

# FEMINISMOS BAJO SOSPECHA. IMPLICANCIAS ACTUALES DE SUS PREJUICIOS EN LA POLÍTICA

FEMINISMS UNDER SUSPICION. CURRENT IMPLICATIONS OF THEIR  
PREJUDICES IN POLITICS.

FEMINISMOS SOB SUSPEITA. IMPLICAÇÕES ATUAIS DE SEUS  
PREJUÍZOS NA POLÍTICA

*Natalia Martínez Prado*

*Instituto de Humanidades-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas .  
Área Feminismos, Género y Sexualidades, Centro de Investigaciones «María Saleme de Burnichón», Facultad de  
Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.*

*natalia.martinezprado@ffyh.unc.edu.ar*

*ORCID: 0000-0002-9276-6286*

Recibido: 26/04/2024 | Aceptado: 31/05/2024

**Resumen:** Para comprender la paulatina pérdida de interpelación de los feminismos en la región y, en particular en la Argentina —como un fenómeno reciente, pero a la vista, en comparación a las movilizaciones masivas de las derechas reaccionarias en diferentes partes del mundo. También urge reconocer los efectos imprevistos de sus propias prácticas políticas ante una masividad inesperada entre sus filas. Porque la irrupción de las masas feministas en nuestra región, además de albergar grandes expectativas en torno a la atención inusitada de sus demandas históricas, también produjo profundas sospechas en el propio movimiento. Por la desconfianza ante las implicancias de este desconocido protagonismo en la escena pública y el nuevo comienzo para el proyecto feminista que aquel presuponía, y porque se descreyó de la capacidad de los «nuevos feminismos» para honrar las prácticas y costumbres de los activismos históricos. En el presente trabajo propongo atender algunas de las vicisitudes que presenta este complejo escenario, de la mano de la obra de Hannah Arendt. Retomaré sus reflexiones en torno a lo que consideró como limitaciones insoslayables de las prácticas que, en aras de garantizar resultados, buscan sustituir la imprevisibilidad propia de la acción política. Sostengo que las prácticas feministas actuales —bajo la modalidad preponderante de capacitaciones y protocolos— no solo intentan en vano sortear la incertidumbre propia de la acción política; también se sostienen en un viejo prejuicio que será irremediable afrontar para recuperar su interpelación perdida y resistir a los embates de las ultraderechas.

**Palabras clave:** feminismos argentinos, política, Arendt.

**Abstract:** In order to understand the gradual loss of interpellation of feminisms in the region and, in particular, in Argentina - as a recent phenomenon, but in comparison to the massive mobilisations of which they were protagonists in recent years - it is not only necessary to pay attention to the demobilising effects of the pandemic or the rise of reactionary right-wingers in different parts of the world. It is also urgent to recognise the unforeseen effects of their own political practices in the face of an unexpected massiveness among their ranks. Because the irruption of the feminist masses in our region, in addition to harbouring great expectations about the unusual attention to their historical demands, also produced deep suspicions in the movement itself. Because of mistrust of the implications of this unknown protagonism in the public arena and the new beginning for the feminist project that it presupposed, and because there was disbelief in the capacity of the 'new feminisms' to honour the practices and customs of historical activisms. In this paper I propose to address some of the vicissitudes of this complex scenario, drawing on the work of Hannah Arendt. I will take up her reflections on what she considered to be the unavoidable limitations of practices that, in the interests of guaranteeing results, seek to replace the unpredictability inherent in political action. I argue that current feminist practices - under the preponderant modality of trainings and protocols - not only try in vain to circumvent the uncertainty inherent to political action; they are also sustained by an old prejudice that it will be irremediable to confront in order to recover their lost interpellation and resist the onslaught of the ultra-right.

**Keywords:** argentinian feminisms, politics, Arendt.

**Resumo:** Para entender a perda gradual da interpeção dos feminismos na região e, em particular, na Argentina - como um fenômeno recente, mas em comparação com as mobilizações massivas das quais foram protagonistas nos últimos anos - não é necessário apenas prestar atenção aos efeitos desmobilizadores da pandemia ou à ascensão da direita reacionária em diferentes partes do mundo. Também é urgente reconhecer os efeitos imprevistos de suas próprias práticas políticas diante de uma inesperada massividade em suas fileiras. Porque a irrupção das massas feministas em nossa região, além de gerar grandes expectativas sobre a atenção incomum às suas demandas históricas, também produziu profundas suspeitas no próprio movimento. Por causa da desconfiança das implicações desse protagonismo desconhecido na arena pública e do novo começo para o projeto feminista que ele pressupunha, e porque não se acreditava na capacidade dos «novos feminismos» de honrar as práticas e os costumes dos activismos históricos. Neste artigo, proponho abordar algumas das vicissitudes desse cenário complexo, baseando-me no trabalho de Hannah Arendt. Retomarei suas reflexões sobre o que ela considera serem as limitações inevitáveis das práticas que, no interesse de garantir resultados, buscam substituir a imprevisibilidade inerente à ação política. Argumento que as práticas feministas atuais - sob a modalidade preponderante de treinamentos e protocolos - não apenas tentam em vão contornar a incerteza inerente à ação política; elas também são sustentadas por um velho preconceito que será irremediável enfrentar para recuperar sua interpeção perdida e resistir ao ataque da ultradireita.

**Palavras-chave:** feminismos argentinos, política, Arendt.

## Renacimiento

El fenómeno de interpelación masiva de los feminismos en la Argentina, iniciado por las movilizaciones al grito: ¡Ni Una Menos! de aquel 3 de junio del 2015 (3J de acá en más), fue un acontecimiento político inesperado. Pero no solo por la conmoción de ver a tantas personas en la calle, tan distintas entre sí, reunidas con lemas y demandas feministas socialmente invisibilizadas, sino, sobre todo, por dos razones preexistentes. En primer lugar, porque históricamente los feminismos han sido parte de un proyecto político marginal, más de *paria* que de pueblo (Benhabib, 1993). Esto es un hecho político, recuperado por cualquier relato historiográfico de los feminismos argentinos, pero también un principio de acción sostenido por ciertos activismos que han tenido gran incidencia en la orientación teórica y política de la mayoría (Martínez Prado, 2020). En segundo lugar, y debido a esa primera razón, la masividad y centralidad de los feminismos siguen siendo inauditos por la falta de herramientas analíticas y políticas para comprender y asumir semejante protagonismo. En particular, desde sus implicancias de renovación de nuestro presente. Esto es, ¿qué efectos está teniendo esta centralidad de los feminismos en la construcción de nuestro mundo —tal y como venía siendo hasta ahora— y qué efectos, propios de la revelación que trae la acción, tiene sobre los feminismos como movimiento político?

Si bien hay en nuestro presente algunos indicios de estas implicancias, podemos llegar a compartir con Hannah Arendt que, como todavía no ha terminado, el pleno significado de esta historia no se ha revelado (Arendt, 2007, p. 215, publicado originalmente en 1958). Es decir, todavía no están dadas las condiciones para producir un relato que las comprenda y podamos vislumbrar así sus efectos más relevantes. Asumiendo esta insoslayable limitación analítica, propongo comenzar a reflexionar sobre algunas de las primeras reacciones de este singular renacimiento feminista. Y si bien hubo múltiples reacciones que se fueron extendiendo al mundo de la política, al arte, a la cultura, a los medios masivos de comunicación, me interesan, en particular, aquellas que afectaron a las propias militancias y activismos feministas.

