

Tesis doctoral

Centralidad del discurso feminista en las luchas del siglo XXI y su relación con el marxismo

Lorena García Saiz

Dirección: Dr. Andrés Piqueras Infante



Enero 2023





**Programa de Doctorado en Estudios Interdisciplinarios de Género
Escuela de Doctorado de la Universitat Jaume I**

Centralidad del discurso feminista en las luchas del siglo XXI y su relación con el marxismo

**Memoria presentada por Lorena García Saiz para optar al grado de
doctor/a por la Universitat Jaume I**

Lorena García Saiz

Andrés Piqueras Infante

Doctoranda

Director de tesis

Castelló de la Plana, enero 2023



Reconocimiento – No Comercial – Compartir Igual (BY-NC-SA)

Para la realización de esta tesis no se ha recibido ninguna financiación por parte de organismos públicos o privados

AGRADECIMIENTOS

En las siguientes hojas recojo el esfuerzo realizado durante los últimos seis años para llevar a cabo esta tesis, época en la que me he sentido como una funambulista tratando de encontrar los tiempos y el equilibrio para llevarla a cabo y, al mismo tiempo, conciliar con un trabajo a jornada completa, la crianza de dos hijos pequeños y compartir el tiempo con las personas que quiero. Un tiempo marcado por viajes y desplazamientos -reales y metafóricos- laborales, familiares, sociales y personales.

Es verdad que el camino ha sido largo, pero muy enriquecedor. Sin duda, este recorrido ha sido transformador para mí. Desde una soledad buscada, he vivido de forma intensa todo el proyecto. El viaje ha sido costoso, pero el trayecto hasta llegar a Ítaca me ha supuesto principalmente muchas alegrías y satisfacciones.

En primer lugar, quiero agradecer la enorme paciencia de mi director de tesis, Andrés Piqueras, que se embarcó conmigo en esta procelosa travesía y me ha guiado, aconsejado y orientado desde el principio con maestría y humildad. Me ha acompañado en todo este proceso con una actitud abierta y empática, lo que ha hecho que me sienta segura desde aquella primera toma de contacto telefónica a unos cuantos kilómetros de distancia.

Por otra parte, también quiero dar las gracias a quienes han participado con su tiempo, sus reflexiones y sus experiencias en el apartado de investigación. Todas ellas aceptaron con confianza ciega la propuesta, lo que me demuestra una vez que la sororidad nos hace fuertes y nos empodera. No quiero olvidarme tampoco de las compañeras de militancia con las que comparto espacios, gracias por ser referentes con vuestras voces, reflexiones y acciones.

En el plano más personal, el “Ekipo A” ha estado presente desde que emprendimos nuestro viaje vital juntas, allá por la adolescencia. Cris, Patu y Lola, vuestra amistad es uno de los pilares de mi vida. Javi también se suma como el cuarto mosquetero.

Papá y mamá (José M^a y Marisa), gracias por sostenerme, como habéis hecho siempre, con cariño, cuidado y absoluta entrega hacia mi hermano (Rodrigo) -mi modelo de persona leal a sus principios- y hacia mí. Gracias por respetar

nuestros caminos, con sus aciertos y errores, por ser mis guías, por estar siempre ahí.

Dejo para el final de este breve recorrido de agradecimientos a quienes están más cerca de mí en el día a día, y me sufren y me quieren a la par. David, gracias por respetar mis decisiones, espacios, tiempos, silencios, nervios y esperas; por seguir avanzando conmigo pese a las curvas del camino: contigo son menos complicadas. A Hernán y Ruy, gracias por vuestra paciencia, respeto, amor y cariño. Vuestros pequeños corazones son muy grandes. Ya sabéis que mamá os quiere infinito.

Solo puedo decir, como cantaba Mercedes Sosa, ¡Gracias a la vida, que me ha dado tanto!

RELACIÓN DE SIGLAS

8M: 8 de marzo

15M: 15 de mayo de 2011

AIT: Asociación Internacional de Trabajadores

AMA: Agrupación de Mujeres Antifascistas

ANME: Asociación de Mujeres Españolas

AUTEM: Asociación Universitaria para el estudio del problema de la mujer

BBVAh: hombre blanco, burgués, varón adulto y heterosexual

CGT: Confederación General de Trabajadores

CCOO: Comisiones Obreras

EPA: Encuesta de Población Activa

EPA-A: Encuesta de Población Activa no androcéntrica

EU: Esquerra Unida

EEUU: Estados Unidos

FSM: Foro Social Mundial

ICW: International Council of Women (Consejo Internacional de la Mujer)

ILP: Iniciativa Legislativa Popular

IAFFE: Association For Feminist Economics (Asociación para la Economía Feminista)

INE: Instituto Nacional de Estadística

IWW: International Workers World (Mundo Obrero Internacional)

KPD: Kommunistische Partei Deutschlands (Partido Comunista de Alemania)

MLM: Movimiento de Liberación de las Mujeres

MST: Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra

NEF: Nueva Economía Familiar

NOW: National Organization for Women (Organización Nacional de la Mujer)

NWSA: National Women Suffrage Association (Asociación pro Sufragio de la Mujer)

PC: Partido Comunista

PCE: Partido Comunista Español

PCF: Partido Comunista Francés

PCI: Partido Comunista Italiano

PNUD: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

POUM: Partido Obrero de Unificación Marxista

PSOE: Partido Socialista Obrero Español

PSUC: Partido Socialista Unificado de Cataluña

SAPD: Partido Socialista Obrero de Alemania (Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands)

SCN: Sistemas de Cuentas Nacionales

SDS: Students for a Democratic Society (Alumnado para una Sociedad Democrática)

SNCC: Student Nonviolent Coordinating Committee (Comité Coordinador Estudiantil No Violento)

SPD: Partido Socialdemócrata de Alemania (Sozialdemokratische Partei Deutschlands)

TERF: Trans-Exclusionary Radical Feminist (Feminismo Radical Trans Excluyente)

TRS: Teoría de la Reproducción Social

TWWA: Third World Women's Alliance (Alianza de Mujeres del Tercer Mundo)

UMP: Unión de Mujeres Progresistas

USPD: Partido Socialdemócrata Independiente Alemán (Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands)

W.I.T.C.H.: Women's International Terrorist Conspiracy from Hell (Conspiración Terrorista Internacional de Mujeres del Infierno)

WfH: Wages for Housework (Campaña Internacional de Salarios por las Tareas Domésticas)

RESUMEN/ABSTRACT

RESUMEN

La tesis se centra en la relación pasada y presente del feminismo y marxismo, para analizar si es condición necesaria la relación entre ambos para la superación del capitalismo. Ambos son movimientos internacionalistas y emancipatorios que mantuvieron y mantienen diálogos fructíferos, estableciéndose tensiones y alianzas a lo largo del tiempo.

Así, a través de un repaso cronológico de las olas feministas, se observa cómo ciertos elementos de la teoría marxista calan en diversas corrientes feministas, y son revisadas y/o usadas como base para su lectura crítica al capitalismo, el heteropatriarcado y el colonialismo: es el caso de la noción de valor, del trabajo o de lo que es productivo e improductivo, conceptos que generaron un debate —principalmente, en la década de los 70 a través de los feminismos obrerista, socialista y materialista— y que han sido recogidos y actualizados con la perspectiva de la economía feminista, además de introducir elementos clave como son el papel de los cuidados y de los cuerpos.

Estos aspectos se han llevado al terreno de la práctica con el desarrollo de la huelga feminista, la defensa de lo “común”, la aplicación de la interseccionalidad o la ampliación del sujeto político, puntos que se analizan de forma más específica en la tesis.

En el apartado de investigación, se han realizado entrevistas a feministas de diversas corrientes para —desde sus experiencias, praxis y visión del/los feminismo/s en los que se ubican— recoger su visión pasada, presente y futura entre el movimiento feminista y marxista, como posibles aliados para subvertir el actual sistema socioeconómico. Posteriormente, ha servido para establecer apartados en torno a elementos o temas comunes que ayuden a elaborar un discurso en el que se aúne las diversas posiciones. Así, se observa la aceptación presente y futura de seguir tendiendo puentes y alianzas entre ambos movimientos; la constatación de la fuerza que tiene la interseccionalidad —por parte de la gran mayoría de los feminismos tratados—, frente al predominio de la clase —defendido por la teoría marxista— o la necesidad de contar con un

sujeto político amplio para sumarse a un proyecto transformador —para el que salen propuestas poco concretas y aplicadas desde una perspectiva “micro”, frente a unas estrategias y visión más amplia por parte de marxismo— que ayuden a resolver el conflicto capital-vida.

ABSTRACT

The thesis focuses on the past and present relationship between feminism and marxism, to analyze whether the relationship between the two is a necessary condition for the elimination of capitalism. Both are internationalist and emancipatory movements that maintained and maintain fruitful dialogues, establishing tensions and alliances over time.

Thus, through a chronological review of the feminist waves, it is observed how certain elements of marxist theory permeate various feminist currents, and are revised and/or used as a basis for their critical reading of capitalism, heteropatriarchy and colonialism: This is the case of the notion of value, work or what is productive and unproductive, concepts that generated a debate —mainly in the 1970s through the workerist, socialist and materialist feminisms—, which have been collected and updated with the perspective of feminist economics, in addition to introducing key elements such as the role of care and bodies.

These aspects have been taken to the field of practice with the development of the feminist strike, the defense of the "common", the application of intersectionality or the expansion of the political subject, points that are analyzed more specifically in the thesis.

In the research section, interviews have been conducted with feminists from various currents in order —from their experiences, praxis and vision of the feminism/s in which they are located— to collect their past, present and future vision between the feminist and marxist movements, as possible allies to subvert the current socioeconomic system. Subsequently, it has served to establish sections around common elements or themes that help to develop a discourse in which the various positions are brought together. Thus, the present and future acceptance of continuing to build bridges and alliances between both movements

is observed; the confirmation of the strength of intersectionality —on the part of the great majority of the feminisms discussed—, as opposed to the predominance of class —defended by Marxist theory— or the need for a broad political subject to join a transformative project —for which proposals are not very concrete and applied from a "micro" perspective, as opposed to strategies and a broader vision on the part of Marxism— that help to resolve the capital-life conflict.

INDICE

Agradecimientos

Relación de siglas

Resumen/Abstract

1. Introducción y justificación	7
2. Objetivos e hipótesis	11
3. Metodología.....	13
CAPÍTULO I. HISTORIA DEL FEMINISMO Y EL SOCIALISMO, ENCUENTROS Y DESENCUENTROS.....	17
Introducción	21
1. Primera ola del Feminismo: crónica de supuestos fracasos de un movimiento reciente	22
Recapitulación	28
2. Segunda ola: caminando hacia el Internacionalismo	29
2.1. 1848: fecha clave para el feminismo y el marxismo	32
2.2. Sufragio, feminismo burgués y obrero. Ejemplos de relaciones complicadas (Estados Unidos, Francia, Alemania, Inglaterra y España)	35
2.3. Feminismo socialista y marxista.....	48
2.3.1. Bebel y su visión de la mujer en el socialismo	51
2.3.2. Engels, Marx y la acumulación capitalista. Consecuencias en la familia y la mujer.....	54
2.3.3. Feminismo socialista: Proletarixs del mundo, uníos: Luces y sombras en “la cuestión de la mujer”	77
2.3.3.1 Flora Tristán	79
2.3.3.2. Clara Zetkin y Rosa Luxemburgo.....	82
2.3.3.3. Alexandra Kollontai	94
2.3.3.4 Rusia: Espejismo de igualdad en “la cuestión de la mujer”	99
2.3.3.4.1. Espejismo ruso de “la cuestión de la mujer”	99
2.3.3.4.2. Realidad rusa de “la cuestión de la mujer”	104
Recapitulación	108
3.Tercera ola: hacia un intento de socialismo feminista	110
3.1. Periodo de entreguerras	111

3.1.1 Simone de Beauvoir: ser mujer	111
3.1. 2 Betty Friedan: ser femenina	113
Recapitulación	117
3.2. Los 70: auge del movimiento feminista	117
3.2.1 Calentando motores: hacia el Movimiento de la Liberación de la Mujer (MLM).....	118
Recapitulación	122
3.2. 2. Feminismo radical.....	122
3.2.2.1. Kate Millett.....	129
3.2.2.2 Germaine Greer.....	131
3.2.2.3. Sulamith Firestone	132
Recapitulación	136
3.3. Feminismo y psicoanálisis	137
3.3.1. <i>French feminism</i> o feminismo de la diferencia	139
Recapitulación	142
3.4. Feminismo materialista y explotación patriarcal	143
3.4.1. Christine Delphy	143
3.4.2. Una mirada más próxima: Lidia Falcón.....	148
Recapitulación	151
3.5. Feminismo obrerista	152
Recapitulación	158
3.6. Feminismo socialista norteamericano desde la nueva izquierda.....	159
3.6.1. Capitalismo y patriarcado: juntos, pero no revueltos. Teoría del Sistema Dual	161
3.6.2. Capitalismo y patriarcado: mezclados y agitados. Críticas a la Teoría del Sistema Dual	168
Recapitulación	179
3.7. Feminismo posmoderno.....	182
3.7.1. Cuestionamiento de la perspectiva sexo/género. Contribuciones del feminismo lesbiano.....	187
3.7.2. Desarrollo de lo <i>queer</i> , más allá de la perspectiva sexo/género	193
3.7.2.1. De Lauretis, pionera de lo <i>queer</i>	193
3.7.2.2. Butler, lo performativo como transgresor	197
3.7.3.3. Haraway y el ciborg, un paso más allá en lo <i>queer</i> con la tecnología.....	199

3.7.3.4. Lidia Cirillo, contradicciones ente el feminismo y el marxismo	200
3.7.3.5. Braidotti: reafirmando la diferencia sexual y lo femenino como lucha.....	202
Recapitulación	205
3.8. Feminismo poscolonial: papel de la interseccionalidad	206
3.8.1. Feminismo negro	210
3.8.2. Anzaldúa y el tratamiento de la triple opresión desde la frontera de lo mestizo	214
3.8.3. Talpade: intersecciones desde el Tercer Mundo.....	217
Recapitulación	223
3.9. Ecofeminismo: causas y consecuencias de la colonización de la naturaleza, las mujeres y el Tercer Mundo	224
Recapitulación	235
3.10. Feminismo marxista: La lucha sigue	236
3.10.1. Salario y familia, aspectos claves	240
3.10.2. Debate sobre el trabajo doméstico	242
3.10.3. Papel del trabajo doméstico y la reproducción. Características, causas y consecuencias	244
3.10.4. Salario para el trabajo doméstico, análisis de la medida	248
3.10.5. Control de la reproducción social	250
3.10.6. División internacional del trabajo y feminización de la pobreza.....	253
3.10.7. Soluciones ante la violencia del capital patriarcal y colonial	259
3.11. Postmarxismo: lo micro y la especificidad	261
3.11.1. Social vs cultural	263
3.11.2. La teoría del valor	270
Recapitulación	276
CAPÍTULO II: ECONOMÍA FEMINISTA	281
Introducción	282
1. Orígenes de la economía feminista. Diferencia de la economía de género.....	283
2. Críticas feministas a las economías clásica, marxista y neoclásica.....	285
3. Economía feminista.....	292
3.1 Economía feminista de la conciliación: Aportaciones del marxismo	296
A. Debate sobre trabajo doméstico	297

B.	Teorías del sistema dual.....	300
C.	Enfoque producción - reproducción	301
D.	Economía feminista de corte neoclásico	305
3.1.1	Desmontando el capitalismo patriarcal: conceptos de división sexual del trabajo, <i>homo economicus</i> , doble presencia	307
3.2.	Economía feminista de la ruptura: Aportaciones del marxismo	313
	Recapitulación	322
CAPÍTULO III. ESTRATEGIAS FEMINISTAS DE LIBERACIÓN EN CLAVE MARXISTA		
		329
	Introducción	330
1.	Apuesta por los cuidados: la vida en el centro.....	330
	Recapitulación	355
2.	8M. La huelga feminista como instrumento de cambio sistémico	360
	Recapitulación	379
3.	Apuesta por lo común: papel del feminismo, de/reconstruir para crear	382
3.1.	Origen y evolución de lo común	383
3.2.	Comunes en femenino, ayer y hoy.....	391
3.3.	Analogías y principios de lo común.....	394
3.4.	Cómo aplicar lo común	399
	Recapitulación	405
4.	Lectura de lo <i>queer</i> y lo trans desde el feminismo y el marxismo.....	409
	Recapitulación	418
CAPÍTULO IV. INVESTIGACIÓN.....		
		421
	Introducción	422
1.	Feminismos, una gran constelación.....	423
2.	Biografía militante de las entrevistadas	425
3.	El feminismo. Todas para muchos.....	438
4.	Relaciones entre el marxismo y el feminismo: Contigo pero sin ti. De divorcios, matrimonios y relaciones abiertas	443
□	Relación NECESARIA.....	443
□	Relación INESTABLE.....	447
□	Relación HISTÓRICA.....	447
□	Relación DESIGUAL	449
4.1.	Efectos de lo posmoderno.....	455

5. De ida y vuelta.....	457
5.1. Influencias del marxismo en el feminismo	458
5.2. Influencias del feminismo en el marxismo	464
a) Trabajo.....	464
b) Conflicto capital-vida	467
c) Cuerpo:.....	469
d) Sujeto político:.....	472
e) Conceptos:	474
f) Otros:	475
6. Telar del marxismo y el feminismo. Patrones concretos	478
6.1. Producción-reproducción /cuidados:	479
6.2. Huelga feminista:	488
7. Interseccionar o no, he ahí la cuestión:	499
7.1. Ampliar el sujeto político vs borrar a las mujeres	509
8. El futuro de la relación marxismo-feminismo:	523
(IN)CONCLUSIONES	542
BIBLIOGRAFÍA.....	561
ANEXOS.....	596
Anexo 1. Guion de las preguntas de la entrevista	596
Anexo 2. Letra de la canción de la huelga feminista del 8M.....	597
Anexo 3. Trece tesis del marxismo-feminismo	600
ÍNDICE DE IMÁGENES	606
ÍNDICE DE FIGURAS.....	606

El feminismo es un impertinente. [...] Es muy fácil hacer la prueba. Basta con mencionarlo. Se dice feminismo y cual palabra mágica, inmediatamente, nuestros interlocutores tuercen el gesto, muestran desagrado, se ponen a la defensiva o, directamente, comienza la refriega.

¿Por qué? Porque el feminismo cuestiona el orden establecido. Y el orden establecido está muy bien establecido para quienes lo establecieron, es decir, para quienes se benefician de él.

Nuria Valera (Feminismo para principiantes)

Tienes que decidirte

Tienes que decidirte:

o lo real son los movimientos del dinero,

o lo real son los cuerpos de hombres

y mujeres. Irreconciliablemente

esa opción seccionará el mundo.

Lo llamaremos *lucha de clases*

Jorge Riechmann (Muro con inscripciones / Todas las cosas pronuncian nombres (1996-1998))

El feminismo es una revolución. [...] El feminismo es una aventura colectiva para las mujeres, pero también para los hombres y para todos los demás. Una revolución que ya ha comenzado. Una visión del mundo, una opción. No se trata de oponer las pequeñas ventajas de las mujeres a los pequeños derechos adquiridos de los hombres, sino de dinamitarlo todo.

Virginia Despentes (Teoría King Kong)

1. Introducción y justificación

Vivimos tiempos difíciles, cada vez más complicados. El tiempo avanza, y la humanidad y el planeta están cada vez más inmersos en un proceso de deterioro que no hace sino acrecentarse fruto del incremento de la intensidad de las crisis del capitalismo, que se suceden con mayor frecuencia.

Nos encontramos ante una degeneración del capitalismo, del que se dice que pudiera estar en fase “terminal”, aunque su fin no sea necesariamente inminente. Así, se observan datos claros en esta deriva del Capital, como la decadencia del valor y la plusvalía, que no acompañan al desarrollo de las fuerzas productivas; una huida del capital a su forma dinero en un proceso de financiarización de la economía como consecuencia de la falta de rentabilidad en la inversión productiva; un endeudamiento público y privado insostenible; una economía crecientemente ficticia, en la que la deuda y el dinero inventado se ponen a funcionar como si fueran dinero o capital real; un estrés climático desbocado y un manifiesto agotamiento de materiales y energía fósil.

Paradójicamente, el capitalismo tiende a reducir el *trabajo vivo* —realizado por los seres humanos y que son los únicos de los que extrae plusvalía— en la producción de mercancías, frente a una mayor prevalencia del *trabajo muerto*, realizado por la maquinaria. Es decir, cada vez hay más maquinaria tecnológica por unidad de capital invertido, en detrimento de la participación de la fuerza de trabajo. Esto aumenta la productividad, pero provoca una caída del valor y la plusvalía, ya que se reduce el tiempo socialmente necesario para obtener una mercancía, sea objeto o servicio. Como consecuencia, fuerza a los capitalistas a entrar en una carrera de relevo tecnológico, fruto tanto de la propia competencia entre sí como del impulso de la obtención del beneficio a corto plazo pero que, paradójicamente, es autodestructiva porque «el ansia de *plusvalor* va socavando, bajo tierra, el propio *valor*» (Piqueras, 2022b: 41)

Además, como consecuencia de la destrucción y precarización del empleo paralelo al desarrollo tecnológico, se «erosiona constantemente la base salarial destinada a ser intercambiada por cantidades crecientes de mercancías que son posibles de producir» (Piqueras, 2022b: 44), lo que produce el subconsumo, ya que hay una producción superior de artículos de consumo a su demanda,

problema que se ha venido subsanando por los capitalistas mediante una intensificación y aumento del préstamo, esto es, de la deuda. Todo esto se está llevando a cabo al tiempo que se está produciendo un “reparto de empleo degradado”, caracterizado por la multiplicación de fuerza de trabajo para los mismos puestos laborales, pero con pérdida de salario, de condiciones laborales y de tiempo completo. En términos planetarios, pese a que se ha conseguido casi a escala planetaria la “subsunción formal” del trabajo, por la que se desposee a la población y se la hace depender de las relaciones capitalistas, es más costoso que se lleve a cabo la subsunción real o paso de la fuerza de trabajo disponible a la realización de trabajo abstracto generador de valor-plusvalor. Hoy prevalecen las formas parciales, discontinuas o informales de asalarización, junto con trabajo no pago o semipago que va en aumento (Van der Linden, 2008).

Al mismo tiempo, «toda esta economía política de la inseguridad y el miedo laboral coinciden con la disminución del valor de la fuerza de trabajo (pauperización) y en la reducción de su poder social de negociación» (Piqueras, 2022b: 53). No solo hay una desposesión de medios de producción y de vida, sino de medios sociales de protección y seguridad.

Pasamos a hablar, pues, de un sobreendeudamiento generalizado, ya que las personas, instituciones, organizaciones empresariales, administraciones públicas y Estados no pueden generar ingresos suficientes para pagar las deudas contraídas por el consumo de bienes y servicios. Se suma a la destrucción del medio social y físico y la extenuación del trabajo humano para compensar la pérdida de valor y plusvalor y, al mismo tiempo, generar dinero para satisfacer intereses de dicho endeudamiento.

Esto se enmarca en un contexto donde la ganancia es cada vez más difícil de obtener en la esfera productiva, al tiempo que el mercado tiene cada vez más dificultades para crecer y ampliarse, lo que provoca que el capital se desplace fuera de la producción hacia la retroversión del capital a su forma simple, como dinero, listo para la especulación financiera. Esta irá acompañada de la creación desbocada de dinero de la nada —ficticio— por parte de los principales Bancos centrales —cuya función es suministrar reservas a los circuitos de créditos y de pago—, sin relación alguna con la producción (el valor) y con el que se ayuda a

generar todo tipo de inversiones especulativas y rentistas, en una financiación enfermiza de la economía (Piqueras, 2014, 2017, 2018, 2022).

Entramos, pues, en un momento donde se produce un agotamiento acelerado de los recursos de la energía primaria, principalmente de origen fósil —petróleo, gas, carbón— y se inicia una fase de estanflación, marcada por un estancamiento económico combinado con un permanente aumento del desempleo y de la subida de los precios.

No hay que olvidarse del escenario bélico —o acumulación bélica del capital— en el que el mundo está inmerso, entre el Eje Anglosajón —Estados Unidos (EEUU), Gran Bretaña, Canadá, Australia y Nueva Zelanda— y sus subordinados incluidos en la OTAN, la Unión Europea y Japón, frente a la construcción de Eurasia (a través sobre todo de la dupla chino-rusa y sus aliados). A medida que la economía se estanca, los recursos escasean cada vez más. Aumenta la urgencia por la posesión de estos, lo que provoca la tensión entre potencias. Nos encontramos, pues, en la actualidad en una suerte de *Guerra Total*, que desencadena una proliferación de fuerzas destructivas anti-valor, las cuales “acompañan la degeneración de toda la civilización capitalista y amenazan con arrastrar con ella al conjunto de la humanidad» (Piqueras, 2022b: 69).

