PROTREPSIS
Revista de Filosofía

ISSN: 2007-9273
Protrepsis, Año 16, Número 31 (noviembre 2026 - abril 2027) 223 - 248

Recibido: 29/09/2026
Revisado: 05/11/2026
Aceptado: 23/11/2026

Las genealogías materialistas como herramienta de conciencia feminista: comprendiendo las raíces de la opresión

Daniela León Gutiérrez[I]

[I] Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
Ciudad de México, México
E-mail: danielaleong@filos.unam.mx
https://orcid.org/0009-0002-9867-1373

Resumen: El presente artículo aborda la práctica de la genealogía, desde la tradición del feminismo materialista de mediados del siglo XX hasta la actualidad. Esta tradición utiliza la genealogía como narración y reflexión acerca de la experiencia vivida de la opresión que tienen las mujeres, y constituye una forma de conocimiento enraizada en la formación de conciencia y subjetividad feminista. El objetivo de este texto es conceptualizar las prácticas genealógicas feministas de la tradición materialista, a partir de aspectos comunes: son narrativas que indagan en la raíz de la opresión, y surgen como respuesta al problema de la politización de la experiencia vivida de las mujeres. A lo largo de su desarrollo histórico, las genealogías materialistas han perseguido los siguientes fines políticos: concientizar a las mujeres acerca de las opresiones que sufren y de las posibles vías de resistencia; realizar políticas de localizaciones que permitan situar la identidad y la subjetividad en relaciones de poder restrictivas y de potencia de cambio social; crear formas disidentes de representación y autorrepresentación para las mujeres, de tal forma que rebasen las posibilidades de representación falocéntricas.

Palabras clave: genealogía, feminismo materialista, conciencia, experiencia, subjetividad, opresión.

Abstract: This paper dwells on genealogy as a feminist practice, from within the framework of materialist feminism that goes from the mid-twentieth century until contemporary works. This tradition thinks of genealogy as a narrative and reflection of women's lived experience of oppression, and constitutes a form of knowledge linked to consciousness-raising and feminist subjectivity. This paper aims to conceptualize feminist genealogical practices that are based on the most common aspects of materialist tradition: the genealogical practices within Materialist feminism of searching for the roots of oppression, and how they respond to the problem of politicising women's lived experience. Throughout its history, materialists genealogies have pursued the following political purposes: raising women's consciousness of the oppressions they are subjected to, as well as their possibilities of resistance; tracing politics of location that situate identity and subjectivity in power relations, both in its restrictive sense and in its affirmative potential of bringing about social changes; creating dissident forms of representation and self-representation for women, in ways that surpass falocentric possibilities of depicting women's lived experiences.

Keywords: genealogy, materialist feminism, consciousness, experience, subjectivity, oppression.

¿Cómo expresar la experiencia vivida que tienen las mujeres de la opresión, de tal manera que lo personal y privado se exponga como público y colectivo? ¿Quién soy, en tanto que he sido socializada como mujer en un contexto situado? ¿Cuál es la experiencia corporal y afectiva de la opresión? En este texto, se abordarán estas interrogantes a partir de la tradición del feminismo materialista de mediados del siglo XX hasta nuestros días: ¿De qué forma la tradición del feminismo materialista propone una forma de conocimiento enraizada en la experiencia vivida que tienen las mujeres de las opresiones múltiples? A partir de una conceptualización propia, esta forma de conocimiento se denomina genealogía de la opresión, y para elucidarla exploraré su vínculo con los grupos de concienciación, así como las conceptualizaciones materialistas de la formación de conciencia y subjetividad feminista. Se defenderá que las prácticas genealógicas que indagan en la raíz de la opresión surgen como respuesta al problema de la politización de la experiencia vivida de las mujeres.

Primeramente, ¿qué se entiende por tradición del feminismo materialista? El materialismo feminista posee diversas ramificaciones, vertientes y sentidos políticos. Este artículo se limita a tratar autoras que abordan el problema de la opresión desde el concepto de autoconciencia, en tanto que es fruto de la influencia del marxismo en el feminismo: las mujeres, como grupo oprimido, deben adquirir conciencia de su opresión examinando sus experiencias de vida, y reinterpretándolas desde un enfoque sistémico y colectivo. Asimismo, estas perspectivas

interpretan la opresión como asunto no únicamente simbólico o derivado del lenguaje, sino como forma de producción de relaciones sociales y de identidades subordinadas en la sociedad capitalista, racista, colonial y heterosexista. Aunque se utilizan referentes heterogéneos, estos son agrupados en la misma tradición materialista, puesto que hay al menos otra tradición genealógica importante: las genealogías simbólicas como recuperación de referentes femeninos, propias del feminismo de la diferencia sexual. En suma, las genealogías materialistas buscan elevar la conciencia grupal de la opresión a partir de los efectos materiales sobre los cuerpos y los afectos de las mujeres, con el fin de indagar en las causas y mecanismos de las opresiones múltiples, y de desmontar los sistemas de opresión; mientras que las genealogías simbólicas buscan crear y recuperar *espaciotiempos* femeninos, centrándose en las relaciones de solidaridad con otras mujeres. Las genealogías femeninas crean un mundo de referentes femeninos, y de parentescos simbólicos entre mujeres, con el fin de liberar la subjetividad y deseo de las mujeres.

Las autoras que se incluyen como parte de la tradición materialista de la autoconciencia pertenecen a distintas corrientes: Adrienne Rich y Catherine MacKinnon, como exponentes del feminismo radical; Rosi Braidotti, en su reapropiación vitalista y deleuziana del materialismo; Teresa de Lauretis, que retoma el problema de la conciencia feminista desde el marco althusseriano de la representación ideológica que interpela a las mujeres, y desde el concepto foucaultiano de *tecnología de la subjetividad*,[1] como producción de formas de ser y de conducirse en el mundo. Son referentes muy distintos entre sí, pero todas comparten el supuesto de indagar en la subjetividad y la experiencia vivida para producir conocimiento acerca de las opresiones ejercidas sobre las mujeres.

En segundo lugar, ¿qué se entiende por genealogía feminista? A modo de respuesta preliminar, que será profundizada en el artículo, la genealogía es una forma de práctica narrativa que parte de la experiencia singular e individual, y la interpreta desde el marco sistémico de la opresión. La expectativa radica en que, al narrar mi vida o la de otras mujeres, la experiencia particular de cada una se exponga como característica de una clase o grupo oprimido, y que este ejercicio narrativo potencie la conciencia de pertenecer a un grupo subordinado, así como la praxis de formar comunidades de resistencia. Los contextos de opresión dificultan la enunciación de la experiencia vivida en su dimensión estructural, por lo que las feministas de tradiciones materialistas asumen que el relato de historias de vida contribuirá a esclarecer dichas experiencias y, en última instancia,

[1] "1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad" (Foucault, 2008: 48).

a conceptualizar las opresiones múltiples. En las siguientes secciones abordaremos el nexo entre los relatos de la experiencia vivida y la elaboración de la conciencia feminista.

Las genealogías feministas desde la praxis política: los grupos de concienciación y la politización de la experiencia

La genealogía considerada desde la historia del movimiento feminista me remitió a prácticas narrativas de la experiencia vivida que vinculan lo personal con lo político y sistémico. Estas prácticas comparten el gesto de indagar en la raíz de las opresiones, de focalizar lo que ha sido omitido y menospreciado, así como de trabajar con los significados dominantes para desplazarlos y producir efectos de emancipación y sanación colectiva. En primer lugar, se revisará la práctica feminista de la concienciación llevada a cabo en grupos feministas en los años setenta. La colectivización de esta práctica permitió que muchas violencias fueran reconocibles, y fomentó los lazos de alianza entre mujeres.

Las genealogías feministas se abordan como exploración de la relación entre la identidad y la conciencia feminista, sintetizada en la frase *lo personal es político*. Esto es, que las genealogías son una manera de indagar críticamente los efectos del poder en la propia subjetividad, en el propio cuerpo; también son formas de pensamiento relacional, ya que permiten establecer vínculos afectivos y políticos con otras.

En primer lugar, se consideran prácticas activistas que han tenido repercusión en los ejercicios genealógicos que se ejecutan en el presente: los grupos de autoconciencia feminista que surgieron en los años sesenta y setenta, inspirados por feministas radicales.

La feminista radical Catharine MacKinnon (1995) señala que el primer acercamiento de las mujeres hacia los grupos de concienciación respondió al sentimiento de descontento que relacionaban directamente a su experiencia de ser mujeres (MacKinnon, 1995: 158), el cual transformaban en reivindicaciones políticas en el espacio de discusión colectiva. MacKinnon arguye que los grupos de autoconciencia interpretaban la experiencia a partir de los conceptos y representaciones de ser mujer: ¿Cómo se ven a sí mismas las mujeres? ¿Cómo son vistas y definidas por los demás? ¿Cómo experimentan los efectos de la socialización femenina en cada contexto?