En este último terreno fue particularmente notable que las primeras lecturas del fenómeno masivo rápidamente se enfocaran en remarcar que, aunque pareció una movilización espontánea —como si hubiese sido un fruto fugaz de la viralización en las redes sociales— en realidad, era el resultado de un laborioso trabajo en red del movimiento feminista. Un movimiento que no tenía nada de novato, ni improvisado, sino que merecía considerarse «histórico» dado el siglo de recorridos que le era propio en nuestro país (Peker, 2017; Juntas y a la Izquierda, 2017; Sciortino, 2018; Altamirano et al., 2018; Ruibal, 2022).<sup>1</sup> Aunque la

1 Una lectura que insiste en la espontaneidad de la movilización, frente a la de su organización por activismos históricos que la respaldaron, es la de María Pía López (2020).

movilización de esa jornada efectivamente trastocó por completo las usuales apariciones públicas de los feminismos argentinos —que, recordemos, se producían periódicamente, aunque en grupos reducidos,<sup>2</sup> según el viejo y tradicional almanaque activista<sup>3</sup>— la primera reacción de los feminismos locales fue procurar inscribirla como parte (y fruto) de un pasado en común. La rememoración de esa jornada, que se hace cada 3 de junio desde el 2015 en adelante, se puede comprender, de esta manera, no solo como una vía para revitalizar las demandas que se levantaron aquel día, sino la forma de enlazarla a las demás fechas consideradas históricas para los feminismos del país y la región. Ahora bien, sin negar y restar relevancia a la trama de relaciones «que invariablemente arrastran con ellas» a quienes actuaron ese día (Arendt, 2007, p. 254, publicado originalmente en 1958) —gracias a esas tramas, las movilizaciones al grito: ¡Ni Una Menos! se fueron orientando hacia otras de las banderas históricas de los feminismos, como el aborto, en asambleas, frentes y campañas— lo cierto es que lo impactante de esa jornada fue la revelación de nuevos y extraños feminismos, imposibles de prever, y mucho menos de contener. Tanto fue el impacto, de hecho, que hasta hubo acuerdo generalizado en reconocer a la jornada como la fecha de nacimiento de una nueva generación de feminismos, una nueva «ola».<sup>4</sup> Nueva, no solo porque gran parte, la más visibilizada, era de una nueva generación que no vivió la experiencia política de los feminismos pasados (Elizalde, 2018). También fue novedosa por el modo en que nuevas personas (de todas las edades) y organizaciones (de todo el espectro ideológico) hicieron suyos viejos reclamos feministas. El renacimiento significó, en este sentido, *un nuevo comienzo* donde al protagonismo lo tuvieron *otros* feminismos, desconocidos e impensados por los pocos que ya existían en el país.

En lo que sigue, quisiera analizar algunas de las primeras reacciones a este renacimiento. En particular, aquellas que considero tienden a padecer —más que asumir— las implicancias políticas de esa regeneración para el conjunto. Mi interés se centra en advertir ciertos efectos nocivos para la política feminista de algunas modalidades que, frente al temor a perder lo que se considera debiera ser el legado de los feminismos, terminan por subsumir sus elementos renovadores y la imprevisibilidad que le es propia.

2 La única salida pública que venía siendo masiva desde la recuperación democrática eran las marchas anuales de los *Encuentros Nacionales de Mujeres* (hoy llamados «Encuentros Plurinacionales de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Bisexuales, Intersexuales y No Binaries») que se realizan en diferentes provincias de nuestro país desde 1986.

3 En nuestra región, ese almanaque comienza el 8 de marzo (Día Internacional de la Mujer Trabajadora), le sigue el 28 de mayo (Día Internacional de Acción por la Salud de las Mujeres), el 28 de septiembre (Día Internacional por el derecho al aborto) y finaliza con el 25 de noviembre (Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer). Recientemente se incorporó el 7 de marzo como día de la visibilidad lésbica, en conmemoración al asesinato de la cordobesa Pepa Gaitán. Es interesante observar cómo, de todas esas fechas, solo el 3 de junio se distingue como una fecha que rememora una acción política colectiva.

4 Denominada «cuarta ola» por muchas aproximaciones, atendiendo a la periodización de los feminismos anglosajones. Recientemente se ha generado una interesante y bienvenida discusión al interior del campo de la historización en los feminismos en términos de «olas» progresivas. Me remito al cuestionamiento de esas narrativas propuestas por Clare Hemmings (2018) y Joan Scott (2023).

## De la «concienciación» a la «capacitación»

Una de las primeras reacciones que acompañaron la insistencia de reconocer al movimiento sobre el que se sostuvo la jornada del 3J —y refutar así su aparente novedad y espontaneidad— fue la de *dar a conocer* al movimiento. No solo a partir de una novedosa visibilización de sus referentes históricas,<sup>5</sup> sino desde múltiples y disímiles «capacitaciones feministas» cuyo propósito viene siendo el de formar a la sociedad sobre su historia, sus teorías, sus enfoques, sus principales demandas y estrategias de lucha.<sup>6</sup> Un amplio y heterogéneo abanico de contenidos y técnicas sobre todo aquello que los feminismos hacen o, mejor dicho, sobre todo aquello que los feminismos *saben* hacer.

Comprender esta reacción a lo nuevo que trajo el 3J, por la vía educativa, quizás implique abordarla desde el marco habilitado por la implementación de la Ley de Educación Sexual Integral, n.º 26.150 (ESI), sancionada en Argentina en el 2006.<sup>7</sup> Y es que «la ESI» —como usualmente se denomina entre activistas— significó un «cambio de 180 grados» en el abordaje de algunos de los principales ejes de lucha feministas, fundamentalmente desde el enfoque integral sobre la sexualidad, aunque también en otros aspectos poco advertidos, como veremos más adelante, y «abrió caminos» hacia reclamos que también concluyeron en leyes, como el matrimonio igualitario y el aborto.<sup>8</sup> Hay incluso quienes sostienen que la juventud que desbordó las calles ese 3J, y en las movilizaciones que le siguieron, fueron, precisamente, parte de esa juventud *formada* por la ESI (López, 2019; Peker, 2018).

Pero esta vía educativa —impulsada e institucionalizada por la vía legal— que incluso se vio reforzada con la promulgación en 2019 de la *Ley Micaela*,<sup>9</sup> también tiene otras explicaciones, algunas tan viejas como el feminismo mismo. Porque efectivamente, quizás sea necesario

5 Novedosa si recordamos las fuertes discusiones en torno a los «liderazgos» al interior del movimiento en décadas anteriores. Véase Oddone (2001).

6 Es necesario aclarar que estas capacitaciones se diferencian de los cursos y seminarios académicos sobre los feminismos, sus teorías, enfoques y metodologías que se imparten como materias optativas, en el grado y el postgrado universitario, aunque no dejen de estar relacionados entre sí. La diferencia central es que, en el caso del formato curricular, se trata de un campo laboral, disciplinariamente especializado, que suele agruparse como «feminismo académico». Lo que relaciona a ambos es que, en la Argentina —no así en otros países de la región y el mundo— este campo ha estado muy vinculado a los activismos y ha tenido injerencia en la preeminencia de «las capacitaciones feministas» actuales como práctica política de los feminismos como movimiento. Véase Nari (1994), Masson (2007) y Trebisacce y Dulbecco (2021).

7 Un antecedente de esta ley fue el *Programa Nacional de Promoción de la Igualdad para la Mujer en el Área Educativa* (PRIOM) incluido la Ley Federal de Educación (1992). El PRIOM fue implementado en 22 provincias, con 50.000 docentes capacitadas (Bonder, entrevistada por Fletcher, 1995, p. 32).

8 Las citas fueron tomadas de la nota a Celeste Adamoli, ex directora de Educación para los derechos Humanos, Género y ESI de la cartera educativa nacional, realizada por TELAM y recuperada por el periódico *Página 12* en el 2021. <https://www.pagina12.com.ar/372435-ley-esi-se-cumplen-15-anos-de-la-sancion>

9 Una ley que establece la capacitación *obligatoria* en género y violencia de género para todas las personas que se desempeñan en la función pública.

recordarlo, fue desde la educación que las primeras feministas realizaron sus vindicaciones. Y aquí me refiero no solo a la pionera y canónica obra de Mary Wollstonecraft (2014, publicado originalmente en 1791), sino, además, en nuestro país, a las de Juana Manso (1854), Elvira López (2009, publicado originalmente en 1901) y Alicia Moreau (1909), entre tantas otras que vincularon lo que en ese período se definía como «elevación de la mujer» a la instrucción racional.<sup>10</sup> Había ya entonces una valoración singular de los efectos de la educación en la superación de prejuicios que limitaban las prácticas de las mujeres, incluso por sobre aquellos que podía amparar su propia participación política.<sup>11</sup> Como dijo Ernestina López en su discurso de la sesión inaugural del Primer Congreso Femenino Internacional de 1910:

El individuo no es libre porque las leyes le declaren tal, sino porque siente en sí mismo la conciencia de su personalidad. [...] Trabajar en ese sentido, debe ser el empeño de todas las mujeres; *iluminar la conciencia femenina, rectificar su juicio* y dar solidez a sus sentimientos, no es hacer obra egoísta, sino altamente humana y regeneradora» (López, 1910, p. 62, [énfasis añadido]).