En definitiva, observamos que en el capitalismo actual «las condiciones de degeneración de las fuerzas productivas dan cada vez más paso a fuerzas destructivas, con el consiguiente declive del conjunto de la civilización capitalista» (Piqueras, 2022b: 40).

Frente a toda esta situación, me preguntaba (y sigo preguntado) qué se puede hacer para frenarla y subvertirla —como señalaran Marx y Engels, «la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases» (2011:30), en la que la libertad «siempre ha existido [...], solo que en un caso como prerrogativa especial y en otro como derecho general» (Marx, 1983:75). Es una preocupación que me lleva acompañando desde hace tiempo, de la que he ido teniendo una visión más consciente y clara, de sus causas y consecuencias, con el paso de los años.

Siempre me he sentido próxima a los movimientos sociales, asociacionismo y oenegés. Desde mi infancia hasta la etapa universitaria incluida formé parte del movimiento scout, que me inculcó valores y un contacto directo con la naturaleza, entre otros aspectos.

Posteriormente, formé parte del gabinete de comunicación de la oenegé *Médicos sin Fronteras* durante mi etapa formativa como periodista, que desarrollé en la provincia de Castellón y, de modo más específico en La Vall d'Uixò y su comarca (La Plana Baixa).

Es en ese municipio donde conozco a la oenegé *Sud*, compuesta por jóvenes del municipio que tratan de tener una mirada “glocal”, de la que formé parte durante mis años de estancia laboral. Algunos de ellos formaban parte de oenegés más grandes —en las que ejercían de cooperantes— y traían su experiencia para ponerla al servicio de la sensibilización y acción en la localidad. Además, también habían estado desde sus inicios en los Foros Mundiales Sociales (FSM), un espacio democrático que se venían realizando desde 2001 en diversos países del mal llamado “Tercer Mundo” y que apostaban —frente a las reuniones del Foro Económico Mundial (Davos) — por crear lazos, sinergias y estrategias entre la sociedad civil que se oponen al neoliberalismo, al capitalismo y al imperialismo (Calvo, 2008)¹.

Así, replicamos dicho espacio —pero a nivel local, provincial y autonómico— durante cuatro ediciones con el Fòrum Social la Vall.

Posteriormente, dejé el campo de la información y la comunicación para entrar en la docencia —ámbito en el que trabajo actualmente— pero quise seguir formándome de forma más específica en feminismo y perspectiva de género, ya que tanto a nivel laboral como personal me había ido sensibilizando.

¹Calvo señala que «El Foro Social Mundial es uno de los acontecimientos de mayor relevancia política y social de la última década, porque ha conseguido poner en cuestión el pensamiento neoliberal y frenar la expansión de esta nueva fase de la globalización capitalista, además imperialista y patriarcal. El presente trabajo trata de analizar este importante elemento de actualidad política y social, con la intención de aportar nuevas visiones que enriquezcan su significado presente y futuro. Porque consideramos que el FSM será el factor clave en la transformación social y superación del capitalismo como sistema hegemónico, en el siglo XXI» (2008: 11).

Es por ello que acabo uniendo mi interés por los movimientos sociales, el anticapitalismo y el género en el Trabajo Final del Máster de Investigación aplicada en estudios feministas, de género y ciudadanía que realicé en la UJI. En dicha investigación, analizo la presencia y el papel del feminismo en el Fórum Social Mundial. Allí también es donde tengo mi primer acercamiento —más teórico— a la teoría marxista.

Con los mimbres anteriores decido hacer el cesto de la tesis, que comienzo en Cataluña por cuestiones laborales. Tras mi regreso a Valencia, me acerco al movimiento feminista autónomo. Concretamente, a la Asamblea Feminista de València —que se define como anticapitalista, antipatriarcal y anticolonial— de la que formo parte. Llegué a ella tras el gran apoyo que el movimiento feminista tuvo con las convocatorias de huelgas feministas en el Estado español en 2018 y 2019 y que han sido claves para la mayor generación de sinergias.

2. Objetivos e hipótesis

Como consecuencia del bagaje social, personal, formativo y laboral citado hasta ahora, me planteo en mi tesis tratar de conocer el actual estado de la cuestión de las relaciones entre el feminismo y el marxismo, dos movimientos con un carácter internacionalista y transformador que han transitado tiempos y espacios comunes y que han cruzado sus caminos —unas veces con mayor fortuna y sintonía; otras, con menos.

Es desde ahí donde aún profundizo más en las cuestiones que originaron mi tesis: ¿Puede el movimiento feminista anticapitalista, antipatriarcal y anticolonial por sí solo transformar el actual sistema socioeconómico, es decir, el capitalismo neoliberal globalizado? ¿Y el marxismo? ¿Necesitan establecer lazos entre ambos?

Partía de la hipótesis, desde mi formación teórica y militante, de que ambos movimientos trabajaban líneas similares en muchos aspectos, pero no se estaban dando pasos hacia el acercamiento, entendimiento y mutua colaboración entre ambos.

Para tratar de esclarecer dicha hipótesis he desarrollado varios ejes u apartados, que me han servido posteriormente para la parte práctica de la tesis, basada en entrevistas con preguntas abiertas a feministas de diversas corrientes, que se detallan en el Anexo 1.

Uno de dichos ejes ha girado en torno a la historia y evolución del movimiento feminista hasta la actualidad. Así, he seguido el sistema de “olas” feministas para desarrollar una cronología del movimiento. Y es que creía importante visitar la historia entre marxismo y feminismo para establecer los diversos puntos de contacto e influencias entre ambos que ha habido a lo largo del tiempo.

En el segundo eje he aterrizado en cuestiones más concretas de la relación entre feminismo y marxismo, en las que considero que hay puntos en común cuyos efectos son actuales. Es por ello que he ahondado de forma más específica en la economía feminista y, tras ello, en los cuidados, el papel de la huelga feminista, la idea de lo “común” y las sexualidades disidentes, a través del movimiento *queer* y trans. Con esto buscaba visibilizar hasta qué punto la influencia entre ambos está presente hasta el día de hoy, con la idea de ver cómo uno u otro movimiento reconocía dicha influencia.

Además, a lo largo de este recorrido, quería recabar las estrategias que feminismo y marxismo establecen para la superación del capitalismo, con el objetivo de establecer una “hoja de “ruta”.

Por último, buscaba recoger en una pequeña muestra el sentir de las relaciones entre marxismo y feminismo a través de las experiencias, reflexiones, líneas activistas y orientaciones de diversas feministas. A través de su experiencia y conocimiento situado, junto con el trabajo realizado en el marco teórico, he tratado de recopilar las luces y sombras de una relación que Hartmann (1979) calificaba de “matrimonio infeliz”, una idea que ha planeado hasta nuestros días y sobre la que intento ahondar para romper con este cliché, en aras de aportar un poco de luz hacia la consecución de un sistema socioeconómico más humano, para todas, todos, todes.

3. Metodología

En el desarrollo de esta tesis se ha tratado de tener en cuenta una epistemología feminista. Cabe destacar que los estudios de crítica feminista de la ciencia tratan de tener en cuenta que el género y su interacción con otras categorías como “raza”, étnica, clase o edad, entre otras, es clave en la organización de la vida social.

Por otro lado, dichos estudios resaltan que «no es suficiente entender cómo funciona y cómo está organizada la vida social, también es necesaria la acción para hacer equitativo ese mundo social, por lo que uno de los compromisos centrales del feminismo es el cambio para las mujeres en particular, y el cambio social progresivo en general» (Blázquez: 2012:21).

Entre los temas centrales de la epistemología feminista destacan la crítica a los ideales de objetividad, neutralidad y universalidad en cuanto que asumidos acríticamente, sobre todo por lo que respecta a la “neutralidad”, condicionando al menos sus necesarios presupuestos de racionalidad o plausibilidad, verificabilidad, aplicabilidad y predicción a los marcos de interpretación de lo observado y a la descripción e influencia de los papeles y valores sociales y políticos en la investigación, así como a la propia situación de los sujetos que la ejercen (a lo que se señala como un conocimiento situado, además de encastrado en las condiciones históricas de las que parte).

Así, se busca llegar más allá de la comprensión de los fenómenos de opresión y subordinación que se generan entre los seres humanos, «comprenderlos se vuelve una actividad/medio para la meta de transformaciones de las relaciones entre géneros» (Arruda, 2012: 336).

Por ello, ha condicionado los métodos que he usado. En primer lugar, la tesis se enmarca más desde el llamado “Punto de vista femenino” (Hartsock, 1983; Keller, 1985, Harding, 1986). Dentro de su posicionamiento, me sitúo en «permitir el encuentro de perspectivas distintas con el fin de hacer explícitos los compromisos de las distintas situaciones particulares y fomentar la pluralidad de perspectivas y de sujetos condicionados» (Blázquez, 2012: 32).

De esta manera, se trata de hacer frente a la representación epistémica que se realiza desde una posición privilegiada, de conformidad con la perspectiva de un conocimiento situado² (Haraway, 1991), basado en las experiencias de las mujeres, para ver el mundo desde una forma distinta (Blázquez, 212) y actuar sobre él distintamente.

Al mismo tiempo —y siguiendo ese concepto de “conocimiento situado”— no quiero obviar que todo este trabajo está influido por mi contexto y mi posición situada en el mundo, por lo que reconozco mis limitaciones y también mis privilegios al mismo tiempo. De este modo, mi mirada está marcada por el eurocentrismo y la blanquitud, pero también por ser mujer, de clase obrera, feminista, activista y con formación universitaria.

El método aplicado es de carácter cualitativo, lo que implica recopilar y analizar datos que no son de índole numérica, y que sirven para comprender conceptos, experiencias y opiniones sobre un tema concreto, con los significados que las personas participantes le atribuyen. Como consecuencia, los resultados se expresan con palabras.

Para crear el marco teórico de esta tesis, se ha usado bibliografía de referencia. Posteriormente, se han extraído unos elementos clave para ser abordados en mayor profundidad, primero desde lo teórico, y luego —en la parte del apartado de investigación— desde la reflexión y la praxis situada de las participantes en el mismo.

En este caso, en el apartado de investigación se ha optado por aplicar la técnica de la entrevista semiestructurada —de manera individual— a diversas feministas, mediante un muestreo empírico intencional, con un listado breve de preguntas clave para la tesis, que aparecen recogidas en el Anexo 1.

Este tipo de técnica consiste en una entrevista abierta, en la que se usa una guía con una lista de preguntas y temas a cubrir durante la conversación, aunque permite variar el orden de las cuestiones, si se requiere, y seguir trayectorias temáticas en la conversación que pueden incorporarse y derivarse de esta, si se

² Donna Haraway propone esta categoría para hacer referencia a conocimientos que deriven de la localización y particularidad del sujeto cognoscente.

considera apropiado. Con esta fórmula, se favorece y facilita la comunicación bidireccional entre persona entrevistadora y entrevistada.

En este caso, el objetivo es tratar de crear un “diálogo” —divergencias y convergencias y sobre la base de qué se muestran— entre las reflexiones vertidas por cada una de las participantes que, desde su formación, conocimientos, saberes y praxis han aportado respuestas abiertas y, por lo tanto, diversas, que enlazan con los aspectos tratados en el marco teórico.

He querido contar con representación de feministas de las diversas corrientes tratadas dentro del marco teórico de la tesis, por lo que busqué mujeres destacadas en cada una de ellas, de ahí el recurso del muestreo empírico intencional. El objetivo es que hubiera diversidad de voces y posicionamientos, que contribuyeran a hacer más enriquecedor el trabajo. Es evidente que estas técnicas cualitativas y tipo de muestreo permiten entender interpretando, para facilitar la comprensión de procesos, fenómenos, relaciones, imaginarios, elaboraciones cognitivas, valoraciones y tomas de postura, pero esa interpretación ha de estar basada no sólo en el mayor arco posible de elementos contrastables en cada caso, sino en una buena fundamentación teórica capaz de aportar resultados consistentes, verificables y aplicables. En ello radica el principal empeño de esta tesis.

El contacto con las entrevistadas se realizó a través de correo electrónico y, en el menor de los casos, de forma telefónica o presencial. La selección se ha realizado acorde a la aceptación de las entrevistadas, ya que otras muchas fueron contactadas y, en la gran mayoría de las ocasiones, denegaron la participación por motivos de agenda. Además, también destaca en el listado de participantes la intergeneracionalidad y la diversidad de procedencias de las entrevistadas, ya que abarca una amplia franja de edades y son tanto del Estado español, como de diversas zonas de Latinoamérica.

De las 17 entrevistas realizadas, 15 han sido llevadas a cabo de manera online —debido a cuestiones geográficas y/o laborales- y dos de forma presencial. Todas han sido grabadas con pleno consentimiento de las entrevistadas y sus palabras se han transcrito literalmente. Para el análisis de las entrevistas no se ha usado ningún programa informático, sino que lo he realizado personalmente.

La historia del feminismo y el marxismo se caracterizan por la existencia de constantes posibilidades de encuentro que, sin embargo, nunca han llevado a fraguar una unidad completa y satisfactoria para ambas partes. Durante casi dos siglos, el movimiento feminista y el movimiento obrero se han encontrado en luchas, han trabajado juntos, han desconfiado el uno del otro, han vuelto a coincidir, a separarse, a redescubrirse. A renegar y a observarse desde la distancia. Y así sucesivamente. Hasta aquí. Hasta ahora.

Sandra Ezquerra (Por un feminismo anticapitalista del aquí y del ahora. En Cinzia Arruzza, Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo, p.7)

CAPÍTULO I. HISTORIA DEL FEMINISMO Y EL SOCIALISMO, ENCUENTROS Y DESENCUENTROS

Introducción

- 1. Primera ola del Feminismo: crónica de supuestos fracasos de un movimiento reciente**

Recapitulación

- 2. Segunda ola: caminando hacia el Internacionalismo**

2.1. 1848: fecha clave para el feminismo y el marxismo

2.2. Sufragio, feminismo burgués y obrero. Ejemplos de relaciones complicadas (Estados Unidos, Francia, Alemania, Inglaterra y España)

2.3. Feminismo socialista y marxista

2.3.1. Bebel y su visión de la mujer en el socialismo

2.3.2. Engels, Marx y la acumulación capitalista. Consecuencias en la familia y la mujer

2.3.3 Feminismo socialista: Proletariats del mundo, uníos: Luces y sombras en “la cuestión de la mujer”

2.3.3.1 Flora Tristán

2.3.3.2 Clara Zetkin y Rosa Luxemburgo

2.3.3.3 Alexandra Kollontai

2.3.3.4 Rusia: Espejismo de igualdad en “la cuestión de la mujer”

2.3.3.4.1 Espejismo ruso de “la cuestión de la mujer”

2.3.3.4.2 Realidad rusa de “la cuestión de la mujer”

Recapitulación

3. Tercera ola: hacia un intento de socialismo feminista

3.1. Periodo de entreguerras

3.1.1 Simone de Beauvoir: ser mujer

3.1. 2 Betty Friedan: ser femenina

Recapitulación

3.2. Los 70: auge del movimiento feminista

3.2.1 Calentando motores: hacia el Movimiento de la Liberación de la Mujer (MLM)

Recapitulación

3.2. 2. Feminismo radical

3.2.2.1. Kate Millett

3.2.2.2 Germaine Greer

3.2.2.3. Sulamith Firestone

Recapitulación

3.3. Feminismo y psicoanálisis

3.3.1 *French feminism* o feminismo de la diferencia

Recapitulación

3.4. Feminismo materialista y explotación patriarcal

3.4.1. Christine Delphy

3.4.2. Una mirada más próxima: Lidia Falcón

Recapitulación

3.5. Feminismo obrerista

Recapitulación

3.6. Feminismo socialista norteamericano desde la nueva izquierda.

3.6.1. Capitalismo y patriarcado: juntos, pero no revueltos. Teoría del Sistema Dual

3.6.2. Capitalismo y patriarcado: mezclados y agitados. Críticas a la Teoría del Sistema Dual

Recapitulación

3.7. Feminismo posmoderno

3.7.1. Cuestionamiento de la perspectiva sexo/género. Contribuciones del feminismo lesbiano

3.7.2. Desarrollo de lo *queer*, más allá de la perspectiva sexo/género

3.7.2.1. De Lauretis, pionera de lo *queer*

3.7.2.2. Butler, lo performativo como transgresor

3.7.3.3 Haraway y el ciborg, un paso más allá en lo *queer* con la tecnología

3.7.3.4. Lidia Cirillo, contradicciones ente el feminismo y el marxismo

3.7.3.5. Braidotti: reafirmando la diferencia sexual y lo femenino como lucha

Recapitulación

3.8. Feminismo poscolonial: papel de la interseccionalidad

3.8.1. Feminismo negro

3.8.2. Anzaldúa y el tratamiento de la triple opresión desde la frontera de lo mestizo

3.8.3. Talpade: intersecciones desde el Tercer Mundo

Recapitulación

3.9. Ecofeminismo: causas y consecuencias de la colonización de la naturaleza, las mujeres y el Tercer Mundo

Recapitulación

3.10. Feminismo marxista: La lucha sigue

3.10.1. Salario y familia, aspectos claves

3.10.2. Debate sobre el trabajo doméstico

3.10.3. Papel del trabajo doméstico y la reproducción. Características, causas y consecuencias

- 3.10.4. Salario para el trabajo doméstico, análisis de la medida**
- 3.10.5. Control de la reproducción social**
- 3.10.6. División internacional del trabajo y feminización de la pobreza**
- 3.10.7. Soluciones ante la violencia del capital patriarcal y colonial**

3.11. Postmarxismo: lo micro y la especificidad

3.11.1. Social vs cultural

3.11.2. La teoría del valor

Recapitulación

Introducción



Imagen 1. No pares nunca. Vas bien. Graffiti en C/ Rosario (Valencia). Fuente: fotografía propia

El feminismo es «aquella tradición política de la Modernidad, igualitaria y democrática, que mantiene que ningún individuo de la especie humana debe ser excluido de cualquier bien y de ningún derecho a causa de su sexo, [...] una de las tradiciones políticas fuertes igualitarias de la modernidad» (Valcárcel, 2008: 55-56), heredera del republicanismo democrático. Se opone a la jerarquía más ancestral de todas, la más patente y menos cuestionada y deslegitimada: el patriarcado, un modelo que ha buscado aliados con los que fortalecer lazos a lo largo de la historia de la humanidad, hermanándose en el último siglo y medio con el capitalismo, sistema que explota a los seres humanos de una manera perversa y que muta acorde a las circunstancias que le rodean.

Por ello, haré un repaso al feminismo y sus aportaciones siguiendo el marco de las tres grandes etapas en las que se encuadra: primera ola o feminismo ilustrado —desde el Barroco hasta la Revolución Francesa (1789)—, segunda ola —desde el Manifiesto de Séneca Falls (1848) hasta el fin de la II Guerra Mundial (1939-45) o feminismo liberal sufragista— y tercera ola o feminismo

contemporáneo (desde 1968 hasta la actualidad, teniendo en cuenta que ahora se está hablando de que, a partir de la década de los 90, empieza la llamada “cuarta ola”)³. En líneas generales, el primer bloque del feminismo se centra especialmente en la educación, el segundo potencia no sólo las reivindicaciones educativas sino las del acceso al voto, y el tercero comienza una lucha por los derechos civiles y abarca otros aspectos como los reproductivos, la paridad política y el papel de las mujeres en el proceso de globalización, entre otros aspectos (Valcárcel, 2008). Y en todo este recorrido, se irán estableciendo puntos de encuentro y conexiones entre el movimiento feminista y el marxista, dos grandes corrientes internacionalistas que desde sus inicios establecen puntos de encuentro y desencuentro que han ido nutriendo a ambos en el camino de elaborar estrategias hacia la consecución de un objetivo común: el cambio de paradigma socioeconómico frente al actual sistema neocapitalista globalizador y patriarcal.

1. Primera ola del Feminismo: crónica de supuestos fracasos de un movimiento reciente

Esta primera etapa se enmarca dentro del siglo XVIII, la Ilustración y la Revolución Francesa (1789), momento en el que nacen las primeras “democracias occidentales” en un ámbito social y político de libertad e igualdad del que todas las mujeres quedaron excluidas, ya que no se las consideraba ciudadanas y, por tanto, no podían gozar de los mismos derechos civiles de los

³ En cuanto a la clasificación de las olas del movimiento feminista, existen posturas diversas sobre si son tres —y la última se extiende hasta la actualidad— o bien ya contamos con cuatro olas, teniendo en cuenta el contexto en el que se desarrolla en el siglo XXI. Me gustaría aclarar que en esta tesis se ha optado por extender la 3ª ola hasta la actualidad, debido a la bibliografía usada en el desarrollo de la misma.

Respecto a esa 4ª ola, Cobo (2019) comenta que se caracteriza por su intergeneracionalidad y por su lucha contra el capitalismo neoliberal, que está articulando algunas demandas fundamentales. Por su parte, Posada agrega que «lo que hoy está sacando al feminismo a las calles y haciéndolo un movimiento de masas yo diría que es —no sólo pero sí centralmente— una auténtica insurrección, una rebelión contra la violencia patriarcal. Una violencia en sentido amplio, que se expresa de muchas maneras: como violación, como acoso, como maltrato, como asesinato, como desigualdad económica y laboral, como pornografía, como prostitución, como trata... Hoy habría que añadir otros fenómenos de este poder sexualmente expresado, como la práctica de los vientres de alquiler. Por tanto, en cuanto al qué de esta cuarta ola, el qué la impulsa, yo diría que fundamentalmente es una rebelión contra lo que creo que se está configurando como el nuevo paradigma del patriarcado: un patriarcado violento» (2018).

hombres, ni por supuesto de los derechos políticos propios de los hombres burgueses y aristócratas. Esta centuria, que es «el origen de nuestro mundo de ideas [...] presenta el primer feminismo como una de esas partes polémicas del programa ilustrado, es decir, es un hijo no querido de la Ilustración» (Valcárcel, 2008: 61). A priori, pueden parecer escasos los avances que se dan en cuanto a la liberación de la mujer, pero suponen el inicio del camino

Los estudios feministas destapan cómo, con Rousseau o Locke —filósofos clave en esta etapa—, mediante mecanismos como el “contrato social”⁴, que adscriben a las mujeres a la esfera privada —la del espacio íntimo y del hogar— como mecanismo de control y opresión, se las priva de una esfera de ciudadanía y libertad de la que sí gozan los hombres, por un lado, en el espacio público y, por otro, también en el privado con el sometimiento de estas.

Rousseau «desarrolla un democratismo que es excluyente y que no oculta» (Valcárcel, 2008: 61), ya que considera a las mujeres un sexo segundo y, por tanto, el varón, como padre, marido o hijo, tiene sobre ella control por “naturaleza”. Pese a que aboga por desenmascarar cualquier poder ilegítimo, apela por la libertad como bien que nadie debe enajenar y defiende una distribución igualitaria de poder, también afirma que la exclusión de las mujeres

4 Es un tratado sobre los derechos políticos que se enfrenta al problema de mantener la libertad en una sociedad que sea a la vez justa y humana: “El hombre nació libre y, sin embargo, vive en todas partes encadenado”, señalaba Rousseau en su obra *El contrato social* (1762). Con este contrato no se propone un retorno a la naturaleza originaria, sino construir un modelo social que se apoye en la voz de la conciencia humana y su integridad y que esté abierto a la comunidad.

Según Rousseau, el principio que debe garantizar esta transformación social es la voluntad general, ya que sólo ésta es la que puede dirigir las fuerzas del Estado hacia el bien común, que califica de “verdadero motor del cuerpo social”, en detrimento de la voluntad particular, y se configura mediante un pacto libre entre iguales. Esto supone renunciar cada uno a sus propios intereses a favor de la colectividad. Este consentimiento voluntario se materializa a través de un contrato: el contrato social.

La reestructuración social que propone Rousseau debe tener como efecto la total socialización del hombre, con objeto de impedir que surjan y se consoliden intereses privados. El hombre sólo debe pensar en sí mismo cuando piense en los demás. Nadie debe obedecer a otro, sino todos a las leyes que emanan del Estado, las cuales son expresión de la voluntad general que está encarnada por el Estado y en el Estado, que lo es todo. En definitiva, la defensa del bien común conduce a un vaciamiento del individuo, el cual se ve absorbido por el cuerpo social.

es deseable y lo hace bajo un nuevo modelo de familia moderna e ideal de feminidad (Varela, 2013).

De todos modos, la teoría feminista ya detecta obras precedentes a este siglo que reflexionan sobre la mujer y su papel en la sociedad. Es el caso de la obra renacentista de Christine de Pizan *La ciudad de las damas* (1405), en la que defiende la imagen positiva del cuerpo femenino y subraya «que otra hubiera sido la historia de las mujeres si no hubiesen sido educadas por hombres» (Varela, 2013: 25)⁵. Se la consideró la primera mujer en rebatir los argumentos misóginos en defensa de los derechos de las mujeres, frente al ideal del “hombre renacentista”, que consistía en un ideal masculino y no en un ideal humano⁶.