> [...] documentaban el tipo de mundo que habitan las mujeres socialmente y algo de lo que para ellas supone habitarlo, cómo las mujeres son privadas sistemáticamente de su yo y cómo ese proceso de privación constituye la socialización de la femineidad. Con la concienciación, las mujeres descubren esta realidad como algo a un tiempo muy específico—la condición social de la mujer y el concepto de sí misma que extrae de la experiencia –y como la realidad social en la que todas las mujeres participan en mayor o menor grado, aunque sea de formas muy distintas, y en la que todas pueden identificarse. Dicho de otro modo, aunque la raza o la clase o la psicología de una mujer puedan definirla entre las demás mujeres, el hecho mismo

> de ser mujer tiene un significado que define decisivamente a todas las mujeres desde el punto de vista social, desde sus momentos más íntimos hasta sus relaciones más anónimas. (MacKinnon, 1995: 164-165)

Las prácticas de autoconciencia se conciben como ejercicios genealógicos, en la medida en que se interrogan sobre la raíz de ciertos efectos de poder en las subjetividades y cuerpos, e indagan sobre la identidad personal atravesada por las opresiones y la socialización femenina. Estos grupos de autoconciencia o concientización eran una manera de tematizar *lo común* en términos de violencias estructurales y opresiones compartidas. Estos ejercicios colectivos de *puesta en común* genealógica se corresponden con lo que De Lauretis (2000) llama la tendencia ética del feminismo: el deseo constructivo de conexión, de comunidad, de sororidad, de lo que Rich llama "el sueño de un lenguaje común" (Rich, como se cita en De Lauretis, 2000: 77).

Además de reflexiones grupales y discusiones de textos, estos grupos separatistas enfatizaban la narración de la propia vida, lo que propiciaba colectivizar las experiencias, pasando de lo personal y privado a lo político.

Los grupos de concienciación más famosos incluyen al grupo de *New York Radical Women* y al grupo *Boston* en Estados Unidos. Kathie Sarachild populariza el término *consciousness-raising*, traducido como *concientización* o *concienciación*, y es significativo que atribuye la idea de cultivar o elevar la conciencia a Ann Forer, en un guiño de reconocimiento genealógico. Sarachild narra los orígenes del grupo de mujeres radicales de Nueva York, quienes se unían para discutir temas de interés común, como la infancia, la situación laboral y la corporalidad femenina; también habla de las reticencias y conflictos al discutir la opresión masculina, o bien, desigualdades en el reparto del trabajo doméstico y de la crianza. En palabras de Sarachild,

> El primer trabajo, entonces, era elevar la conciencia y el entendimiento, los propios y los de los demás, conciencia que alentaría a la gente a organizarse y actuar a escala masiva.
>
> La decisión de enfatizar nuestros sentimientos y experiencias como mujeres y de poner a prueba las generalizaciones y lecturas que hiciéramos a través de nuestra propia experiencia era, en realidad, el método científico de investigación. [...] Era también un método de organización radical probado por otras revoluciones. (Sarachild, 2017: 233)

Refiere que el actuar de este grupo fue programático: primero, establecieron discusiones grupales en torno a la situación de las mujeres, después, tuvieron interés en publicar textos para difundir sus prácticas y alentar a otras mujeres a replicar el ejercicio. Añade que no había un método específico, sino principios que guiaban el ejercicio: "Son los principios radicales básicos de ir a las fuentes originales, tanto históricas como personales, yendo a las personas, a las mujeres mismas, y yendo a la experiencia para la teoría y la estrategia." (Sarachild, 2017: 243). En ese sentido, la concientización puede pensarse como práctica genealógica de ir a las raíces de la opresión,

utilizando la experiencia y el testimonio como recurso expresivo y punto de partida para el análisis colectivo. Simultáneamente, la concientización privilegiaba la exploración y articulación del *punto de vista de las mujeres*, con el propósito de constituir y organizar a las comunidades ginocéntricas.

Asimismo, hay que mencionar que el feminismo de la diferencia italiano también emuló los ejercicios separatistas de concienciación: la *rivolta femminile*, el Grupo Demistificador del Autoritarismo Patriarcal (DEMAU) y la *Librería de mujeres* en Milán. El referente teórico más conocido es Carla Lonzi, quien propone el término de *autocoscienza*:

> Darse cuenta de que todo ligamen con el mundo masculino es un verdadero obstáculo para la propia liberación, sirve para hacer brotar la conciencia de sí entre las mujeres, y la sorpresa de esta situación revela horizontes insospechados a su expansión. Es en este pasaje en el que aparece la posibilidad de una acción creadora feminista: en la afirmación de sí misma, sin garantizarse la comprensión del varón, la mujer alcanza aquel estadio de libertad que pone de manifiesto la decadencia del mito de la pareja con todo cuanto tenía de tensiones hacia el ser de quien dependía su destino.
>
> [...] El feminismo comienza cuando la mujer busca la resonancia de sí en la autenticidad de otra mujer, porque comprende que el único modo de afirmarse a sí misma reside en su propia especie. (Lonzi, 2017: 152-154)

En el libro colectivo de La librería de las mujeres (2004), *No creas tener derechos*, se contextualiza la práctica de *autoconciencia* en los espacios feministas en Italia. Mencionan que se inspiran en los grupos estadounidenses y fungen como espacios de expresión y colectivización de la experiencia de las mujeres. Asimismo, refieren que los intentos iniciales de grupos de autoconciencia conferían una autenticidad intrínseca a lo vivido personal y a la palabra que lo expresa (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 42). Es interesante que las autoras detectan en la autoconciencia un mecanismo de *espejeo* e identificación recíproca: "Yo soy tú, tú eres yo, las palabras que una dice son palabras de mujer, suyas y mías. [...] La toma de conciencia es el acto político en que se descubre y se afirma la común identidad femenina." (Librería de Mujeres de Milán, 2004: 42). Según las autoras, los grupos de autoconciencia decayeron porque la práctica tenía límites: una vez que se *ponen en común* los temas que atraviesan a las mujeres estructuralmente, hacen falta otros recursos de acción e intervención, como la mediación simbólica a partir de las diferencias entre las mujeres.

Este recorrido por los grupos de concienciación no estaría completo sin mencionar brevemente la situación de los grupos de autoconciencia y los encuentros feministas en Latinoamérica (García y Valdivieso, 2006). Francesca Gargallo menciona el fenómeno de los grupos de autoconciencia en América Latina:

> En 1975, con Lucero González y Berta Hiriart, el colectivo La Revuelta organizó un "pequeño grupo" en el que se pudiera reflexionar sobre la maternidad, la doble jornada de trabajo, la sexualidad, la amistad y la política entre mujeres. "El pequeño grupo es un método

> de concientización que han creado los movimientos feministas en todo el mundo y que significa un paso importante para las mujeres en el proceso de toma de conciencia de su opresión."
>
> La serie de golpes militares que desde 1971 asolaron América del Sur, arrojando miles de mujeres a la tortura, a la detención y al exilio, y las guerras de liberación nacional en Centroamérica, con su 30 por ciento de mujeres combatientes, impidieron que la práctica de la autoconciencia en pequeños grupos se prolongara como única expresión de la política de las mujeres en América Latina. (Gargallo, 2006: 54-55)

Entre otras cosas, los grupos de autoconciencia fueron criticados por limitarse a ser *meramente expresivos*, sin capacidad real de organización o acción política. También se criticaron dinámicas de violencia horizontal en los grupos (silenciamiento, agresiones, hostilidades), así como una concepción esencialista y excluyente de *lo propio de las mujeres*. Pues los feminismos que emularon las prácticas separatistas, y que retomaron las genealogías femeninas y/o maternas fueron criticados por su exaltación de lo femenino, y se interpretaron desde la crítica al esencialismo. Efectivamente, el énfasis en una *identidad común* será fuente de desconfianza en las lecturas postestructuralistas, que pondrán en duda cualquier elemento que aparezca como *dado*, junto con la fijeza esencialista de las categorías políticas identitarias (Butler, 2007).

Paralelamente, los feminismos negros, poscoloniales y decoloniales, junto con los estudios queer, denunciarán la categoría *mujer* como excluyente, así como al feminismo blanco occidental burgués que no considera la raza, clase y colonialidad en sus análisis e intereses (hooks 2017, 2020; Crenshaw, 2012; Mohanty, 2008; Lugones 2008). Se tomará como ejemplo paradigmático de estas críticas a bell hooks, dada la atención que dedica a los grupos de concienciación.

