, y por tanto, “toda afección del cuerpo es, por derecho un afecto”¹⁸, en función de las disposiciones de los cuerpos en su composición. Es, desde esta condición susceptible de comprensión y transformación, que la filosofía de Spinoza es una filosofía de la *praxis* afectiva, puesto que la trama afectiva no es sino el relato de nuestra potencia de actuar y eso

¹⁷ C. Jaquet, *La unidad del cuerpo y de la mente*, trads. María Ernestina Garbino y Cecilia Paccazochi, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2013. p. 77.

¹⁸ *Ibid.*, p. 87.

contiene la inmanencia del deseo político que alberga la estrategia del *conatus*, en su deseo de vivir y de desear vivir bien con y entre otros. En dicha alteridad constitutiva se cifra nuestra libertad y, como dirá Tatián¹⁹, el realismo emancipatorio del spinozismo plantea no tanto una filosofía de la libertad, sino una filosofía de la liberación, que consiste en la producción de un conjunto material de condiciones necesarias para que los cuerpos y las inteligencias se vuelvan activos y desarrollen su impredecible potencia de obrar y de pensar.

La *cupiditas* de las singularidades humanas es el horizonte de producción de lo común, la potencia siempre en acto de ingenio, transformación y comprensión colectiva; es decir, la potencia de esa subjetividad colectiva que, en tanto composición de cuerpo político, actúa bajo una misma y simultánea condición deseante que deviene en el deseo de desear aquello que aumente la potencia *agendi*. De ahí que sea necesario comprender las tramas, los relatos de esa producción afectiva en común, sus tensiones, sus conflictos y sus contradicciones, puesto que la libertad es siempre política, es con otros. Y tal libertad de sentipensar en términos prácticos, no es posible si lo que hay es servidumbre de los cuerpos-recuperando la lectura de Montag²⁰ respecto al comunismo político que constituye la apuesta política del spinozismo. La impronta del pensamiento materialista y de una democratización de la existencia, de cuerpos entre cuerpos en los que está inscrita la vida, irrumpe en acto, porque lo que se juega es la articulación de prácticas sociales; es decir, la *praxis* política se funda no en la deliberación voluntaria y racional, sino en la potencia que define la esencia actual de cada singularidad humana y sus operaciones determinadas, en el orden necesario de la Naturaleza²¹. Por lo que, como bien afirma Abdo Ferez²², son las pasiones lo que lleva a formar sociedades políticas y no la razón; considerando además como he escrito en otros textos, que la razón es una forma de

¹⁹ Cfr. D. Tatián, *Spinoza disidente*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019, p. 21.

²⁰ W. Montag, *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Madrid, Tierradenadie ediciones, 2005.

²¹ Cfr. M. Chauí, *Política en Spinoza*, trad. Florencia Gómez, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2004, p. 161.

²² C. Abdo Ferez, *Contra las mujeres. (In)justicia en Spinoza*, op. cit., p. 43.

deseo; es decir, la razón en Spinoza es afectiva y por lo tanto, su filosofía apuesta por reivindicar la vida afectiva y alcanzar con ello la expresión de nuestro mayor deseo: amar.

¿Cómo se vincula esta mirada con los feminismos materialistas?

Encuentros con el feminismo materialista

Un estudio feminista es un estudio cuyo objetivo es explicar la situación de las mujeres. Cuando esta situación se define como una situación de opresión, las premisas teóricas que no incluyen este concepto, es decir, que lo excluyen, pueden usarse solo a riesgo de incoherencia.

Christine Delphy

El debate teórico, a la vez que la búsqueda de estrategias políticas del feminismo materialista, cuenta ya con una historia larga de encuentros, críticas y alianzas con la teoría y metodología marxistas; su riqueza conceptual en ese diálogo es amplia y su actualidad radica, justamente, en la articulación y pregunta por las prácticas y los derechos en la lucha contra el patriarcado y el capitalismo como sistemas de opresión y explotación hacia las mujeres, así como frente al relativismo que se promueve desde la lógica neoliberal. Cabe señalar entonces que los feminismos materialistas han tenido y tienen anclajes teóricos diversos en el marco de los desarrollos propios de las teorías feministas en su encuentro y desencuentro con el marxismo, por lo que estamos frente a un escenario complejo de reflexión histórica que vale la pena tener presente. En esta breve e inicial descripción de la crítica del feminismo materialista, quisiera concentrarme en los trabajos y análisis de algunas de las categorías críticas que ponen en juego los feminismos materialistas y que permiten pensar y problematizar el tema del cuerpo, los afectos y la construcción de colectividades políticas, con la intención de dar cuenta de algunas trazas comunes, explícitas y no con el pensamiento de Spinoza y el spinozismo, así como mi aproximación reflexiva desde el deseo de pensar un feminismo spinoziano, en concreto respecto al carácter

político de los afectos²³.