Dos siglos más tarde, el filósofo Poulain de la Barre publica en 1671 la obra *La igualdad de los sexos*, en la que critica los prejuicios establecidos para ambos y aboga por el acceso al saber de las mujeres para el progreso y la igualdad. Otras obras que escribió posteriormente fueron *La educación de las damas para la conducta del espíritu en las ciencias y las costumbres* y *La excelencia de los hombres contra la igualdad de los sexos* (1674). Defiende el derecho a la educación, una de las piezas clave en las reivindicaciones de la primera y segunda ola, y hace célebre la famosa frase «La mente no tiene sexo» (Varela, 2013: 27).

Desde el siglo XVI hasta bien entrado el XIX, se suceden numerosas revueltas campesinas y luchas contra el absolutismo feudal y la consolidación de la burguesía como clase dominante y, las mujeres, fueron protagonistas en numerosas ocasiones de su estallido al encabezarlas (D’Atri, 2004a).

⁵Esta obra se adjudicó en un primer momento a Boccaccio, pero fue Louise de Kéralio quien recuperó la autoría del libro para Pizan.

⁶ Quiero señalar que se sigue la tradicional división que desde el mundo académico se ha hecho de las etapas del movimiento feminista, si bien me gustaría añadir que, anteriormente al Barroco, contamos con la *Querella de las Mujeres* (Querelle de les femmes), de la que López recuerda que fue iniciada por Christine de Pizan con su libro *La ciudad de las damas*, que plantea el derecho de la mujer a la educación y al saber, que contará con una nutrida participación de autoras y autores hasta siglos después (2016).

Por ello, López destaca que «circunscribimos la participación de la mujer al sufragismo, pero ellas están en la historia mucho antes. Hay un movimiento muy poderoso del siglo XVI al XVIII, la Querella de las Mujeres» (2018).

En 1789 tiene lugar la Revolución francesa que, como señala Amorós, «marca el primer momento histórico en que las mujeres se articulan, tanto en la teoría como en la práctica, como un grupo social oprimido con características e intereses propios, es decir, como un movimiento social» (de Miguel: 2005: 65-66).

Así, el 5 de octubre las mujeres de los barrios pobres de Les Halles y Saint Antoine exigen pan frente al Municipio y marchan hacia la residencia real de Versalles, convirtiendo dicha movilización en la Revolución Francesa.

La Revolución Francesa (1789) es la primera de una serie de revoluciones liberales y populares-burguesas que se extendieron por Europa durante el siglo siguiente y que supuso el desmoronamiento del modelo de sociedad estamental, ante las nuevas ideas de la Ilustración y el liberalismo. El precedente de esta revuelta se encuentra en la independencia de los Estados Unidos (EEUU) (1775-1783). En 1776 se produce la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos* con Tomas Jefferson como presidente, en la que se formulan por vez primera los derechos del hombre: vida, libertad y búsqueda de la felicidad.

Posteriormente, el 28 de agosto de 1789 tiene lugar la redacción de la *Declaración de los Derechos del hombre*, entre los que se encuentra el reconocimiento de la propiedad como inviolable y sagrada; el derecho de resistencia a la opresión; la seguridad e igualdad jurídica y la libertad personal. Ninguno de esos derechos fue reconocido para las mujeres⁷. Todo ello trae como consecuencia el nacimiento del feminismo como movimiento que aboga por una libertad, igual y derechos que resonaban en los ecos de la Revolución y la Ilustración, pero que no iban dirigidos a ellas.

⁷ En este texto, inspirado en la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos* (1776), se insistía en el carácter universal de los derechos consagrados, ya que se basaba en un fundamento racional cuya validez se considera absoluta.

Partía de presupuestos individualistas como la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión, entre otros. De ahí que los derechos del hombre no fueran los derechos de todos los hombres, ya que se aplicó un sufragio censitario en el que solo los varones blancos propietarios tenían derecho al voto, lo que benefició a aristócratas y burgueses. Así pues, no solo las mujeres están excluidas sino hombres de otras clases sociales como los proletarios (Pérez, 2004).

Prueba de esos ecos fueron, por ejemplo, los “Cuadernos de Quejas” enviados en 1789 por algunas mujeres a la Asamblea Nacional francesa, de la que quedaron excluidas. En dichos documentos se mostraban por escrito las quejas de mujeres de los tres estamentos: el clero, la nobleza y el tercer estado (pueblo). Para Oliva, las voces de todo tipo de mujeres (religiosas, nobles y del pueblo) suponen un testimonio colectivo que recoge las esperanzas de cambio de las mujeres (citado en Varela, 2013) en el que se reivindicaba, entre otros aspectos, el derecho a la educación, al trabajo, al derecho patrimonial y al de los hijos y al voto. Pese a todo, la Declaración de 1789 se aprobó posteriormente sin recoger ninguno de estos derechos que se vindicaban. Ante esto, subrayaba el filósofo y político Marqués de Condorcet:

¿Acaso los hombres no tienen derechos en calidad de seres sensibles capaces de razón, poseedores de ideas morales? Las mujeres deben, pues, tener absolutamente los mismos y, sin embargo, jamás en ninguna constitución llamada libre ejercieron el derecho de ciudadanos (citado en Puleo, 1993: 95).

En 1791, la declaración surgida de la Revolución Francesa recibe su réplica desde la óptica feminista con *La declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* de la francesa Olimpia de Gouges, con la que denunciaba que la revolución había denegado los derechos políticos de las mujeres, por lo que «los revolucionarios mentían cuando se les llenaba la boca de principios “universales” como la igualdad y la libertad pero no digerían mujeres libres e iguales» (Varela, 2013: 32).

Un año más tarde, aparece *Vindicación de los derechos de la mujer*, escrito por la inglesa Mary Wollstonecraft, que aboga por el igualitarismo entre sexos, la independencia económica, la reclamación de ciudadanía para las mujeres y la necesidad tanto de participación política como de representación parlamentaria, por lo que se hace eco de los debates del momento y es la antesala a las reivindicaciones que se desarrollarán en el siglo XIX.

Wollstonecraft se enfrenta al razonamiento ilustrado que integra la sociedad de la época en el inicio de las primeras sociedades democráticas, marcado por la división de espacios en relación a las características que se asocian a hombres y mujeres en función de su sexo. Concretamente, desde las ideas ilustradas se

considera que ellas hacen uso del sentimiento más que la razón, por eso se “naturaliza” el que éstas

no serán capaces de mantener la ciudadanía como un derecho frente a terceros [...]. Siendo esto así, no puede ser mujer y ciudadano, lo uno excluye a lo otro. Pero esta exclusión no es una merma de derechos, ya que no podrían ser acordados a quien no los necesita porque es la propia naturaleza la que se los ha negado. Las mujeres son la masa pre-cívica que reproduce dentro del Estado el orden natural. No son ciudadanas porque son madres y esposas (Valcárcel, 2008: 67).

Mientras los hombres gozan de derechos y responsabilidad y colaboran pensando en la voluntad general y el bien común, Wollstonecraft denuncia que los varones no ejercen sobre las mujeres una autoridad natural sino un privilegio injusto, por lo que se las trata como si fueran seres subordinados y no seres humanos, motivo por el que subraya que solo cuando «la política sana vaya difundiendo la libertad, la humanidad, incluidas las mujeres, se hará más sabia y virtuosa» (Wollstonecraft, s.f., 5)

Las mujeres vuelven a protagonizar las movilizaciones de 1792 y 1793 por la escasez de azúcar y aumento de tasas, respectivamente. Pese a estar excluidas de la participación en la lucha armada, mujeres burguesas y de las clases populares desarrollan su militancia en clubes femeninos, que atacaban clero y nobleza –al igual que las sociedades fraternales de los hombres. Pero, con la llegada del Imperio Napoleónico (1799-1815), se pierden los derechos civiles conquistados y se limitan los primeros intentos de organización de las mujeres al ordenar el cierre de sus clubes revolucionarios y patrióticos. Con la imposición del Código Civil de 1804, se sientan las bases por las que se asume que la mujer es propiedad del varón y que su tarea principal es la de la producción de hijos (D’Atri, 2004a).

En la línea de esta reflexión sobre el movimiento ilustrado, Valcárcel considera que

la situación de las mujeres no tiene otro origen distinto del abuso de poder en que se funda el orden de la nobleza de sangre a abatir. Ambas dominaciones, la de clase y la de sexo, son políticas y no se puede estar contra una de ellas y dejar la otra intacta. [...] El dar el moderno nombre de privilegio a la ancestral jerarquía entre los sexos era la radical novedad teórica que el primer feminismo ilustrado ejercía (2008: 70-71).

De alguna manera, se está dejando entrever el debate clase – género que está presente a lo largo del capítulo, y que se aprecia más claramente con la irrupción del marxismo y la corriente feminista no sólo coetánea a dicho movimiento político, sino en la década de los 70 en el siglo XX.

Asimismo, la Ilustración, con la creación de una nueva forma de familia, trata de mantener una jerarquía sexual básica para el mantenimiento del sistema, un pilar que será clave para el capitalismo y que, desde los inicios del marxismo, al igual que la postura de varias feministas, será motivo de crítica y pieza a derrocar y transformar para promover el cambio de sistema, como ya se verá más adelante.

El varón es concebido como *pater familias*, que confirma la voluntad general del Estado, mientras que la mujer está formada para ser esposa. Se plantea este contrato en clave de complementariedad y no de justicia simétrica. «No son iguales sino complementarios. Así lo ha querido la naturaleza y el nuevo orden sociopolítico no debe alterar su voluntad», ironiza Valcárcel (2008: 72).

Esta bipolaridad social se verá acentuada y consolidada con la Segunda Revolución Industrial. Al respecto, Federici señala que

el trabajo doméstico, tal y como lo conocemos, es una creación bastante reciente, que aparece a finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX cuando la clase capitalista de Inglaterra y de Estados Unidos, presionada por la insurgencia de la clase obrera y necesitada de una mano de obra más productiva, emprendió una reforma laboral que transformó la fábrica, y también la comunidad y el hogar y, por encima de todo, la posición social de las mujeres (2018:69).

Recapitulación

De esta manera, se cierra la primera etapa del feminismo en un momento en el que se crea una democracia excluyente y censitaria, asentada en el concepto viril de ciudadanía y una nueva definición de feminidad, marcada por la nueva legislación civil y penal napoleónica con la que se perpetúa la minoría de edad para las mujeres. Esto se traduce en una sumisión total hacia el padre, el marido o el hijo varón adulto y el control de su cuerpo, plasmado en la incapacidad para tener propiedad, trabajar o decidir abortar, entre otros aspectos. Ninguna mujer

era dueña de sí misma, aspecto que se incrementa con la exclusión del sistema educativo —institucionalizado a través de un currículum plasmado en varios tramos—, de los que son apartadas en los niveles medio y superior, mientras que la enseñanza primaria queda a voluntad de la familia.

Además, pese a la unidad que se da entre las clases —encabezada por la burguesía revolucionaria— frente a la nobleza y la aristocracia, se verá que a lo largo del XIX tal pretendida “unidad” se convertirá en lo contrario y se producirá una lucha de clases que también dividirá a los movimientos feministas, mostrando que en la lucha de las mujeres contra la opresión patriarcal no se puede obviar la perspectiva de clase. Aun así,

fueron estas primeras revueltas frumentarias⁸ y la participación en las luchas revolucionarias las que posibilitaron a las mujeres de los sectores populares la experiencia de la acción social y política colectiva, rompiendo con el aislamiento del hogar. Junto con la crítica ilustrada de un sector de mujeres burguesas e instruidas, a una política masculina y burguesa que excluía de los derechos civiles a las propias mujeres de la clase dominante. Serán experiencias que no transcurrirán en vano y así se demostrará en el transcurso del siglo XIX (D’Atri, 2004a: 38).

Concluye, pues, una etapa en la que el feminismo arranca como movimiento con una supuesta derrota, que no es sino el motor que hace que se impulse hacia la consecución de sus objetivos en una segunda fase: conseguir el voto y entrar en las instituciones de alta educación.

2. Segunda ola: caminando hacia el Internacionalismo

En el siglo XIX se consolida el modelo sociopolítico liberal, influido por el napoleonismo y la naciente sociedad industrial, que acepta la separación de esferas pública-privada, Estado-familia, un primer liberalismo que concibe al

⁸ Relacionadas con el cereal

ciudadano como un *pater familias* —como se ha visto anteriormente— y que utiliza las ideas del contrato social y voluntad general (Valcárcel, 2008).

La Revolución Industrial permitió ampliar el marco de las relaciones económicas y cambiar el de las relaciones sociales, ya que se produjo el final de la sociedad estamental y la aparición de una sociedad de clases con la burguesía como la clase dominante. Este primer modelo de acumulación-regulación capitalista (Piqueras, 2014) es expansivo y se sustenta en la competencia generalizada entre capitales, quedando acotado entre la Revolución Francesa (1789) y 1848, horquilla en la que se producen los primeros levantamientos generalizados del Trabajo⁹ como clase en Europa, y como sujeto diferente de la burguesía. El Trabajo da origen al movimiento obrero, en una fase en la que las relaciones sociales de producción capitalistas se van haciendo hegemónicas en las sociedades europeas mediante el acelerado desarrollo del capital productivo-industrial.

Tiene lugar dentro de un contexto autoritario, con un Estado policial que solo provee los “bienes públicos puros”; es decir, se encarga de la defensa y relaciones exteriores, mantener el orden público, aplicar justicia y crear y mantener ciertas infraestructuras de gran envergadura.

La producción manufacturera pasa a ser producción fabril mecanizada y se introducen la máquina de las ramas textil y metalúrgica, además de lograr la independencia energética del agua con el uso de la máquina de vapor y del carbón.

Es dentro de este orden institucional que la proletarización de los seres humanos comienza a ser regulada social, política y jurídicamente de forma vertical, y en el que el creciente proletariado que entra en la relación salarial pugna por formar parte de la ciudadanía burguesa, que a la sazón cuenta

⁹Trabajo (en mayúsculas) se refiere a quienes tienen que enajenar su fuerza de trabajo de sí mismos y ponerla al servicio de otros, o autoexplotarse, como principal medio para subsistir, ya que no tienen capital ni medios de producción suficientes para poder depender de sí mismos.

Por tanto, abandonan todo derecho sobre el producto de su trabajo, generalmente a cambio de una remuneración o ganancia subordinada. Dependen de las decisiones de quienes tienen los medios de producción a gran escala para trabajar. Esta definición también incluye, siguiendo a Piqueras «a quienes son objeto de multivariadas formas de explotación al margen del salario (las mujeres, por ejemplo, en cuanto que categoría sociológica; poblaciones colonizadas, marginadas, de reserva, ...)” (2014:13)

con una primera generación de derechos: los derechos civiles. Se construye el entramado socio-institucional capitalista (Piqueras, 2014:45).

Así, la industrialización y el capitalismo alteraron las relaciones entre los sexos y entre las clases. Por un lado, las mujeres proletarias se incorporaron masivamente al ámbito industrial como mano de obra más barata y desorganizada que los hombres y, por otro lado, las mujeres burguesas se quedaron en el hogar como símbolo del estatus de éxito laboral del varón.

Las mujeres burguesas, a partir de la mitad del siglo XIX, indignadas ante la situación de propiedad legal de sus maridos y su marginación de la educación y las profesiones liberales, comienzan a organizarse para reivindicar el derecho al voto, conformando la movilización de un conjunto de mujeres a las que se les pasó a conocer como “sufragistas”. Estas consideran que los derechos educativos, junto con la obtención del voto y el posterior acceso al parlamento, serían la estrategia para poder cambiar leyes e instituciones en su lucha por la igualdad de los valores “democráticos y liberales”.

Fue una estrategia interclasista, ya que con el voto se lograría dar voz a mujeres de diversa condición social, económica y política, porque consideraban que todas las mujeres —independientemente de su clase social— sufrían discriminaciones semejantes. Así se gesta dentro del feminismo el arranque hacia una dimensión internacional.

Una vez finalizado el Imperio napoleónico con la derrota de Napoleón en 1815, se abrió un paréntesis en Europa: se restablecieron las monarquías absolutas, el Antiguo Régimen parecía resurgir de sus cenizas y el liberalismo era perseguido. Se puso en marcha una etapa denominada Restauración, en la que se intentó evitar por parte de los países vencedores de Napoleón nuevos procesos revolucionarios liberales.

Por ello, restauraron el Antiguo Régimen, pero esa situación duró poco, ya que la burguesía —que poseía el poder económico y había disfrutado del poder político en la Revolución francesa y etapa napoleónica—, no estaba dispuesta a renunciar a él tan fácilmente, por lo que muy pocos años después se inició un

proceso revolucionario en Europa que liquidó definitivamente el Antiguo Régimen. En gran cantidad de países europeos se instaló la burguesía en el poder político, concretado a través de tres revoluciones clave: 1820, 1830 y 1848¹⁰.

A partir de la mitad del siglo XIX se inicia la andadura del marxismo como movimiento internacionalista obrero. Por otra parte, desde el movimiento feminista se pone en marcha la lucha para pedir el voto de la mujer, con la creación del movimiento sufragista en diversos países de Europa, tras la obtención del voto también de los hombres no burgueses.

El marxismo —que también reflexiona sobre el papel de la mujer en su proyecto revolucionario— seguirá extendiéndose, sirviendo de guía para la propia Revolución rusa de 1917. Lugares como Alemania, Francia o Inglaterra también serán foco de atención para conocer cómo se aborda “la cuestión de la mujer” desde el proyecto socialista.

2.1. 1848: fecha clave para el feminismo y el marxismo

Es 1848 una fecha clave, no sólo a nivel político, sino también para los movimientos internacionalistas. Por una parte, aparece el primer documento-seña representativo para el marxismo: *El Manifiesto del Partido Comunista*; por otro lado, se publica *La declaración de Séneca Falls*, uno de los textos claves del sufragismo, dentro de esta segunda etapa del movimiento feminista.

Concretamente, ese año tuvo lugar en Francia la última de las revoluciones que cerró este ciclo revolucionario, una revolución liberal, pero por primera vez, democrática, con el logro del sufragio universal masculino, la proclamación de la II República tras la caída del régimen de Luis Felipe de Orleans, la aplicación de

¹⁰ Como señala Piqueras, hay que tener en cuenta que hasta la revolución de 1848 «los levantamientos implicados en las *luchas de clases* manifiestas habían aglutinado tan pasajera como superficialmente a la burguesía con el nuevo proletariado, pero sobre todo con otros sectores del Trabajo tradicionales, contra la nobleza. Siempre los segundos bajo la hegemonía de aquella. A partir de las insurrecciones de 1848 el *movimiento obrero* irá adquiriendo creciente importancia dentro del Trabajo. Encarnaría su principal expresión como *sujeto político* con la segunda revolución industrial» (2014: 51).

gran cantidad de reformas políticas y económicas progresistas y la elaboración de un texto constitucional. Un proyecto que cesó con el golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte, que dio origen al II Imperio.

Pese al fracaso de la revolución de 1848, esta revuelta se contagió y provocó innumerables estallidos revolucionarios en otros lugares de Europa que, aunque no terminaron de triunfar, sí que fueron un paso muy importante en la consecución de derechos en estos países, como la ampliación del derecho al voto. Así, se logró un avance de la ideología liberal y su consolidación.

Ese mismo año, el movimiento feminista aprueba *La declaración de Seneca Falls* (1848), uno de los textos fundamentales del sufragismo y, por otro lado, aparece *El manifiesto comunista* de Marx y Engels, con el que se inicia el desarrollo del marxismo y de toda su teoría como primer gran representante del Internacionalismo, ya que en dicha obra se realiza el primer llamamiento a la unidad internacional de la clase trabajadora, aunque la represión sufrida tras las revoluciones de 1848 y la relativa prosperidad material de los años siguientes hicieron que parte de la insurgencia, proletaria o no¹¹, abandonara la lucha política.

¹¹ En este momento hay que tener en cuenta diversas formas de proletarización y de asalarización (Piqueras, 2014). Los sujetos del Trabajo no eran solo quienes trabajaban en las fábricas o el sector minero de la Primera Revolución Industrial: también había otros exponentes de asalarización, tales como la agricultura comercial, los oficios urbanos, la economía de servicios de la infraestructura urbana, oficios eventualizados, la manufactura centralizada [forma parte de quienes trabajan en las fábricas], el taller artesanal o la industria doméstica (tanto en su modalidad de trabajo a domicilio, como de trabajo intensivo sumergido). Asimismo, la fuerza de trabajo femenina también fue empleada en todos los sectores profesionales, si bien preferentemente su dedicación laboral estuvo concentrada en el sector primario.

«Estas distintas expresiones eran muestra palpable no sólo del pluralismo industrial existente, sino de la cohabitación de diferentes mercados laborales y de las variadas formas de organización y explotación del trabajo que han acompañado al capitalismo en todo su decurso histórico. Unos y otras generaban diferentes formas de conciencia y de organización del Trabajo, pero al mismo tiempo no pudieron impedir que de las expresiones más agudas de brutalización laboral y social los seres humanos fueran encontrando la manera de erigir su dignidad como elemento de lucha, en un proceso poco predecible a priori.

Este hecho no puede entenderse sin la formación de una conciencia de distintividad, una conciencia que se autonomiza a partir del compartimento de circunstancias comunes y de la materialización ideológica proveniente de una determinada toma de postura sobre ellas. Las formas de oposición van tomando cuerpo en un pensamiento y conciencia diferenciados, como “clase obrera”. La conciencia, entonces, cada vez más como conciencia de *clase*, adquiere una dimensión material como forjadora de sujetos colectivos que, a través de su misma unión o colectividad, son ahora más capaces de transformar sus propias circunstancias» (Piqueras, 2014: 52).

La llegada de la crisis económica en la década de 1860 coincide con el resurgir del asociacionismo obrero que, legalizado en algunos países, retomó las acciones reivindicativas con un planteamiento más realista y eficaz: si el capital y los capitalistas trabajaban a escala internacional, el movimiento obrero también debería hacerlo.

Así, el 28 de septiembre de 1864, delegaciones inglesas, francesas, alemanas e italianas acudieron a un mitin que tuvo lugar en Saint Martin's Hall (Londres), donde se fundó la *Asociación Internacional de Trabajadores*¹² (AIT), conocida como la I Internacional, el primer instrumento de solidaridad obrera universal y origen de los posteriores sindicatos y partidos obreros.

La AIT encargó a Marx que redactase sus estatutos. El modelo de organización de la entidad contemplaba la existencia de federaciones nacionales —que agrupaban a las organizaciones de trabajadores de cada país-, el Congreso— máximo órgano de decisión que se reunía anualmente para debatir sobre el carácter unitario de la lucha obrera, su independencia de otros modelos políticos, la socialización de los medios de producción y el fortalecimiento de los vínculos de solidaridad— y el Consejo General, encargado de ejecutar las decisiones adoptadas de los Congresos y coordinador de la acción de la AIT.

A partir de ese momento, empieza un proceso de encuentros y desencuentros entre el marxismo y el feminismo hasta la actualidad, que dará pie a múltiples interpretaciones sobre las aportaciones y primacía de cada uno en la contribución hacia la creación de una sociedad más justa e igualitaria.

¹² La *Asociación Internacional de Trabajadores* (AIT) o *I Internacional* se creó en Londres en 1864 y sus estatutos fueron redactados por Karl Marx. Estuvo integrada en sus inicios por sindicalistas, partidos, socialistas, anarquistas y asociaciones obreras de diferentes signos. En 1868 se produce una polarización entre la tendencia anarquista, encabezada por Bakunin, y a marxista, con Marx a la cabeza. Esto acaba con la expulsión de los anarquistas en 1872, año en el que su Consejo general se traslada a Nueva York, hasta que se autodisuelve en 1876. Llegó a tener hasta 50.000 personas afiliadas, convocó dos conferencias internacionales y seis congresos anuales (Ginebra, Lausana, Bruselas, Londres, Basilea y La Haya).

2.2. Sufragio, feminismo burgués y obrero. Ejemplos de relaciones complicadas (Estados Unidos, Francia, Alemania, Inglaterra y España)

El origen del sufragio surge de las mujeres estadounidenses, unidas primero por hacer frente a la injusticia de la esclavitud. Tras la mala recepción que una representación de estas mujeres tuvo en el Congreso Antiesclavista Mundial celebrado en Londres en 1840, decidieron regresar a su país indignadas y decididas a centrarse en el reconocimiento de sus propios derechos como mujeres.

Lucrecia Mott y Elizabeth Cady Stanton fueron las principales promotoras de la *Convención sobre los derechos de la mujer en Seneca Falls* (1848), con el objetivo de estudiar las condiciones y derechos sociales, civiles y religiosos de la mujer (Varela, 2013), que duró dos días. Tras las reflexiones y conversaciones realizadas, se redactó un texto que llamaron *Declaración de Sentimientos*, lo que supone «un hito en el feminismo internacional al quedar consensuado uno de los primeros programas políticos feministas. La Convención fue el primer foro público y colectivo de las mujeres» (Varela, 2013: 48). De este modo, el texto se concibe con una dimensión global. Así, se empieza a ver cómo germina la semilla del movimiento feminista hacia una dimensión internacional, como la que tiene el movimiento obrero encabezado por Marx y Engels.