Ahora bien, debemos atender una diferencia fundamental con nuestro presente: mientras que Manso, López y Moreau pretendían que las mujeres accedieran al mundo por medio de la educación —educación que les era vedada, al menos aquella que enseñaba sobre el mundo tal y como era representado para «los hombres»— en nuestro presente, lo que se pretende es que sea la educación (feminista) la que transforme al mundo.

Como sabemos, esta pretensión tampoco es novedosa, ni exclusiva de los feminismos. Recuperando el análisis de Arendt sobre el significado de la educación, esa aspiración no es más que una derivación de aquel «ideal educativo teñido con los criterios de Rousseau, en el que la educación se convertía en un instrumento de la política y la propia actividad política se concebía como una forma de educación» (Arendt, 2016a, p. 273, publicado originalmente en 1954). En la Argentina, este tipo de aspiración fue manifiesta a mediados del siglo xx en el proyecto educativo del primer mandato peronista<sup>12</sup> y más adelante, en nuestra región, en los proyectos emancipatorios de las *Nuevas Izquierdas* inspirados en la Escuela de Frankfurt, en especial por la obra de Herbert Marcuse (2009, publicado originalmente en 1964), y en la *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire (2007, publicado originalmente en 1968). Desde este marco, la educación se llegó a concebir como *práctica de liberación*, no solo en términos de las implicancias subjetivas de un pensamiento crítico sobre las representaciones opresivas del

10 Podríamos incluir aquí, por ejemplo, a las integrantes de la *Asociación de Mujeres Universitarias Argentinas* (AMUA), creada en 1902 por una treintena de mujeres universitarias y profesionales, entre las que se destacaron las hermanas Ernestina y Elvira López, Elvira Rawson, Sara Justo, Cecilia Grierson y Petrona Eyle.

11 En algunos casos, la educación era considerada como un requisito indispensable para la participación política. Véase Moreau (1911).

12 Recordemos como paradigma de este impulso, a los manuales escolares de lectura obligatoria para la primaria.

mundo impartidas hasta entonces —desde la *concientización*—, sino también a partir de las posibilidades políticas que abría la reformulación dialogada y colectiva de esos contenidos. En el caso de los feminismos argentinos y, a semejanza de las *Nuevas Izquierdas*, ese tipo de pedagogía colectiva y participativa tuvo una primera materialización en los grupos de «concienciación», recuperados de los *consciousness-raising* de las feministas radicales estadounidenses. Concebidos como una de las formas más efectivas de integrar a las nuevas activistas a sus filas, estos grupos se organizaban entre seis a ocho integrantes, bajo una coordinación rotativa, «para que no hubiera ninguna jerarquía», y se abordaban temáticas que supuestamente atravesaban a todas las mujeres: temas como «dependencia económica, inseguridad, maternidad, celos, narcisismo, simulación y sexualidad en todos sus aspectos» (Bemberg, citada por Chejter, 1996, p. 11). Cada una de las integrantes intentaba contar «su experiencia tratando de no interpretar ni teorizar» para luego «hallar los componentes en común [...] sacar conclusiones y escribirlas para comunicarlas a los otros grupos» (Rais, 1996, p. 21). Aunque en la Argentina este tipo de prácticas tuvo en su emergencia un claro propósito distintivo de la «concientización» de las izquierdas —considerada como «un movimiento de afuera hacia adentro, de dictar lo que la otra debía encontrar en su propio interior»—, lo cierto es que el «método casi mayéutico» propuesto por esos primeros feminismos, «de sacar de sí a la propia identidad» —como sostuvo Leonor Calvera, referente de la *Unión Feminista Argentina* (UFA)— no logró distanciarse demasiado de las experiencias izquierdistas (Calvera, 1990, p. 37). Ante la necesidad de «extraer una raíz común, una generalización, para evaluar el grado de opresión de las pautas culturales internalizadas», estos grupos terminaron por reemplazar la autorreflexión sobre las experiencias que vivían, en una producción de «mayor conocimiento de sí mismas» orientado a fundamentar fines prácticos (Calvera, 1990, p. 40, énfasis añadido).<sup>13</sup> Y cuando hubo controversias, o la acción política esperada no llegó a concretarse, las conclusiones de la experiencia fueron leídas como «falsa identificación con los valores sostenidos por el poder del varón» o «distancia de cada mujer con su propio sexo» (Calvera, 1990, p. 41).

A una conclusión similar llegó Naomi Braun Rosenthal (1984) al analizar los *consciousness-raising groups* de las radicales estadounidenses. Estos grupos fueron desarrollados por el ala feminista radical del «movimiento de liberación de la mujer»,<sup>14</sup> concebidos como un medio para crear la revolución —una revolución en términos culturales, como la proclamaban

13 Calvera señala que el método de concienciación «constaba de tres etapas básicas. Proponer al grupo un tema determinado sobre el cual exponer testimonios personales. Relacionar luego los testimonios personales para extraer una raíz común, una generalización, para evaluar el grado de opresión de las pautas culturales internalizadas. Y, por último, proponer cambios probables e incorporarlos a cada uno de los estratos individuales: emocional, psicológico, etcétera. [...] La solidaridad con otras mujeres era el vehículo entre ella y las transformaciones a practicar» (Calvera, 1990, pp. 37-38).

14 Las primeras en organizar este tipo de prácticas fueron las *Redstockings* de Nueva York. Véase Echols (1989).

diversos movimientos sociales en la década del sesenta en los Estados Unidos—. <sup>15</sup> Según Rosenthal, hubo dos corrientes teóricas que incidieron en la organización de estos grupos: la lectura del psiquiatra escocés Laing, quien vinculó la experiencia personal —en términos emocionales— y la política<sup>16</sup> (una de las inspiraciones del lema «lo personal es político»); y la sentencia marxista de que el desarrollo de la conciencia de clase resultaría inevitablemente en acción para y por la clase<sup>17</sup> (Rosenthal, 1984, p. 313). Los grupos funcionaron a partir de un método inductivo, desde la práctica de compartir experiencias personales hacia la comprensión del significado político de la situación colectiva de las mujeres, como «clave para la acción de masas»; la expectativa era que esos pequeños grupos, gracias a los efectos de la concienciación, emprendieran «acciones locales y la totalidad de estas acciones individuales» concluyera en «una revolución de masas» (Rosenthal, 1984, p. 313). Estos resultados esperados, sin embargo, no fueron alcanzados y la concienciación feminista, según Rosenthal, terminó siendo terapia de grupo.<sup>18</sup> Y es que la conciencia de la opresión —y la furia, el enojo o la frustración resultantes— no devino en impulso orientado hacia la acción (individual), como tampoco hacia su articulación política (pública y colectiva).<sup>19</sup>

Desarrolladas desde principios y metodologías inspiradas en estas históricas rondas de concienciación, las «capacitaciones feministas» actuales se presentan como espacios de «construcción colectiva de saberes» —en los que se espera que «cada quien pueda hablar por sí mismo, por sí misma, por sí mismo» en búsqueda de una reflexión compartida sobre experiencias personales— con el propósito de alterar prácticas arraigadas de hetero-cis-sexismo (Torlucci et al., 2023, pp. 21-22). En especial, desde las capacitaciones se espera promover una «reflexión crítica en torno a prejuicios, estereotipos, prácticas y costumbres vinculadas a modelos culturales binarios y androcéntricos», que hemos incorporado «a lo largo de nuestra historia personal y social» y que hoy, «resulta imprescindible revisar a la luz de la perspectiva de género» (Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad, 2020).