En la lucha por la emancipación de las mujeres resuena en la memoria, el peregrinar del corazón de una paria: Flora Tristán en *Unión Obrera* (1840) dejaba claro que la mujer es “la proletaria del proletario” y no conseguiría su emancipación si no de la mano de la clase trabajadora, en una lucha colectiva por la liberación de todas las formas de opresión, sentando con ello las bases de un feminismo socialista. Casi un siglo después Aleksandra Kolontai, en *El comunismo y la familia* (1921), abogaba por la necesidad de acabar en la sociedad comunista con el yugo doméstico de la mujer para hacer su vida más alegre, más libre y más completa. ¿Cuál es la vigencia y posibilidad de su utopía por la igualdad social, por el fin de la explotación y por la emancipación de las mujeres? Es claro que, en la articulación de la complejidad histórica y social, así como en la temporalidad abierta y plural, la unión de luchas sigue siendo un reto político; las tensiones históricas entre el marxismo y el feminismo muestran que no se trata de una cuestión teórica alejada del campo de lucha y organización política. La participación activa en la vida política y en el espacio público pasa por una transformación del pensamiento, de ahí que la resistencia social por la emancipación de las mujeres signifique comprender tanto la opresión patriarcal como la explotación capitalista, -de este doble sistema, para algunas teóricas, como de un solo sistema, para otras²⁴. Los feminismos materialistas han analizado categorías fundamentales, ofreciendo distinciones y herramientas teóricas al interior del campo crítico.

Tal como lo plantea en la introducción a su libro *Las sin parte*, Cinzia Arruza

²³ Es importante aclarar y advertir que en este artículo no incluyo el trabajo de investigación que estoy realizando respecto a los cruces posibles o no con los feminismos decoloniales, comunitarios e indígenas por considerar que merecen una reflexión más amplia y elaborada.

²⁴ Cabe destacar aquí a varias autoras, entre ellas a Juliet Mitchell en la elaboración de la “Teoría del doble sistema”, así como la reflexión de Zillah Eisenstein, que consideran ambas formas de opresión delimitadas. En ese sentido, pero desde otro enfoque el trabajo de Heidi Hartmann que establece la necesidad de hablar de las transformaciones históricas del patriarcado y por tanto entender las leyes que existen entre ambos sistemas. En ese mismo horizonte de reflexión Nancy Fraser ofrece pensar conceptualmente en la articulación de las demandas por redistribución y por reconocimiento, por su parte Iris Young elabora una crítica para establecer que se trata de un solo sistema. Al respecto ver la síntesis que elabora C. Arruza, *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*, trad. Andreu Coll, Edición Izquierda anticapitalista, 2010. pp. 140-145.

afirma que

Las pensadoras feministas han ofrecido respuestas muy divergentes a la cuestión entre género y clase y entre patriarcado y capitalismo. Se ha intentado interpretar el género utilizando instrumentos de la crítica a la economía política, hacer de la opresión de género una extensión de la relación de explotación entre capital y fuerza de trabajo, o bien leer las relaciones entre hombre y mujer en términos de antagonismo de clase, o aún de armar la prioridad de la opresión patriarcal respecto a la explotación capitalista. Se ha intentado interpretar la relación entre capitalismo y patriarcado en términos de interrelación entre dos sistemas autónomos y, al contrario, leer el modo en el que el capitalismo ha subsumido y profundamente modificado la opresión patriarcal²⁵.

Es en este entramado categorial complejo de sexo, género y clase, como en el análisis de la reproducción y la producción de la fuerza de trabajo en el surgimiento y continuidad del capitalismo, donde el análisis de las feministas marxistas, como el de las feministas materialistas francófonas, el feminismo radical norteamericano de los años setentas y el feminismo de la diferencia en su deriva principalmente posestructuralista, se darán distinciones importantes que muestran no sólo los divorcios y críticas con el marxismo, sino la necesidad de atacar las estructuras de opresión y explotación hacia las mujeres. Asimismo, repensar dichas categorías, a la luz de las luchas colectivas de resistencia, memoria y dignidad; pensar otras subjetividades políticas, a la vez que la vivencia cotidiana de la violencia sistémica y la coyuntura neoliberal con su relativismo, psicologismo y exacerbación del individualismo, en los procesos de apropiación de los discursos por el mercado.

En su trabajo, *Calibán y la bruja*, la feminista marxista Silvia Federici nos invita a pensar históricamente el origen del capitalismo y su continuidad, a partir de una realidad fundamental: “la relación entre la caza de brujas y el desarrollo contemporáneo de una nueva división sexual del trabajo que confina a las mujeres al trabajo reproductivo”²⁶. Considerando la ausencia de dicha realidad en Marx, se

²⁵ Ibid., p. 20.