El modelo de *Declaración de Seneca* es la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos* (1776), consta de doce decisiones e incluye dos apartados: las exigencias para alcanzar la ciudadanía civil para las mujeres y los principios que deben modificar las costumbres y la moral. Rechazaba la negación de derechos civiles y jurídicos para las mujeres tales como no poder votar, tener cargos públicos, presentarse a las elecciones, afiliarse a organizaciones políticas, asistir a reuniones políticas o dedicarse al comercio, entre otros aspectos. Varela, relacionando teoría marxista y feminista en el citado contexto, subraya que

así, en 1848, cuando el recién nacido “Manifiesto Comunista” proclama que la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases, las reunidas en Seneca Falls se encargan de señalar que ésa era sólo una parte de la historia. Ellas eran el primer movimiento político de mujeres. Ellas eran las que convocaban, las que se reunían y reclamaban derechos para sí mismas. Las mujeres se convertían en sujetos de la acción política (2013: 49).

Las mujeres estadounidenses se organizan para conseguir una enmienda a la Constitución que les conceda el derecho al voto. Esta iniciativa es denegada por el Partido Republicano en 1866, ya que al presentar la Decimocuarta Enmienda a la Constitución, concede el voto a los esclavos varones liberados, pero no a las mujeres. Al igual que ocurriera con las reivindicaciones de los *Cuadernos de Quejas* en 1789 en la Revolución Francesa, las peticiones de las sufragistas se ningunean.

Como consecuencia, Elizabeth Cady Stanton y Susan B. Anthony consideran que la lucha de los derechos de las mujeres depende sólo de las mujeres y fundan la *Asociación pro Sufragio de la Mujer* (NWSA) en 1868. Un año más tarde se divide en una facción más conservadora de la mano de Lucy Sonte: la *Asociación Americana pro Sufragio de la Mujer* (AWSA). Es en 1869 cuando el estado de Wyoming se convierte en el primero que reconoce el derecho de voto a las mujeres. Esto provoca la unión de las dos ramas del movimiento del sufragismo norteamericano y su radicalización a principios del siglo XX. Finalmente, en 1920 se consigue el voto femenino en los Estados Unidos.

En Francia, Olympe de Gouges, como el resto de representantes francesas del feminismo revolucionario burgués, no se interesó especialmente por las condiciones de las mujeres del pueblo. Para las obreras, si bien las leyes de divorcio o para favorecer una mayor igualdad impulsadas desde la burguesía se habían ganado su apoyo, era más prioritario hacer frente al desempleo y la inflación, por lo que salieron en varias ocasiones a la calle para protestar y pedir pan, siendo detonadoras de revueltas sociales. Así pues, el encuentro entre mujeres obreras y burguesas en Francia no fue fácil.

De hecho, las organizaciones del movimiento obrero denominaron a este feminismo como burgués —con cierto tono peyorativo debido al conservacionismo de las reivindicaciones de dichas mujeres—, ya que sus reivindicaciones giraban principalmente en torno a la petición de instrucción y a la cultura, junto con la reivindicación de derechos civiles y políticos como el derecho a la propiedad y la herencia y el derecho al voto.

Las reivindicaciones de las mujeres burguesas no se relacionaban en líneas generales con peticiones vinculadas a la justicia social, por lo que no comprendían la condición de la obrera —activa laboralmente, sin posibilidad de independencia económica respecto del hombre por el escaso salario que percibía, lo que la llevaba al matrimonio o la prostitución— y sus necesidades específicas. Pese a compartir una opresión común, las formas variaban según el estrato social al que se perteneciera.

La ceguera de las burguesas ante esta situación y la exigencia de una emancipación vivida generalmente a nivel individual, hizo difícil el encuentro con mujeres que empezaban a organizarse en el seno del movimiento obrero, pese a las grandes dificultades que padecían. Este contexto sirvió en numerosas ocasiones como excusa para los recelos que los hombres del movimiento obrero tenían hacia las reivindicaciones feministas.

En Alemania, el feminismo burgués también se caracterizó por su conservadurismo y su ceguera. En 1865 se funda la *Allgemeine Deutsche Frauenverein (Asociación general de las Mujeres Alemanas)*, que no entabló contacto con las obreras ni trató de promover el derecho al voto, centrandó sus reivindicaciones especialmente en el acceso a la educación. Esto hacía complicado la unidad de mujeres de diversas clases sociales, pero con intereses comunes.

En Inglaterra, el feminismo burgués fue más abierto con el movimiento obrero y, a su vez, éste se mostró más comprensivo con la lucha feminista, fruto de la moderación del movimiento sindical inglés —en el que las posiciones marxistas y revolucionarias eran muy minoritarias— y del desarrollo de un socialismo basado en la condena moral a la alienación de las relaciones humanas bajo la sociedad capitalista, por lo que las mujeres trabajadoras apenas desarrollaron una política autónoma y radical al estar más expuestas a la hegemonía del feminismo burgués.

Hubo un punto de inflexión entre el movimiento obrero y el feminismo con la fundación de la *Women's Social and Political Union* en 1903, promovida por Emmeline Pankhurst y apoyada por su hija Christabel. En sus inicios estuvo

ligada al *Independent Labour Party*, pero dio un giro transformándose progresivamente en un movimiento de presión para la concesión del voto a las mujeres, promovido por Christabel, lo que se tradujo en un debilitamiento de los lazos con la clase obrera en pos de una política interclasista, alejándose de cualquier reivindicación social que no fuera la campaña de derecho al voto, que encabezó el movimiento sufragista.

Es verdad que en Inglaterra las mujeres participaron en el movimiento sindical desde sus inicios —en las primeras décadas del siglo XIX—, y desarrollaron un papel importante creando organizaciones autónomas propias o participando posteriormente en el movimiento cartista con sus propias asociaciones pero, con la estructuración formal del movimiento sindical a mediados de siglo, conformado por obreros cualificados, se aprecia un intento de expulsión de los obreros menos preparados y, por ende, de las mujeres, que ocupaban el escalafón más bajo de la jerarquía productiva, por lo que fueron marginadas o excluidas de las organizaciones sindicales.

Con la aparición del nuevo movimiento sindical inglés en 1888-89 se producen cambios, ya que tras varias agitaciones obreras en diversas fábricas del país se sientan las bases para crear nuevas organizaciones sindicales, abiertas esta vez tanto a los obreros no cualificados como a las mujeres. En dos décadas (1886-1906), el número de mujeres inscritas se cuadriplica, ya que crece de 37.000 a 137.000 (Arruzza, 2015). Éstas no sólo participaron en organizaciones mixtas, también crearon otras no mixtas, que reunían a las mujeres que trabajaban en sectores no sindicados o cuyos sindicatos no admitían participación femenina. En 1906, Mary Macarthur fundó la *National Federation of Women Workers*, que multiplicó por diez sus miembros al pasar entre 1906 a 1914 de 2.000 a 20.000 inscritos.

En Francia, las mujeres volvieron a demostrar su coraje el 18 de marzo de 1871 en la Comuna de París¹³ como ya lo hicieron en 1789 marchando en dirección a

¹³Surge entre marzo y mayo de 1871 tras la derrota franco-prusiana y el fin del Segundo Imperio francés. Su origen estuvo en el amotinamiento de los republicanos de izquierda, socialistas y anarquistas de París, como rechazo a la recién proclamada Tercera República francesa. Ante el vacío de poder en la ciudad, un consejo municipal o comuna, elegido por sufragio universal masculino, se hizo con el poder y estableció la libertad de prensa, los derechos ilimitados de reunión y asociación, la enseñanza gratuita y obligatoria, la requisita de talleres y

Versalles en la Revolución Francesa. Se pusieron ante las bayonetas de los soldados enviados por el presidente provisional de la III República francesa, Adolphe Thiers, para apoderarse de los cañones de la guardia nacional que el pueblo había pagado con sus escasos fondos para defender la capital de la invasión prusiana. Mezclándose con las tropas y hablando con ellos, consiguieron desbaratar la tentativa y hacer que los soldados se amotinaron y pasaran a defender al pueblo y arrestaran a sus propios oficiales. Como consecuencia, surgió una nueva sociedad que apenas duró dos meses y que cayó en la semana del 22 al 28 de mayo.

En mitad de esta primavera parisina, se publica el 8 de abril un manifiesto que abogaba por la revolución social, la superación del capitalismo y el fin de todo tipo de explotación, haciendo un llamamiento también a las mujeres para que fueran parte activa. Tres días más tarde, nació a raíz del manifiesto una organización de mujeres: la *Unión de las mujeres para la defensa de París y el cuidado de los heridos*. Fue una organización fundada en un principio con fines asistenciales que pasó a operar poco después más allá de dichas fronteras, ya que en su seno había mujeres que se adhirieron a la *I Internacional* y que jugaron un papel importante como Elizabeth Dmitrieff, que dirigió la Unión de Mujeres, sección femenina de la I Internacional, impulsada por Marx y Engels

La Unión —compuesta por 128 miembros, de los que la mayor parte pertenecían a la clase obrera— empezó a desarrollar una importante labor junto con la *Comisión para el Trabajo*, que se posicionó a favor de la promoción del trabajo de las mujeres, lanzó la idea de una organización sindical femenina y pidió más

viviendas vacantes, el salario único, la supresión de trabajos nocturnos y la liberación del arte, entre otros aspectos. Marx, al contrario que el anarquista Bakunin, desaconsejó la participación obrera en la Comuna, que fue aplastada en mayo por el ejército francés con el apoyo de Prusia. Como consecuencia, miles de obreros fueron fusilados, encarcelados o deportados.

Muchos gobiernos culparon a la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT) de provocar motines en apoyo de la Comuna y la declararon ilegal junto con sus federaciones nacionales. La primera ruptura con la AIT se produjo en el Congreso de la Haya (1872), que determinó la expulsión de los bakuninistas (que financiaron la Internacional Antiautoritaria que desapareció en 1880). EL consejo de la AIT, al ser perseguido en Europa, huyó a Nueva York y durante el Congreso de Filadelfia (1876), Engels y Marx propiciaron la disolución de la organización al considerar que ya había cumplido con sus objetivos. Pese a su aparente fracaso, la *I Internacional* fue el primer instrumento de solidaridad obrera internacional y el origen de los posteriores sindicatos y partidos obreros.

espacios para la participación activa de las mujeres en la vida política y social de la Comuna.

Estas tuvieron un papel relevante en la producción, ya que con motivo de la guerra franco-prusiana y la crisis económica, del casi medio millón de obreros apenas quedaban una quinta parte —de 550.000 trabajadores sólo resistían unos 114.000—, y de estos más de la mitad eran mujeres, lo que explica su relevante papel durante esos meses en la revolución, promoviendo medidas sociales y políticas que mejorasen sus condiciones, como la creación de escuelas femeninas para permitir el acceso a la formación o la apertura del debate sobre la paridad de salario entre hombres y mujeres, esto último promovido por Dmitireff (Arruzza, 2015).

Pero se vio truncada en poco tiempo con la represión sufrida a finales de mayo, en una semana sangrienta en el que las mujeres también trabajaron para levantar barricadas y combatir en primera fila para defender las calles de París contra el avance de las tropas de Versalles. Tras la derrota de la Comuna y el procesamiento por el Consejo de Guerra de 1051 mujeres, la prensa y el sector burgués se encargó de estigmatizar a las comuneras, provocando un linchamiento mediático con la creación de la leyenda de la *petroleuse* como obrera de costumbres ligeras y carentes de moral, cuando fue todo lo contrario: la comuna fue un resquicio de libertad para las mujeres.

En este nuevo período histórico que se perfilaba en el horizonte [...] tanto en las luchas como en las nuevas formas de organización social, las mujeres trabajadoras y de los sectores populares constituyeron una vanguardia importante entre esas masas que “empujaban hacia delante” en una lucha que las enfrentaba a otras mujeres que habían sido, alguna vez, sus aliadas (D’Atri, 2004a: 52).

En 1884, Hubertine Auclert —fundadora del periódico *La Ciudadana* y que usa el término “feminista” para describirse a ella y a sus partidarias —nombre que se extendió luego a todo el movimiento— pide ayuda por escrito a las feministas norteamericanas en la lucha que llevaban las feministas sufragistas de Francia. Como consecuencia de esta relación, se crea el Consejo Internacional de la Mujer (ICW). Reúne en su primera edición de 1888 a 66 norteamericanas y 8

europeas en Washington y, un año más tarde, concentra a 5000 mujeres en Londres en representación de 600.000 feministas afiliadas (D´Atri, 2004a).

Se aprecian varias corrientes dentro del feminismo burgués: unas, basadas en reivindicaciones basadas en el concepto de igualdad de derechos, que sirven de base para el movimiento sufragista; otras, hacían hincapié en aspectos específicos en relación al género como el rol maternal de las mujeres, con las que se reclamaba reformas al Estado para el bienestar de éstas, y que lograron mejoras destacadas en aspectos como la salud, educación y previsión social. La primera también se conoce como feminismo “individualista” —basada en la lucha de las mujeres por la existencia independiente de su familia— y la segunda, como feminismo “relacional”, basadas en las diferencias de género y en las responsabilidades específicas asociadas a hombres y mujeres, que fueron la base de reivindicaciones como la protección de la maternidad.

Esta contradicción, entre la igualdad de derechos entre todos los individuos, como concepto universal, y la diferencia de género, como lo particular de la identidad, es un debate en fase embrionaria en esos momentos, que tendrá un fuerte desarrollo durante la segunda ola del feminismo, en la década de los 70 del siglo XX y, que aún hoy «sigue atravesando las elaboraciones teóricas y la práctica política del movimiento feminista de nuestros días» (D´Atri, 2004a: 58).

En cuanto al movimiento sufragista, la primera petición de voto de las mujeres inglesas al parlamento británico fue en 1832. En 1866 Emily Davies y Elizabeth Gaeert Anderson elevan nueva petición con la firma de 1499 mujeres, que es presentada por los diputados Henry Fawcett y John Stuart Mill —que escribe la obra *La sujeción de la mujer* (1869)—, y que se han de enfrentar a las burlas de los políticos, a los que tratan de convencer de la legitimidad de los derechos políticos de las mujeres mediante diversas iniciativas políticas.

Lida Becker crea la *Sociedad nacional pro Sufragio de la Mujer* (1867) y, tras varias décadas, el movimiento sufragista empieza a realizar acciones más radicales con *Women´s Social and Political Union* (1903). Como consecuencia muchas mujeres son encarceladas, hacen huelgas de hambre o llegan a perder su vida, como el caso de la sufragista Emily W. Dickinson.

Con motivo de la I Guerra Mundial (1914-1918) el rey Jorge V amnistía a las sufragistas y se procede a que las mujeres sustituyan las funciones de los hombres que se alistaban. Como contraprestación a los servicios prestados durante la guerra, el 28 de mayo de 1917 se aprueba la ley de sufragio (364 votos a favor y 22 en contra) para que las mujeres mayores de 30 años voten. Finalmente, tras más de 2500 peticiones presentadas al Parlamento, en 1927 se aprueba que todas las mujeres mayores de 21 —es decir, con la misma edad a la que se dejaba votar a los varones—, podrían votar y ser votadas.

Tras la I Guerra Mundial (1914-1917) se produce la caída del Imperio austro-húngaro —compuesto por Alemania, Austria, Checoslovaquia y Praga—, que se traduce en la puesta en marcha de reformas progresistas como el derecho al voto femenino. Hay que tener en cuenta que la Revolución Soviética propició el derecho al voto e igualó derechos sociales y políticos para las mujeres con respecto a los hombres y, como consecuencia, supuso llevar a cabo reformas en esa línea en las formaciones socioestatales europeas de capitalismo avanzado. Este proceso concluyó tras la II Guerra Mundial (1939-1945), donde el orden mundial se transformó, porque en la mayoría de las naciones desarrolladas o descolonizadas, las mujeres podían votar.

En España, el retraso de la industrialización también incide en el retardo de la organización de un movimiento feminista en el país¹⁴.

En 1918 aparece la *Asociación de Mujeres Españolas* (ANME), que se propuso admitir a mujeres de todas las tendencias, si bien sus posturas eran más bien conservadoras (Morcillo, 2022). Por su parte, la influencia de la Iglesia será

¹⁴ Folguera comenta que «En España a partir de 1830 comienza un período de lucha ideológica entre liberales y absolutistas, y un limitado desarrollo del Estado liberal que se produciría durante el período 1843-1868. En este contexto del siglo XIX se sitúa la trayectoria vital de Concepción Arenal que en 1869 escribe *La mujer del porvenir*, obra en la que utiliza la razón para desmontar los prejuicios por los que se llega a aceptar que la mujer es menos inteligente que el hombre a la que vez incorpora la reivindicación de la necesidad de que las mujeres accedan a la cultura y la educación» (2022: 8) y recuerda que en el Congreso Pedagógico Hispano-Portugués-Americano de 1892, «[Emilia] Pardo Bazán denunciará la desigualdad educativa entre el hombre y la mujer, sus puntos de vista quedaron magistralmente reflejados en su obra *La mujer española y otros escritos* (1916). En el comienzo del siglo XX se refleja en España el impacto del fenómeno que ya se está produciendo en Europa y en Estados Unidos de la actuación de las organizaciones feministas que luchan, desde diferentes prismas ideológicos, por los derechos sociales y políticos de las mujeres» (2022: 8-9).

determinante ante los primeros conatos feministas, ante los que responde aterrorizada.

No será hasta la II República (1931-1936), fruto de la discusión entorno al sufragio femenino, cuando cristalice la consideración sobre el papel de la mujer en la sociedad española. Según Morcillo,

no fue tanto la lucha de las mujeres como los cambios en la II República los que las llevaron a un nivel más alto de emancipación. [...] El feminismo español no tuvo un desarrollo independiente, sino que se vio envuelto en el conflicto ideológico entre la izquierda y la derecha y fracasó como movimiento específico (2022: 101-103).

En esta época surgen numerosas asociaciones femeninas de diferente signo según la clase social nivel cultural o religiosidad, principalmente en las ciudades, y se adscribían a las tenencias de feminismo radical, feminismo oportunista y conservador o feminismo católico (Scanlon, 1976). El 9 de diciembre de 1931 se aprueba la Constitución republicana, sobre la que Díez señala que:

fue una pieza importante para el avance de las aspiraciones femeninas, al reconocer una serie de derechos: igualdad de sexos y derechos, prohibición de la discriminación laboral, protección del trabajo de las mujeres, seguro de maternidad, derecho de voto y a ser elegible para las mayores de 23 años y la reforma de la familia, con el reconocimiento del matrimonio civil y el divorcio. Sin embargo, ningún artículo recogía la abolición de la prostitución, defendida incesantemente desde el movimiento obrero. La ley del divorcio (2 marzo 1932), precedida de un debate muy intenso, fue una de las innovaciones más discutidas de la República (1995: 26).

En la Constitución de 1931 se reconoce el sufragio femenino por primera vez, si bien en las elecciones a Cortes Constituyentes de junio de ese año se realizaron por sufragio universal masculino, pero a las mujeres se les reconoció el derecho al sufragio pasivo, por lo que pudieron presentarse como candidatas. Resultaron elegidas Margarita Nelken, del Partido Socialista Obrero Español; Clara Campoamor, del Partido Republicano Radical, y Victoria Kent, del Partido Republicano Radical Socialista.

El 30 de septiembre de 1931 se inicia el debate para reconocer el derecho al voto de las mujeres, Kent pidió que se aplazara su concesión durante unos años a estas porque carecían del fervor republicano, estaban sometidas a la Iglesia y

habían recibido una educación donde la libertad no se contemplaba, por lo que era mejor esperar unos años de convivencia en tiempos de la República, para poder votar de forma más consciente por la defensa de esta fórmula política. Frente a esto, Campoamor le respondió defendiendo la concesión inmediata del derecho a voto a las mujeres.

Se votó de forma nominal. De los 470 escaños que componían la cámara se recogieron 161 votos a favor, 121 en contra y 188 abstenciones. Por tanto, el artículo 36 recogía que “los ciudadanos de uno y otro sexo, mayores de veintitrés años, tendrán los mismos derechos electorales conforme determinen las leyes”. Dos meses después, Kent intentó que se aplazara el sufragio activo femenino con la presentación de una disposición transitoria por la que estas no pudieran votar en unas elecciones generales a menos que, como mínimo, lo hubieran hecho antes dos veces en unas municipales. Se rechazó por un estrecho margen, 131 votos contra 127. Así, las Cortes Constituyentes españolas aprobaron el 9 de diciembre de 1931 el derecho al voto a las mujeres.

Pudieron ejercer el derecho al voto de forma general en las elecciones municipales del 23 de abril de 1933 y en las generales del 19 de noviembre de 1933. En ese sentido, Morcillo comenta que

El movimiento feminista español de los años treinta no puede ser considerado como revolucionario, sino que entra dentro del discurso igualitario de raíz liberal burguesa, como lo son también los movimientos estadounidenses y europeos, pero al contrario que estos, no contó ni con un respaldo masivo ni con un activismo militante de la mayoría de las mujeres españolas. Todos los logros respondieron al afán modernizador de la II República española, que podemos considerar como ejemplo del liberalismo democrático que había entrado en crisis en el concierto internacional con el ascenso de los totalitarismos y la posterior crisis económica de 1929 (2022: 105-106).

Con la Guerra Civil española (1936-1939),

la mujer pasó a ocupar y desempeñar las tareas que quedaban desatendidas en el aparato productivo y en la dirección de las instituciones, organizaciones y todo tipo de servicios, además de realizar cualquier actividad, desde la confección de uniformes a la prestación de servicios sanitarios. En este contexto, el ideal de la mujer trabajadora se convirtió en una necesidad práctica; las mujeres se concienciaron sólidamente de la importancia de la lucha antifascista y el importante papel que podían y debían tener. [...] La participación femenina en el campo militar fue la

primera actividad marcadamente masculina que se registra a partir del 18 de julio de 1936, favorecida por la desorganización y euforia de los primeros días, mediante la figura de la miliciana (Díez, 1995: 31).

Durante el conflicto, las organizaciones femeninas más importantes eran la *Agrupación de Mujeres Antifascistas (AMA)* o *Mujeres Contra la Guerra y el Fascismo*, de corte comunista, y *Mujeres Libres*, de perfil anarquista, que nace y muere durante el conflicto y que defiende la especificidad de la lucha femenina, la revolución sexual y la necesidad de organizarse. Lo prioritario en ese momento era ganar la guerra, para consolidar más tarde la revolución social. «Las mujeres supeditaron sus demandas a esos fines y vieron sus esperanzas frustradas con el advenimiento del franquismo» (Morcillo, 2022: 132).

Los organismos oficiales del movimiento anarquista español (FAI, CNT, FIJL) consideraban que solo existía una lucha, común a hombres y mujeres, y por tanto no consideraban necesaria la existencia de una organización femenina específica. [...] La labor de las Mujeres Libres estuvo mediatizada por la coyuntura bélica. También ellas sacrificaron sus demandas específicas al objetivo de ganar la guerra y se concentraron en las tareas de retaguardia semejantes a las de las Mujeres Antifascistas (Morcillo, 2022: 125-126).

Cinco meses después del estallido de la guerra, la Generalitat de Cataluña — que era la comunidad con mayor presencia anarcosindicalista— aprueba por decreto el 25 de diciembre de 1936 la legalización del aborto, que se completo con la Orden de la Conselleria de Sanitat i Assistència Social el 11 de marzo de 1937, siendo ministra Federica Montseny. Concretamente,

la ley contemplaba que la mujer sería atendida una vez al año, y así dejaba claro que el aborto no se concebía como método habitual de control de natalidad, estableciéndose un proyecto paralelo de planificación familiar. Además, la Orden del 11 de marzo de 1937 no contemplaba el principio de objeción de conciencia del personal facultativo (Morcillo, 2022: 127).

Por otra parte, en la zona sublevada adquiere fuerza la *Sección Femenina de la Falange*, que fue la organización más importante por el volumen de mujeres que movilizó y por su posterior proyección durante el Franquismo. La diferencia entre las mujeres de uno y otro bando están enmarcadas por la guía ideológica de los

modelos morales que cada uno deseaba imponer, no por las tareas que realizaron. De la religión se encargaron la *Confederación de Mujeres Católicas* y *Juventud Femenina de Acción Católica*, que vigilaban la conducta moral. Morcillo subraya como

el débil feminismo en la España de los años treinta tuvo que enfrentarse con unas tensiones sociopolíticas especialmente agudas, a las que se sumaron los ataques de distintos intelectuales dentro y fuera del país. La II República concedió una serie de derechos políticos a las mujeres, pero el fracaso de esta experiencia democrática y el estallido de la Guerra Civil enfrentó dos proyectos de mujer (2022: 131).