15 Rosenthal se refiere al movimiento hippie y al comunitarista y sus insistentes señalamientos de que para alterar la forma de la sociedad era necesario «cambiar las cabezas» —por medio de la concienciación— (Rosenthal, 1984, p. 312).

16 Rosenthal se refiere al libro *The Politics of Experience and The Bird of Paradise* (1967) escrito por R. D. Laing.

17 Dicen las Redstockings: «Consideramos nuestra experiencia personal y nuestros sentimientos sobre esa experiencia como la base para un análisis de nuestra situación común [...] nuestra principal tarea en la actualidad es desarrollar la conciencia de clase femenina compartiendo experiencias y exponiendo públicamente los fundamentos sexistas de todas nuestras instituciones. La conciencia es el único método por el que podemos garantizar que nuestro programa de liberación se base en la realidad concreta de nuestras vidas» (Redstockings, 1970).

18 Los grandes enfrentamientos entre el ala «política» —más vinculada a una militancia en partidos políticos de izquierda— y las feministas «puras», principales promotoras de los grupos de concienciación, versaron sobre la eventualidad de ese desenlace. Véase Martínez Prado (2022) para un análisis de esa controversia en los feminismos argentinos.

19 Estas mismas dificultades tuvieron las *nuevas izquierdas* en nuestra región.



A semejanza de las rondas de concienciación, se espera que la práctica de compartir experiencias personales —facilitada por una mediación de «promotoras feministas»— promueva el desarrollo de conclusiones comunes que habiliten transformaciones políticas colectivas. Las expectativas de la tarea formativa habilitada por la implementación de la Ley Micaela, en concreto, al igual que su antecedente inmediato —la ley n.º 27.234, promulgada en 2015, «Educar en Igualdad: Prevención y erradicación de la violencia de género»—<sup>20</sup> es, como su nombre lo indica, que se logre prevenir las situaciones de violencia y discriminación machista, con el fin de erradicarlas. En este sentido, y en clara diferencia a las rondas de concienciación, las capacitaciones se presentan como una alternativa «no punitiva» en la implementación de leyes feministas.<sup>21</sup> Aunque su emergencia se inscribe como una práctica hermana a las rondas, su diseminación actual vino de la mano de su concepción como un dispositivo institucional promovido por los feminismos en tanto que partícipes activos en la implementación de leyes. De esta manera, si las rondas de concienciación feministas buscaban que las mujeres recién llegadas a los feminismos compartieran sus experiencias personales, entendiendo que la toma de conciencia de su situación opresiva era una manera de inducir las a actuar, y eventualmente, modificar y revertir el orden social (sexista) vigente; las capacitaciones actuales se erigen como un «dispositivo político pedagógico» de los feminismos (Torlucci et al., 2023, p. 25), cuyas filas ya tomaron conciencia de su opresión, en aras de garantizar transformaciones en otros sectores sociales, no ya necesariamente interpelados por los feminismos como un movimiento político, sino siendo convocados de forma imperativa por el dominio estatal.<sup>22</sup>

Y lo que no se suele advertir en este gran desplazamiento, es que la implementación de las transformaciones que se esperan garantizar de esa manera, viene de la mano con las inexorables limitaciones que trae el encontrar sustitutos a la acción política, por no afrontar

20 Esta ley establece que todos los establecimientos educativos del país, públicos o privados, de nivel primario, secundario y terciario deben realizar la jornada «Educar en Igualdad: Prevención y Erradicación de la Violencia de Género» al menos una vez durante el ciclo lectivo.

21 La vía punitiva es aquella que abre la vía judicial —civil o penal, según el caso— en la situación de infracción a las leyes feministas aprobadas, en particular, atendiendo a las leyes de Interrupción Voluntaria del Embarazo y en contra de la violencia de género. Aunque esta vía es indispensable para sostener la atribución imperativa de la ley, ciertos abordajes la consideran reductiva -incluso contraproducente, en su potencial de erradicar el fenómeno de violencia sexista sobre los que se centran los activismos feministas. La simplificación se produciría por reducir a los agentes y sus prácticas implicadas en términos de «víctima-victimario» y «delito-castigo», sin reconocer las implicancias del marco social y político que lo sostiene (cis, hétero, patriarcal, clasista, racista); y porque desplaza la orientación de transformación profunda de la sociedad a una mera reparación individual. Véase Vázquez Laba, Kohan y Palumbo (2021); Daich y Varela (2020); Cuello y Disalvo (2018).

22 Dicen desde RUGE, al referirse a la obligatoriedad de las capacitaciones para el personal del ámbito público: «Es necesario sensibilizar a la comunidad educativa acerca de la problemática de la violencia por motivos de género, y de la responsabilidad social que tenemos quienes nos desempeñamos como trabajadores y trabajadoras de instituciones públicas, de modo tal que se comprenda la obligatoriedad como un intento por garantizar instituciones libres de violencia, y no como mera imposición» (Torlucci et al., 2023, p. 46).

lo que Hannah Arendt subrayó como su «triple frustración»: «no poder predecir su resultado, la irrevocabilidad del proceso, y el carácter anónimo de sus autores» (Arendt, 2007, p. 241). Entre las limitaciones que trae el gran equívoco de concebir a las «capacitaciones» como un instrumento de la política feminista, o directamente a la política feminista como un medio de educación, hallamos que «en lugar de la unión entre iguales para asumir el esfuerzo de persuasión y evitar el riesgo de un fracaso, se produce una intervención dictatorial» —dice Arendt, refiriéndose a los movimientos revolucionarios de corte tiránico— en la que se «intenta presentar lo nuevo como un *fait accompli*, es decir, como si lo nuevo ya existiera», subestimando no solo a quienes se oponen a la transformación del mundo tal y como se nos presenta, sino también a las nuevas generaciones y «su propio papel futuro en el campo político» (Arendt, 2016a, p. 274). La limitación no es solo fruto de la pretensión de capacitar sobre un mundo que todavía no llega, de manera forzada —forzada no solo por la obligatoriedad de las capacitaciones, en nuestro caso, sino también porque ese mundo feminista no existe y hay quienes se oponen a esa transformación o aspiran a cambiarlo hacia otros rumbos—.<sup>23</sup> Las limitaciones también obedecen a la subestimación de que las oposiciones a esas capacitaciones —y al mundo por venir al que aspiran— son de orden *político* y, por ello, inevitablemente implican atenderse políticamente. Esto es, la atención no puede hacerse desde la escucha como «formadorxs», sino como pares que se reúnen en torno a una mesa con otros, desde donde se pueda intercambiar opiniones, contrastar juicios y experiencias del mundo tal y como se nos presenta diferencialmente a cada quien, y no en el marco de una pedagogía y horizonte feministas (Torlucci et al., 2023). Una situación de la que efectivamente podría surgir «una enseñanza» —para los feminismos, inclusive— en oposición a un adoctrinamiento, ya no en términos de conciencia personal, sino «sobre cómo debe actuar el grupo» (Arendt, 2010, p. 74, publicado originalmente en 1979).

En este sentido, aunque las capacitaciones feministas se presenten como espacios de «encuentro de saberes», bajo una organización inspirada en la horizontalidad de las rondas de concienciación, a todas luces procuran impartir contenidos —de forma jerárquica, como sucede inexorablemente en la transmisión de contenidos desde la educación, como afirma Arendt— con el fin de transformar al mundo desde una dirección política (no pedagógica) específica.<sup>24</sup> Incluso advirtiendo que más que *impartir* conocimiento, lo que se proyecta es *compartir* experiencias —muchas de esas capacitaciones se dan en la modalidad de talleres— toda experiencia compartida se alberga en un saber previo que enmarca la posibilidad de ser

23 Lo forzado de estas capacitaciones ha generado, y no solo entre las filas libertarias opositoras, que esta práctica se conciba más que como una «enseñanza», como un «adoctrinamiento».