²⁶ S. Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, trads. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2015. pp. 19-24.

propone un análisis histórico y con ello repensar la acumulación originaria en clave feminista; en ese sentido, considera que el capitalismo se configuró como la respuesta para destruir las luchas y prácticas del campesinado y las mujeres y sus conocimientos en los procesos de acumulación, transformando de manera profunda los procesos de la vida, el espacio, la naturaleza, el tiempo, el cuerpo y la sexualidad, y debilitando así, la resistencia. Esta transición violenta no deja duda de que los roles sexuales son una construcción en la sociedad capitalista, por lo que su análisis permite trascender la dicotomía “género” y “clase”²⁷. Para Federici, a diferencia de las feministas materialistas, la clase social de las mujeres, en tanto categoría de análisis, no ha trascendido la división sexual del trabajo respecto a la organización del trabajo reproductivo, por lo que la categoría “mujeres” y las actividades asociadas a la reproducción sigue siendo un terreno de lucha y resistencia fundamental contra el capitalismo, así como su vinculación histórica con la caza de brujas y su actual expresión en los feminicidios; de suerte que considera dichos espacios de resistencia común como espacios de reconstrucción del mundo, en tanto espacios de crianza, creatividad y cuidado. Desde esta mirada considera que el trabajo reproductivo es el *punto cero* para la práctica revolucionaria, siendo las mujeres las que tienen que reclamar la reproducción y el hogar como centro de la vida colectiva, es decir, la vida cotidiana como espacio común de cooperación y, así, acabar con la separación entre lo personal y lo político, entre el activismo y la reproducción²⁸.

²⁷ La clase social tal como la entiende Federici parece remitir a la clase obrera y no a la clase de sexo tal como lo trabajan las feministas materialistas francófonas. En ese sentido es interesante analizar los cruces.

²⁸ Cfr. S. Federici, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, trads. Carlos Fernández Guervós y Paula Martín Ponz, Madrid, 2013. pp. 17-22 y 263-280. En el mismo texto, Federici clarifica y advierte que asignar a las mujeres la puesta en común y colectivización de la reproducción no es ninguna concesión a la visión naturalista de la “feminidad”, puesto que se trata no de una cuestión de identidad, sino laboral, de poder y de seguridad. (pp. 279-280). Al respecto P. Varela, “La reproducción social en disputa: un debate entre autonomistas y marxistas” *Archivos de historia del movimiento obrero y la izquierda*, Año VIII, no. 16, marzo de 2020-agosto de 2020, pp. 71-92. (archivosrevista.com.ar); cuestiona considerar la subsistencia como objetivo y transformarla en horizonte político y cómo esas experiencias comunes dejan de ser funcionales al capitalismo y el peligro de la romantización de las mujeres en tanto “dadoras de vida”. Federici sostiene en la nota 23 del artículo, no establece la relación entre la romantización y los fundamentos teóricos de esta perspectiva y llama a que dicha construcción debe hacerse de forma consciente.

Federici, me parece, está entendiendo lo común en tanto reproducción de la vida, no sólo como espacios de resistencia sino como espacios de *transformación* y *aprendizaje* que han sido invisibilizados y obturados por la lógica capitalista en sus procesos de destrucción y colonización; y es en dicho análisis de los comunes donde Federici elabora un breve análisis crítico a la noción de *trabajo afectivo*, desarrollada por Negri y Hardt en su análisis de lo común y la multitud (como la que encarna el sujeto político del trabajo inmaterial), inspirados en la ontología de Spinoza. La crítica se centra en el rechazo que dicha propuesta hace de las diferencias cualitativas en el capitalismo, entre la producción de mercancías y la producción de fuerza de trabajo y entre el trabajo asalariado y el no asalariado, al tiempo que oculta las luchas feministas contra la explotación que supone el trabajo doméstico en su manifiesto desinterés en que el trabajo de las mujeres sea remunerado o no, dentro o fuera de la casa, a pesar de ser el mayor espacio común de trabajo afectivo del planeta²⁹.

...más que ser una forma autónoma, auto-organizada, espontánea, productora de las formas elementales del comunismo, para los trabajadores del TA se trata de una experiencia mecánica, alienante, realizada bajo mandato directo en el que son espiados y realmente medidos y cuantificados respecto a su capacidad para producir valor tanto como en cualquier otra forma de trabajo físico³⁰.

Llama particularmente la atención la lectura de Negri y Hardt, en su desplazamiento o “degeneración” de la noción de los afectos de Spinoza, del plano ontológico al plano político y económico; principalmente, porque no es claro porqué dicha generalización del trabajo afectivo en el ámbito del biopoder, niega la distinción entre reproducción y producción e invisibiliza la explotación y la lucha del movimiento de liberación de las mujeres; a pesar de considerar que dicho trabajo afectivo, así como la reproducción y la producción es un cimiento sobre el que se levanta la acumulación capitalista y el orden patriarcal. En este sentido y para dar cuenta de las relaciones antagonistas constitutivas del trabajo afectivo, resulta

²⁹ Ibid., pp. 212-213.