Primeramente, hooks menciona que la academización de los feminismos jugó un rol en el ocaso de esta práctica: los grupos de autoconciencia feminista decayeron en Estados Unidos, siendo reemplazados por los espacios académicos de los "estudios de la mujer" (hooks, 2017: 31-32). Las críticas de hooks se condensan en que se malinterpretó el nexo entre experiencia y politización, lo que condujo a un feminismo identitario, individualista, liberal y burgués. hooks fue crítica acérrima de la tesis de la opresión común, así como del enfoque que privilegia al género sin incluir un análisis de las opresiones de clase y raza. También criticó la tendencia liberal y atomista que se centra en los intereses de las mujeres burguesas y blancas, a la vez que universaliza sus experiencias. De igual manera, critica que, a partir de los grupos de concienciación, el movimiento equiparó la experiencia con la conciencia y formación como feminista.

En esa línea, hooks criticó que, en los espacios académicos, sus intentos de *concientizar* sobre la opresión de raza fueron silenciados y recibidos con hostilidad, como una barrera o separación en el movimiento. Menciona que la concepción del feminismo como mundo contracultural ginocéntrico creó resistencias en muchas mujeres, alienándolas del movimiento, y promoviendo la idea

individualista de que el feminismo es un "estilo de vida" (hooks, 2020: 64). De igual manera, hooks arguye que plantear al feminismo como *comunidad* reduce el movimiento a una identidad común, y que muchas mujeres crean comunidad en otros espacios y contextos, como en la iglesia o la cocina (hooks, 2020: 65-66).

Finalmente, una de sus mayores críticas es que la función de la concienciación es limitada, sobre todo cuando se aborda como una forma de expresión y terapia colectiva, sin conducir a la discusión de los objetivos políticos comunes:

> La concienciación feminista no ha impulsado significativamente a las mujeres en la dirección de la política revolucionaria. En su mayor parte, no ha ayudado a las mujeres a entender cómo funciona el capitalismo, un sistema que explota el trabajo femenino, y sus interconexiones con la opresión sexista. No ha animado a las mujeres a inventar o imaginar nuevos sistemas políticos. [...] Y, lo más importante, no ha confrontado continuamente a las mujeres con la idea de que el movimiento feminista para acabar con la opresión sexista solo puede tener éxito si estamos comprometidas con la revolución, con el establecimiento de un nuevo orden social. (hooks, 2020: 246)

En ese sentido, su postura hacia los grupos de concienciación es doble: reconoce su importancia histórica y su vigencia en los procesos de emancipación colectiva, al mismo tiempo que señala sus limitaciones políticas. La mayor fortaleza que hooks detecta en los grupos de concienciación es que son un espacio horizontal de reflexión, que incluyen mujeres de diversos contextos y clases (a diferencia de los espacios académicos), que fomentan la discusión de los desacuerdos, permiten concretar los objetivos políticos del movimiento y, sobre todo, que son una herramienta de formación política para masificar el movimiento.

Si bien, en términos históricos, los grupos de autoconciencia fueron reemplazados por otras prácticas, me parece valioso detectarlos como antecedente directo de las genealogías feministas.[2] Su objetivo consistía en esclarecer la experiencia vivida de las mujeres, y entrelazarla con la comprensión de su opresión.

La genealogía como formación de autoconciencia y subjetividad feminista

Indagar acerca de las raíces de la opresión conduce a preguntas y temas del devenir mujer en situación. Estas prácticas genealógicas recuperan historias en relación con los procesos de constitución de la identidad y subjetividad, esto es, al dinamismo de la identidad como devenir y

[2] Por razones de extensión, no me fue posible abordar otras prácticas genealógicas que indagan en las raíces de la opresión. En mi tesis doctoral (León Gutiérrez, 2026) discuto, adicionalmente, las prácticas de explicitar el lugar de enunciación, y las cartografías del cuerpo-territorio. Para revisar las prácticas genealógicas de narrar el dolor derivado de las opresiones sistémicas, desde la perspectiva del cuerpo-territorio, sugiero revisar a Cabnal (2010, 2019). Para revisar las prácticas de explicitar el lugar de enunciación, propias del feminismo negro, sugiero consultar a Hill Collins (2012), Lorde (2003) y Ribeiro (2020).

llegar a ser continuo de un individuo, y a la conformación histórica de la subjetividad como subalternizada o hegemónica. ¿Cómo entender el vínculo entre los procesos sistémicos de subjetivación y las genealogías? Las genealogías describen la identidad como proceso de subjetivación, y como *yo* único y singular que aparece ante los demás. Esta descripción no es neutral, sino que asume la tesis de la creación de conciencia: narramos las historias vinculadas al ser mujer para comprender la opresión de las mujeres.

Así, para explicar el concepto de genealogía feminista como indagación en el origen social y subjetivo de la opresión, se abordará algunas referencias sobre los siguientes conceptos de la tradición materialista: subjetividad, identidad y conciencia feminista.

Las genealogías como conciencia feminista

Las genealogías contribuyen al objetivo político de la conciencia feminista: llevar a la conciencia los procesos sistémicos de sujeción; entrelazar las vivencias específicas y particulares con las condiciones sistémicas del ser mujer en mi contexto situado.

Si las genealogías son un medio, entre otros, para llegar a la conciencia –como grupo y como personas individuales–, cabe profundizar en las maneras en que se ha complejizado el tema de la conciencia como proceso y objetivo político. ¿Qué significa la conciencia feminista? Siguiendo la definición de Gerda Lerner (1993), en *The Creation of Feminist Consciousness*, la conciencia feminista consiste en:

> 1) que las mujeres se den cuenta de que pertenecen a un grupo subordinado y que, como miembros de dicho grupo, han padecido injusticias; 2) el reconocimiento de que su condición de subordinación no es natural, sino socialmente determinada; 3) el desarrollo de un sentido de sororidad; 4) la definición autónoma de las mujeres de sus objetivos y estrategias para cambiar su condición; 5) el desarrollo de una visión alternativa para el futuro. (Lerner, 1993: 274, la traducción es mía).

Lerner añade que la marginalización de las mujeres en la Historia ha obstaculizado la tarea de desarrollar una conciencia colectiva basada en la hermandad o sororidad, y no en la maternidad (Lerner, 1993: 281). Lerner subraya el aislamiento y obstáculos de los intentos individuales por parte de mujeres por alcanzar esta conciencia: cada mujer empezó desde cero una tarea emprendida por otras mujeres de siglos previos, debido, en gran parte, al desconocimiento de referentes e invisibilización sistemática de las mujeres en la Historia. Así, Lerner ve como síntoma de la opresión femenina el que las feministas de distintos siglos, incluyendo el siglo XX, dialogaran exclusivamente con los *grandes hombres*, y que les fuera imposible tomar a las mujeres predecesoras como interlocutoras, mencionando, entre otras, a Mary Wollstonecraft, Emma Goldman y Simone de Beauvoir como ejemplos de autoras que se veían obligadas a *redescubrir* lo que sus predecesoras ya habían discutido (Lerner, 1993: 281).

> Los seres humanos siempre han usado la historia para orientarse hacia el futuro: ya sea para repetir el pasado o apartarse de él. Al carecer de conocimiento sobre su propia historia, las pensadoras no tenían el autoconocimiento necesario para proyectar un futuro deseado. Luego, las mujeres, hasta muy recientemente, no habían podido crear una teoría social apropiada para sus necesidades. La conciencia feminista es un prerrequisito para formular el tipo de pensamiento abstracto necesario para conceptualizar una sociedad en la que las diferencias no signifiquen dominación.
>
> La hegemonía del pensamiento patriarcal en la civilización occidental no se debe a su superioridad en contenido, forma y perfección sobre las otras formas de pensamiento; se construye sobre el silenciamiento sistemático de otras voces. (Lerner, 1993: 281-282, la traducción es mía).

Así, una primera definición de conciencia feminista concierne a las experiencias plurales del ser mujer: advertir las experiencias y condiciones comunes y propias de las mujeres[3]. En esa línea, se discutirán las ideas de MacKinnon (1995) sobre la creación de conciencia (o concienciación) como herramienta feminista que produce conocimiento a partir de la reflexión sobre la experiencia. La concienciación remite a la experiencia de las mujeres en cuanto ser social colectivo. Desde la tradición del feminismo materialista, MacKinnon parte de la identificación de las mujeres como grupo social, con base en las experiencias comunes y sistemáticas de opresión:

> las mujeres son un grupo, en el sentido de que existe una realidad de tratamiento compartida suficiente para proporcionar la base para la identificación, al menos bastante para empezar a hablar de ella en un grupo de mujeres. Este consenso, con frecuencia apenas expresado, da forma a un procedimiento, cuyo propósito llega a ser descubrir el significado concreto y momento a momento de una mujer en una sociedad que dominan los hombres, descubriendo cómo ven las mujeres su experiencia cotidiana en ella. (MacKinnon, 1995: 159)