24 La obligatoriedad de las capacitaciones pone en cuestión no solo que la transmisión sea «mera imposición», sino también que sus participantes —«formadorxs» y «formadxs»— se conciban entre sí como pares (Torlucci et al., 2023).

interpretada como valiosa desde el proyecto emancipatorio de los feminismos. Esto es, hay *técnicas* feministas que atienden y, de ese modo, filtran una parte de esas experiencias (lo que se reconoce como «discriminación» y «sexismo», por ejemplo), que han ido configurando en el tiempo diversos «modelos, medidas y normas de conducta» —a replicar, o a subvertir, según el caso (Arendt, 2007, pp. 246-247, publicado originalmente en 1958)—. Es decir, aunque los contenidos que entran en los talleres de capacitación pueden variar con el tiempo —como las definiciones y técnicas para combatir la *violencia de género*, el *sexismo* o alcanzar la *paridad de género*, entre tantos otros asuntos— e incluir nuevas y otras experiencias, es indudable que cada uno se configura como un marco normativo en las capacitaciones feministas, en el sentido arendtiano de configurarse como *modelos, medidas y normas de conducta* específicas desde los que se espera poder intervenir y transformar a la sociedad.<sup>25</sup>

Y el gran problema de la institución de modelos, medidas y normas de conducta a los asuntos políticos es que responden al formato del *hacer*, propio del proceso de fabricación, que desvirtúa el *sentido* de la praxis en *medida* (vara) que juzga la adecuación de una acción en términos de medios y fines.<sup>26</sup> Es decir, las acciones que terminan siendo significativas para los feminismos son aquellas que se ajustan a sus estándares previamente establecidos. Y solo quien *conoce* esos estándares —maneja la historia de los feminismos, sabe sus definiciones, técnicas y metodologías— se considera «capacitada» para orientar a las demás personas hacia el fin esperado (distinción que en la jerga activista se suele denominar como el uso del «feminismómetro»). Y lo problemático de hacer política desde esos estándares no es solo la elitización del movimiento, sino, sobre todo, el modo en que *trasciende* la esfera de los asuntos humanos «del mismo modo que una vara de determinada longitud trasciende, está fuera y por encima de todas las cosas cuya longitud puede medir» (Arendt, 2007, p. 173, publicado originalmente en 1958). Y lo que queda fuera en este caso, no es ni más ni menos que la pluralidad como *conditio per quam* de la vida política.

25 Dicen Ana Laura Martín y Florencia Rovetto (2021), al referirse a las intervenciones feministas en las universidades: «Las universidades lograron desarrollar, con solidez teórica y científica, terminologías precisas para la creación de conceptos y categorías útiles y vigentes que permiten la formalización de un campo de problemas que reclaman intervenciones concretas. Nociones como las de «patriarcado», «sexismo», «micromachismos», «masculinidades violentas», «heteronorma», «violencia estructural», «femicidio», entre otras, no solo sirven para delimitar prácticas, sino también para crear marcos normativos y leyes que configuran campos de intervención (p. 54). En otras palabras, las autoras confirman cómo determinados conceptos feministas se han ido legitimando como criterios epistemológicos de validación política para posteriores «intervenciones» en la sociedad.

26 Recordemos cómo Arendt se refiere en este punto a la conferencia de Heidegger, en una carta a Karl Jaspers, en la que interpreta el mito de la caverna. Arendt reconoce cómo Heidegger transforma allí el concepto griego de verdad como «des-ocultamiento» a corrección, adecuación, congruencia, conformidad o justeza de la percepción y del enunciar. Esta nueva versión, afirma Arendt con Heidegger, permite concebir las ideas como varas o unidades de medición en conformidad con las cuales calibrar la bondad, la belleza, la justicia de los agentes, las instituciones, etc. Véase Carta 187 de Arendt a Jaspers, 12/07/1956 en Arendt y Jaspers, (1992) Esto es retomado en Arendt (2016b, publicado originalmente en 1954): «la corrección, y no la verdad, sería lo requerido si el conocimiento del filósofo es la habilidad para medir» (p. 178).

## Los feminismos prometen, los protocolos no

Otra vía que ha venido adoptando la sospecha feminista frente a su inusitado protagonismo en todo tipo de instituciones —políticas, barriales, sindicales, universitarias— es una tendencia desmedida, y desconocida hasta el momento, de protocolarizar sus prácticas. El protocolo como dispositivo jurídico es una figura especial que se encuentra entre el derecho y las buenas costumbres, derivada de la sistematización formal de los «buenos modales» en la diplomacia. Los «protocolos feministas» —como «protocolos de actuación»— vienen generándose incluso antes que las capacitaciones,<sup>27</sup> como parte de la implementación de leyes —en la Argentina en particular, de la Ley de Protección Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres (26.485) y la reciente ley de Acceso a la Interrupción Voluntaria del Embarazo (27.610)— con el propósito de instaurar «buenas conductas», «buenas actuaciones», que prevengan o atiendan cautelarmente situaciones que se consideran proclives a la infracción legal. Y aunque este tipo de protocolos viene desarrollándose en diversos ámbitos sociales e institucionales —desde organizaciones barriales, clubes deportivos, agencias estatales— no deja de ser llamativo, y coherente con el privilegio de la vía educativa como sustitución de la política, que sea la universidad, el dominio que más lo viene implementando.<sup>28</sup>

En cualquiera de sus formatos, nuevamente hallamos aquí lo que Arendt reconoció como el «deseo platónico de sustituir el hacer por el actuar con el fin de conceder a la esfera de los asuntos humanos la solidez inherente al trabajo y a la fabricación» (Arendt, 2007, p. 246, publicado originalmente en 1958). Porque lo que los protocolos producen, en definitiva, incluso en aquellos casos en los que adoptan otros nombres, como «planes de acción», además de la habilitación de espacios de contención y abordaje sobre situaciones de violencia de género o acceso a la salud, entre tantas otras de las temáticas que abordan, son básicamente *procedimientos* burocráticos, planificaciones administrativas, que delimitan qué ha de hacerse, qué se considera una «buena» o «mala» práctica o conducta, y en este caso, cómo abordarla para «corregirla» y eventualmente, prevenirla en el futuro. Un proceder sobre el que tantas veces Arendt señaló que la sociedad hacía para con sus integrantes: «mediante la imposición

27 La colectiva feminista *La Revuelta* y la Asociación Docente de la Universidad Nacional del Comahue (ADUNC) presentaron el primer «Protocolo de intervención institucional ante denuncias por situaciones de violencia sexista en el ámbito de la Universidad Nacional del Comahue». Véase Ciriza y Rodríguez Agüero (2021).

28 En la Argentina, el primer protocolo feminista se creó en el año 2014 en la Universidad Nacional del Comahue (UNCOMA) y hoy se extienden a más del 70 % del sistema universitario. Desde algunas lecturas, la implementación articulada de estos protocolos, capacitaciones feministas e institucionalización de espacios de género en las universidades —como parte de las principales líneas de acción de la *Red Interuniversitaria por la Igualdad de Género y contra las Violencias* creada en el 2015— es tan contundente, que se interpreta como parte de una «segunda reforma universitaria» (Torlucci, Vázquez Laba y Pérez Tort, 2019) o directamente una «refundación feminista» de las universidades (Trebisacce y Dulbecco, 2021).

de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a “normalizar” a sus miembros» (Arendt, 2007, p. 51, publicado originalmente en 1958).