³⁰ Ibid., p. 217.

esclarecedor pensar la propuesta de Morfino respecto al concepto de *multitud* como un todo sin clausura, como el poder constituyente sin limitaciones planteado por Negri, pero sin perder de vista que dicho concepto de totalidad hay que comprenderlo solo en un sentido relativo; puesto que la multitud es un modo entre otros cuya existencia no puede ser pensada fuera de las relaciones con otros modos³¹; es decir, la multitud como trama compleja de temporalidad plural, tejido de relaciones, de cuerpos, pasiones e ideas, como “coyuntura”. Quizá desde esta mirada afectiva de una temporalidad plural es posible hacer un cruce con las recientes reflexiones de Federici respecto al concepto de “política de los comunes”, cuya articulación se centra en el reclamo del control sobre la vida y el rechazo a un bienestar que se construye sobre el sufrimiento; para recuperar las historias de lucha y opresión y resignificar las relaciones con lo humano y lo no humano, para ello es fundamental el feminismo.

Un aspecto importante, presente también en el trabajo de Federici, es su crítica a la noción de cuerpo y sexualidad, desarrollada por Foucault; porque por un lado omite la diferenciación sexual y por otro, considera el cuerpo constituido exclusivamente por prácticas discursivas. Dirá que la entidad de poder que produce al cuerpo se analiza desconectada de las relaciones sociales y económicas. Federici va a resaltar cómo la caza de brujas se convirtió en el dispositivo violento de disciplinamiento y control del cuerpo de las mujeres en el proceso de acumulación, a partir de los crímenes sexuales y reproductivos, y en un proceso de desposesión, para las mujeres, de su propio cuerpo y de sus saberes. El “cuerpo”, sostiene, ha sido central para el movimiento feminista para comprender las raíces del dominio masculino, así como la construcción de la identidad social femenina. Dicha caracterización e identificación de las mujeres con una corporalidad degradada no ha sido sino el instrumento de consolidación del poder patriarcal y de la explotación del trabajo femenino, concretamente respecto a la función reproductiva. De ahí, la importancia que para las teorías y los movimientos feministas tiene el análisis de una

³¹ Cfr. V. Morfino (2009): ¿Qué es la multitud?, trad. Roberto Peña León en *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, No. 9, (www.youkali.net). p. 185.

“política del cuerpo”.

Esta capacidad de subvertir la imagen degradada de la feminidad, que ha sido construida a través de la identificación de las mujeres con la naturaleza, la materia, lo corporal, es la potencia del “discurso feminista sobre el cuerpo” que trata de desenterrar lo que el control masculino de nuestra realidad corporal ha sofocado. Sin embargo, es una ilusión concebir la liberación femenina como un “retorno al cuerpo”³².

La puntualización crítica desde un materialismo es clave, porque lo que resalta es la necesidad de elaborar un análisis de la apropiación por parte de los hombres y del estado: los cuerpos como instrumentos de producción de fuerza de trabajo de las actividades reproductivas y por tanto, el cuerpo como el lugar de una alienación fundamental. Y la superación implica poner fin al trabajo disciplinario que lo produce. ¿Cuál es entonces el cuerpo que se reclama? Es la pregunta abierta para pensar el materialismo feminista.

Es en el horizonte de esta pregunta que el enfoque conceptual, sociológico y antropológico, desarrollado por feministas como Christine Delphy, Colette Guillaumin, Nicole Claude Mathieu, parte de una crítica radical al concepto marxista de la división natural del trabajo y, en lo general, a cualquier aproximación a problematizar la opresión desde el biologicismo o naturalización del sexo, y propone el análisis de las relaciones sociales de sexo, entendidas como relaciones estructurales. Herederas y en diálogo con Simone De Beauvoir y reunidas en torno a la revista *Questions Féministes* formarán parte del Movimiento de Liberación de las Mujeres.

El punto central de su pensamiento radica en que ni los varones ni las mujeres son un grupo natural o biológico, no poseen ninguna esencia específica ni identidad que defender y no se definen por la cultura, la tradición, la ideología, ni por las hormonas — sino que simple y sencillamente, por una *relación social*, material, concreta e histórica. Esta relación social es una relación de clase, ligada al sistema de producción, al trabajo

³² Cfr. S. Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, trad. cit., pp. 25-26.

y a la explotación de una clase por otra³³.