[3] Si bien el modelo de opresión común ha sido rebasado, el carácter sistémico de la opresión autoriza a discutir sobre la experiencia en términos generales. No hay garantía que la pertenencia a uno o varios grupos oprimidos lleve necesariamente a tener una experiencia negativa concreta, pero la estructura común de la Otredad (feminizada, racializada, colonizada, precarizada...), y la intersección de opresiones permiten entender cómo operan las violencias sobre dichos grupos. Ribeiro discute las formas en que la interseccionalidad y la teoría del punto de vista intentan actualizar esta polémica: "Razonando sobre los individuos de un mismo grupo, Collins señala que ocupar localización común en relaciones de poder jerárquicas tampoco implica tener las mismas experiencias, porque la autora no niega la dimensión individual. Sin embargo, apunta el hecho de que justo por ocupar la misma localización social, estos individuos comparten, de igual manera, experiencias en estas relaciones de poder. Estas experiencias comunes serían los objetos de análisis. Collins lamenta que los críticos de la teoría [del punto de vista] hayan prestado mucha atención a las cuestiones de acción individual en vez de investigar las experiencias comunes. Como paradigma, la autora cita las altas tasas de encarcelamiento de hombres negros en las prisiones de Estados Unidos." (Ribeiro, 2020: 32, cap. 3, párr. 5). Más adelante, añade: "'Fulana está hablando a partir de sus vivencias'; pues bien, esas vivencias, por más que contengan experiencias ligadas a su localización social, son insuficientes para explicar una serie de cuestiones. Como explica Collins, la experiencia de esa mujer importa, sin duda, pero el foco es justamente intentar entender las condiciones sociales que constituyen el grupo del cual forma parte y cuáles son las experiencias que esa mujer comparte con el grupo." (Ribeiro, 2020: 34, cap. 3, párr. 3).

La importancia de la concienciación radica en que, desde el feminismo radical, es el método que define cognitiva y políticamente los intereses de clase del sujeto político mujer. Dicho método es una forma de conocimiento comunitaria, colectiva y relacional, basada "en conmover y en dejarse conmover, en cambiar y ser cambiadas" (MacKinnon, 1995: 167).

MacKinnon refiere que los grupos de autoconciencia, discutidos en el apartado anterior, fueron un medio para el desarrollo de este "método de análisis, modo de organización, forma de práctica y técnica de intervención política" (MacKinnon, 1995: 156-157). A partir de las narraciones múltiples de la experiencia vivida, las mujeres identificaban el punto de vista androcéntrico que operaba como marco de referencia social implícito y aprendían a cuestionarlo. A su vez, MacKinnon insiste en el carácter subjetivo y social de la interpretación y conocimiento de la experiencia vivida de la opresión (MacKinnon, 1995, 166).

Del mismo modo, MacKinnon insiste en el carácter encarnado de esta forma de conocimiento, en tanto que no reproduce el modelo de conocimiento del sujeto separado de su objeto, ni de un conocimiento abstracto puramente teórico, sino que remite al saber colectivo de la experiencia vivida, y contribuye a romper el sentimiento de aislamiento propio de la violencia sistémica: "lo que podría ser un descubrimiento sociopsicológico o teórico se convierte en una experiencia vivida." (MacKinnon, 1995: 172). Más adelante, MacKinnon afirma el carácter colectivo, relacional y encarnado de esta forma de conocimiento:

> Encarna sentimientos, entendimientos y experiencias compartidas de las mujeres como producto de su condición, siendo crítico ante su situación conjunta. Al hacerlo, crea un marco de referencia para la comunidad que remodela el contenido percibido de la vida social al tiempo que altera las relaciones entre el «yo», el «otro» y el «nosotros». La concienciación, al socializar el conocimiento de las mujeres, lo transforma creando una realidad compartida que «abre un espacio en el mundo» en el que las mujeres pueden empezar a moverse. Visto como método, este proceso confiere al análisis resultante sus bases y su concreción, su especificidad y su historicidad. (MacKinnon, 1995: 181)

Cabe señalar que las historias y narraciones discutidas en los grupos se centraban en la violencia sistémica, y en el proceso de devenir mujer como forma de subyugación. En palabras de MacKinnon, la concienciación muestra sistemáticamente el dominio de los hombres sobre las mujeres:

> El horror que se sucede en todas las historias, que la posición de poder de los hombres sobre las mujeres es una parte básica de lo que define a los hombres como hombres ante sí mismos, y a las mujeres como mujeres ante sí mismas. (MacKinnon, 1995: 168)

Ahora bien, MacKinnon plantea este método como conocimiento íntimo de la opresión, pero también como forma de construir otro mundo y futuro para las mujeres. Esto es, que la concienciación adopta el doble punto de vista de la dominación y de la resistencia. Pues, si

únicamente se asume el punto de vista que conoce la subyugación de las mujeres, es posible invisibilizar sus mecanismos de lucha y resistencia.

> El feminismo sitúa la relación de la conciencia de la mujer con su situación en la vida en la relación de dos momentos: ser moldeada a la imagen de la propia opresión, pero luchar contra ella. Al hacerlo, las mujeres luchan contra el mundo en ellas mismas y también hacia un futuro. La cuestión real, tanto para la explicación como para la organización, es cuál es la relación entre el primer proceso, la adaptación de una mujer a su rol, y el segundo, su rechazo del rol. (MacKinnon, 1995: 183)

Esto permite vislumbrar la práctica de concienciación como la definición que realizan las mujeres de su opresión, es decir, como elaboración de un punto de vista colectivo sobre la propia dominación. Asimismo, permite entender que la autodefinición colectiva de las mujeres es recibida amenazadoramente por parte de los hombres.

Así, la concienciación, como herramienta política y epistemológica, excede al fenómeno histórico de los grupos de autoconciencia. El enfoque de MacKinnon respalda la intuición de que hay otros medios de fomentar la *toma de conciencia* de la opresión, los cuales consisten en una forma de saber y de ver que relaciona lo personal con lo sistémico.

> La clave de la teoría feminista consiste en su *forma* de saber. La concienciación es esa forma. «[Un] grupo oprimido debe hacer añicos enseguida el mundo reflejado en sí mismo que lo rodea y, al mismo tiempo, proyectar su propia imagen en la historia. Para descubrir su propia identidad como algo distinto de la del opresor, tiene que ser visible para sí mismo. Todos los movimientos revolucionarios crean su propia forma de ver». (MacKinnon, 1995: 157)

Tras esta caracterización de la concienciación como método del feminismo materialista, se pueden establecer paralelos con Monique Wittig, filósofa materialista y lesbiana. El énfasis en la experiencia de opresión de las mujeres nos remite a lo que Monique Wittig (2006) llama ciencia de la opresión: el propio sujeto oprimido reflexiona sobre sus circunstancias personales y, a partir de ellas, entrelaza la dimensión personal con la colectiva y sistémica. Según Wittig, se trata de que las mujeres se conviertan en sujetos cognitivos que reflexionan sobre las condiciones socioculturales de su opresión para desmontarla.

> Esta operación de entender la realidad tiene que ser emprendida por cada una de nosotras: llamémosla una práctica subjetiva, cognitiva. Este movimiento de ida y vuelta entre los dos niveles de la realidad (la realidad conceptual y la realidad material de la opresión, que son, ambas, realidades sociales) se logra a través del lenguaje. (Wittig, 2006: 41-42)

Wittig señala que el materialismo suele omitir la exploración de la subjetividad, y que privilegia la construcción de un sujeto de lucha. Así, el valor de los planteamientos de Wittig consiste en que concilia los planteamientos del materialismo con la tarea de construir una subjetividad feminista:

esta aborda la tarea doble de constituir un sujeto colectivo de lucha, y de analizar a cada mujer como individuo socializado en las estructuras de opresión, es decir, como sujeto individual a la vez que colectivo.

> Para las mujeres, responder a la cuestión del sujeto individual en términos materialistas consiste, en primer lugar, en mostrar, como lo hicieron las feministas y las lesbianas, que los problemas supuestamente subjetivos, «individuales» y «privados» son, de hecho, problemas sociales, problemas de clase; que la sexualidad no es, para las mujeres, una expresión individual y subjetiva, sino una institución social violenta. Pero una vez que hayamos mostrado que todos nuestros problemas supuestamente personales son, de hecho, problemas de clase, aún nos quedará responder al problema del sujeto de cada mujer, tomada aisladamente; no el mito, sino cada una de nosotras. (Wittig, 2006: 42)

La tradición materialista plantea las siguientes interrogantes sobre el problema de la conciencia feminista: ¿Cómo las mujeres adquieren conciencia de su opresión si, simultáneamente, su conciencia está alienada por las condiciones sociales del patriarcado? ¿Cómo se puede *salir* de un marco opresivo y adquirir conciencia de la situación injusta? ¿No es esto contradictorio en la medida en que requiere *salir* del propio punto de vista condicionado por el contexto, la historia y el lenguaje? Tal y como afirma MacKinnon (1995), esto sólo es contradictorio si se acepta un ideal de objetividad, mas la epistemología feminista materialista parte de la simultaneidad de la dominación y de la posibilidad de generar una conciencia de la injusticia. MacKinnon interpreta a la concienciación como método de conocimiento feminista que redefine los criterios de verdad y validez, de tal manera que permite identificar lo real como *ideológico* y como distorsión de lo real, a la vez que como producto de relaciones sociales históricas y situadas.