Con la dictadura franquista se impone una legislación que niega a las mujeres cualquier tipo de autonomía individual, y las convierte en el eje de la moralidad social. De este modo, quedan relegadas y subordinadas al ámbito doméstico con el objetivo de mantenerlas dentro de unos roles tradicionales, lo que se aleja de las tendencias que se estaban manifestando en otros muchos lugares de Europa o Estados Unidos, hasta que llegue la democracia en el último cuarto del siglo XX.¹⁵

¹⁵ Así, con el franquismo se eliminó el divorcio, se prohibió el aborto y cualquier atisbo de libertad en el cuerpo de la mujer, para mantener una política natalista, que contó con el firme apoyo de la Iglesia. La *Sección Femenina de la Falange Española y de las JONS*, fue el organismo que asumió la organización de las mujeres, liderada por Pilar Primo de Rivera, y que realizaba una labor adoctrinadora, educadora y asistencial, con la realización del Servicio Social,

A finales de la década de los cincuenta se inicia un proceso hacia el exterior y una política de industrialización modernizadora. Con el éxodo hacia las ciudades la educación se generaliza y las mujeres se introducen en el mercado de trabajo, principalmente, en las industrias y servicios. En las capas medias, van accediendo también a la Universidad, lo que posibilita que las mujeres conozcan el ordenamiento jurídico y los presupuestos sobre los que se asienta. Ortiz señaló que «el papel de la mujer en el antifranquismo comenzó con la proclamación de las libertades por conquistar y la igualdad de derechos con los hombres. Ambas exigencias obligaron a llevar a cabo una doble estrategia de convencimiento de las propias mujeres y los hombres y de exigencia ante las autoridades políticas» (2006: 14).

Así, el tránsito hacia una sociedad democrática moviliza a las mujeres en la lucha por la consecución de la igualdad ante la ley, tanto en los derechos civiles, los políticos, laborales y educativos. A estos se suman la lucha por el derecho al control de natalidad y al aborto, el matrimonio civil, el divorcio y el derecho a una sexualidad libre. En la década de los sesenta nació en Madrid el *Seminario de Estudios de la Mujer*, uno de los primeros grupos de reunión de mujeres. En Cataluña surge la *Primera Asamblea de Mujeres de San Medir*, auspiciada por el Partido Comunista Español. En 1975 se presenta el *Movimiento Democrático de Mujeres/Movimiento de Liberación de la Mujer*. En 1970 se constituye la Asociación de Mujeres juristas en Madrid y, cinco años más tarde, surge el primer despacho de abogadas feminista.

En 1975, poco después de la muerte de Franco, tienen lugar las *Jornadas Nacionales por la Liberación de la Mujer*, organizadas por la *Plataforma de Organizaciones de Mujeres de Madrid*. Ortiz comenta que se inician los grandes debates, centrados en «la cuestión de la autonomía del feminismo como movimiento social respecto a las estructuras partidistas tradicionales. El tema estrella del momento giraba sobre la igualdad entre los sexos y se había

Así, pese a los diversos devenires de los Estados abordados antes, es obvio que el movimiento sufragista contribuyó a la política democrática a la aplicación de la “solidaridad” —que reemplaza al término “fraternidad”¹⁶, al que se veían connotaciones masculinas— y con los métodos y modos de lucha cívica actual, ya que «se planteó las formas de intervenir desde la exclusión en la política y estas formas tenían que ser las adecuadas para personas no especialmente violentas y relativamente carentes de fuerza física» (Valcárcel, 2008: 89), por lo que innovó en los modos de agitación, Concretamente, inventó la lucha pacífica, ya que aplicó estrategias como la manifestación pacífica, la interrupción de oradores, la huelga de hambre, el encadenamiento o la tirada de panfletos reivindicativos.

trasladado al interior de las organizaciones políticas hasta conseguir, al menos, que los partidos de izquierda se interesaran por cuestiones propias de la vida cotidiana y de la esfera de la reproducción. En realidad, lo determinante de las desavenencias era la pertenencia o no a partidos políticos, lo que se expresó en términos de partidarios de la militancia única (feminista) versus partidarias de la doble militancia» (2006: 18).

Se delimitaron tres grandes corrientes en esas jornadas. En primer lugar, la del feminismo socialista, con grupos como el *Movimiento Democrático de Mujeres*, la *Asociación Democrática de la Mujer* —vinculada al Partido del Trabajo— o la *Unión por la Liberación de la Mujer*, relacionada con la Organización Revolucionaria de Trabajadores. En segundo lugar, la del feminismo radical con los Seminarios y Colectivos Feministas. Es el caso del grupo *LAMAR* en Barcelona y *TERRA* en Valencia. Por último, una tercera vía con el *Frente de Liberación de la Mujer en Madrid* o el grupo *ANCHE* en Barcelona, entre otras formaciones.

En 1976 tienen lugar el segundo encuentro de mujeres estatal, les *Jornades Catalanes de la Dona*. Entre otros temas, «allí se discutió la polémica sobre si las mujeres constituían una clase social en sí o formaban parte de las distintas clases en función de sus posiciones socioeconómicas; el análisis del patriarcado, el dominio masculino en el linaje y en la familia intentando explicar las relaciones existentes entre hombre y mujeres; el papel del trabajo doméstico no remunerado en las sociedades capitalistas y el reparto tradicional de las tareas domésticas; el análisis de la familia como una institución que originaba la explotación de la mujer; la maternidad como imposición o como opción libre y voluntaria; la separación de la sexualidad y la reproducción» (Ortiz, 2006: 20)

¹⁶ Doménech recoge en *El eclipse de la fraternidad* (2004) cómo este concepto se origina en el ámbito de los que dependen de otros para vivir —sea el ámbito doméstico o el de los subalternos u oprimidos— y se exporta al ámbito civil, convirtiéndose en una extensión democrática de los derechos de existencia de quienes no formaban parte de la vida civil, como son quienes está bajo el poder del *pater familias* —esposa e hijos e hijas—, del señor —los siervos— y del patrón, con los trabajadores asalariados.

A medida que se adquiere y extiende la conciencia de clase, el proletariado se va percatando de que la “fraternidad” no es posible entre las clases —Marx así lo había enunciado—, de ahí que el término y el concepto en sí se sustituya por el de “solidaridad” entre los miembros de una misma clase, es decir, que las personas que estén en las mismas condiciones estén “soldadas”, se sientan iguales.

2. 3. Feminismo socialista y marxista

Como se ha citado anteriormente, 1848 es una fecha clave para las tres teorías políticas que «dan lugar a los movimientos sociales que cambiarían la concepción en torno a la política: el liberalismo por medio de las revoluciones burguesas, el marxismo a través del movimiento obrero organizado y el feminismo por medio del movimiento sufragista» (Miyares, 2005:254) y las exigencias y derechos que provocaron y marcaron el acontecer político posterior: libertad, derecho a la propiedad, sufragio.

Desde la óptica feminista se recuerda cómo los dos primeros acontecimientos sí son tenidos en cuenta como elementos significativos en el transcurso del devenir histórico, pero no ha sucedido lo mismo con el movimiento sufragista, a pesar que éste supuso «la redefinición real de que sean los derechos civiles y derechos sociales y fuera la base sobre la que el feminismo edificó una amplia gama de nuevos derechos, los sexuales» (Miyares, 2005: 255).

Por su parte, las revoluciones burguesas —tanto la previa en 1830 como la de 1848— fueron revoluciones sociales donde se eliminaron de forma gradual o total diversas barreras legales que privaban a los campesinos o siervos de ciertos derechos, como el tener propiedades, disponer de su persona libremente o ejercer ciertas profesiones. Concretamente, Miyares señala como

las revoluciones burguesas fueron revoluciones sociales confirmando como evidentes e indiscutibles ciertos derechos, que podríamos resumir en el derecho a la libertad. Este ideal de libertad es el fermento de las vindicaciones feministas, pues el reconocimiento de propiedad para campesinos, siervos y judíos puso de manifiesto la indefensión legal en la que se hallaban las mujeres. Las revoluciones sociales confiaron que el derecho a la propiedad era la principal fórmula para alcanzar la independencia (2005: 255).

Esta coincidencia de fechas no es tal, sino un reflejo de que tanto el movimiento socialista proletario como el movimiento feminista alcanzaron su etapa histórica con el nacimiento del capitalismo industrial. Ambos fueron generados por los cambios que el capitalismo introdujo en las relaciones sociales de producción y de reproducción, que son los pilares gemelos de todas las sociedades humanas (Miyares, 2005). Además, pese a las críticas de quienes consideraban que la

Declaración de Seneca Falls y su lucha por la igualdad carecía de importancia porque era un capricho para mujeres burguesas y, por tanto, nada tenía que ver con el proletariado, ya hemos visto que la petición de voto estaba pensada para todas las mujeres, sin distinción de clase, para propiciar un cambio real y efectivo en las sociedades.

Lo que está claro es que, para el liberalismo, las mujeres no son individuos porque carecen de propiedad —están en el espacio de lo privado frente a lo público, que es de los hombres—, y no son clase, en el sentido de la tradición literal marxista, porque no representan el trabajo productivo, asociado tradicionalmente a los hombres, mientras que el reproductivo es exclusivo de las mujeres.

Por tanto, esta ola del movimiento feminista a escala mundial surgió de las profundas contradicciones de un sistema capitalista en fase ascendente. Fue el producto de una revolución industrial que transformó radicalmente la vida de millones de mujeres con la llegada del capitalismo, cuya opresión es anterior, y que transformó las condiciones de vida y el nivel de conciencia, organizando no sólo a la clase obrera, sino también a las mujeres (Waters, 1977).

La interrelación que surgió entre socialismo y feminismo se tradujo en el inicio del debate sobre la primacía del género o de la clase. De fondo nos encontramos con la ideología sobre la división sexual del trabajo o división del trabajo en función del sexo, es decir, una forma de división social del trabajo que encuentra sus racionalizaciones ideológicas en argumentos que apelan a supuestas peculiaridades propias de cada sexo (Amorós, 1985) y que han sido fruto de una construcción cultural. De este modo, asignar a un sexo determinadas tareas implica que se le prohíba al otro su realización. Esto hace que aspectos como el papel de la familia y el matrimonio estén presentes en las reflexiones sobre la división sexual del trabajo en los análisis de textos fundacionales marxistas, que han servido como punto de partida para el análisis feminista y su relectura posterior.

En el feminismo obrero o socialista se puede diferenciar los sectores “reformistas” de los “revolucionarios” (D’Atri: 2004a). El primero —reformista—

consideraba que la cooperación entre capital y trabajo mejoraría la situación de la clase obrera y del conjunto de oprimidos, incluidas las mujeres. Es el caso de los socialistas utópicos Saint Simon, Fourier, Owen o Cabet, que apostaban por la creación de “falansterios” o comunidades donde intentar aplicar principios igualitarios y que reivindicaban la unión libre entre los sexos, lo que suponía una innovación en las ideas de amor y matrimonio tradicionales.

Lo mismo que en álgebra dos negaciones equivalen a una afirmación... Los progresos sociales y los cambios de períodos se operan en razón directa del progreso de las mujeres hacia la libertad; y las decadencias de orden social se operan en razón del decrecimiento de la libertad de las mujeres... La servidumbre de las mujeres de ninguna manera beneficia a los hombres (Fourier, citado por Marx y Engels, 1971: 222).

De entre el grupo socialista reformista, Fourier afirma que la mujer tiene virtudes innatas que la hacen superior al hombre, pero la sociedad la degrada. Por eso, considera clave la independencia económica, aunque paradójicamente, afirma que la mujer no debe incorporarse a la producción social capitalista en las que se daba, ya que podía empeorar la situación general del proletariado (D’Atri: 2004a).

Fourier publicó *Teoría de los cuatro movimientos* (1808), que contribuyó al pensamiento feminista de inspiración socialista y donde arrojaba luz sobre el nexo entre represión económica y sexual de las mujeres. Apostó por la filosofía de los citados falansterios y, por ende, por la libertad sexual y económica de las mujeres, la instrucción de estas para ser parte activa de la vida social y política y la educación de los niños por parte de toda la comunidad. En definitiva, hizo de la situación de la mujer el patrón de medida del grado de desarrollo de una sociedad, tema que Marx retomaría posteriormente en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (1932).

Por otra parte, el segundo socialismo —revolucionario— sostiene que solo si se suprimía la explotación del capitalismo y la creación de otra sociedad se podría liberar a la clase obrera de la esclavitud asalariada y, con ello, a todos los grupos que sufrieran opresiones. Por eso, considera la opresión de la mujer como consecuencia de la división de la sociedad en clases, el surgimiento de la

propiedad privada y la aparición del modo de producción capitalista. Es en este socialismo donde se ahonda en los subapartados siguientes, encabezados por Bebel, Engels y Marx.

2.3.1. Bebel y su visión de la mujer en el socialismo

Auguste Bebel muestra en *La mujer y el socialismo* (1879) cómo las relaciones familiares se transforman con los cambios sufridos por el modo de producción y la aparición de la propiedad privada, que señala como el origen de la desigualdad social de la mujer. Por ello, resalta que su emancipación es parte de la solución al problema de la explotación y opresión que sufre la clase obrera a manos del sistema capitalista.

Afirma que la mujer y el trabajador tiene en común el estar oprimidos, pero hay «una diferencia esencial: la mujer es el primer ser humano que tuvo que sufrir la servidumbre. Ella ha sido esclava, antes de que lo fuera el esclavo» (2016: no pág.). Por otra parte, se muestra crítico contra los socialistas que no defienden la emancipación de la mujer, ya que «afirmar la vocación natural de la mujer a no ser más que ama de llaves o nodriza, tiene tan poco sentido como pretender que siempre existirán reyes porque los hubo en todas partes desde que hay historia» (Bebel, 1978 :87).

Bebel desarrolló parte de las tesis marxistas sobre “la cuestión femenina”, reconocía la opresión de la mujer y la necesidad de establecer criterios de igualdad y negaba el mantenimiento del orden “natural” de la mujer, que la vinculaba a la esfera de lo privado, la familia, la reproducción, la sumisión:

es absurdo hablar de la igualdad entre todos los seres humanos, y querer excluir de ella a la mitad. La mujer tiene por naturaleza los mismos derechos que el hombre, y solo el absurdo se los disputa [...] Podemos afirmar que ningún sexo ni clase tiene derecho a imponer límites a otra clase o sexo (Bebel, 1978: 94).

Por tanto, la igualdad y la liberación son siempre problemas de clase, además de problemas individuales. Deja bien claro desde su postura socialista que

primero habrá que llevar a cabo la revolución proletaria y lo demás —el fin de las relaciones de dominio y sumisión para con la mujer, dentro de una sociedad creada con nuevos cimientos— vendrá por añadidura. En ese sentido, Bebel resalta que la

la cuestión de la mujer no es por lo tanto para nosotros más que uno de los aspectos de la cuestión social general [...]. No puede, en consecuencia, encontrar su solución definitiva más que en la supresión de las contradicciones sociales y en la desaparición de los males que de ellas resultan (1951: 67).

Cuando Bebel piensa en mujer, se centra en las obreras; sobre las burguesas afirma que estas, dada su condición de clase, no consideran necesario un cambio radical de esta envergadura, ya que ven al movimiento feminista proletario y sus aspiraciones como peligrosas y poco razonables. Por otra parte, considera que el matrimonio es la base del desarrollo social, ya que

es la base de la familia, y esta es la base del Estado. El que ataca a la familia ataca a la sociedad y al Estado, y los destruye a ambos. Esto dicen los defensores del orden actual. [...] Tratase solamente de saber qué clase de matrimonio es más moral, cuál es el que responde mejor a los fines del desarrollo de la existencia de la humanidad. ¿Es acaso, con sus numerosas ramificaciones, el matrimonio coercitivo, basado en la propiedad burguesa y que suele no llenar sus fines como institución social, letra muerta para millones de seres? ¿Es por el contrario, el matrimonio libre y sin obstáculos, teniendo por base la elección amorosa, tal como únicamente sería posible en la sociedad socializada? (Bebel, 1978: 42).

La idea de matrimonio libre, o mejor dicho, amor libre, será recogida más adelante desde el feminismo por la socialista rusa Alexandra Kollontai, como un elemento más que contribuya a la liberación del sometimiento de la mujer en su camino hacia la igualdad dentro de un estado socialista.

De este modo, la visión del matrimonio y, por ende, de la familia como modelo en la sociedad será visto tanto por el marxismo como por el feminismo como pieza central del mantenimiento del capitalismo y del patriarcado. En el repaso a la evolución del feminismo y del marxismo desde sus inicios hasta la actualidad, se contemplan diferentes teorías que justifican la necesidad de mantener dichas

instituciones para que las redes capitalistas y/o patriarcales sigan manteniéndose y mutando simultáneamente, creando sinergias entre ambos.

Al mismo tiempo, pese a que el marxismo considera que la incorporación de la mujer al sistema de producción será de ayuda para conseguir la revolución socialista, por otro lado, obreros y sindicatos tienen miedo a que suponga un obstáculo, al ser mano de obra barata, por lo que podían peligrar puestos de trabajo masculinos. Por eso, también Bebel recoge estas reflexiones en textos que muestran esta preocupación:

si al principio del sistema de producción capitalista han luchado entre sí los obreros masculinos, hoy lucha un sexo contra otro, y por consecuencia, se luchará edad contra edad. El capitalista, hace que la mujer –sumisa bajo el poder del hombre – suplante al hombre y a su vez será suplantada por el niño; semejante engranaje constituye el "orden moral" de la industria moderna (Bebel, 1978: 80).

Como consecuencia de la presencia de la mujer en la industria, reconoce que es comprensible y natural que la incorporación de la mujer al mundo laboral no sea bien aceptada por los hombres, ya que afecta a la organización familiar. Además, si bien las mujeres estuvieron incorporadas desde el principio, porque el salario de los hombres no era suficiente, lo que no gustaba era que, pese a trabajar igual que ellos, se las pagara menos, lo que contribuía a romper el poder social de negociación de la fuerza de trabajo (masculina). En este sentido, se deja entrever cómo el marxismo analiza cómo está construido el orden burgués, que hace descansar el orden del universo familiar enteramente en las mujeres y, aunque reconoce los derechos civiles que el feminismo vindica en aquel momento, no considera que se deba remover los comportamientos tradicionales de los hombres —al menos hasta que estén dentro de la sociedad socialista.

Solo entonces, Bebel asegura que la mujer «gozará la completa independencia; no estará sometida a un estado semejante de dominación o explotación, y se verá colocada frente al hombre en un pie de libertad e igualdad absolutas» (1978: 191). Estas medidas en la nueva sociedad se fundarán «sobre una base internacional. Fraternalizarán las naciones y se tenderán mutuamente las manos, pensando en extender progresivamente el nuevo estado de cosas a todos los pueblos de la tierra» (Bebel, 1978: 196).

2.3.2. Engels, Marx y la acumulación capitalista. Consecuencias en la familia y la mujer

En el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), Marx y Engels señalaban ante las acusaciones de las clases dominantes de querer abolir la familia:

¡Querer abolir la familia! Hasta los más radicales se indignan ante este infame designio de los comunistas. ¿En qué bases descansa la familia actual, la familia burguesa? En el capital, en el lucro privado. La familia, plenamente desarrollada, no existe más que para la burguesía; pero encuentra su complemento en la supresión forzosa de toda familia para el proletariado y en la prostitución pública (2011: 52-53)¹⁷.

Marx califica la relación entre hombre y mujer de “natural”, sin entrar a analizar el papel que se la signa a cada uno desde la división sexual, de esto se deduce que no es algo sobre lo que haya reflexionado. En los *Manuscritos Filosóficos-Políticos de 1844* (1932) detalla que

la relación inmediata, natural, necesaria, de los seres humanos es la relación del hombre y la mujer [...]. Es por lo que, basándose en esta relación, se puede juzgar el grado general de desarrollo del hombre. La característica de esta relación muestra en qué medida el hombre, en tanto que ser genérico, se ha convertido en hombre y se concibe como tal; la relación del hombre y la mujer es la relación más natural de los seres humanos (1951a:47).

Esta reflexión va en la línea de lo manifestado por Fourier en su día —el grado de emancipación de la mujer es la medida natural de la emancipación general en la sociedad— y que Marx recoge en su artículo sobre *La emancipación de las mujeres y la crítica crítica*:

La evolución de una época histórica está determinada por la relación entre el progreso de la mujer y la libertad, ya que de las relaciones entre el hombre y la mujer, entre lo débil y lo fuerte, se desprende claramente el triunfo de la

¹⁷ Este pasaje también describe cómo los burgueses son adúlteros con las mujeres de los otros, traicionando a las propias y traicionándose entre sí. Respecto a la prostitución, Engels señala que «envilece el carácter del sexo masculino» (2012:33), ya que la prostitución surge a la vez que la necesidad del hombre por establecer el derecho de herencia de su propiedad privada a sus hijos. Para ello, necesita de la fidelidad absoluta de la mujer, si bien él se reserva su libertad sexual completa, que desarrolla también a través de la poligamia y la prostitución. Así, la mujer es esclavizada doblemente: como propiedad privada para reproducir a la prole y en la prostitución pública para satisfacer su lujuria. En ambos casos se la cosifica.

naturaleza humana sobre la bestialidad. El grado de emancipación femenina determina naturalmente la emancipación general (1951b:48).

También reconoce en su artículo *El capitalismo y la familia* —en su libro *El Capital*, tomo I— que el sistema capitalista

ha supuesto la transformación del modelo familiar hacia otro, en el que si bien describe que incluye a las mujeres del mercado productivo, no analiza sus causas ni consecuencias desde la división sexual del trabajo tanto en ámbito público como el privado. Justifica que el modelo capitalista de familia es sólo un paso más hacia la creación de un nuevo modelo que deconstruirá y reconstruirá el estado socialista y con el que se creará «el nuevo fundamento económico en el que descansará una forma superior de la familia y de la relación entre ambos sexos (1951c:79)

Marx pensaba que el cambio para la igualdad de las mujeres surgiría a través de la lucha, ya que describía la opresión de la mujer como una explotación económica, pero desde el primer momento, el movimiento feminista trata de hacer frente al hecho de que la emancipación de las mujeres sea tan sólo un apéndice de la emancipación del proletariado. Al respecto, Weinbaum considera que

la primera ola de feminismo hizo bien en intentar lo que intentó, incluso si se considera este intento desde una retrospectiva marxista. La lucha por los derechos individuales de la mujer aceleraría el momento de la desaparición de las diferencias basadas en el sexo y la edad (1977: 34).

Posteriormente, Engels describe en su obra *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado* (1884) la desigualdad entre hombres y mujeres. Señala que la causa de esa subordinación no se debe a causas biológicas, la capacidad reproductora o la constitución física, sino sociales, es decir, fruto del «derrocamiento del derecho materno y el seguimiento de la propiedad privada y la familia monogámica» (2012:33). Según éste, cuando la propiedad dejó de ser comunal para pasar a ser privada, y bajo la necesidad de perpetuar la herencia, el varón sometió sexualmente a la mujer, ya que debía asegurarse que los hijos

fueran suyos, por lo que se establece el matrimonio monogámico y, como consecuencia, la subordinación de la mujer.

Concretamente, el intercambio es el instrumento mediante el que los hombres se liberan de la naturaleza e inauguran la cultura y la sociedad. Así, desde la lectura feminista se afirma que la sociedad y la cultura tienen su punto de inicio donde los hombres empiezan a intercambiar a las mujeres y, por tanto, cuando un hombre recibe una mujer de otro hombre. Aquí tiene cabida la explicación del tabú del incesto, ya que sólo prohibiendo el apareamiento de consanguíneos se puede introducir la exogamia e intercambiar a mujeres entre grupos diferentes.

De hecho, la división sexual del trabajo es un instrumento que sirve para crear un estado de dependencia recíproca entre los sexos —el hombre necesita garantizar la continuación de su estirpe, la mujer está sujeta por el matrimonio y la familia a la voluntad del varón para vivir—, con el fin de garantizar la reglamentación del incesto y el intercambio de mujeres (Arruzza, 2015).

Como consecuencia del desarrollo de esta teoría, se observa cómo en la oposición entre naturaleza y cultura y en la inauguración de la sociedad, los hombres desarrollan un papel activo y las mujeres son el objeto pasivo de ese intercambio entre hombre y hombre, por lo que la sociedad es una creación masculina que tiene una naturaleza masculina.

Este tipo de explicaciones se cuestionan por algunos antropólogos y sociólogos de inspiración marxista cuya hipótesis de investigación parte de que la opresión de las mujeres no ha existido siempre, sino que se afirmó a consecuencia de una serie de complejos procesos sociales. Arruzza (2015) señala que la tentativa de ligar la afirmación del dominio masculino al nacimiento de las sociedades de clase y de la propiedad privada y a la superación de linaje se había analizado antes incluso que lo hiciera Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884).

Cabe señalar que el linaje es un grupo fundamental de parentesco que reúne a todos los descendientes de un antepasado común conocido según las líneas de descendencia, que pueden ser patrilineales —la línea es masculina y los hijos pertenecen al clan del padre— o matrilineales —la línea es femenina y los hijos

pertenece al grupo de la madre. Las sociedades de linaje tienen como pieza clave de la estructura social al linaje, por lo que sus relaciones se articulan según las líneas y relaciones de parentesco.