Se trata de una relación social de sexo, entre dos clases antagónicas, la de las mujeres y la de los varones, por lo que se plantean repensar la relación entre clase y género; es decir, las mujeres como clase social, tal como lo dirá Delphy. No es el capitalismo el que se apropia de las mujeres sino los hombres en un proceso de producción patriarcal. Es el modo de producción doméstico la base del sistema patriarcal, que coexiste con el modo de producción industrial, base del sistema capitalista; por ello, el enemigo principal es y sigue siendo el patriarcado³⁴. El giro materialista que proponen, entonces, respecto al llamado sistema sexo-género, consiste en denunciar el carácter social del sexo: la subordinación de las mujeres tiene causas materiales, concretas y no sólo ideológicas. En realidad, estas últimas son efectos de la división sexual del trabajo, de procesos de apropiación individuales y colectivos de relaciones sociales de producción; prácticas socialmente reguladas, que producen ideologías, así como ideas de naturaleza. En este sentido es fundamental la categoría de *sexaje* que propone Guillaumin, entendida como el proceso de *apropiación material de la corporalidad de las mujeres*, en analogía con el “vasallaje” y la “esclavitud”. Esta forma de apropiación, que no sólo es individual a través de la institución del matrimonio, sino colectiva por la clase de los varones, se constituye como la apropiación del cuerpo, el tiempo y los productos del cuerpo. Es la unidad material productora de fuerza de trabajo la que es poseída y no sólo la fuerza de trabajo; por lo que no hay una disociación entre el cuerpo y la fuerza de trabajo³⁵. Se trata de un sistema de explotación basado en la apropiación de las mujeres como

³³ O. Curiel y J. Falquet (comps.), *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin, Paola Tabet, Nicole Claude Mathieu*, Buenos Aires, Brecha Lésbica, 2005. Introducción, p. 8.

³⁴ Para Delphy, el feminismo materialista utiliza el *método* propuesto por el marxismo, el materialismo histórico, pero cambia su aplicación en dirección al punto ciego del marxismo: la división sexual del trabajo. Propone así el concepto de “modo de producción doméstico”, como un fenómeno que co-existe con el capitalismo y que se basa en la explotación del trabajo de las mujeres a través de la institución matrimonial. El mismo constituye “la extorsión, por parte del jefe de familia, del trabajo gratuito de los miembros de su familia”. En el artículo de L. Bolla (2018), *Cartografías feministas materialistas: relecturas heterodoxas del marxismo*, *Nomadas 48*, Universidad central de Colombia, pp. 117-133.

³⁵ O. Curiel y J. Falquet (comps.), *El patriarcado al desnudo...*, op. cit., p. 25.

cuerpos-máquina de trabajo, cuerpos apropiados en su totalidad, que tienen como efecto la producción de marcas somáticas, lugares de naturalización, que se expresan en la apropiación del tiempo, los productos del cuerpo, la obligación sexual y la carga física. No hay nada de natural en este uso del cuerpo, son relaciones de apropiación que al igual que la racialización, se expresan como prácticas y relaciones de poder materiales socialmente reguladas que producen discursos ideológicos; es el racismo el que crea la raza y no al revés, y se arraiga en una relación de apropiación; lo mismo sucede con el sexo. De ahí que sea indispensable entender las bases materiales que producen discursos e ideologías y dejar claro que no hay construcciones teóricas que escapen a una construcción política práctica y en ese sentido, la necesidad de desplazar la mirada a las estructuras sociales; es decir, que esas marcas se construyen y modifican socialmente. Son dos caras de una misma moneda, tal como lo sostiene Guillaumin, al decir que:

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 mismo³⁶.

Es este gesto materialista el que también estará presente en los trabajos de Claude Mathieu respecto de explotación material de una clase sobre otra, que crean la binariedad de las clases de sexo y de Paola Tabet, respecto al acceso diferenciado a los instrumentos, las herramientas, las armas y el conocimiento, manteniendo a las mujeres en la ignorancia, por esta misma relación de división social-sexual del trabajo y la violencia que las sostiene.

La toma de conciencia implica un análisis social de los hechos, situado, cotidiano, y que es necesario comprender en la articulación teórico-práctica, para evitar tanto

³⁶ *Ibid.*, p. 23.

el esencialismo como el biologicismo. Por lo tanto, se trata de dar cuenta de un dispositivo complejo de relaciones sociales de sexo que producen cuerpos sexualizados, subjetividades y conciencias; es decir, la producción de sujetos sexuados como efectos de relaciones sociales de sexo. De ahí la propuesta de una epistemología de la furia, la ira de las oprimidas, porque justo “pensar un hecho implica cambiarlo” y porque toda teoría produce efectos, como plantea L. Bolla en su artículo. Las feministas materialistas han dado lugar a una ruptura con las formas impuestas de la colonialidad del saber/poder.

Para cerrar esta breve descripción y a reserva de un más amplio desarrollo y análisis³⁷, cabe mencionar la importancia que a esta crítica radical de los feminismos materialistas suma el trabajo teórico de Monique Wittig, en su denuncia del sistema heterosexual como régimen político de dominación y explotación. También, su enorme provocación, al decir que las lesbianas no son mujeres, en su llamado a la necesidad de fugarnos de dicha categoría que sostiene la explotación de las mujeres en tareas sexo-afectivas; sin embargo, por falta de espacio paso al análisis del llamado feminismo de la diferencia y, en concreto, la deriva materialista que propone, a través de la subjetividad nómada, Rosi Braidotti.