Ahora bien, los planteamientos materialistas sobre la conciencia de la opresión se complejizarán al dialogar con las ideas del feminismo postestructuralista acerca de la subjetividad. El concepto de conciencia feminista como punto de vista cognitivo y político sobre la propia opresión atravesará cambios importantes:

1) El desplazamiento del sujeto *mujer*, y de la categoría de género como opresión fundamental: Este punto representa un desafío a la práctica y método de la concienciación, en la medida en que cuestiona el ideal de *opresión común*, y la primacía del género como categoría de opresión.

2) El problema del inconsciente y del sujeto escindido: el diálogo entre psicoanálisis y marxismo muestra los límites del modelo de la conciencia, puesto que la psique abarca aspectos inconscientes a los que el sujeto no puede acceder directamente.

3) El problema de la tensión entre la tradición de la negatividad y la positividad: Si el modelo de la conciencia se centra en las experiencias de violencia y dominación, ¿cómo hacemos

visibles las resistencias de las mujeres? ¿Cómo reivindicamos conceptos y representaciones de lo femenino que no sean planteados desde el marco patriarcal?

La genealogía como representación de la identidad y subjetividad

¿Cómo afectan estas cuestiones al concepto de genealogías feministas, entendidas como narración de la experiencia vivida, con miras a una conciencia colectiva e individual de la opresión de género?

Si las genealogías exponen un *yo* feminizado, cabe partir de la pregunta por la identidad, desde los aportes feministas. En un sentido ordinario, *identidad* es lo que le da unidad y estabilidad a una cosa, lo que hace que sea lo que es, y no otra cosa; aplicado a las personas, *identidad personal* es lo que le da unidad y estabilidad a un *yo*, ya sea la unicidad de su cuerpo, de sus recuerdos, o algún otro elemento.

Los feminismos, en línea con otras teorías críticas, piensan la identidad en relación con los sistemas de opresión, en tanto que subjetivan a las personas de acuerdo con las categorías, significados y normas de dichos sistemas. Así, llegar a ser un *individuo* que ha interiorizado los significados de clase, raza, género y colonialidad tiene repercusiones simbólicas y materiales: la interiorización subjetiva de los sistemas de significados y valores, y la adecuación de la conducta en conformidad con las normas de dichos sistemas, lo que lleva a perpetuar las relaciones sociales dominantes. Más aún, la persona que soy, singular y única, es inseparable de los procesos de subjetivación: mi *yo* es un producto parcial de dichos sistemas, junto con otros elementos como mi entorno y mis experiencias.

El ensayo de Adrienne Rich (2019), "Apuntes para una política de la localización", es un referente importante, en tanto que muestra el desplazamiento del discurso sobre la opresión común de las mujeres, y su giro hacia la identidad situada. Rich empieza su texto desde la geografía del cuerpo, enunciando sus identidades múltiples: "[...] necesito comprender qué determina que un lugar sobre el mapa sea también un lugar en la historia en el cual yo he sido creada e intento crear como mujer, como judía, como lesbiana, como feminista." (Rich, 2019: 531, párr. 1). Influenciada por el movimiento y teorías antirracistas, Rich cuestiona la teoría que enuncia a la *mujer* en universal, desde la perspectiva de la opresión común y fundamental: "Reconocer nuestra localización, tener que nombrar el lugar del que venimos, las condiciones que hemos dado por sentadas." (2019: 427, párr. 6). Si ya no hay un asidero universal para hablar de la opresión común, ¿desde dónde se puede hablar sobre la opresión que sufren las mujeres?

> La absoluta necesidad que existe en el mundo de plantear estas preguntas: ¿dónde, cuándo y bajo qué condiciones han actuado las mujeres y se ha actuado sobre ellas, en tanto que mujeres? En adelante, dondequiera que la gente esté luchando contra la subordinación, será preciso considerar la subordinación específica de las mujeres, en razón de nuestra localización en un cuerpo femenino. (Rich, 2019: 424, párr. 3)

A su vez, Rosi Braidotti—filósofa feminista de la diferencia sexual, actualmente se nombra como feminista materialista posthumana— divide los procesos identitarios en el aspecto sistémico-condicionante, y los procesos psíquicos inconscientes. Braidotti distingue entre la subjetividad (un proceso de subjetivación colectivo, sistémico y político) y la identidad (un proceso de subjetivación individual de un yo múltiple, fragmentario y atravesado por procesos conscientes e inconscientes). Para Braidotti, la identidad es un sí mismo relacional y escindido que se identifica con distintos significantes y asociaciones simbólicas, más allá del control racional (Braidotti, 2000: 195-196).

A partir de las contribuciones de Braidotti, se aborda la cuestión de la identidad en dos aspectos: El aspecto sistémico-condicionante que concierne a los procesos colectivos de subjetivación; y el aspecto subjetivo e individualizante que hace de cada persona un ser único, irreductible a ser un mero efecto de los procesos sistémicos de subjetivación –las mujeres no somos efectos del significante *Mujer*, o no sólo somos eso, somos la relación que tenemos con el significante *Mujer*, el conjunto de circunstancias que moldean nuestra subjetividad, la relación que tenemos con los demás, nuestras acciones y experiencias—. El *yo* se constituye por ambas dimensiones, inseparables la una de la otra. En ese sentido, la riqueza de las genealogías consiste en que permite iluminar ambos aspectos, mediante recursos narrativos.

Regresando a la pregunta central de este apartado, ¿cómo entender el vínculo entre los procesos sistémicos de subjetivación y las genealogías? Si la genealogía es definida como narración que parte de la relación entre la opresión y los procesos identitarios, se caracteriza como indagación en la procedencia de un *yo*, esto es, como búsqueda de la identidad como memoria de un *sí mismo* relacional y afectivo; de los procesos de subjetivación, y las identificaciones conscientes e inconscientes de un *yo* singular.

De igual manera, retomo la reflexión que hace Braidotti (2000) sobre la subjetividad e identidad como procesos de subjetivación, en la medida en que permite establecer puentes entre el aspecto sistémico-colectivo de dichos procesos y la singularidad de la experiencia vivida de un *sí mismo* relacional. Así, las genealogías narran los procesos de subjetivación, les dan un sentido, permitiendo comprender la relación entre el *yo* como producto de dichos procesos y el *yo* en su dimensión única y singular. En otras palabras, las narraciones genealógicas responden cómo llegar a ser mujer, en su imbricación con los sistemas de clase, raza, colonialidad, etc.

Ahora bien, la crisis del sujeto *mujer* implica el cuestionamiento de una identidad común, junto con el paso al enfoque centrado en la proliferación de sujetos situados y excéntricos. En efecto, Braidotti explica que el feminismo postmoderno parte de la crisis del sistema de representación del sujeto racionalista para repensar los vínculos entre subjetividad, identidad y poder. En vez de representar un sujeto unitario, homogéneo y estático, las feministas parten de los procesos dinámicos de subjetivación a nivel sistémico e individual:

> [...] las nuevas pensadoras parten de una visión del sujeto como proceso y siguen las líneas de una multiplicidad de variables que contribuyen a definir la subjetividad femenina; la raza, la clase, la edad, la preferencia sexual y los estilos de vida constituyen ejes esenciales de la identidad. Estas pensadoras son radicalmente materialistas por cuanto ponen el acento en las condiciones concretas, "situadas", que estructuran la subjetividad, pero también le dan un matiz novedoso a la noción clásica del materialismo, porque redefinen la subjetividad femenina como una red progresiva de formaciones de poder simultáneas. (Braidotti, 2000: 114)

Para Braidotti, la crisis del sujeto racional no implica el fin de la lucha por cambiar los significados simbólicos que subjetivan a los individuos en los sistemas de dominación. La crisis del sujeto *mujer* como constructo emancipatorio no conlleva la disolución de los procesos condicionantes de subjetivación. Así, los feminismos tienen la tarea histórica de intervenir dichos sistemas, desestabilizándolos y transformándolos (Braidotti, 2000: 191-192).

Así, a partir de Braidotti, se caracteriza a las genealogías feministas como narraciones centradas en procesos de subjetivación, y en la identidad. Braidotti permite pensar en dos prácticas genealógicas: la cartografía como mapeo de los procesos de subjetivación, y las genealogías como sedimentación de la memoria individual y colectiva. Las cartografías consisten en mapas de la subjetividad, a partir de la problematización de los modos de representación y figuración. Desplaza la pregunta por la propia identidad –quiénes somos— por la pregunta de en qué queremos convertirnos (Braidotti, 2002: 14), a la vez que insiste en la importancia de la representación de las transformaciones del contexto contemporáneo. Así, Braidotti propone otro tipo de figuraciones y representaciones que constituyen formas de trazar mapas materialistas de posiciones situadas. Las cartografías, según Braidotti, son interpretaciones y figuraciones críticas de la subjetividad que parten de las políticas de localización. Braidotti discute las cartografías en términos que, a mi parecer, son afines al pensamiento genealógico, a saber, como cartografía creativa de las posiciones múltiples de los sujetos en los entramados de relaciones de poder, tanto como dominación (*potestas*), como potencia afirmativa de transformación (*potentia*).