Engels, en su análisis de las sociedades de linaje y de los lazos matrimoniales, se basó en los estudios del antropólogo y sociólogo Bachofen y su teoría de un matriarcado originario, que fue suplantado por el patriarcado, y en Henry Morgan, que —con su obra *Ancient Society* (1877) — fundó la antropología evolucionista. Concretamente, ligaba la mutación en la condición de la mujer y su “derrota” histórica a dos procesos: el paso a la propiedad privada y el de los matrimonios de grupo al emparejamiento monogámico. La caída del matriarcado y de la descendencia matrilineal se debería a la voluntad de los hombres de garantizar la herencia para los propios hijos, para lo que era necesario controlar la facultad reproductiva de la mujer y romper su línea o *gens* de procedencia.

Esta reconstrucción se basa en un mito y en una confusión: por un lado, el mito del matriarcado, cuya existencia de hecho no se ha demostrado y es desmentida por un alto porcentaje de estudios antropológicos modernos; por el otro, la confusión entre matriarcado y matrilinealidad, ya que ésta no implica en sí misma un mayor poder de las mujeres o un papel y un prestigio más notables

Pese a todo, interesa de Engels el método que intentó aplicar para comprender los orígenes y causas del dominio masculino, partiendo de la idea de que, en la sociedad anterior a la división de clases, se articulaban y estructuraban las relaciones de producción y distribución en el seno de un determinado grupo social a través del parentesco y los matrimonios, la propiedad privada y la prostitución, lo que produjo cambios estructurales en las relaciones de parentesco y cambios en la división del trabajo y la posición que las mujeres ocupaban en la sociedad (Arruzza, 2015; Lerner, 1990).

Pero, ante la respuesta de Engels, basada en la mutación de las relaciones sociales y de producción y el presunto instinto del hombre para perpetuar su herencia y controlar la función reproductiva de las mujeres, teóricas como

Coontz¹⁸ han intentado dar una respuesta distinta ante las transformaciones de los lazos de parentesco y las condiciones de la mujer. Para ello, explota el nexo entre instituciones matrimoniales y producción, centrándose no en el control de la función reproductiva de la mujer, sino en el control de su fuerza de trabajo y su capacidad para producir un excedente en el seno de determinadas relaciones de producción y de una determinada división del trabajo.

Así, en las sociedades de linaje, las relaciones de parentesco son las que organizan la producción y distribución de bienes —sobre la base de la propiedad colectiva y de grupo—, y donde se origina la dominación masculina, previas al nacimiento de las clases sociales y de la aparición de la propiedad privada y del Estado. Arruzza señala que

la jerarquía entre los sexos y su aplicación a la división sexual del trabajo está por tanto en el origen de los procesos de diferenciación social que condujeron posteriormente a la constitución de las clases, para la cual la jerarquización de las relaciones entre los sexos representaría una suerte de prototipo (2015: 105).

Por tanto, el producto de su trabajo ya no le pertenece ni a ella ni a su linaje, sino al del marido (Arruzza, 2015). Las razones para el paso de la matrilocidad¹⁹ a la patrilocalidad no son claras, pero —entre las hipótesis barajadas—, se habla de conflictos ancestrales perdidos por las mujeres o —como aduce Coontz (1988)—, a factores diversos como los problemas de distribución del excedente,

¹⁸Coontz analiza la estructura y función cambiantes de las familias estadounidenses en su obra *The Social Origins of Private Life. A History of American Families 1600-1900*, con la que desafía las interpretaciones estándar de la hegemonía temprana de la privacidad de clase media y el "individualismo afectivo", señalando la rica tradición de comportamientos familiares alternativos entre diversos grupos étnicos y socioeconómicos en EE.UU. y argumentando que incluso las familias de clase media pasaron por varias transformaciones en el transcurso del siglo XIX.

Sostiene que la actual forma familiar dominante, fundada en estrechas relaciones interpersonales y basada en el consumo doméstico de bienes de consumo en serie, surge de una coyuntura política y económica cambiante y de la destrucción o incorporación de varios sistemas familiares alternativos.

¹⁹ Se hace necesario centrarse en la noción de matrilocidad, no de matrilinealidad, ya que el factor determinante no está representado por las reglas de descendencia sino por las de *residencia*. La preeminencia de la matrilocidad frente a la patrilocalidad permitió a los hombres apropiarse del trabajo y del excedente producido por las mujeres, ya que el matrimonio en el grupo parental del marido sitúa a la esposa en un contexto extraño en el que está falta de lazos parentales de protección.

las razones simbólicas y religiosas o la necesidad de potenciar la producción. Más allá de las diversas teorías, todas coinciden en identificar los mecanismos de la patrilocalidad como el origen de la opresión femenina, ya que

a través de la patrilocalidad, los hombres se apropiaron del trabajo desarrollado por las mujeres [...]. Por lo demás, la coincidencia entre relaciones de producción y lazos de parentesco condujo a la correspondencia entre apropiación de la fuerza de trabajo femenina y acceso privilegiado y control de su función reproductiva. De este modo, opresión económica y opresión sexual se superponían e interrelacionaban (Arruzza, 2015: 106).

Por tanto, el elemento central es el trabajo que desempeña la mayor parte de las mujeres en esa sociedad de linaje: trabajo de recolección, horticultura y preparación de la comida. Asumir el control de este trabajo supone asegurarse el control de la producción de bienes de subsistencia, potenciar esta producción y garantizar una acumulación de excedente (Arruzza, 2015).

Así, se deduce como la opresión de las mujeres no ha existido siempre (Arruzza, 2015), sino que está ligada a los procesos de transformación social y de transición de las sociedades igualitarias de linaje a las de clases. Además, los elementos sociales y económicos, conectados a la producción, la apropiación y la distribución del excedente y la fuerza de trabajo, son elementos determinantes para entender el origen de la opresión femenina, y no los elementos biológicos.

Fernández y González señalan que, con la aparición de la agricultura se generaron «una serie de circunstancias que posibilitaron la eclosión de una identidad individual en los hombres, que sería la base de las relaciones de dominación posteriores» (2014: 79). Concretamente, aumentó el comercio y, por ende, la movilidad masculina, hubo una mayor especialización con la aparición de trabajos más específicos y se produjo un distanciamiento con la naturaleza, lo que generó en el hombre una menor sensación de dependencia respecto del colectivo, aumentó su conciencia sobre sí mismo y le permitió un mayor desarrollo de sus habilidades racionales. Mientras, las mujeres mantenían una identidad relacional.

Progresivamente, los hombres fueron enterrando la comprensión y exteriorización de sus emociones, si bien su lazo afectivo y la necesidad de

seguridad se la garantizaron a través de las mujeres (parejas, madres, amantes). Fernández y González afirman que «los hombres obligaron a las mujeres a especializarse en las labores emocionales, ya que fueron ellas las que les permitieron mantener los vínculos con el grupo, su seguridad [...]. Mientras ellos perdían su capacidad de empatizar, ellas la mantenían y, con ello, les sostenían» (2014: 117).

Al mismo tiempo, las mujeres conseguían seguridad supeditando su devenir a un hombre, mientras veían como la labor fundamental de sostén emocional perdía prestigio, ya que los hombres iban minusvalorando paulatinamente el papel de las emociones. Así, la idealización de la razón y la negación de la emoción —y de los cuidados— es la clave más profunda del patriarcado, el momento en el que se podría hablar de género en el sentido de especialización social jerarquizada de labores entre sexos. Además, con la aparición e importancia que se le da a la propiedad privada, se cercena la sexualidad de las mujeres, sometiéndolas a uniones matrimoniales cerradas que garanticen con certeza hijos legítimos a los que transmitir dicha propiedad, por lo que

el poder político, y el conocimiento administrativo y científico se fueron centrando en un solo sexo. En la génesis del patriarcado, también está que el ámbito público se fue reflejando en el privado. Si el Estado se organizaba jerárquicamente, la familia también lo hacía: el rey estatal equivalía al padre de familia. Pero la relación no era únicamente especular, también era de realimentación, poniendo en el plano privado las bases educativas que permitiesen la reproducción de la jerarquía en el ámbito público y viceversa (Durán y González, 2014: 118).

Teniendo esto en cuenta, hay que considerar que cada fase de la globalización capitalista ha venido acompañada de una vuelta a los aspectos más violentos de la acumulación primitiva por parte del capital, lo que demuestra que la continua expulsión de los campesinos de la tierra, la guerra y el saqueo a escala global y la degradación de las mujeres son condiciones necesarias para la existencia del capitalismo en cualquier época (de Angelis, 2007; Federici, 2010; Harvey, 2014).

Debido probablemente a la carencia de fuentes (el tema no aparece en la historiografía europea hasta bastante después), Marx tampoco hace referencia alguna a las transformaciones que el capitalismo introduce con la “caza de brujas” de los siglos XVI y XVII en la reproducción de la fuerza de trabajo y en la posición social de las mujeres dentro de ese proceso de acumulación. Con todo, Federici da a este tema una gran importancia, al considerar que «esta campaña terrorista impulsada por el Estado resultó fundamental a la hora de derrotar al campesinado europeo, facilitando su expulsión de las tierras que una vez detentaron en común» (2010: 90).

Desde la óptica feminista, que ahonda más que la lectura del marxismo, el proceso de transición al capitalismo con la acumulación primitiva, supone cambios en la posición social de las mujeres. Se traduce en la creación de un nuevo orden patriarcal, que excluye a las mujeres del trabajo asalariado y las subordina a los hombres, y en el descubrimiento y análisis de una nueva división sexual del trabajo que somete a lo femenino y a la función reproductiva de las mujeres, a la reproducción de la fuerza del trabajo, llevado a cabo mediante la “caza de brujas”, de la que Federici subraya que

fue un momento decisivo en la vida de las mujeres; fue el equivalente a la derrota histórica a la que aduce Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), como la causa del desmoronamiento del mundo matriarcal. Pues la caza de brujas destruyó todo un mundo de prácticas femeninas, relaciones colectivas y sistemas de conocimiento que habían sido la base del poder de las mujeres en la Europa precapitalista, así como la condición necesaria para su resistencia en la lucha contra el feudalismo (2010: 157).

Como consecuencia, surge un nuevo modelo de feminidad que revierte el canon de mujeres y las equipara a seres salvajes, mentalmente débiles, rebeldes e insubordinadas, promovido por esa caza de brujas. Así,

Marx en *El Capital* destruye el mito creado por la burguesía de una historia del capitalismo vinculada con la libertad y la realización de derechos y asocia la acumulación originaria con la expropiación masiva del campesinado europeo y de los pueblos originarios, con el exterminio masivo de estos últimos, así como con la esclavitud. Federici se ubica en ese marco

conceptual, pero sitúa en el centro del foco de su análisis un fenómeno trascendental, oculto, mistificado y disociado: la caza de brujas (Maestro, 2013: 25).

Los historiadores marxistas del siglo XX relegan al olvido la “caza de brujas” en su estudio de la transición del capitalismo, cuando ya había elementos para la investigación y el análisis, aspecto que, como se ha dicho, Federici considera clave para la historia de la lucha de clases, «un elemento esencial de la acumulación primitiva y de transición al capitalismo» (2010: 224) y de la formación del proletariado moderno, ya que

ahondó las divisiones entre mujeres y hombres, inculcó entre los hombres el miedo al poder de las mujeres y destruyó el universo de prácticas, creencias y sujetos sociales cuya existencia era incompatible con la disciplina del trabajo capitalista, redefiniendo así los principales elementos de la reproducción social (Federici, 2010: 223).

Así, el cuerpo femenino se convierte en un significante para el campo de actividades reproductivas que ha sido apropiado por los hombres y el Estado y en instrumento de producción de fuerza de trabajo, por lo que el cuerpo es el lugar de alienación fundamental que sólo se puede superar eliminando la disciplina-trabajo que lo define. Para la teoría feminista y la historia de las mujeres, pasa a ser un cuerpo que trasciende la esfera de lo privado, por lo que abogan por una “política del cuerpo” (Federici, 2010).

Federici subraya que el desarrollo del movimiento herético en Europa —que califica como “primera internacional proletaria” — fue clave para satisfacer las demandas populares de renovación espiritual y justicia social, desafiando la autoridad secular imperante. Este movimiento denunció las jerarquías sociales, la propiedad privada o la acumulación de riquezas y difundió una concepción nueva y revolucionaria de la sociedad en aspectos tales como el trabajo, la propiedad, la reproducción sexual o la situación de las mujeres. Se difundía mediante una estructura comunitaria alternativa de dimensión internacional, lo que iba en contra de los intereses del clero, por lo que la Iglesia usaba la acusación de herejía para atacar toda forma de insubordinación social y política y, por ende, la caza de brujas. Como resalta Federici, «cientos de mujeres no

podrían haber sido masacradas y sometidas a las torturas más crueles de no haber sido porque planteaban un desafío a la estructura de poder» (2010: 221).

Previo a la caza de brujas, Federici considera la Peste Negra en el siglo XIV — que destruyó un tercio de la población europea—, como un punto de inflexión social y político que se traduce en la desaparición de la servidumbre, reemplazada por campesinado libre que acepta trabajar sólo a cambio de una recompensa. Al mismo tiempo, dicho momento histórico supone la puesta en marcha de una contrarrevolución social y política en la que se aplica una política de cooptación²⁰ para con los trabajadores más jóvenes por medio de una “maliciosa política sexual” (2010).

En Francia, por ejemplo, la violación dejó de considerarse delito si las mujeres afectadas eran de clase baja, lo que supuso la creación de un clima misógino que degradó a las mujeres —cualquiera que fuera su clase— e insensibilizó a la población ante la violencia contra las mujeres. Además, se institucionalizó la prostitución con la creación de burdeles municipales, con lo que se buscaba evitar las prácticas orgiásticas de las sectas heréticas y la sodomía y proteger la vida familiar. Federici afirma que

este *new deal* fue parte de un proceso más amplio que, en respuesta a la intensificación del conflicto social, condujo a la centralización del Estado como el único agente capaz de afrontar la generalización de la lucha y la preservación de las relaciones de clase y de supervisar la reproducción de las fuerzas de trabajo hasta hoy (2010: 82).

Y este proceso de acumulación capitalista y de “caza de brujas”, prosiguió con la conquista colonial: continuó la expropiación de los medios de subsistencia y la esclavización de los pueblos de América y África, la transformación de los cuerpos en máquinas de trabajo —siguiendo el esquema de poder de Foucault basado en un modelo estratégico productivo, pero feminizando su análisis, ya

²⁰Proviene del latín *cooptare*. Es un verbo que se refiere a completar las vacantes que se generan en una institución o entidad mediante una votación o decisión interna. Es un tipo de selección que prescinde del juicio externo y apuesta por la nominación realizada por integrantes actuales.

que estaba enfocado en un hombre adulto²¹— y el sometimiento de las mujeres para ser reproductoras de esa fuerza de trabajo, por lo que

el hecho de que caza de brujas, colonización y esclavismo pertenezcan a un mismo contexto histórico y político, el nacimiento del capitalismo, marca la necesidad de unidad en la lucha entre los y las condenadas de la tierra y la evidencia de que ninguna clase o sector social puede ser libre sin liberar al resto de los y las oprimidas (Maestro: 2013: 38).

Con esta acumulación capitalista, no solo se concentran y acumulan capital y trabajadores explotables, sino diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora, con el establecimiento de jerarquías construidas a partir del género, la raza y la edad. Además, inserta en el cuerpo del proletariado divisiones profundas que sirven para intensificar y ocultar la explotación, como las existentes entre hombres y mujeres. Crea una de las formas más brutales de esclavitud (Federici, 2010). Por tanto, la “caza de brujas”

fue la respuesta del poder a la lucha popular que pretendió emanciparse de las relaciones feudales – ya en franca decadencia – y oponerse a las expropiaciones masivas de tierras y al cercamiento de los comunes. Frente al mito de la Europa de los derechos y de las libertades, tan utilizado por las clases dominantes [...]. El objetivo del poder no era sólo arrancar la propiedad de lo común, sino destruir las relaciones sociales y el poder popular que se estructuraban en torno a la posesión compartida (Maestro, 2013: 26).

Al desaparecer la economía de subsistencia de la Europa precapitalista, la unidad de producción y reproducción típicas de la sociedad basada en la producción para su uso llega a su fin y estas actividades “se convierten en portadoras de otras relaciones sociales al tiempo que se hacen sexualmente diferenciadas” (Federici, 2010:133), ya que con el capitalismo sólo la producción para el mercado pasa a tener valor, mientras que la reproducción deja de tener valor económico y de ser considerada trabajo. Así, se comprueba cómo las relaciones entre géneros se despliegan históricamente en torno al valor y se constituyen de forma específica en la sociedad capitalista. En este sentido, Scholz (1992) habla del valor como presupuesto sexualmente patriarcal de la

²¹ Foucault considera este cuerpo «como el único que debía ser disciplinado para convertirse en un cuerpo laborioso» (Scasserra, 2018:11).

producción de intercambio de mercancías. De este modo, todo lo que no es absorbido por la forma abstracta del valor, se identifica con la reproducción social, se delega en la mujer.

El trabajo reproductor aún se pagaba cuando se hacía para los amos o fuera del hogar, pero dentro del mismo, su importancia económica y su función pasan a invisibilizarse y a confundirse con una vocación natural, por lo que se considerarán “trabajo de mujeres”, se excluirá a las mujeres de los trabajos asalariados o se les pagará mucho menos que a los hombres. Como consecuencia, se redefine la posición que las mujeres tenían en la sociedad y en relación con los hombres.

De este modo, la división sexual del trabajo relegó a las mujeres al trabajo reproductivo e hizo que éstas dependieran del hombre, haciendo que Estado y empleadores usaran el salario masculino como instrumento de control del trabajo de las mujeres, algo que se consolida a partir de la Segunda Revolución Industrial. El capitalismo, al separar la producción de mercancías de la reproducción de la fuerza de trabajo hace que el salario y los mercados se conviertan en medios para acumular trabajo no remunerado y que las mujeres se vean sometidas e invisibilizadas como trabajadoras. Todo esto será nuevamente analizado y denunciado en el siglo XX por las feministas marxistas y, posteriormente, por la corriente de la economía feminista.

«En la transición del feudalismo al capitalismo las mujeres sufrieron un proceso excepcional de degradación social que fue fundamental para la acumulación de capital y que ha permanecido así desde entonces» (Federici, 2010: 113), un proceso en el que la privatización de la tierra no se tradujo en la liberalización de los trabajadores, sino en medio de acumulación y de explotación por parte del capital. La división sexual del trabajo fue una relación de poder, una división dentro de la fuerza de trabajo y un impulso para la acumulación capitalista. Esto ha servido en ocasiones para desviar el antagonismo de clase hacia un antagonismo entre hombres y mujeres (Federici, 2010).

Así, el Estado ofreció asistencia pública y se convirtió en garante de la relación entre clases y en principal supervisor de la reproducción y del disciplinamiento de la fuerza de trabajo mediante un régimen de “biopoder”²².

Con la aparición del mercantilismo se hace gran hincapié en el crecimiento de la población para incrementar la prosperidad y el poder de las naciones, que se traduce en aumentar la cantidad de fuerza de trabajo con la que se podía contar. Así, el Estado intensificó su persecución de “brujas” y adoptó nuevos métodos disciplinarios para regular la procreación y romper el control que las mujeres tenían sobre la reproducción en un momento de descenso poblacional. Se demonizó cualquier control de la natalidad y de sexualidad con fines no procreadores, además de acusar a las mujeres de sacrificar niños al Demonio. También impuso severas penas a la anticoncepción, aborto e infanticidio —no queda claro si en las crisis de población de los siglos XVI y XVII o en la hambruna del XVIII—, sumado a la privatización de la propiedad y las relaciones económicas generadas.

Con esto, los úteros de las mujeres «se transformaron en territorio político, controlados por los hombres y el Estado: la procreación fue puesta al servicio de la acumulación capitalista» (Federici, 2010: 135). Así, los cuerpos —terrenos de explotación, pero también de resistencia— pasan a ser considerados máquinas para reproducir trabajo y expandir la fuerza de trabajo, algo que el análisis de Marx sobre la acumulación primitiva no recoge, excepto la referencia al uso de las mujeres burguesas para reproducir herederos que garanticen la transmisión de la propiedad.

La alianza entre artesanos y autoridades, junto con la privatización de las tierras, forjó una nueva división sexual del trabajo o nuevo “contrato sexual” por el que las proletarias pasaban a ser para los trabajadores el sustituto de las tierras que perdían con la privatización. Las mujeres —que en el precapitalismo tenían

²² Es un término promovido por Foucault en su obra *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber* (1976). Expresa la creciente preocupación a nivel estatal por el control sanitario, sexual y penal de los cuerpos de los individuos y por el crecimiento y los movimientos poblacionales y su inserción en el ámbito económico.

acceso a tierras comunes y bienes comunales— pasan a ser bien común, pero ‘privatizado’ —a través de la imposición de la ‘familia privada’, nuclear, encerrada sobre sí misma— y su no-trabajo se considera recurso natural, por lo que queda fuera de la esfera de las relaciones de mercado.

Así, se relaciona la “caza de brujas” con la maternidad forzosa, la expulsión de las mujeres del lugar de trabajo organizado a la casa y la redefinición de la familia como lugar para la producción de la fuerza de trabajo. Federici califica esta estrategia en Europa como «un ataque a la resistencia que las mujeres opusieron a la difusión de las relaciones capitalistas y al poder que habían obtenido en virtud de su sexualidad, su control sobre la reproducción y su capacidad de curar» (2010:233), mujeres cuyos cuerpos el orden patriarcal puso bajo el control de estado y los transformó en recursos económicos, subordinando la fuerza de trabajo a la reproducción. Todo esto se traduce en

una derrota histórica para las mujeres [...]. Para hacer cumplir la “apropiación primitiva” masculina del trabajo femenino, se construyó así un nuevo orden patriarcal, reduciendo a las mujeres a una doble dependencia: de sus empleadores y de los hombres (2010: 149).

De este modo, al igual que la propiedad era lo que daba poder en la clase alta al marido sobre su esposa e hijos, la exclusión de las mujeres del salario entre los trabajadores produce un poder similar.

En el XIX —durante el desarrollo de la II Revolución Industrial— con la aparición de la familia moderna se consigue apartar del mundo laboral a las mujeres nuevamente con un acuerdo entre trabajadores y empleadores por el que —en términos de Marx— se pasó de la plusvalía “absoluta” a la “relativa”. Se traduce en el paso de una explotación con larga jornada laboral y bajo salario a un régimen con salarios más altos —que permite mantener a las esposas— y menos horas de trabajo. A esto se suma una tasa de explotación más intensa, con un aumento de la productividad del trabajo y del ritmo de producción. Como consecuencia, las mujeres se ven sometidas a una devaluación económica y social y a una infantilización legal con la reducción de sus derechos, que pasan a ser tutelados por los hombres.

Junto con la aparición de la familia moderna y el Estado capitalista, otro elemento de sumisión para las mujeres es el matrimonio, que Pateman define en su libro *El contrato sexual* (1988) como un pacto sexual-social —donde la historia se ha encargado de reprimir el contrato sexual—, y contrato originario de un orden social patriarcal que está presente en la nueva sociedad civil.

Es, pues, un pacto anterior al que se creía que fundaban las sociedades humanas, establecido entre hombres contruidos como heterosexuales²³ para distribuirse el acceso al cuerpo femenino fértil y que surge antes del llamado *Contrato social* (1762) de Rousseau. Así, con el progresivo control del cuerpo de las mujeres y su alejamiento de la esfera pública sólo los varones podían contratar y las mujeres únicamente podían entrar en un contrato particular: el contrato matrimonial.

Pateman recuerda que el contrato siempre genera relaciones de dominación y subordinación al descansar sobre una concepción del individuo como propietario de su propia persona. “Individuo” y “contrato” son categorías masculinas, patriarcales, de ahí que las mujeres sean excluidas del contrato original, no son individuos, acceden al mundo público “como mujeres”²⁴.

El matrimonio —ese contrato original— constituye, a la vez, la libertad y la dominación. La libertad de los varones para dominar a las mujeres, disfrutar de un acceso sexual a estas, dominarlas y sujetarlas. Por tanto, la libertad civil no es universal, sino que es un atributo masculino que depende del derecho patriarcal. Así, los hijos destronan al padre para ganar su libertad y asegurarse las mujeres para ellos mismos accediendo a su cuerpo. En ese sentido, Pateman afirma que «el contrato está lejos de oponerse al patriarcado; el contrato es el medio a través del cual el patriarcado moderno se constituye» (1988: 11).

²³ Cabe señalar que la heterosexualidad también se veía forzada en los varones, algo que se consolida en el capitalismo. Una heterosexualidad en mujeres y hombres «equivalente del sistema económico-político patriarcal que nos oprime y reprime» (Martín, 2011: 44) ya que está pensado para la consolidación del capitalismo mediante el uso de cuerpos y sexo al servicio de la producción.