Lo paradójico y preocupante en nuestro caso, es que esta «normalización feminista» se esté implementando con el propósito de revertir la antecedente heteronormatividad patriarcal. Aunque hay claras diferencias entre una y otra normalización —fundamentalmente que las normas (o protocolos) feministas se configuran desde mecanismos participativos y deliberativos que buscan comprometer a la comunidad involucrada, y que esas normas urgen al cuestionamiento, apertura y multiplicación de las «normas de género» vigentes— no puede pasar inadvertido que la transformación a la que se orientan los protocolos se ejecuta mediante denuncias, imposición de sumarios, señalamiento de faltas y «capacitaciones obligatorias» como disciplinamiento administrativo. Esto es, se prescriben sanciones y «condiciones para el comportamiento humano» como si los procesos de vida pudieran «manipularse del mismo modo que todos los demás procesos» (Arendt, 2016c, p. 95, publicado originalmente en 1954). Una decepcionante mutación de la política al *procedimiento* feminista.

Ahora bien, esto no significa que no haya otros modos de implementar leyes que obedezcan a transformaciones proclamadas durante décadas por los feminismos, ni que no existan otros modos de combatir y, a largo plazo, erradicar prácticas de violencia heterosexista. Modos que no aspiran a hacer de los protocolos una «ventana de oportunidad para transformaciones más estructurales» o que, aun reconociendo sus límites, buscan desbordar sus objetivos, como algunas lecturas señalan que fue el propósito desde el inicio en la estrategia feminista (Trebisacce y Dulbecco, 2021, p. 78). Se trata más bien de un abordaje que comprenda las implicancias y supuestos que hacen de la ley un modo especial de establecer acuerdos y promesas comunes, sin generar expectativas de que su implementación pueda *garantizar* ninguna transformación esperada, y en ese sentido, tampoco *sustituir* —vía sanciones administrativas o capacitaciones obligatorias— las acciones propias e imprescindibles de la política.

La perspectiva a la que me refiero fue ampliamente desarrollada en la obra de Hannah Arendt, y sostiene, en oposición a las interpretaciones que hacen de la ley un límite a los abusos de poder o una garantía para establecer «buenas conductas», más bien una relación, una materialización del poder político como acción concertada y, por ende, una concepción de la ley como forma de constitución de mundo.<sup>29</sup> Contraria al énfasis heredado de la «tradición hebreo-cristiana y de su “imperativo concepto de la ley”», que hace de esta también una relación, pero en términos de *mando-obediencia*<sup>30</sup> Arendt comprende la «obediencia a la ley» en términos de consentimiento ciudadano (Arendt, 2006, pp. 53, 56, publicado originalmente en

29 Agradezco y recomiendo el análisis de Arese (2024) para una comprensión integral de la definición arendtiana de la ley en el marco de las discusiones feministas actuales.

1969). Se trata de una obediencia entendida como apoyo que «nunca es indiscutible» y, antes bien, habilita la «prolongación del asentimiento que, para empezar, determinó la existencia de las leyes» (Arendt, 2006, p. 56, publicado originalmente en 1969).

Atendiendo a las leyes feministas —y sus largos y costosos períodos de discusión y aprobación— la perspectiva arendtiana nos invita a atender que una ley nunca garantiza la resolución de un conflicto, ni la erradicación de un mal —como la violencia de género—, y mucho menos la desaparición de las diferencias desde las que la propia ley emergió como necesidad. El hecho de que los feminismos hayan alcanzado la materialización institucional de algunas de sus demandas centrales —en leyes y políticas públicas— solo abriga, en el mejor de los casos, el reconocimiento formal y público de «una alianza entre aquellos que son diferentes, pero que, en su rivalidad, se reconocen iguales» (Arese, 2024, p. 22). Una alianza que, de todas formas, es precaria, y que se establece solo como el comienzo de una tarea política que ha de ser permanentemente actualizada, en forma de *promesas* mutuas y como parte de una *reconciliación* con el mundo tal y como es.

En la obra de Arendt la reconciliación se opone al perdón y a la venganza, como una de las tres formas posibles de responder ante los actos injustos, aunque solo el perdón y la reconciliación posibilitan la acción política, de manera diferente.<sup>30</sup> Si el perdón se orienta a las faltas ordinarias, la reconciliación media la acción cuando lo que se comete es un crimen bajo la luz pública, lo que exige una respuesta política. Aunque la reconciliación se puede acceder mediante el castigo, en el ámbito del derecho penal,<sup>31</sup> el centro de la reconciliación no es con el culpable y su crimen, sino con el acto injusto como tal. Por eso la reconciliación, a diferencia del perdón, se vincula a la comprensión. Como una condición para actuar, ambas nos ayudan a lidiar con el mundo tal y como es, desde su amplia pluralidad humana, incluyendo sus injusticias, aceptándolo «incluso cuando no es lo que debería ser» (Berkowitz, 2023, p. 98). Porque ese acto de comprender el mal, que no es lo mismo que aceptarlo en términos de consentimiento, es lo que nos impulsa y compromete a actuar en el mundo, para renovarlo.

30 Retomo el análisis de Roger Berkowitz (2023) para el desarrollo de la categoría de la reconciliación en el pensamiento de Arendt. Allí, el autor señala que el perdón y la venganza son incapaces de juicio político porque proceden del supuesto cristiano de que cualquiera puede cometer una injusticia, «todos somos pecadores», por lo que se «establece una igualdad, no de derechos, sino de naturaleza». Como señala Berkowitz, ambos borran «la diferencia entre el que perdona [y quien es vengado] y el que comete la injusticia [la venganza]» y, de ese modo, borran «la distancia necesaria para juzgar» y hacen «que el juicio sea imposible» (Berkowitz, 2023, p. 90).

31 Dice Berkowitz: «el castigo es en sí mismo una versión de la reconciliación, en el que la aceptación del castigo por parte del criminal lo reintegra eventualmente a la sociedad política». Esto, por supuesto, no abarca a todos los crímenes, sobre todo, si atendemos a lo que Arendt denomina, siguiendo a Kant, «mal radical». En estos casos, las injusticias cometidas «son de una magnitud tal que dinamitan cualquier posibilidad de establecer solidaridad política alguna» (Berkowitz, 2023, p. 98). Hay algunas lecturas, como las de Cristina Sánchez Muñoz (2023), que comprenden a los femicidios o violaciones masivas contra las mujeres dentro de este tipo de injusticias con las que es imposible reconciliarse.

Por su parte, las promesas son el único remedio contra la imposibilidad de predecir las acciones humanas: por la desconfianza que nos genera no poder garantizar hoy, quiénes seremos mañana —dice Arendt— y ante la incertidumbre de actuar en una «red de relaciones donde se persiguen gran cantidad de fines opuestos» (Arendt, 2016c, p. 135, publicado originalmente en 1954). En otras palabras, es imposible prevenir o predecir comportamientos donde es imposible prever los efectos de nuestros actos, siempre ya enredados en los actos de los demás. En ese sentido, perdonar y prometer son facultades que van juntas, la primera,

para deshacer los actos del pasado, cuyos ‘pecados’ cuelgan como la espada de Damocles sobre cada nueva generación, [y la segunda] para establecer en el océano de inseguridad, que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres (Arendt, 2007, pp. 256-257).

Y a diferencia de los modelos morales, «cuya legitimidad se basa en el dominio del yo», ambas dependen de la condición humana de la pluralidad, de contar con la presencia de los demás, «ya que nadie puede perdonarse ni sentirse ligado por una promesa hecha únicamente a sí mismo» (Arendt, 2007, p. 257). En ese sentido, es solo gracias a la pluralidad de nuestra comunidad que podemos sostener, como ha señalado Linda Zerilli, el «nuevo contrato social» que traen los feminismos, basado «en la promesa de hacerle un reclamo a la comunidad y reconocer una deuda» (Zerilli, 2008, p. 229).

## El legado: entre los prejuicios y la política

*Lo personal es político* ha sido un lema definitorio de la política feminista. No solo porque, como señaló Michael Warner (2012), puso en la esfera pública la discusión sobre los acuerdos que sostenían la vida privada, el hogar, el género y la sexualidad; sino también porque, bajo su paraguas, los feminismos pudieron forjar *otra* política o, mejor dicho, otras políticas que, a contramano de la universalidad, representatividad y verticalidad inherente a *La Política*, procuraron mantenerse fieles a la dimensión personal, singular, irrepresentable de nuestras experiencias. Como señalaron las feministas del *Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán*, refiriéndose a la emergencia de la «segunda ola» feminista en su continente: «El feminismo había nacido con una apuesta en favor de hacer política de una forma no llamada política» (Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán, 2004, p. 69, publicado originalmente en 1987).