> Una figuración es un mapa vivo, un análisis transformador del yo [...] Son localizaciones geopolíticas e históricas sumamente específicas; en otras palabras, historia tatuada en el cuerpo. [...] Las figuraciones intentan trazar una cartografía de las relaciones de poder que defina estas respectivas posiciones. No las embellece ni las convierte en metáforas sino que, puramente, expresan diferentes localizaciones simbólicas y socioeconómicas. Levantan un mapa cartográfico de las relaciones de poder y, de este modo, también pueden servir para identificar los posibles lugares y estrategias de resistencia. (Braidotti, 2002: 15)

Braidotti se une a la tradición de pensamiento y activismo feminista que deconstruye las oposiciones entre razón, imaginación y afecto, así como entre naturaleza, cultura y lo humano. En esta línea, Braidotti enfatiza el rol de la creatividad de las figuraciones alternativas que puedan

transmitir adecuadamente estas mutaciones en los sujetos, de modo que constituyan *mapas vivos*. También se inspira en Deleuze e Irigaray para reconceptualizar al sujeto "como una entidad plenamente inmersa en relaciones de poder, de saber y de deseo. Esto implica una visión positiva del sujeto como estructura afectiva, positiva y dinámica" (Braidotti, 2002: 20-21). Otro hilo que guía su pensamiento es la necesidad de resignificar las diferencias, anulando la connotación negativa sedimentada en la cultura occidental (Braidotti, 2002: 16), de modo que se ocupa de la *diferencia positiva*.

Para Braidotti, la política de localización ejercida en las figuraciones y cartografías da cuenta de las diferencias entre mujeres a partir de la *diferencia sexual* como opuesto binario del sujeto falogocéntrico, y esto conlleva una responsabilidad de desvelar las localizaciones de poder que se habitan desde la propia identidad. Así, las cartografías están ligadas a prácticas de autoconciencia enraizadas en narrativas y memorias:

> La práctica de la responsabilidad (por las propias localizaciones encarnadas e inscritas) como una actividad relacional y colectiva de deshacer los diferenciales de poder está conectada a dos cuestiones cruciales: la memoria y las narrativas. Ambas activan el proceso de poner en palabras, es decir, de convertir en representación simbólica lo que, por definición, escapa a la conciencia.
>
> [...] Por lo tanto, la «política de la localización» implica un proceso de toma de conciencia que requiere un despertar político) y, de ahí, la intervención de los otros. La «política de las localizaciones» consiste en trazar cartografías del poder basadas en una forma de autocrítica donde el sujeto elabora una narrativa crítica y genealógica de sí, en la misma medida en la que son relacionales y dependen del escrutinio externo. Esta significa que los análisis «encarnados» iluminan y transforman el conocimiento que cada una o uno tiene de sí y del mundo. Así pues, los textos y las experiencias de las mujeres negras hacen que las mujeres blancas veamos las limitaciones de nuestras localizaciones. El conocimiento feminista es un proceso interactivo que hace aflorar aspectos de nuestra existencia, especialmente de nuestra propia implicación con el poder, que no habíamos percibido anteriormente. (Braidotti, 2002: 26-27)

Braidotti alude a la genealogía como contramemoria que sitúa e historiza la violencia de las opresiones múltiples desde una perspectiva subalterna que se opone al imaginario hegemónico. Al igual que la memoria, los afectos son centralizados en estos relatos, operan de manera conjunta para potenciar la expresión de la experiencia individual y sistémica. Retomo la definición que hace Braidotti de las genealogías de mujeres como contramemorias:

> Las genealogías conforman una escala acumulativa de mujeres incardinadas y embebidas de experiencia, que constituye para mí un legado simbólico. [...] el yo incardinado se define como la intersección de muchos campos de experiencia y fuerzas sociales. Desde mi punto de vista, la naturaleza incardinada del yo [*self*] tiene mucho que ver con el tiempo y la memoria. Es la

> capacidad de recordar la que proporciona al sujeto la unidad imaginaria y el sentido de la continuidad necesarios para funcionar tanto internamente como socialmente. Mientras que el sistema falogocéntrico masculino coloniza el imaginario de las mujeres, el proyecto del feminismo debe tanto resistir como abrir espacios alternativos para las mujeres, a fin de redefinir colectivamente sus experiencias singulares como "lo otro del Otro". (Braidotti, 2004:197-198)

En suma, las genealogías feministas son modos de narrar y representar la identidad y subjetividad–el aspecto sistémico-condicionante, junto con la singularidad mi *yo*–desde el punto de vista de un grupo oprimido, y teniendo como hilo conductor la pregunta por la procedencia de los procesos de subjetivación y sus efectos en el *yo*. Continúa siendo una tarea histórica feminista en tanto que permite explicitar las condiciones históricas, materiales y simbólicas de sujeción, así como las posibilidades de resistencia comunitaria.

Las genealogías de la procedencia indagan acerca de las relaciones y procesos de formación identitaria y de subjetivación de las mujeres. En tanto que se centra en dichos procesos, se explicita la memoria individual y colectiva: el carácter temporal e histórico de las relaciones y modos de ser. Ahora bien, dichas genealogías renuncian al origen como fundamento metafísico, parten de conocimientos parciales y situados, desistiendo de la universalidad abstracta, a la vez que contribuyen a enriquecer los archivos feministas. Del mismo modo, este tipo de estrategias permite iluminar la experiencia vivida de un grupo histórico, haciéndola visible e inteligible, dando paso a la expresión y colectivización de afectos complejos como el duelo, traumas y heridas derivados del contexto de violencia y opresión.

Las genealogías como tecnologías de género

Finalmente, se abordará las genealogías como representación feminista de la subjetividad, a partir del concepto de tecnología de género, de Teresa de Lauretis, el cual engloba la relación tensa entre la subjetividad y las representaciones sociales: la subjetividad se presenta como oprimida a la vez que resistente a dicho estado de dominación. Así, las genealogías se caracterizarán como tecnologías de género que narran o representan la experiencia vivida de las mujeres en tanto grupo oprimido.

Se parte de las genealogías feministas como tecnologías de género, ya que focalizan el carácter generizado de la experiencia. En esa línea, se toma en cuenta la intención autoral de nombrarse feminista o de afirmar un compromiso ético-político respecto de la emancipación de las mujeres. Mas también se considera los efectos que tienen estos ejercicios de representación y autorrepresentación, aún cuando las autoras no se nombren a sí mismas como feministas: ¿En qué medida estos actos narrativos permiten problematizar y pensar la experiencia generizada en su interacción con los demás sistemas de dominación? ¿En qué medida dichos actos narrativos potencian puntos de vista y formas de aparecer que desplazan, subvierten, rompen con los sistemas hegemónicos de representación y significación de la Otredad? ¿En qué medida dichos actos

narrativos potencian la representación y (re)significación de los objetivos comunes feministas–ya sea en términos de interés de grupo, ya sea en términos de coalición postidentitaria? ¿Qué formas de interpelación están involucradas en estas tecnologías de género? Así, me interrogo sobre la genealogía como texto feminista, entendiéndola como una operación de escritura que incide y dialoga con la tradición de pensamiento y activismo feminista, en tanto tecnología de género.

Teresa de Lauretis menciona que, en tanto representación, el género remite a un sistema de significación (y representación) falogocéntrico: los aparatos ideológicos del Estado socializan e interpelan a los sujetos según las divisiones polarizantes propias del sistema sexo-género, naturalizando la subordinación simbólica de lo femenino, así como la opresión de las mujeres. Para de Lauretis, la tecnología de género remite a la representación de una relación social generizada, desde dos dimensiones ideológicas: la representación social sistémica –que surge y es reproducida por los aparatos ideológicos del Estado, que naturaliza una relación social de dominación–; y la representación subjetiva o autorrepresentación–la manera en que un individuo significa y vive los efectos de una representación social que lo interpela.

A su vez, de Lauretis menciona que las representaciones sociales hegemónicas reproducen la subordinación de lo femenino, ya sea explícita o implícitamente. Las representaciones que pretenden ser neutrales o *indiferentes* al género están reproduciendo un sujeto discursivo masculino. La característica de las representaciones feministas sería que explicitan su carácter generizado, al problematizar el género como conjunto de significados e interpelaciones subyugantes para mujeres y disidencias sexogenéricas. Las tecnologías de género feministas parten de una interpelación crítica por parte del sujeto excéntrico: el proceso de autoconciencia respecto de los significados dominantes y hegemónicos.