Es, primordialmente, en el ámbito de las teorías feministas que anclan sus debates en la diferencia, planteada por Luce Irigaray y su análisis de lo masculino/femenino como posiciones de orden simbólico que regulan la construcción de diferencias entre los sujetos; así como las teorías de género derivadas del enfoque de la *performatividad* de Judith Butler, que se ha dado una recepción positiva y amplia del pensamiento de Spinoza para pensar las problemáticas del feminismo. Al respecto, he señalado en

³⁷ Por ejemplo el feminismo radical norteamericano de los años 70's que establece el sexo como categoría social y política pero sin el enfoque de clase, así como el desarrollo de la teoría *queer* en los años 80's en adelante de Judith Butler que desde el giro lingüístico y a partir de Foucault, la desconstrucción y Lacan, propone la noción de *performatividad* para cuestionar el sistema sexo-género, porque el género no es una identidad estable, no es la causa sino el efecto de una repetición de actos. En sintonía con las materialistas es el género el que crea el sexo y piensa la igualdad no a través de la igualdad sino de la diferencia, pero sin caer en el esencialismo de la diferencia que encuentra presente en Luce Irigaray. Así mismo cabría trabajar con el análisis material de Donna Haraway quien pone el énfasis en la simbiosis entre el ser humano y la máquina, así como la necesidad de generar comunidad con otras especies y romper con el feminismo de la identidad.

otros artículos dicho diálogo, sin embargo, para efectos del presente análisis, considero importante en el marco de las propuestas materialistas, recuperar la reflexión de Braidotti en su conceptualización del “sujeto nomádico” y una teoría materialista del devenir, a partir de su lectura de las filosofías postestructuralistas de la diferencia en Foucault, Irigaray y Deleuze, y el énfasis sobre la estructura material y sexualizada del sujeto.

En su libro *Metamorfosis*, Braidotti, sienta las bases de su propuesta de una construcción de la subjetividad política, con un profundo anclaje en el pensamiento de Spinoza sobre la inmanencia, heredado por Deleuze respecto al cuerpo, los afectos y el deseo como herramientas para explicar la resistencia de los cuerpos en devenir “normales”; lo que yo he nombrado también, cuerpos disidentes. Considera, en ese sentido, que la idea de un sujeto encarnado o inscrito, hace emerger la estructura corporal de la subjetividad, de la sexualidad y de la diferencia, en tanto crítica al sujeto fijo, humanista, de la racionalidad del *cogito*. La importancia de la noción de un yo encarnado es política, porque ésta se encuentra unida a la constitución y a la organización del afecto, de la memoria y del deseo como a la conciencia y a la resistencia: “la condición encarnada del sujeto es una forma de materialidad corporal que no puede reducirse a una categoría natural o biológica”³⁸. El cuerpo, entonces, como superficie de inscripción de intensidades, de fuerzas sociales y afectivas, es una estructura multifuncional y de transformación de esa intersección de fuerzas-afectos y conexiones espacio-temporales que hacen del sujeto un proceso: la subjetividad como poder y deseo ¿Cómo se vincula esta condición encarnada con las teorías de género?

En una síntesis muy esquemática, puedo decir que Braidotti es consciente y tiene muy presentes, las críticas al planteamiento de Irigaray de la diferencia y en éstas, una vuelta a un esencialismo del género, principalmente en Wittig. Sin embargo, considera que la diferencia propuesta por Irigaray deviene en una estrategia política

³⁸ Cfr. R. Braidotti, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, trad. Ana Varela Mateos, Madrid, Ediciones Akal, 2005. pp. 36-37.

fundamental para transformar las realidades, en el sentido de que el cuerpo y la sexualidad no sólo son efecto de discursos y de prácticas y de que su causa no es sólo económica, sino simbólica y por tanto, psíquica. De ahí que recupere el sentido afirmativo de la estrategia mimética que propone Irigaray: a través de la estrategia de la “mimesis”, se resiste a separar la dimensión simbólica y discursiva, de la empírica, material o histórica, para exponer adecuadamente el esencialismo del discurso falocéntrico de la Mujer como Otro. Se trata, en palabras de Braidotti, de una forma afirmativa de la deconstrucción, donde las mujeres deben enunciar lo femenino en un proceso activo de devenir, una tarea política de diferenciación y por tanto, de transformación y resistencia. La diferencia sexual como práctica política. En su opinión entonces, una subjetividad femenina feminista se da donde “las diferencias entre mujeres son constitutivas de la categoría de la diferencia sexual, y no exteriores ni antitéticas a las misma”³⁹; la sexualidad entendida social, simbólica, material y semióticamente, como relaciones, tanto de poder (*potestas*) en sentido negativo, como de potencia (*potentia*) en sentido afirmativo. Ahí está la clave materialista para pensar lo que llama la “senda nómada de la carne”: una subjetividad nómada y, por lo tanto, la posibilidad de problematizar la colectividad sin perder de vista que “los deseos son políticos y la política comienza con nuestros deseos”⁴⁰. Es el lugar de los márgenes en la organización de disidencias políticas del propio movimiento feminista, en tanto ruptura de los binarios.