De eso trataban precisamente las rondas de concienciación: la atención en la experiencia personal habilitaba un momento de reflexión en torno a las propias experiencias que interrumpía la reproducción inconsciente, naturalizada, de los roles asignados a las mujeres

por *La Política* de los hombres. Habilitaba ese diálogo crítico con una misma que, compartido y reconocido por otras, se presuponía generador de acciones políticas *de otro tipo*. En ese sentido, y como también advirtieron las italianas, la toma de conciencia era un «acto político en que se descubre y se afirma la común identidad femenina. Cuando es reconocida [bajo la valoración de la opresión común de las mujeres], esta común identidad puede unir a las mujeres entre sí mucho mejor que cualquier organización» (Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán, 2004, p. 42, publicado originalmente en 1987). El problema devino cuando aparecieron las diferencias entre mujeres —entre sus experiencias y sus juicios políticos, esto es, en las valoraciones de esas experiencias— lo que supuso una ruptura con la «identificación recíproca perfecta» del: «Yo soy tú, tú eres yo» definidor de la autoconciencia (Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán, 2004, p. 42).

Una respuesta generalizada al problema de *las diferencias entre mujeres* fue aquella que señalé con anterioridad, emprendida por las feministas argentinas de la *Unión Feminista Argentina* (UFA), que también alcanzaron a las italianas: las diferencias fueron comprendidas como un problema de *falsa conciencia*, el fruto de *ideologías* que priorizan experiencias que subsumen la dominación patriarcal a otras fuentes de opresión —como el capitalismo—, el producto de la mediación de los hombres y su *Política* e instituciones, *agentes externos* como los partidos políticos y el Estado. Y aunque gran parte de los feminismos se atuvo a esa respuesta, desde esa dificultad se configuró esa gran *diferencia política*, entre *feministas* y *políticas* —muy tensa en América Latina (Kirkwood, 1986), presente en América del Norte (Echols, 1989)— y desde donde también se habilitó la discusión en torno a los derechos, protagonizada por el propio Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán (2004, publicado originalmente en 1987).

Una contestación alternativa, como concepción dominante de nuestro presente a la hora de atender esas diferencias entre juicios feministas, es lo que conocemos como política identitaria. Lo que para Michael Warner también se puede entender como otro modo de asumir las implicancias del lema «lo personal es político»: esto es, «la política debe ser personalizada» (Warner, 2012, p. 33). Ambas sostienen «la tesis que atribuye una autenticidad intrínseca a lo vivido personal y por tanto también a la palabra que lo expresa», una autenticidad inmediata «con características absolutas, en el sentido de que la única autenticidad posible» se halla en la referencia a lo vivido «en primera persona» (Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán, 2004, p. 42, publicado originalmente en 1987). Lo que se invierte en esta respuesta, sin embargo, es la valoración singular *per se* de cada experiencia. Si en las rondas de concienciación eran la vía para enlazar los entramados estructurales de la dominación patriarcal, lo que justificaba que «la mujer» fuera el sujeto político del proyecto emancipatorio del feminismo como tal; en las políticas identitarias actuales son su piedra de toque, el



límite ontológico a los intentos de universalizar las experiencias, lo que hace de cada una la definición de un feminismo singular: sea este un feminismo blanco, cis, hétero, lesbiano, negro, postcolonial, un transfeminismo... Un tipo de respuesta que conlleva el riesgo de la celebración de cada diferencia sin juzgarla, esto es, sin valorarla y articularla como significativa con otras y, de esa manera, despolitizarla.

En nuestro presente, la insistencia de ciertos feminismos en hacer de su política una forma de educación, o la educación y los protocolos instrumentos de su política, también tiene su origen en ese prejuicio de *La Política* que se mantuvo como telón de fondo de las dos respuestas que vimos con anterioridad. Esos prejuicios, como señaló Arendt, además de ser un componente integral de los asuntos humanos, en aquellos días «tuvo un fundamento legítimo en la experiencia» como *juicio* sobre la política de «los hombres» que, a su vez, se sostuvo sobre prejuicios del lugar que competía a las mujeres en política (Arendt, 2005, p. 53, publicado originalmente en 1995). Fue necesario que las mujeres comprendieran su lugar en esos prejuicios —en las rondas de concienciación— para avanzar sobre ellos y emitir sus propios juicios —valorizando y articulando algunas de sus experiencias en la opresión común bajo el patriarcado, por ejemplo—. Pero ello no fue suficiente; porque, a pesar de que esos juicios permitieron organizar y movilizar a los feminismos en el dominio público, articulando las diferencias que en cada momento se consideraron significativas, los prejuicios siguieron teniendo validez en nuestras sociedades. Los feminismos no fueron tomados en serio. Hasta nuestro presente.

«¡Ahora que sí nos ven!» se erigió como un lema constatativo, de tan sorprendente que fueron las movilizaciones masivas de los feminismos argentinos, en el marco de la denuncia contra la violencia de género organizada tras el #NiUnaMenos y el reclamo por la aprobación a la ley Interrupción Voluntaria del Embarazo motorizada por la Campaña Nacional al Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito. Fueron años en que, al decir de Françoise Collin, sucedió ese hecho maravilloso de la transmisión política como «afiliación simbólica», en donde cada recién llegada pudo

tomar la palabra en su nombre en lugar de ser el canal de un mensaje que no ha elaborado. [...] [Pudo] acceder, en la interlocución, a lo que los griegos denominaban la *paideia*, en la medida en la que esta sustituye la educación que comporta un simple aprendizaje, una adquisición de habilidades, por una iniciativa mediante la cual [...] [cada quien] se hace *initium*, comienzo, y provoca en la otra la iniciativa (Collin, 2013, p. 97).

Las respuestas de los feminismos a ese renacimiento fueron múltiples y variadas, pero terminó primando una que optó por las vías educativa y protocolar para recibir y canalizar sus elementos novedosos, desde lo que las viejas generaciones consideraron debía ser su legado.

Pero lo que una generación mantiene de la anterior, como también señaló Collin, y lo que hace con su legado, es siempre imprevisible y sorprendente: «[N]o se puede imponer nuestras voluntades al porvenir: la herencia, según René Char citado por Arendt, no va acompañada de ningún testamento» (Collin, 2013, p. 95).

Afortunadamente, el renacimiento feminista ya lo ha cambiado todo y lo ha hecho aún más impredecible. Los feminismos no han podido evitar ser invadidos «por extraños, recién llegados cuyas acciones y reacciones no pueden prever» quienes estábamos desde antes en sus filas y vamos a dejarlas al cabo de poco tiempo (Arendt, 2016c, p. 98, publicado originalmente en 1954). Frente a quienes insisten en la vía educativa y protocolar, parte de esas filas avanza sobre sus históricos prejuicios en torno a la *política* y exponen entre pares sus propios juicios. El mundo ha cambiado, y esa *política* ya no es la que prevalece. Nos queda por ver hasta dónde persuaden las nuevas políticas feministas.