De Lauretis refiere que la conciencia feminista se forma en la contradicción de saberse *fuera* del género en tanto constructo ideológico –no somos la *Mujer*, y criticamos ese constructo hegemónico–, al mismo tiempo que el sujeto sabe que está *en* el género, en tanto que es interpelado y coaccionado por las representaciones hegemónicas. Esta contradicción posibilita la autoconciencia feminista como distancia crítica respecto de la *Mujer*.

Así, el concepto de tecnología de género, entendido como proceso y producto de construcción de representaciones sociales y subjetivas en relación con el sistema sexo-género, permite pensar las genealogías como un ejercicio crítico de representación subjetiva, es decir, como representación que cuestiona y problematiza la relación de las mujeres con la representación social de la *Mujer*, imperante en cada época.

Así, cabe puntualizar que, aunque no sean equivalentes, hay sistemas ideológicos de significación en relación con la clase, la sexualidad, la raza, la colonialidad, etc., y que dichos sistemas refuerzan la dicotomía entre *Sujeto* y *Otro*, como discutimos en los primeros capítulos.

En consonancia con esto, como menciona De Lauretis, los sujetos enfatizan distintos aspectos en sus actos de autorrepresentación y narración. En última instancia, lo que está en juego es la manera en que se significa la propia identidad. Así, algunas mujeres significan su experiencia a partir de la racialización, de la clase o de la sexualidad, asignándoles más importancia que el género. De manera que las genealogías, como ejercicio de representación subjetiva, son desplazamientos críticos respecto de las representaciones dominantes derivadas de los sistemas de opresión. Representarse como sujeto en una multiplicidad de posiciones de poder (raza, género, clase, etc.) implica, por lo tanto, un ejercicio de autoconciencia crítica respecto a las relaciones de dominación:

> [...] identidad significa una autocolocación, una elección –siempre determinada por la experiencia –entre las posibles posiciones accesibles en el campo social, es decir, que pueden ser asumidas por el sujeto o involuntariamente (ideológicamente) o bajo la forma de conciencia política.
>
> El sujeto de esta conciencia feminista ya no es aquel definido inicialmente teniendo en cuenta el único eje del género, la oposición hombre-mujer, y constituido únicamente por la opresión, represión o negación de su diferencia sexual. [...] un sujeto que ocupa posiciones múltiples, distribuidas a lo largo de varios ejes de diferencia, y atravesado por discursos y prácticas que pueden ser –y a menudo lo son –recíprocamente contradictorios. Está constituido, como el sujeto postmoderno, marginal, imaginado por Samuel Delany, de "fragmentos cuyos aspectos constitutivos incluyen siempre otros objetos, otros sujetos, otros sedimentos, por lo que la noción de "otro" [otro que uno mismo] se resquebraja bajo la misma presión del análisis que el yo aplica para localizarlo". Finalmente, y quizá esto sea todavía más significativo, el sujeto en la teoría feminista tiene la capacidad de obrar, de moverse y dislocarse de forma autodeterminada, de tomar conciencia política y responsabilidad social, incluso en su contradicción y no-coherencia.". (De Lauretis, 2000: 137)

En otras palabras, los ejercicios feministas de representación y autorrepresentación problematizan, desplazan y deconstruyen los significados hegemónicos del sistema sexo-género, al mismo tiempo que construyen significados desde *otra parte*. Entonces, si se piensa la genealogía como tecnología de género, se concibe como un tipo de representación que pone en cuestión el género y las demás posiciones de dominación; una representación generizada que se interroga sobre la relación entre las representaciones sociales y los efectos de interpelación sobre un sujeto. En ese sentido, las prácticas genealógicas feministas son ejercicios de autorrepresentación, en las que un sujeto excéntrico[4] –inestable, contradictorio, constituido en las opresiones múltiples– cuestiona significados asociados a los sistemas de opresión, a la vez que construye otros significados desde la experiencia vivida. Por una parte, este ejercicio de autorrepresentación está guiado por la

[4] "[...] sujeto excéntrico al campo social, constituido en un proceso de interpretación y de lucha, de reescritura de sí en relación a otra forma de entender lo social, la historia, la cultura." (De Lauretis, 2000: 145).

conciencia feminista de los sistemas de opresión: es la narración de un *yo* construido y representado en relación con acontecimientos, afectos y significados asociados a las estructuras de dominación.

Antes de Teresa de Lauretis, y de las teorías contemporáneas sobre la opresión, Monique Wittig (Wittig, 2006: 41-42) ya había explorado la relación entre conciencia política y la construcción de un sujeto de lucha, así como las tensiones entre la dimensión colectiva y sistémica de la experiencia de la opresión, y la dimensión personal y subjetiva de la experiencia vivida. Wittig muestra que la interpretación subjetiva de la experiencia no sólo involucra una crítica de la opresión–o una negatividad crítica, como diría De Lauretis. De modo que las genealogías, siendo ejercicios de autorrepresentación crítica, también buscan construir otro tipo de significados, desde el punto de vista del sujeto oprimido. Siguiendo a Wittig y Braidotti, se sostiene que la genealogía como autorrepresentación también potencia la construcción de significados a partir de la experiencia vivida desde el punto de vista de un sujeto oprimido.

En esa medida, la autorrepresentación también es un medio de formación comunitaria: potencia un punto de vista afirmativo en relación con grupos sociales oprimidos, reconstruye la memoria subjetiva en relación con la memoria histórica, potencia la formulación de afectos complejos que son silenciados en las relaciones sociales dominantes, resignifica las imágenes y estereotipos negativos que son adjudicados al grupo en cuestión.

Si se piensa a las genealogías feministas como mecanismo de representación, autorrepresentación y enunciación de un grupo social, se pueden asociar con tecnologías de género, siguiendo a De Lauretis, esto es, con prácticas constructivas y deconstructivas de los discursos sobre género, con formas de *producir* el género en el discurso y sus márgenes, en la representación dominante y el *fuera de campo*. Las genealogías permiten operar desde las dos vertientes políticas señaladas por Teresa de Lauretis: la negatividad crítica que desmantela significados, que desnaturaliza lo *real*, que desidentifica subjetividades; así como la positividad que crea otros significados, que enuncia otras realidades, experiencias, subjetividades y procesos de subjetivación. Esto es manifiesto si las genealogías feministas se piensan como búsqueda de expresión de un punto de vista que problematiza los procesos históricos de subjetivación en la opresión, y que posibilita pensar en experiencias y configuraciones de la subjetividad, en formas de resistencia ante los sistemas de opresión:

> [...] el continuo empeño de crear nuevos espacios de discurso, escribir de nuevo las narrativas culturales y definir los términos desde otra perspectiva: una visión desde "otro lugar".
>
> [...] el otro lugar del discurso aquí y ahora, el punto ciego, el fuera de campo de sus representaciones. Me los imagino como espacios a los márgenes de los discursos dominantes, espacios sociales enclavados en los intersticios de las instituciones, en Ia fisuras y grietas de los aparatos de poder-saber. En estos espacios pueden ponerse los términos de una construcción distinta del género, términos que tienen efecto y se afianzan en el nivel de la

> subjetividad y de la autopresentación : esto es, en las prácticas micropolíticas de la vida diaria y de las resistencias cotidianas de las que derivan tanto la capacidad de obrar como las fuentes de poder y las inversiones que otorgan poder; y, también, en la producción cultural de las mujeres, feministas , que traduce el movimiento dentro y fuera de la ideología en un continuo atravesar los confines (y los límites) de la/s diferencia/s sexuales". (De Lauretis, 2000: 62)

Es sumamente fecundo que De Lauretis afirme que esta perspectiva *desde otro lugar* no está dada, no puede rastrearse como fundamento en el pasado idealizado por las relecturas feministas, ni tampoco como un *futuro utópico* más allá o fuera del género, esto es, como ideal de progreso. De Lauretis remite a las prácticas discursivas *aquí y ahora* que posibilitan la deconstrucción y reconstrucción del género, a nivel micropolítico. Desde la perspectiva de este artículo, los ejercicios genealógicos feministas son una práctica micropolítica que involucra la interpretación, la relectura de la historia, la reconfiguración del imaginario sobre las relaciones de poder y subjetividades sujetas a procesos de dominación; en esa medida, son prácticas de deconstrucción y reconstrucción del género.

Conclusiones

Para concluir, se realizan algunas reflexiones finales sobre la práctica genealógica tal como es retomada por la tradición del feminismo materialista desde el siglo xx hasta nuestros días.

De Lauretis retoma el problema del sujeto colectivo e individual, al conceptualizar el género como representación social (ideológica) y como autorrepresentación (relación individual y subjetiva con las representaciones sociales dominantes). Desde este concepto más amplio, De Lauretis plantea que las teorías y representaciones son tecnologías de género –lo producen y lo reproducen como representación—, e introduce la posibilidad de representaciones feministas disidentes. Así, junto con Teresa de Lauretis, se puede relacionar el problema de la conciencia feminista con la producción teórica del feminismo, y con la creación de representaciones que desafíen el marco falogocéntrico de significación.