²⁴ El *pater* como jefe o cabeza de familia, inspiraría la figura del “patrón”, en la empresa, el cual pretende que las relaciones entre él y los trabajadores estén sujetas a la misma privacidad que las de la familia. Las luchas obreras se darían precisamente para que esas relaciones pasasen a estar ordenadas socialmente: las relaciones laborales (Domènech, 2004).

Se piensa que el contrato sexual y social son dos contratos separados, aunque relacionados, ya que se vincula el contrato sexual a la esfera privada y, por tanto, el patriarcado parece no tener relevancia en la esfera pública. Pero el derecho patriarcal se extiende en toda la sociedad civil, ya que el contrato laboral forma parte del patriarcado capitalista público y sostiene el derecho de los varones tan firmemente como el contrato matrimonial. Así, las dos esferas de la sociedad civil son, a la vez, separadas e inseparables.

Al respecto, Pateman recuerda que el contrato original crea la totalidad de la sociedad moderna como civil y patriarcal. Los hombres traspasan la esfera privada y la pública y el mandato de la ley del derecho sexual masculino abarca ambos reinos.

Además, la diferencia social pasa a convertirse en manos del patriarcado en una diferencia política, que se traduce en el tándem “libertad y sujeción”. «Las mujeres no son parte del contrato originario a través del cual los hombres transforman su libertad natural en la seguridad de la libertad civil. Las mujeres son el objeto del contrato» (Pateman, 1988: 15).

El matrimonio, a diferencia de otros contratos en los que hay una relación civil entre empleador y trabajador, supone el pacto entre un “individuo” y un subordinado natural y no dos “individuos” en una sociedad civil patriarcal: las mujeres están sometidas a los varones tanto en la esfera pública como en la privada y el derecho patriarcal de los varones es «el mayor soporte estructural que une ambas esferas en un todo social» (Pateman, 1988: 59). Los hombres acceden al cuerpo de las mujeres en el mercado público a través del contrato de empleo, como en el matrimonio privado.

En esta línea, Engels reflexiona en su artículo *La situación jurídica de la mujer y las condiciones de su liberación*, sobre la situación jurídica del matrimonio en el Estado capitalista —que parte del libre consentimiento y los mismos derechos y deberes por ambas partes—, y la situación real de la mujer en su seno. La analogía que establece entre el contrato matrimonial y el contrato laboral es reveladora:

el contrato de trabajo se supone contrato consentido por ambas partes. Pero se considera libremente consentido desde el momento en que la ley establece sobre el papel la igualdad de ambas partes. La fuerza que la diferente situación de clase de una de las partes, la presión que esa fuerza ejerce sobre la otra, la situación económica real de ambas, ... todo esto no le importa a la ley [...]. Respecto al matrimonio, hasta la ley más avanzada se da enteramente por satisfecha desde el punto y hora en que los interesados han inscrito formalmente en el acta su libre consentimiento. En cuanto a lo que pasa fuera de las bambalinas jurídicas, en la vida real, y en cuanto a cómo se expresa ese consentimiento, no es algo que inquiete a la ley ni al jurista (Engels, 1951:53).

Por tanto, esa desigualdad «no es causa, sino efecto, de la opresión económica de la mujer» (Engels, 1951:53), fruto del paso del antiguo hogar comunista a la familia patriarcal y, concretamente, a la familia individual monogámica, por lo que «el gobierno del hogar se transformó en servicio privado y la mujer se convirtió en la criada principal, sin tomar ya parte en la producción social» (1951:53).

Así, el contrato de matrimonio y la subordinación de la esposa como un (tipo de) trabajo, no se puede entender sin el contrato sexual y la construcción patriarcal del “varón” y de la “mujer” y de las esferas “privada” y “pública”. Frente a esto, Pateman recuerda que la humanidad tiene dos cuerpos diferenciados y las mujeres deben acceder a la ciudadanía y a la democracia como mujeres, es decir, deben incorporarse en tanto que individuos concretos, corpóreos, dotados de una capacidad diferente —la capacidad de dar a luz, de crear vida— y no como individuos abstractos, descorporeizados, masculinos, ya que en realidad se ocultan las relaciones de poder y la subordinación de las mujeres. Por tanto, es necesario superar la disyuntiva entre igualdad y diferencia con una transformación radical, donde igualdad es incompatible con la subordinación, pero sí con la diferencia y con la libertad (Pateman, 1988).

En resumen, el contrato por el que el trabajador vende su fuerza de trabajo es un contrato por el que vende su dominio sobre el uso del cuerpo y sobre sí mismo, ya que no puede separar de sí mismo sus capacidades, y quien obtiene el derecho al uso del otro significa ser un amo (civil). Vender el dominio sobre el uso de uno mismo durante un periodo específico de tiempo no es lo mismo que venderse uno mismo de por vida como propiedad de otro, ser un trabajador no-

libre, afirma Pateman (1988), como le sucede a la mujer dentro del matrimonio y con su papel en la familia.

El matrimonio se convierte así en una necesidad, de acuerdo a la división sexual del trabajo, ya que está destinado a «asegurar un estado de dependencia recíproca entre los sexos» (Lévi–Strauss, citado en Amorós, 1985). Pero encubre una asimetría fundamental, porque son los hombres en su conjunto quienes, como grupo social, ejercen el control sobre las mujeres y no a la inversa, y lo hacen por medio del «control de las funciones reproductoras de la mujer a través del sistema de los intercambios matrimoniales, que restringe sus tareas productivas, controladas a su vez por su intersección en las estructuras de parentesco» (Amorós, 1985: 228).

Por tanto, la división sexual del trabajo no se debe a necesidades objetivas del propio proceso de producción ni por las constricciones biológicas que la reproducción lleva consigo, sino que está en función de los efectos del control reproductivo por parte de los hombres y «en función de que la mujer, a través del mecanismo de dependencia que le es impuesto por la prohibición de tareas relacionadas con la producción, está controlada en sus funciones reproductoras» (Amorós, 1985: 237).

Con la aparición del capitalismo, se desplazan las bases de la ideología de la división sexual de trabajo que se habían forjado antes, pasando «del establecimiento de distinciones internas al propio ámbito de la producción a trazar el meridiano entre la producción y la reproducción» (Amorós, 1985: 246).

Zaretsky (1978) señalaba que, al crecer la industria, el capitalismo dividió la producción material entre sus formas socializadas (la esfera de la producción de mercancías) y el trabajo privado, realizado predominantemente por las mujeres en el seno del hogar. Como consecuencia, la supremacía masculina, que precedió ampliamente al capitalismo, pasó a convertirse en parte institucional del sistema capitalista de producción y, en un capitalismo avanzado, el meridiano de la división sexual del trabajo «no atraviesa el ámbito mismo de la producción, sino que separa la esfera de las relaciones mercantistas de producción del campo de la reproducción de las fuerzas del trabajo y de la vida privada» (Amorós, 1985: 248).

Esta división sexual del trabajo no adjudica tareas productivas cualitativamente diferentes a hombres y mujeres como tales, ya que el capitalismo tiene una capacidad discriminatoria mínima en cuanto a la explotación. Es un mecanismo puramente abstracto de extracción de plusvalía, y la mano de obra que preferentemente encuentra más barata será la mano de obra que preferentemente explotará. Las diferencias se establecen en el grado de explotación, a nivel cuantitativo (Waters, 1979). La mujer es más explotada cuando se emplea en las mismas tareas que el hombre, o bien se emplea en tareas susceptibles de mayor grado de explotación y es así no tanto porque sea mujer, como porque la mujer, por razones históricas, estaba ya en una situación más vulnerable y se la podía explotar más (Amorós, 1985).

Además, la mujer es vista como ejército de reserva, es decir, como un trabajador posible para el capital con el que puede maniobrar adentro o afuera, lo que muestra que en función de la coyuntura no hay escrúpulos ideológicos para que éstas hagan de todo en un momento dado, como ocurre en las épocas de guerras (Amorós, 1985).

Así, ante la hipótesis de investigación que trata de identificar los orígenes de la opresión femenina en un conjunto de fenómenos sociales y económicos, ligados al paso de la propiedad colectiva a la privada, al aumento de la producción del excedente y a la patrilocalidad, Arruzza se pregunta si

¿significa necesariamente hacer de la opresión de género una opresión secundaria, jerárquicamente subordinada a la explotación de clase? ¿Significa negar su autonomía o especificidad? ¿O negar los aspectos del dominio masculino ligados al control de la función reproductiva de las mujeres, los aspectos psicológicos, la especificidad de la violencia basada en el sexo, la autonomía y la capacidad de persistencia adquirida por estructuras patriarcales como la familia, para ver solo el carácter económico de la opresión? O, en fin, ¿disolver la opresión de género en la explotación de clase? (2015: 108).

Arruzza considera que antes que crear jerarquías artificiales e inútiles entre opresiones y explotaciones hubiera sido necesario comprender las interconexiones recíprocas, ya que las tendencias a pensar que la superación del capitalismo supondría la emancipación automática de las mujeres, por un

lado, y a ver la organización autónoma de las mujeres como una amenaza a la unidad de clase —que resolvería los problemas de la mujer—, por otro lado, ha sido una constante en el movimiento obrero, lo que ha provocado el divorcio con el feminismo.

«El optimismo con el que Engels señalaba que la participación de las mujeres en la producción constituía la llave a su emancipación ha sido desmentido por los hechos [...]. Sin embargo, las estructuras patriarcales se han demostrado mucho más resistentes y vivaces de lo previsto» (Arruzza, 2015: 108 y 109), tal y como se observa en la privatización de la esfera de la reproducción —entendida como conjunto de la actividad que garantiza la reproducción física, mental y emocional de la fuerza de trabajo en el seno de la familia—, incentivada por el capitalismo para evitar la socialización de la mujer, quien desempeña gratuitamente la mayor parte del trabajo reproductivo.

La familia capitalista surgió sobre la base de la destrucción de las tradiciones igualitarias y estructuras de la sociedad preclasista, justo cuando los individuos capitalistas empiezan a apropiarse del excedente creado por el trabajo colectivo de la comunidad, pasando a ser propiedad personal y privada. Como consecuencia, se crea un mecanismo —la familia— que regula y mantiene la distribución desigual de derechos y justicia para con las mujeres, de una generación a la siguiente y que carga con la responsabilidad total del cuidado de los hijos (Waters, 1977).

De este modo, se somete a las mujeres a costa de su segregación del proceso de producción y su confinamiento en la esfera privada doméstica. Esta dependencia material generaría la sumisión completa al hombre. Como consecuencia, queda claro que el origen de la desigualdad sexual es social, concretamente económica —la aparición de la propiedad privada y la exclusión de las mujeres de la esfera de la producción social—, y no de carácter biológico. Engels lo recoge en *El origen de la familia, la propiedad y el Estado (1884)*

la familia individual moderna se funda en la esclavitud doméstica, franca o más o menos disimulada, de la mujer; y la sociedad moderna es una

masa cuyas moléculas son las familias individuales. En la familia, el hombre es el burgués y la mujer representa al proletario (1951:53).

Asimismo, tanto Marx como Engels consideran en *El manifiesto comunista* (1848) que la situación de la mujer está promovida por el burgués como explotador, tanto en el seno de su matrimonio, como en el sistema capitalista para con el proletariado en general. No contemplan el peso del patriarcado como elemento opresor común en ambos estamentos:

El burgués ve en su mujer un mero instrumento de producción. Oye que los instrumentos de producción han de ser explotados en común y, naturalmente, no puede imaginarse sino que el destino de la socialización afectará también a las mujeres. No sospecha que de lo que se trata precisamente es de acabar con la posición de la mujer como mero instrumento de producción (1951: 50).

Ante esto, Engels considera que la solución para resolver la cuestión femenina pasa por abolir la propiedad privada de los medios de producción, la incorporación masiva de las mujeres a la producción y la supresión de la familia individual como unidad económica de la sociedad. Esto muestra cómo el movimiento socialista se ha centrado tradicionalmente en el trabajo asalariado de las mujeres y que

la emancipación de la mujer y su igualdad con el hombre son y seguirán siendo imposibles mientras permanezca excluida del trabajo productivo social y confinada dentro del trabajo doméstico, que es un trabajo privado. La emancipación de la mujer no se hace posible sino cuando ésta puede participar en gran escala, a escala social, en la producción y el trabajo doméstico no le ocupa sino un tiempo insuficiente (Engels, 1966: 311).

Una vez que la propiedad privada de los medios de producción se hubiera abolido, la producción sería socializada por el Estado y se invertiría capital para desplazar todos los servicios del hogar (Weimbam, 1977). Así, Engels afirma que, cuando los medios de producción pasasen a ser propiedad común, la familia individual dejaría de ser la unidad económica de la sociedad. De sus palabras se desprende que «las mujeres no necesitan una lucha específica contra su opresión, ya que su emancipación irá ligada a su independencia económica» (de Miguel, 2015: 303).

Ante la reflexión de Engels, el feminismo contemporáneo reconoce la aportación del análisis económico para justificar la subordinación de las mujeres, pero al mismo tiempo, considera reduccionista su análisis, ya que de fondo subyace el que las mujeres no necesitan una lucha específica contra su opresión, por lo que su lucha es la misma que la del proletariado: acabar con la propiedad privada de los medios de producción (de Miguel, 2015). Mientras Marx contemplaba la eliminación de las diferencias basadas en el sexo y la edad, Engels se dedicaba a buscar unas mejores relaciones entre el varón adulto y su esposa, ya que su análisis solamente es correcto en tanto en cuanto la estructura familiar misma permanece intacta (Weinbaum²⁵, 1977).

Además, el movimiento socialista considera que es imposible alcanzar la igualdad social real en el seno de la sociedad capitalista, erigida sobre la base de la explotación de clase. Por el contrario, estiman que es necesario luchar por los derechos democráticos, ya que son un medio para establecer y mantener las condiciones más favorables posibles para desarrollar y llevar a cabo la lucha de clases. Como explica Engels:

en el mundo industrial, el carácter específico de la opresión económica que pesa sobre el proletariado solo se manifiesta con total nitidez una vez suprimidos todos los privilegios legales de la clase capitalista y jurídicamente establecida la plena igualdad de las dos clases. La república democrática no suprime el antagonismo entre las dos clases; al contrario, no hace más que suministrar el terreno en que llega a su máxima expresión la lucha por resolver este antagonismo. De igual modo, el carácter particular del predominio del hombre sobre la mujer en la familia moderna, así como la necesidad y la manera de establecer la igualdad social efectiva de ambos, solo se manifestarán con toda nitidez cuando el hombre y la mujer tengan, según la ley, derechos absolutamente iguales (1951: 53).

Respecto a la familia, el socialismo diferencia entre la familia obrera y la burguesa, aspecto clave. Supone reconocer que la familia no es un concepto universal ahistórico, sino que está enraizado en una sociedad específica,

²⁵ Weinbaum (1977) considera que la separación de los lazos de sexo y supervivencia son una posible solución para poder superar tanto la sexualidad alienada como el trabajo alienado, lo que califica como “revolución feminista” (p. 115). Concretamente, imagina concebir una estructura económica que no descansa en la familia, y que tanto los recursos de supervivencia como los productivos (renta y riqueza) puedan ser poseídos por todos los padres, hijas, esposas y hermanos, a través del grupo social en general. Según la autora, esto eliminaría la base económica del grupo que tiene los recursos en la familia y disolvería el poder de los padres.

dominada por un modo de producción concreto. Pero, si bien Marx y Engels usaron el concepto de propiedad para vincular la familia burguesa al funcionamiento del modo de producción capitalista, nunca desarrollaron una concepción igualmente clara de la familia obrera como un elemento de los procesos de reproducción social dentro de la sociedad capitalista, ni definieron teóricamente el papel de la familia de las clases subordinadas dentro de los modos de producción no capitalistas. Como máximo, identificaron las familias como sedes de procesos materiales fundamentales (Vogel, n.f.) y argumentaron que la abolición de «la familia individual como unidad económica de la sociedad es una condición decisiva para la total emancipación de la mujer» (Engels, 1966: 231).

Federici afirma que «el capitalismo, en tanto que sistema económico-social, está necesariamente vinculado con el racismo y el sexismo» (2014: 32), y debe justificar las contradicciones que tiene en su seno en general. Pone como ejemplo la promesa de libertad y de prosperidad frente a la coacción y la penuria, obtenida mediante la denigración de quienes explota, que identifica con las mujeres, súbditos coloniales, descendientes de esclavos e inmigrantes. Siguiendo este razonamiento, no deja de ser curioso, no obstante, que a Federici se le olvide con frecuencia incluir a la clase trabajadora entre los explotados.

Así, tras el análisis de textos fundacionales del marxismo, se observa cómo el trabajo y la familia se identifican como sendos mecanismos de opresión para las mujeres, que se solapan. Concretamente, la división sexual del trabajo las margina de la producción —siendo sobreexplotadas, limitadas a unos puestos definidos y controladas por la familia— y las restringe al ámbito de la reproducción. Todo ello se lleva a cabo mediante el control de sus cuerpos, puestos al servicio de la acumulación capitalista, el matrimonio y la reproducción de la fuerza de trabajo.

Por ello, pensar que la lucha de clases sin aplicar la perspectiva de género puede resolver por sí misma la cuestión, sin un análisis adecuado, sin cuestionar los roles sexuales y sin una politización específica de las mujeres, supone subestimar los efectos del género y de la jerarquía que comporta sobre la clase y su politización. Pensar en la clase sólo en masculino es no entender cómo

funcionan y se estructuran las relaciones de producción y de explotación en el capitalismo y cómo la opresión de género es un poderoso instrumento para la división de la clase, la creación de jerarquías y la aplicación del control ideológico (Arruzza, 2015), una lectura crítica que se puede hacer extensible también en el movimiento obrero a la falta de preocupación sobre el modo en el que operan las opresiones raciales y étnicas.

Este debate sobre la falta o no de especificidad de la lucha feminista en la tradición socialista, que queda incluida dentro de una causa considerada más amplia e importante como es la lucha de clases, estará patente en diversos momentos del movimiento feminista, como se irá viendo a lo largo del trabajo. Entre otros, la feminista marxista Heidi Hartmann señalará casi un siglo después en su artículo *Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo* (1979) que

las categorías analíticas del marxismo son “ciegas al sexo” y que “la cuestión femenina” no fue nunca vista como tal, sino que se quedaba aplazada hasta el triunfo del socialismo. De modo que las mujeres continuaban siendo una cuestión aplazada, ya que los marxistas daban por hecho que, conseguida la revolución proletaria [¿o la revolución socialista?], se resolvería la cuestión femenina, lo que “no sería así, tras tantas traiciones acumuladas (Varela, 2013: 76).

2.3.3. Feminismo socialista: Proletarixs del mundo, uníos: Luces y sombras en “la cuestión de la mujer”

El movimiento obrero y el feminismo han tenido a lo largo de la historia una relación de encuentros y desencuentros. En este punto, se aprecia cómo no siempre la cuestión femenina ha sido bien vista por los defensores de los intereses del proletariado y viceversa. Esto ha provocado, por un lado, posiciones reacias o indiferentes hacia las reivindicaciones de las mujeres para liberarse de la presión del patriarcado y del capitalismo y, por el otro, ha generado a menudo en las feministas desconfianza hacia el movimiento obrero e, incluso a veces, desapego respecto de su lucha.

Es el caso de Proudhon (1846), uno de los referentes del movimiento obrero de inspiración anarquista en el siglo XIX. Éste se oponía a la participación de la mujer en la producción fuera del hogar, ya que consideraba que ésta era un apéndice del hombre, por lo que naturalmente estaba sometida la mismo. De este modo, definía la familia y el rol que la mujer debía desarrollar en ella como condición natural. La mujer era inferior moral, física e intelectualmente por naturaleza. Este prejuicio misógino queda patente en la *I Internacional* o *Asociación Internacional de Trabajadores* (AIT) (1864), donde no se previó en ningún momento la posibilidad de participación de las mujeres.

En Francia, pese al destacado papel de las mujeres en la Comuna de París (1871), nunca se planteó ampliar el derecho al voto a la mujer, lo que originó un gran debate. Se creía que las mujeres estaban más predispuestas a apoyar opciones conservadoras al tener una vida social menos activa a causa de su opresión, por lo que los partidos socialistas tenían miedo de que la ampliación del voto a las mujeres se tradujera en un giro a la derecha. Reflexión que se repetiría en términos parecidos en Italia tras la liberación del fascismo. En España surgió un debate similar con la II República española: el voto femenino se alcanzó por una ligera ventaja, pero contó con la negativa —entre otros— de algunas mujeres socialistas, preocupadas por la gran influencia que la Iglesia ejercía sobre las mujeres y, por ende, por el miedo de que sus votos fueran a parar a partidos conservadores. En Inglaterra el movimiento sindical inglés excluyó a las mujeres de las organizaciones y sindicatos no mixtos, por lo que Emma Paterson creó la *Women's Trade Union League* en 1874.

Aún así, son varias las mujeres destacadas que abrazan desde sus inicios el socialismo, aunque al mismo tiempo abordan la “cuestión de la mujer”, su papel en la sociedad y la cabida de ésta dentro del proyecto encabezado por las directrices de Marx y Engels. Sus reflexiones de la mano de Flora Tristán en Europa y Latinoamérica, Clara Zetkin en Alemania o Alexandra Kollontai en Rusia, muestran las luces y sombras que proyecta la mujer dentro del proyecto socialista y la importancia que se da a su contribución.

2.3.3.1 Flora Tristán

Haciendo un repaso a las diversas contribuciones que se desarrollan con el comienzo del feminismo socialista, destaca en sus inicios Flora Tristán²⁶, creadora de la consigna “Proletarios del mundo, uníos” y primera mujer en hablar del socialismo, la mujer y la lucha del proletariado. Considera que la emancipación de la clase trabajadora será imposible sin la de la mujer, pues ambas deben ir unidas.

Escribió, entre otras, las obras *Peregrinaciones de una paria* (1838) y *Unión Obrera* (1843), con las que buscaba la mejora de la situación de miseria e ignorancia de las trabajadoras y los trabajadores y en el que afirma en su capítulo “Por qué menciono a las mujeres” que «todas las desgracias del mundo provienen del olvido y el desprecio que hasta hoy se ha hecho de los derechos naturales e imprescriptibles del ser mujer» (1977:125). Así, defendía que «en la vida de los obreros la mujer lo es todo» (de Miguel y Romero, 2003: 53), por lo que instaba a los obreros a que hicieran suya la lucha de la mujer.

Su vida es base para su obra, motivo por el que es necesario conocerla, para poder justificar sus ideas. Flora Tristán nació en 1803 en París en plena época napoleónica. Era hija de un coronel peruano de la armada española —quien no la reconoció legalmente— y de una francesa. Los primeros años de su vida vivió en un ambiente acomodado por la condición social de su padre, pero se vio truncado con la muerte de este cuando ella tenía 4 años, lo que sumió a la familia en la pobreza absoluta, ya que el Estado francés no reconoció pensión, bien o derecho alguno ni a la viuda ni a los hijos del militar.

Flora comienza a trabajar en un taller de litografía y con 17 años se casa con el propietario de dicho negocio, con quien tiene tres hijos (uno muere cuando es muy pequeño). Posteriormente, decide romper esa unión y separarse a los 22 años, debido a los celos y malos tratos de su esposo. Comienza a trabajar como criada de una familia inglesa, por lo que debe viajar a Inglaterra y, mientras, inicia

²⁶Algunas teóricas la sitúan dentro del socialismo utópico, pero me sumo a la interpretación de su obra como figura de transición entre el feminismo ilustrado y el de clase que propone Ana de Miguel Álvarez (2005).

una lucha legal por la custodia de sus hijos que duraría 12 años y que termina con un acuerdo judicial por el que el marido se quedaba con el hijo varón y ella con la niña.

Viaja por varios países ejerciendo trabajos de toda clase y, durante todo este proceso, toma conciencia de su condición de “paria”, debido a su doble condición de hija ilegítima y esposa separada. En 1833 va a Perú con el objetivo de reclamar la herencia de su padre, aunque solo logra una pensión mensual. Durante su estancia en el país andino asiste a la guerra civil y aprecia las grandes diferencias entre las clases sociales, experiencia que recogerá en *Peregrinaciones de una paria* (1938), donde describe la miseria, la opresión social, las discriminaciones de clase y de género y las rebeliones sociales que vio. Esto la marcó para dedicar su vida a unificar la clase obrera y emancipar a la mujer.

A su vuelta a Francia, emprende una campaña a favor de la emancipación de la mujer, los derechos de los trabajadores y la pena de muerte. Pese a haber conseguido la separación legal de su marido y la custodia de sus hijos, este intenta asesinarla disparándola en plena calle y dejándola malherida en 1838, motivo por el que acaba siendo condenado a 20 años de trabajos forzados.

Ya en 1843 publicará *La Unión Obrera*, donde desarrolla un programa socialista con el que aboga por la necesidad de que los trabajadores se organicen y se unan, y en el que la emancipación de los trabajadores vaya unida a la de la mujer. Posteriormente, comienza una gira por toda Francia para dar a conocer a los trabajadores y trabajadoras dicha obra, con la esperanza de convencerlos de la importancia de crear una Internacional. Será la primera mujer en hablar del socialismo y de la lucha de los proletarios. Muere un año después a causa del tifus.