## Referencias bibliográficas

- Altamirano, A., Cioffi, E., De Titto, J., Fabbri, L., Figueroa, N., Freire, V., García, M. P., Gerez, M. y Stablun, G. (2018). *La cuarta ola feminista*. Oleada; Mala Junta, Poder Feminista.
- Arendt, H. (2016a). La crisis en la educación. En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Ariel. (Obra original publicada en 1954).
- Arendt, H. (2016b). ¿Qué es la autoridad? En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Ariel. (Obra original publicada en 1954).
- Arendt, H. (2016c). El concepto de historia: antiguo y moderno. En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Ariel. (Obra original publicada en 1954).
- Arendt, H. (2007). *La Condición Humana*. Paidós. (Obra original publicada en 1958).
- Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia*. Alianza. (Obra original publicada en 1969).
- Arendt, H. (2010). Discusión con amigos y colegas en Toronto. En *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra* (pp. 66-100). Trotta. (Obra original publicada en 1979).
- Arendt, H. (2005). *¿Qué es la política?* Paidós. (Obra original publicada en 1995).
- Arese, L. (2024). Que sea ley: notas para un debate de nuestro presente feminista. [Artículo inédito].
- Benhabib, S. (1993). La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (2), 21-35.
- Berkowitz, R. (2023). Juicio y mundanidad en la política según Hannah Arendt. En P. Hunziker y J. Smola (Eds.), *La vida del archivo. Hannah Arendt: lecturas y reapropiaciones* (pp. 85-120). Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Calvera, L. (1990). *Mujeres y feminismo en la Argentina*. Grupo Editor Latinoamericano.
- Chejter, S. (Ed.). (1996). *Travesías. Temas del debate feminista contemporáneo: n.º 5. Feminismo por feministas. Fragmentos para una historia del feminismo argentino 1970-1996*. CECYM.
- Ciriza, A. y Rodríguez Agüero, E. (2021). Genealogías de los estudios feministas en las universidades nacionales: una cartografía provisoria. En A. L. Martín (Comp.), *RUGE, el género en las universidades* (pp. 164-184). RUGE-CIN.

- Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán (2004). *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Horas y Horas. (Obra original publicada en 1987).
- Collin, F. (2013). Una herencia sin testamento. *Lectora*, (19), 93-103. <https://revistes.ub.edu/index.php/lectora/article/view/8157>
- Cuello, N. y Disalvo, L. M. (2018). *Críticas sexuales a la razón punitiva*. Ediciones Precarias.
- Daich, D. y Varela, C. (2020). *Los feminismos en la encrucijada del punitivismo*. Biblos.
- Echols, A. (1989). *Daring to be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975*. University of Minnesota.
- Elizalde, S. (2018). Hijas, hermanas, nietas: genealogías políticas en el activismo de género de las jóvenes. *Ensamblés*, 4(8), 86-93.
- Fletcher, L. (1995). Sexo y género en los tiempos de cólera neo-conservadora. *Feminaria*, VIII, (15), 32.
- Freire, P. (2007). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI. (Obra original publicada en 1968).
- Hemmings, C. (2018). *La gramática política de la teoría feminista*. Prometeo.
- Juntas y a la Izquierda (2017). *Mujeres en revolución. La nueva ola feminista mundial*. La Montaña.
- Kirkwood, J. (1986). *Ser feminista en Chile. Las feministas y los partidos*. Flacso.
- López, E. (2009). *El movimiento feminista. Primeros trazos del feminismo en Argentina*. Biblioteca Nacional. (Obra original publicada en 1901).
- López, E. (1910). Discurso de la Dra. Ernestina A. López. En *Primer Congreso Femenino. Buenos Aires 1910. Historia, actas y trabajos* (pp. 53-69). Universidad Nacional de Córdoba.
- López, M. P. (2019). *Apuntes para las militancias. Promesas y combates*. Estructura Mental a las Estrellas.
- López, M. P. (2020). *Not One Less. Mourning, Disobedience and Desire*. Polity Press.
- Manso, J. (1854). Álbum de Señorita, periódico cultural, Sala del Tesoro, Biblioteca Nacional Argentina.
- Marcuse, H. (2009). *El hombre unidimensional*. Ariel. (Obra original publicada en 1964).
- Martin, A. L. y Rovetto, F. (2021). Las violencias de género y los feminismos en las universidades: una nueva etapa. En A. L. Martin (Comp.), *RUGE, el género en las universidades* (1.ª ed., pp. 39-56). RUGE-CIN.
- Martínez Prado, N. (2020). Feminismo para todes. *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, (11), 16-22.
- Martínez Prado, N. (2022). De la política como contaminación. Feminismos y militancias de izquierda en los setenta. *Estudios*, (47). <https://doi.org/10.31050/re.vi47.35961>
- Masson, L. (2007). *Feministas en todas partes. Una etnografía de espacios y narrativas feministas en Argentina*. Prometeo.
- Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad. (2020). *Ley Micaela, n.º 27.499: Claves para el traslado de contenidos en la práctica*. [https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/claves\\_para\\_el\\_traslado\\_de\\_contenidos\\_en\\_la\\_practica.pdf](https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/claves_para_el_traslado_de_contenidos_en_la_practica.pdf)
- Moreau, A. (1909). La escuela Nueva. *Revista Socialista Internacional*, I(3).
- Moreau, A. (1911). El sufragio femenino. *Humanidad Nueva*, III(IV).
- Nari M. M. A. (1994). Relaciones peligrosas: Universidad y Estudios de la Mujer. *Feminaria*, VII(12), 15-17.
- Oddone, M. E. (2001). *La pasión por la libertad. Memorias de una feminista*. Colihue.
- Peker, L. (2017). *La revolución de las mujeres. No solo era una píldora*. Eduvim.
- Peker, L. (2018). Las antiprincesas crecieron y ya son protagonistas. En N. Fink y L. Rosso (Comps.), *Feminismo para jóvenes. Ahora que sí nos ven* (pp. 9-12), Chirimbote.
- Rais, H. (1996). Desde nosotras mismas. Un testimonio sobre los grupos de concientización 25 años después. *Travesías*, (5), 21-24.

- Redstockings (1970). Redstockings Manifiesto. En R. Morgan (Ed.), *Sisterhood is Powerful. An anthology of writings from the women's liberation movement*. Random House.
- Rosenthal, N. B. (1984). Consciousness Raising: From revolution to Re-Evaluation. *Psychology of Women Quarterly*, 8(4), 309-326.
- Ruibal, A. (2022, 6 de junio). Aborto en la Argentina. Ampliación del movimiento, marea verde y legalización. *Fòs Feminista*. <https://fosfeminista.org/publications/abortion-argentina/>
- Sánchez Muñoz, C. (2023). Sobre el mal y las violaciones masivas contra las mujeres. Aproximaciones desde filósofas contemporáneas». En P. Hunziker y J. Smola (Eds.), *La vida del archivo. Hannah Arendt: lecturas y reapropiaciones* (pp. 259-280). Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Sciortino, S. (2018). Consideraciones sobre el movimiento amplio de mujeres a partir del «Ni Una Menos»: continuidad histórica, diversidad y trayectorias locales. *Publicar*, XVI(XXIV), 27-47.
- Scott, J. (2023). *La fantasía de la historia feminista*. Omnívora.
- Torulucci, S., Cruz, V., Vázquez Laba, V., Fredes, L., Fournier, M., Roveto, F., Harrington, C., Louys, L. Spasiuk, G., Rodríguez Agüero, E., Leno, M. J., Sarmiento, J., Primante, V. y Broggi, K. (2023). Primera Parte: una propuesta federal de formación de formadorxs. En P. Torricella, M. F. Gianfrini y C. Luquet (Comps.), *RUGE: la formación de formadorxs en género en las universidades* (1.ª ed., pp. 17-41). RUGE-CIN.
- Torulucci, S., Vázquez Laba, V. y Pérez Tort, M. (2019). La segunda reforma universitaria: políticas de género y transversalización en las universidades. *REVCOM* (9).
- Trebisacce, C. y Dulbecco, P. (2021). Feminismos universitarios en la elaboración de los protocolos contra las violencias (2014-2019). En A. L. Martin (Comp.), *RUGE, el género en las universidades* (pp. 69-95). RUGE-CIN.
- Vázquez Laba, V., Kohan, A. y Palumbo, M. (2021). Por una emancipación singular. En S. Losiggio y M. Solana (Comps.), *Acciones y debates feministas en las universidades* (pp. 197-207). Universidad Nacional Arturo Jauretche.
- Warner, M. (2012). *Público, públicos, contrapúblicos*. Fondo de Cultura Económica.
- Wollstonecraft, M. (2014). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Akal. (Obra original publicada en 1792).
- Zerilli, L. (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad*, Madrid: Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2005).