Las genealogías feministas, desde esta tradición, son relatos que interpretan la experiencia desde un marco no androcéntrico que visibiliza las injusticias y violencias, y construye el lenguaje que posibilite articular un punto de vista centrado en las mujeres. Están ligadas al problema de la autoconciencia porque son uno de los medios para llegar a ella, para construirla, junto con la teoría feminista, los grupos activistas de concienciación, el arte y representaciones feministas.

MacKinnon permite establecer un puente entre las prácticas de concienciación y las políticas de localización. Como parte de las políticas de localización, se encuentran, a su vez, la práctica de nombrar el lugar de enunciación y la teoría epistémica del punto de vista. Todas estas prácticas y teorías tienen una veta genealógica, en la medida en que interpretan la experiencia vivida en

términos de los sistemas de opresiones. Asimismo, permiten que lo individual-privado aparezca como político y público.

¿Qué cambia en estas prácticas y acercamientos teóricos? Los grupos de concienciación hacían mayor énfasis en las experiencias relacionadas con el sexismo, mientras que las teorías y prácticas contemporáneas asumen el enfoque de las opresiones múltiples. Lo que persiste en las prácticas y acercamientos teóricos es el enfoque centrado en grupos sociales; el énfasis en la vivencia afectiva y corporal de la opresión; la importancia de la narración en primera persona de la experiencia vivida, como forma de conocimiento de la opresión.

Ahora bien, un punto a destacar de toda esta discusión es el énfasis que hace el feminismo materialista en la *negatividad*, esto es, en la exposición del aspecto ideológico y subyugante del ser mujer, con fines de desmontar las condiciones de opresión. Si la tradición del feminismo materialista se focaliza en mostrar, enunciar y criticar la violencia, la injusticia y alienación, parece adoptar un punto de vista que únicamente percibe lo que las mujeres llegamos a ser en un estado de opresión, mientras que se limita a preguntar acerca de quiénes podríamos llegar a ser en un estado emancipado o igualitario. En esa línea, es necesario seguir indagando en otras propuestas feministas de interpretación sistémica de la experiencia vivida, con el fin de construir nuevos horizontes utópicos y de liberación.

A modo de cierre, cabe señalar que nuestros tiempos siguen siendo influenciados por las prácticas e ideas de esta tradición de pensamiento. La toma de conciencia acerca de la opresión sigue siendo una de las formas paradigmáticas de entender lo personal como político.

Las narraciones autobiográficas y testimoniales en los feminismos a menudo se guían por el método de concienciación. A modo de ejemplo, se mencionan las prácticas narrativas en redes sociales, en la era del *me too*: dichas prácticas no sólo se usaron para denunciar injusticias y violencias, sino como forma de cobrar conciencia de la propia opresión y de contrastar las vivencias con las experiencias de otras mujeres, iluminando aspectos sistémicos de las vidas de las mujeres en la actualidad.

La genealogía como práctica de localización social también es sumamente vigente, tanto en el activismo feminista como en la academia. Se puede constatar su pertinencia al notar la revalorización de la epistemología feminista y de la teoría del punto de vista, así como las prácticas de nombrar el lugar de enunciación: estas ideas y prácticas recurren a mapas de la identidad y de la subjetividad. Respecto de las genealogías como políticas de localización, se puede ver su pertinencia al examinar la urgencia contemporánea de situar el discurso, de hablar en primera persona, y el rechazo a "hablar por" o representar la voz de mujeres de otros contextos.

Asimismo, las ideas de Teresa de Lauretis acerca de la tecnología de género como autorrepresentación disidente y situada en los márgenes del discurso, son sumamente vigentes hoy

en día. Las genealogías materialistas como tecnología de género que produce distintas formas de autorrepresentación son una poderosa herramienta analítica para explorar la pluralidad de representaciones feministas. En esa línea, se alude al campo fecundo en la narrativa de mujeres hoy en día: abunda literatura de ficción, ensayos autobiográficos y testimoniales que buscan representar de manera distinta las experiencias de las mujeres, así como dar cuenta de las distintas posiciones de poder y de las resistencias insospechadas.[5] Ψ

Bibliografía:

BRAIDOTTI, Rosi. (2000). *Sujetos nómades*. Bixio, Alcira (Trad.). Paidós.

BRAIDOTTI, Rosi. (2002). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Varela Mateos, Ana. (Trad.). Akal.

BRAIDOTTI, Rosi. (2004) *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Ventureira, Gabriela y Femenías, María Luisa (Trads.). Gedisa.

BUTLER, Judith. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Muñoz, Antonia (Trad.). Paidós.

CABNAL, Lorena. (2010) "Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala" en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias.

CABNAL, Lorena. (2019). "El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra". En Leyva Solano, Xochitl e Icaza, Rosalba (Coords.) *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. Clacso, Cooperativa Editorial Retos, ISS/EUR. Tomo IV.

CRENSHAW, Kimberlé. (2012). "Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color". En Platero Méndez, Raquel (Lucas) (Ed.). *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Ediciones bellaterra.

DE LAURETIS, Teresa. (2000). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Echániz Sans, María. (Trad.). Horas y horas.

[5] A modo de ejemplo, remito a mi tesis doctoral (León Gutiérrez, 2026), en donde utilizo el concepto de genealogía feminista como herramienta de análisis de representaciones contemporáneas de la opresión de las mujeres. En dicha tesis, realizo un análisis genealógico de *Fruto* (Rea, 2023), *El invencible verano de Liliana* (Rivera Garza, 2021) y de *Zami* (Lorde, 2009).

FOUCAULT, Michel (2008). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Allende Salazar, Mercedes. (Trad.). Paidós.

GARCÍA, Carmen Teresa y VALDIVIESO, Magdalena. (2006). "Una aproximación al Movimiento de Mujeres en América latina. De los grupos de autoconciencia a las redes nacionales y trasnacionales". *Observatorio social de América Latina*, VI, N° 18, enero. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. https://web.archive.org/web/20250628114500/-https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20110318071025/4GarciaValdivieso.pdf

GARGALLO, Francesca. (2006). *Ideas feministas latinoamericanas*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

HILL COLLINS, Patricia. (2012). "4. Rasgos distintivos el pensamiento feminista negro". En Jabardo, Mercedes (Ed.). *Feminismos negros. Una antología*. Traficantes de sueño.

hooks, bell. (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Esteban Agustí, Beatriz ; Lozano Ruiz, Lina Tatiana; Moreno, Mayra Sofía; Puertas Romo, Maira, y Vega González, Sara (Trads.). Traficantes de sueños.

hooks, bell. (2020). *Teoría feminista: de los márgenes al centro*. Useros Martín, Ana. (Trad.). Traficantes de sueños.

LEÓN GUTIÉRREZ, Daniela. (2026). *Las genealogías como construcción de subjetividades feministas*. [Tesis de doctorado no publicada]. Facultad de filosofía y letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

LERNER, Gerda. (1993). *The Creation of Feminist Consciousness*: *From the Middle Ages to Eighteen-seventy*. Oxford University Press.

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*. Montagut Sancho, María Cinta. (Trad.). Horas y horas.

LONZI, Carla. (2017). *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*. Tinta limón.

LORDE, Audre. (2003). *La hermana, la extranjera.* Corniero, María (Trad.). horas y horas.

LORDE, Audre. (2009). *Zami. Una biomitografía o una nueva manera de escribir mi nombre*. Durante, María. (Trad.). horas y Horas.

LUGONES, María. (2008). "Colonialidad y Género". *Tabula Rasa*, Colombia No.9, julio-diciembre.

MACKINNON, Catharine. (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado*. Martín, Eugenia. (Trad.). Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.

MOHANTY, Chandra. (2008). "Capítulo 3. Bajo los ojos de Occidente. Academia Feminista y discurso colonial". En Suárez Navaz, Liliana y Hernández, Aída (Eds.). *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. María Vinós (trad.). Ed. Cátedra.

REA, Daniela. (2023). *Fruto*. Antílope.

RIBEIRO, Djamila. (2020). *Lugar de enunciación*. Pereira da Encarnação, Aline. (Trad.). Ambulantes

RICH, Adrienne (2019). "Apuntes para una política de la localización" en *Ensayos esenciales. Cultura, política y el arte de la poesía*. Bofill Abelló, Mireia. (Trad.). Capitán Swing.

RIVERA GARZA, Cristina. (2021). *El invencible verano de Liliana*. Penguin Random House.

SARACHILD, Kathie. (2017). "La concientización: un arma radical". Revista Zona Franca, Centro de estudios interdisciplinario sobre las mujeres (CEIM)-Maestría poder y sociedad desde la problemática de género (MG). Número 25. https://doi.org/10.35305/zf.v0i25.62

WITTIG, Monique (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Sáez, Javier y Vidarte, Paco (Trads). Eagles.

Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es