En este sentido inscribo el carácter político de los afectos, para pensar un feminismo spinoziano, en un intento de articulación con algunas de las categorías feministas materialistas antes descritas.

³⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 60.

Carácter político de los afectos: tejiendo un *desvío* común

Para las mujeres, la necesidad y deseo de compartir la afectividad entre sí no es patológico sino un rescate, y es dentro de este conocimiento que nuestro poder se redescubre. Es esta conexión verdadera entre mujeres a lo que teme tanto el mundo patriarcal.

Audre Lorde

¿Es posible una vida política común sin el entendimiento de los encuentros y la producción afectiva que ellos promueven? ¿Es posible producir relaciones cuya expresión permita las transformaciones afectivas necesarias y generar con ello maneras de vivir que nos liberen de las opresiones y las violencias? De acuerdo con el spinozismo, esto es sólo factible a través de un aumento colectivo de nuestra capacidad de actuar y por tanto, necesariamente, mediante la producción de afectos activos. Tal como lo he expresado en la introducción, pensar la vida afectiva en el entramado materialista spinoziano, implica la comprensión de su propuesta como un dispositivo crítico que permite, en términos prácticos, producir modos de hacer y organizar colectividades políticas, cuerpos políticos disidentes, donde la libertad se expresa en la intensidad de la trama afectiva del pensamiento. En este sentido, considero que la importancia de pensar el carácter político de los afectos, vinculados a lo que ponen en juego los feminismos, tanto en el hacer del pensamiento, como la práctica organizativa, significa ampliar los límites intensivos de nuestra potencia. Con la precaución de no caer en esencialismos, contrarios a los debates que han contribuido a entender como ya mencionábamos antes, la importancia e imbricación de categorías como sexo, género, raza, entre otras, y sin perder de vista la complejidad de las opresiones, luchar contra el patriarcado como contra el capitalismo, significa luchar por prácticas que permitan ampliar los márgenes del hacer⁴¹. Por lo tanto, considero importante analizar la estrategia política que establece la teoría de los afectos de Spinoza, en el sentido de pensar y problematizar qué afectos

⁴¹ Al respecto ver la nota 26 del texto de C. Abdo Ferez, *Contra las mujeres. (In)justicia en Spinoza...*, op. cit. p. 96, en relación al análisis de E. Grosz de una política del descentramiento subjetivo en favor de lo impersonal entendido como cúmulo de fuerzas. Luchar por prácticas y no por identidades o reconocimientos.

produce la lucha feminista y su implicación ético política, y preguntarnos qué transformaciones corporales producen las prácticas emancipatorias, cómo afectan las configuraciones del poder y cómo pueden producir un mundo, como dirían las y los zapatistas donde quepan muchos mundos.

En términos spinozianos, sostengo que no es posible pensar procesos de liberación sin la afirmación de los afectos y pasiones que los sostienen. Sin aquello que lo impide y violenta, lo que queda entonces es el deseo de lo común en tanto alteridad constitutiva, puesto que la política no es sino la apuesta trasindividual de la vida afectiva. ¿Cómo vivir colectivamente? Es la pregunta que abre la propuesta político-afectiva del spinozismo en un gesto de realismo afirmativo puesto en el deseo, ya que no queremos o deseamos algo porque sea bueno, sino que es bueno porque lo deseamos⁴². Si el cuerpo para Spinoza es marca y composición de encuentros y relaciones con otros cuerpos que se regeneran constantemente, en su esfuerzo por perseverar en la existencia, entonces, nuestro pensar y nuestro hacer desde los feminismos precisa pensar y recuperar los desplazamientos afectivos que sostienen el cuidado, el acompañamiento y la confianza en la vida; la defensa del cuerpo-territorio desde la autonomía; la inteligibilidad de la violencia frente a las pedagogías de la crueldad, a través del vínculo; la reconfiguración del miedo y la esperanza mediante la indignación colectiva; la conciencia de las marcas como registros afectivos de unas otras maneras del trabajo común.

Pensar esos afectos que atraviesan los cuerpos nos remite a preguntarnos de qué somos capaces, en ese deseo de cambiarlo todo, en esa ira colectiva que afirma la vida y que transforma la vulnerabilidad, no sólo en afirmación sino en ferocidad; en voces que se niegan al victimismo, al odio y al bloqueo del cuerpo y su disposición afectiva; esto es lo que disloca la lucha feminista. Diremos que la interpelación política feminista permite abrir los márgenes de producción y práctica de nuestra potencia, que no es otra cosa que el deseo de producir entonces otra cartografía de la

⁴² E3P9 Escolio en B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. cit, p. 212.

sensibilidad capaz de reanudar las tramas pérdidas y ausentes en una suerte de configuración de singularidades colectivas, en esa intensidad temporal y plural; puesto que cuanto más apto es el cuerpo para ser afectado y afectar de muchas maneras a los cuerpos exteriores, tanto más apta es el alma para pensar lo que significa la apertura expresiva a la experiencia del entendimiento común y sus instantes de eternidad⁴³.

A manera de conclusión, pensar un feminismo spinoziano significa pensar un desvío común, aquello imprevisible como capacidad creativa de transformación de los cuerpos y su movilidad, a través de otras prácticas afectivas y por tanto, prácticas políticas que permitan democratizar la existencia en un deseo que reclama para sí el bien común.

¿Cuál es entonces el cuerpo que se reclama?

El de una revolución que será feminista o no será, porque se trata de una revolución entendida como lo impensado del deseo, como revolución afectiva y, entonces, si la generosidad es el afecto activo de la razón spinoziana, hagamos, siguiendo a Simone Weil, de la atención la forma más rara y pura de la generosidad.

Bibliografía

B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña García, Madrid, Editorial Tecnos, 2007.

C. Abdo Ferez, *Contra las mujeres. (In)justicia en Spinoza*, Madrid, Ediciones Antígona, 2019.

C. Arruzza, *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*, trad. Andreu Coll, Edición Izquierda anticapitalista, 2010.

C. Arruzza, *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*, trad.

⁴³ E4, capítulo 27, *Ibid.*, pp. 369-370.

- Andreu Coll, Edición Izquierda anticapitalista, 2010.
- C. Arruzza, *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*, trad. Andreu Coll, Edición Izquierda anticapitalista, 2010.
- C. Jaquet, *La unidad del cuerpo y de la mente*, trads. María Ernestina Garbino y Cecilia Paccazochi, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2013.
- D. Cápona (2020): La tensión intradesiderativa en Spinoza: Tentativas sobre la noción de *desiderium*, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (1), 23-35.
- D. Tatián, *Spinoza disidente*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019.
- E. Balibar, *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*, trad. Anselmo Torres, Argentina, Editorial Brujas, 2009.
- F. Lordon, *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*, trad. Antonio Oviedo, Argentina, Adriana Hidalgo editora, 2018.
- G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2da. edición, 2008.
- G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, España, Muchnik Ed., 1996.
- L. Bolla (2018), Cartografías feministas materialistas: relecturas heterodoxas del marxismo, *Nomadas 48*, Universidad central de Colombia, pp. 117-133.
- M. Chauí, *Política en Spinoza*, trad. Florencia Gómez, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2004.
- M. Gainza, “De metáforas, desequilibrios y esfuerzos compensatorios. Cuestiones de justicia teórica” en: Diego Tatián (comp.) *Spinoza: Cuarto coloquio*, Córdoba, Argentina, Editorial Brujas, 2008.
- M. Oliva (2020). Spinozismo y Feminismo: potencia común o de cómo pensar un feminismo spinoziano. *Nuevo Itinerario*, 16 (1), 51-74.
- O. Curiel y J. Falquet (comps.), *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*.

Colette Guillaumin, Paola Tabet, Nicole Claude Mathieu, Buenos Aires, Brecha Lésbica, 2005.

P. Varela, “La reproducción social en disputa: un debate entre autonomistas y marxistas” *Archivos de historia del movimiento obrero y la izquierda*, Año VIII, no. 16, marzo de 2020-agosto de 2020, pp. 71-92. (archivosrevista.com.ar).

P. Varela, “La reproducción social en disputa: un debate entre autonomistas y marxistas” *Archivos de historia del movimiento obrero y la izquierda*, Año VIII, no. 16, marzo de 2020-agosto de 2020.

R. Braidotti, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, trad. Ana Varela Mateos, Madrid, Ediciones Akal, 2005.

S. Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, trads. Veónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2015.

S. Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, trads. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2015.

S. Federici, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, trads. Carlos Fernández Guervós y Paula Martín Ponz, Madrid, 2013.

S. Federici, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, trads. Carlos Fernández Guervós y Paula Martín Ponz, Madrid, 2013.

V. Morfino (2009): ¿Qué es la multitud?, trad. Roberto Peña León en *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, No. 9, (www.youkali.net).

V. Morfino, *El tiempo de la multitud*, trad. Roberto Peña León, Mariana Gainza y Sebastián Torres, Madrid, Tierradenadie ediciones, 2014.

W. Montag, *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Madrid, Tierradenadie ediciones, 2005.