Fue una de las primeras reporteras de la miseria al hablar de la esclavitud en América y África y abogar por su abolición, además de denunciar la situación de los colectivos sociales pobres británicos en pleno desarrollo del recién incipiente capitalismo, del que aseguraba que era peor que el sistema esclavista por infrahumano (Varela, 2013).

Con la publicación de *La Unión Obrera* (1843), Tristán se adelanta a Marx y Engels al preconizar la constitución de una Internacional obrera que agruparía a todos los trabajadores del mundo. Además, en dicha obra, dedicaba un capítulo a los derechos de las mujeres, en el que reflexionaba sobre las relaciones entre hombres y mujeres en el seno de la familia obrera.

Por tanto, con la trayectoria de Tristán se ve un claro precedente de tentativa para empezar a pensar en la liberación de las mujeres, condición creada por vez primera por las revoluciones inglesa y francesa respectivamente, que subvirtieron el orden social al sacudir relaciones sociales, afirmar ideales de igualdad y reducir la presión y control ejercido sobre la mujer. Tristán une la convicción de la necesidad de la acción colectiva —incluidas las mujeres— a la conciencia del entrelazamiento de la explotación económica y de la opresión de las mujeres (Arruzza, 2015).

Además, creía que la falta de acceso a la educación —principalmente en el caso de las mujeres obreras, ya que en la situación de las mujeres burguesas el dinero podía suplir esta carencia— se debía a la explotación económica. Estaba convencida de que educar bien a las mujeres obreras supondría una mejora intelectual, moral y material de la clase trabajadora que repercutiría en el bienestar de los varones y la construcción de una sociedad más justa (Arruzza, 2015).

Sus reivindicaciones partían de la Ilustración —influenciada por Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft—, de la idea de que todos los seres nacen iguales, libres y con los mismos derechos. Pero su experiencia de vida la lleva a imprimir un giro social en sus ideas, creando un feminismo precursor del feminismo socialista.

De hecho «al igual que los socialistas utópicos confiaban en la posibilidad de colaboración entre burgueses y proletarios, ella (Flora Tristán) confía en la colaboración de ambos sexos para desprenderse de sus cadenas» (de Miguel, 2015: 301). Así queda recogido en una de sus arengas a los proletarios:

La ley que esclaviza a la mujer y la priva de instrucción, os oprime también a vosotros, hombres proletarios [...] En nombre de vuestra mejora y del

bienestar universal de todos y todas os comprometo a reclamar los derechos para la mujer (1977: 129 y 131).

Elaboraciones utópicas como las de Tristán o Fourier se convirtieron «en el crisol en el que se empezó a forjar la posibilidad de un encuentro entre el ideal de igualdad social, el fin de toda explotación y la plena emancipación de la mujer» (Arruzza, 2015: 29) que, por un lado, debían lidiar con la escasa atención que el feminismo burgués prestaba a las condiciones de las obreras y sus necesidades y, por otro lado, hacer frente a la indiferencia o suspicacia con que las obreras que tomaban parte en los movimientos de rebelión social veían las reivindicaciones de las burguesas.

En conclusión, Flora no disocia la causa de la mujer de la de la clase obrera: el proletario debe liberar de la esclavitud a las mujeres, al mismo tiempo que él se libra de la opresión del capital (D´Atri, 2004a), convirtiéndose en pionera en el análisis de la relación entre género y clase y en la lucha por el internacionalismo obrero.

2.3.3.2. Clara Zetkin y Rosa Luxemburgo

Otra destacada militante comunista fue la alemana Clara Zetkin (1857-1933), una de las primeras impulsoras de la organización de mujeres a nivel internacional desde una perspectiva de clase. Dirigió la revista femenina *Igualdad*, organizó en 1907 la *Conferencia Internacional de Mujeres* que sigue viva hasta hoy²⁷ y en 1910 propone celebrar el Día Internacional de la Mujer, inicialmente sin fecha fija²⁸. Asimismo, contribuyó notablemente en los trabajos preparatorios del Congreso de la II Internacional²⁹ (Paris, 1889) —que supuso la

²⁷ Aunque en 1978 pasó a llamarse Internacional Socialista de Mujeres (<http://www.socintwomen.org.uk/es/>)

²⁸ La fecha del 8 de marzo con la que actualmente se celebra el Día de la Mujer fue establecida posteriormente, después de que las mujeres rusas encendieran la mecha de la Revolución rusa al echarse a la calle el 23 de febrero de 1917 en Petrogrado acorde con el calendario juliano, que es el que los rusos usaban, es decir, el 8 de marzo según el calendario gregoriano, en vigor para los demás países.

²⁹ En 1889 se celebró en París una reunión con representantes de partidos y organizaciones obreras para conmemorar el centenario de la Revolución Francesa, momento en el que surgió la idea de constituir la II Internacional, cuyo primer congreso se celebró en Bruselas

constitución de las bases para la unificación internacional del movimiento socialista— con numerosos artículos en la prensa socialista alemana, y participó personalmente como corresponsal del “Sozialdemokrat” (órgano de prensa del partido) y en calidad de delegada de las mujeres socialistas de Berlín.

En octubre de 1896 se celebra un Congreso en Gotha, donde Zetkin realiza su primer informe destacado sobre “la cuestión femenina”. En su discurso “Solo con la mujer proletaria triunfará el feminismo”, explica que la cuestión femenina en la burguesía debe abordarse a través de la formación y práctica profesional de las mujeres, que siguen dependiendo del varón:

El residuo de la tutela sexual de los tiempos antiguos ha desembocado en el derecho de familia, para el que sigue siendo válida la frase: «y él será tu señor». ¿Qué aspecto presenta la familia de la alta burguesía en la cual la mujer está legalmente sometida a su marido? Desde el mismo momento de su creación, este tipo de familia ha carecido de presupuestos morales. La unión se decide en base al dinero, no a la persona” (Zetkin, 1976: 102 y 103).

Zetkin reconoce que la mujer burguesa —que tiene patrimonio y, por ende, podría disfrutar de él para lograr su independencia, aunque es imposible por su sumisión al marido burgués— no sólo pide ganarse su propia existencia, sino también una vida espiritual y el desarrollo de su propia personalidad, por lo que «las aspiraciones de las feministas burguesas están plenamente justificadas, tanto en el aspecto económico como desde el punto de vista moral y espiritual» (1976: 104), pero son vistas desde la óptica de la mujer proletaria como «el medio para un fin, para entrar en lucha con las mismas armas al lado del proletario» (1976: 104), ya que trataba de sumar mujeres de todo tipo a la causa revolucionaria.

(1891). Estuvo compuesta por una federación de partidos y sindicatos obreros. El objetivo era reivindicar una legislación social más avanzada, la implantación de la jornada laboral de ocho horas y la celebración en todos los países de la fiesta Primero de Mayo. A nivel organizativo, sus órganos de coordinación están constituidos por el Congreso —que se celebraba cada tres años—, el Buró Socialista Internacional —creado en 1900 con representantes de cada uno de los partidos socialistas— y, posteriormente, se creó la *Comisión Interparlamentaria* (1904), la *Conferencia Internacionalista de Mujeres Socialistas* (1907) y la *Federación de Juventudes Socialistas* (1907).

Sobre la mujer proletaria señala que, pese a la conquista de su supuesta independencia económica, «como persona, como mujer, y como esposa no tiene la menor posibilidad de desarrollar su individualidad. Para su tarea de mujer y de madre sólo le quedan las migajas que la producción capitalista deja caer al suelo» (Zetkin, 1976: 105).

Ante este panorama, considera que la lucha de emancipación de la mujer proletaria no puede ser igual a la burguesa, ya que la primera es una lucha «que va unida a la del hombre de su clase contra la clase de los capitalistas» (Zetkin, 1976: 105) y la segunda contra el hombre de su clase. Como objetivo final de la lucha, defiende la conquista del poder político por parte del proletariado, donde la mujer proletaria combata codo a codo con el hombre de su clase contra la sociedad capitalista, tal y como Bebel recoge en su libro *La mujer y el socialismo* (1879), según comenta.

Por ello, defiende la creación de una organización femenina que tenga como principio y guía, no una agitación específicamente femenina, sino la agitación socialista entre las mujeres, que

debe unirse a los problemas que revisten una importancia prioritaria para todo el movimiento proletario. La tarea principal consiste en la formación de la consciencia de clase en la mujer y su compromiso activo en la lucha de clases. La organización sindical de las obreras se presenta como extremadamente ardua (197: 107).

Zetkin cree que la sociedad socialista será la solución, ya que la familia como unidad económica desaparecería y surgiría una familia como unidad moral donde «la mujer será capaz de promover su propia individualidad en calidad de compañera al lado del hombre, con iguales derechos jurídicos, profesionales y reivindicativos y, con el tiempo, podrá asumir plenamente su misión de esposa y de madre» (1976: 110).

En la *I Conferencia Internacional de Mujeres* celebrada en Stuttgart (1907), se aprueba pedir el derecho a voto de las mujeres, si bien la clase marca la finalidad del mismo. Para las burguesas supondría «saltar las barreras que obstaculizan sus posibilidades de formación y de actividad bajo la forma de privilegios del sexo

masculino»; para las proletarias ayudaría a crear conciencia de clase, «un arma para la batalla que deberían librar a fin que la humanidad se vea libre de la explotación y del dominio de clase» (Zetkin, 1976: 113), la lucha de todos los explotados contra todos los explotadores, sin discriminación de sexo.

Asimismo, hasta las primeras décadas del siglo XX, se centra en librar las batallas antirreformista y antimilitarista, como consecuencia del movimiento involutivo de la clase obrera alemana y el giro imperialista del socialismo alemán —junto con la complicidad de la socialdemocracia—, con el apoyo a la política reaccionaria con el voto de los créditos de guerra en agosto de 1914³⁰, a la entrada de Alemania en la I Guerra Mundial (1914-1918) y a la supresión de las huelgas obreras durante el conflicto armado.

Zetkin, decepcionada de la socialdemocracia ya que esta decisión suponía un refuerzo del poder de explotación del capitalismo y una obstaculización de la conquista de libertad para la mujer, se unió al partido comunista alemán y fijó su interés político en la Rusia revolucionaria. Concretamente, calificó la actitud de la *II Internacional* de

miserable, vergonzosa y deshonrosa cuando, en el seno del movimiento obrero de todo el mundo, las mujeres socialistas de los Estados beligerantes y neutrales fueron las primeras en iniciar un intento tangible para imponer la solidaridad de los explotados contra los comandos nacionales de socialpatriotas traidores, para obligar, mediante acciones de masa revolucionarias a nivel internacional a que los gobiernos imperialistas declararan la paz, y empezaron a preparar el terreno histórico para el desarrollo de la lucha revolucionaria internacional de los obreros hasta la conquista del poder político y el derrocamiento del imperialismo y el capitalismo. Lejos de apoyar estos intentos, la *II Internacional* dio su tácito consentimiento a que los partidos afiliados de los distintos países —y el primero de todos el “partido modelo” de ayer en cuanto a organización, y en cuanto a tacticismo, decadencia y fracaso hoy: la socialdemocracia alemana— los cubrieran de insultos, los denunciaran e impidieran por todos los medios su triunfo (1976: 144).

³⁰ En 1914, ante el inminente estallido de la I Guerra Mundial, la *II Internacional* —que en anteriores ocasiones ya había dejado entrever las divergencias entre las posiciones de los movimientos socialistas de los diversos países, que frecuentemente se alienaban con los intereses del estado-nación frente al internacionalismo obrero, —convocó un congreso en Bruselas para decidir cómo actuar, pese a que había un rechazo a la contienda por considerar las consecuencias del sistema capitalista y una lucha fratricida que sólo servía a los intereses burgueses. Finalmente, algunos partidos socialistas apoyaron a sus gobiernos y lucharon contra sus hermanos de clase de otros países y esto provocó una escisión en el movimiento socialista que supuso la creación tras la Revolución rusa (1917) de la *III Internacional*.

En esta nueva etapa —en la que hace un llamamiento a las mujeres para que abandonen la Internacional socialdemócrata y se unan al proyecto comunista—, realiza una directrices para el movimiento comunista femenino en 1920 que quedan plasmados en el II Congreso de la *III Internacional*, donde habla de crear conciencia de clase y educación a las mujeres proletarias, además de abolir la propiedad privada para que sea sustituida por la propiedad social, de modo que se cree un sistema donde la mujer no se sienta oprimida ni explotada en la producción de bienes sociales (Zetkin, 1976). Considera que la obtención del voto no es suficiente, ya que no ayuda a la transformación del sistema capitalista.

Zetkin establece unas líneas de actuación en función de la situación política de cada país para con las mujeres. En el caso de los países socialistas como Rusia, pasa por la movilización de las mujeres, por su formación, por la participación en los soviets y los órganos de control, de administración y de dirección o por la creación de organismos que ayuden a conciliar la vida la laboral y familiar de la mujer. Así, se podrá pasar de la economía familiar a ser libre trabajadora de la economía social. Asimismo, marca otras líneas estratégicas para los países capitalistas y precapitalistas.

Para llevar a cabo estas directrices por los partidos afiliados a la Internacional comunista, Zetkin enuncia medidas para las organizaciones nacionales que pasan porque las mujeres del partido comunista no se reúnan en asociaciones particulares, sino que estén inscritas «como miembros con igualdad de derechos y deberes en las organizaciones locales [regionales y direcciones de distrito] del partido» (1976: 152), y colaboren en todos los órganos y en todas las instancias del partido. En cuanto a la organización internacional, abogó por la creación de un Secretariado Femenino Internacional que trabajara de común acuerdo con el ejecutivo de la internacional comunista, al que se vinculaba para la aprobación de las resoluciones y de las disposiciones que adoptase. Su reflexión era la siguiente:

del mismo modo como la lucha de clase revolucionaria del proletariado en cada país es una lucha internacional y alcanza su cima en la revolución mundial, también la lucha revolucionaria de las mujeres contra el capitalismo

y contra su estadio superior de desarrollo, el imperialismo, la lucha por la dictadura del proletariado y la consolidación de la dictadura de clase y del sistema de consejos, deben ser entendidas a nivel internacional (1976: 137).

En el informe que redacta del Congreso fundacional de la *II Internacional* define la necesidad inmediata de abordar la lucha de las mujeres por parte de los partidos socialistas y de atraer a sus filas a las mujeres obreras. Estas posiciones se enfrentaron, por un lado, a las del sufragismo —que al estar integrado mayormente por mujeres de posiciones acomodadas no tenía un horizonte más lejano que la equiparación de derechos civiles y políticos con los de los hombres de su misma posición— y, por otro lado, también encontró resistencias dentro del propio movimiento socialdemócrata que integraba.

Para que la mujer se equipare socialmente al hombre, Zetkin considera clave la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, su sustitución por la propiedad social y la inserción de la actividad de la mujer en la producción de bienes sociales —dentro de un sistema en el que no existan ni la explotación ni la opresión—, lo que evitará que

la mujer, como esposa y como madre, quede subordinada económicamente al hombre en la familia, o que por la contradicción de clase existente entre explotadores y explotados caiga, en tanto que proletaria y obrera de la industria, bajo el dominio y la explotación económica del capitalista (1976:52).

Sobre la campaña al voto femenino promovido por la burguesía, Zetkin afirma que esto supone una modificación del sistema capitalista en favor de las burguesas, mientras la mayoría de proletarias «se ven tan expuestas como antes, en su calidad de oprimidas y explotadas, a que se manipule su personalidad y a que se menosprecien sus derechos y de sus intereses» (1976: 53) porque

este derecho de voto no elimina la propiedad privada de los medios de producción, y por tanto no elimina tampoco la contradicción de clase entre burguesía y proletariado; y no suprime la causa de subordinación económica y explotación de la gran mayoría de mujeres y hombres ante una minoría de mujeres y hombres poseedores (1976:53).

Por eso, Zetkin defiende el comunismo como único sistema social que garantiza la libertad y justicia total de las mujeres ya que, al abolir la propiedad privada, «elimina la causa de la opresión y explotación del hombre por el hombre, el contraste social entre ricos y pobres, explotadores y explotados, dominadores y oprimidos, y por tanto también el contraste económico y social entre hombre y mujer» (1976:53).

La *II Internacional* toleró que las organizaciones inglesas afiliadas lucharan durante años por la introducción de un derecho de voto femenino restringido, lo cual, de haber sido conseguido, sólo hubiera aumentado el poder político de los poseedores y reforzado su resistencia contra el sufragio universal para todos los adultos. También permitió que el partido socialdemócrata belga y, más tarde, el austríaco, se negasen a incluir —en sus luchas por el derecho de voto—, la reivindicación del sufragio universal femenino. De hecho, el Congreso de la *II Internacional* celebrado en Stuttgart (1907) comprometió a los partidos socialdemócratas de todos los países a iniciar la lucha por el sufragio universal femenino como parte esencial e irrenunciable de la lucha general del proletariado por el derecho de voto y por el poder.

Zetkin, que participó en todos los congresos de la *II Internacional*, propugnó los derechos de la mujer dentro y fuera del movimiento obrero y la lucha de clases, frente al creciente reformismo del partido socialdemócrata alemán. Concretamente, consideraba que los intereses de las mujeres no eran homogéneos, sino que estaban en función de su pertenencia a las diferentes clases sociales. Examinando el modelo de familia, coincidía con Marx y Engels en que no es inmutable y sagrada, sino que está basada en la propiedad privada y que desaparecerá con la eliminación de ésta. De ahí su interés específico en luchar para que las mujeres conquistaran el derecho civil de propiedad para disponer así de su propio patrimonio, reivindicación que entra en conflicto con los varones de su clase, que les niegan tal derecho. Por tanto, como subraya de Miguel, «su reivindicación principal es el derecho a la propiedad privada y su antagonista los varones de su clase social» (2005: 305).

Sus reflexiones las hace a través del análisis de la familia burguesa, ya que la proletaria apenas puede llamarse familia por las pésimas condiciones de vida de sus miembros: las mujeres trabajadoras se han convertido en una fuerza de trabajo igual a la de los varones. Los problemas de las proletarias no los achaca al sexismo de los compañeros de clase, sino al sistema capitalista y la explotación económica.

Pero, pese al análisis diferenciado de los intereses de las mujeres según su clase social, apoya la reivindicación del movimiento feminista burgués del derecho al voto para todas las mujeres, ya que las proletarias podrán luchar junto con los obreros por la conquista del socialismo.

Zetkin se mostraba optimista ante lo que consideraba el gran avance del socialismo científico de Marx y Engels a la causa feminista, ya que abogaban por que las mujeres entrasen en la producción. Aunque hay que recordar que el apoyo a la emancipación de las mujeres por parte del movimiento obrero no estaba claro, ya que había opiniones que buscaban alejar a la mujer de la producción bajo el paraguas de diversos argumentos, tales como la defensa de la obrera ante la sobreexplotación, el descenso de salarios, el elevado índice de abortos y mortalidad infantil o la competencia desleal entre las obreras. De fondo, resonaba la justificación que Bebel recoge en su obra *La mujer y el socialismo* (1879): «dada la condición natural de esposa y madre de las mujeres, su incorporación a la industria sería algo monstruoso» (de Miguel, 2005: 308). En otras palabras, «hay [socialistas] para quienes la mujer emancipada es tan antipática como el socialismo para los capitalistas» (Bebel, 1978: 86)

Nuevamente, se ve cómo hay una postura dentro del movimiento socialista que sólo apoya al feminismo con el objetivo de incorporar a las mujeres a su causa. Es el caso de la regañina de Lenin a Zetkin en una entrevista que ésta le realiza en 1920. El líder soviético le critica que dedique veladas de lectura y discusión con las obreras para examinar problemas sexuales y el matrimonio:

No pude dar crédito a esto cuando llegó a mis oídos. El primer estado de la dictadura proletaria lucha contra los revolucionarios de todo el mundo... ¡Y mientras tanto comunistas activas examinan los problemas sexuales y la cuestión de las formas de matrimonio en el presente, en el pasado y en el porvenir! (1974: 101).

De aquí se podría deducir que Lenin critica el feminismo al considerarlo innecesario y porque resta energías a la auténtica lucha. Tal y como señala Weinbaum, se extrae la conclusión que «la discusión del sexo y el matrimonio debe esperar a que todo el mundo sea socialista y hasta que no haya contrarrevolucionarios en ninguna parte» (1978: 38).

En un documento titulado *Directrices para el movimiento comunista femenino*³¹, presentado en 1921 en el *III Congreso Mundial de la Internacional Comunista*, Zetkin subraya la necesidad de que el movimiento proletario promueva la conciencia de clase entre las mujeres proletarias, ya que

la historia del pasado y del presente nos enseña que la propiedad privada es la última y más profunda causa de la situación de privilegio del hombre frente a la mujer [...]. Por esta causa ha aparecido la dominación del hombre por el hombre, la contradicción de clase entre ricos y pobres, entre explotadores y explotados; debido a ello pudo producirse la relación de dependencia de la mujer en cuanto esposa y madre del hombre, su subordinación al hombre, su inferioridad en la familia y en la vida pública (2017, no pág.).

En definitiva, para Zetkin, la condición de la mujer coincide con la condición general del proletariado; incluye dentro de la lucha del proyecto comunista no sólo el de clase, sino el de género, como una iniciativa con miras mundiales, por lo que

del mismo modo como la lucha de clase revolucionaria del proletariado en cada país es una lucha internacional y alcanza su cima en la revolución mundial, también la lucha revolucionaria de las mujeres contra el capitalismo y contra su estadio superior de desarrollo, el imperialismo, la lucha por la dictadura del proletariado y la consolidación de la dictadura de clase y del sistema de consejos, deben ser entendidas a nivel internacional (2017, no pág.).

31 Estas directrices fueron redactadas en 1920 por Clara Zetkin y, previa consulta al Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista, editadas por ella. Finalmente, el *II Congreso de la Internacional Comunista*, por falta de tiempo, no pudo tratar la cuestión de las mujeres según lo previsto inicialmente.

En Alemania, Lassalle —fundador de la *Asociación General de Trabajadores Alemanes*— defendía la familia tradicional y rechazaba el acceso al mundo laboral por parte de las mujeres. Sustentaba su posición defendiendo que la mano de obra femenina generalmente estaba remunerada notablemente por debajo de la masculina, lo que suponía una amenaza para los trabajadores, ya que eran un enorme ejército de reserva y mano de obra barata, en vez de apostar por reivindicar igualdad salarial y de derechos para todos.

Además, el empleo femenino se veía como causa principal de la corrupción y el desmantelamiento de las familias. Una postura con la que se justificaba el sexismo y el conservadurismo de fondo, que estuvo presente en el seno del *Partido Socialdemócrata Obrero* alemán tras su fusión con la *Asociación General de Trabajadores* de Alemania de Lassalle, pasándose a llamar *Partido Socialista Obrero de Alemania* (SAPD) y, más tarde, *Partido Socialdemócrata de Alemania* (SPD) y que supuso un obstáculo más a la labor a la que Zetkin tuvo que hacer frente posteriormente de la I Guerra Mundial.

De hecho, el que las organizaciones autónomas de mujeres en el seno de la socialdemocracia y el periódico *Die Gleichheit* (La igualdad) —fundado por Zetkin en 1892— se alinearan generalmente con las posiciones revolucionarias y antimperialistas, sumado a que la mayor teórica de la corriente revolucionaria era una mujer —Rosa Luxemburgo—, contribuyó a que los revisionistas atacaran a las mujeres, sus organizaciones y sus periódicos, con el objetivo de atacar sus ideas revolucionarias.

Luxemburgo³² insistía en que el conflicto entre capital y trabajo sólo se podía superar históricamente con la toma de poder del proletariado y el cambio

³² Liebknecht y Luxemburgo fueron encarcelados en 1916 dos años y medio, tiempo en el que ésta —bajo el seudónimo de Junius— escribe clandestinamente reflexiones que se compilan en la obra *La Revolución rusa (1918)*, donde critica a los bolcheviques y avisa premonitoriamente del peligro que se desarrolle una dictadura si se seguía el criterio bolchevique.

Dicho ensayo, no debe ser visto como acusación profética contra los bolcheviques, sino más bien como «una exposición de la revolución ideal, redactado bajo la forma de diálogo crítico, en esta ocasión con la revolución de octubre» (Nettl, 1972: 685). Por tanto, su oposición al bolchevismo fue circunstancial ya que —como se recoge al final de *La Revolución rusa*—, lo esencial y duradero de la política bolchevique es «el inmortal galardón histórico de haber encabezado al proletariado internacional en la conquista del poder político y la ubicación práctica del problema de la realización del socialismo, de haber dado un gran paso adelante en la pugna mundial entre el capital y el trabajo. En Rusia solamente podía plantearse el problema. No podía

revolucionario en el contexto de los medios de producción. Quería organizar una huelga general que uniera a todos los trabajadores europeos para evitar este conflicto mundial, lo que contó con la oposición de Kautsky —líder del SPD— y su ruptura con el partido, pasando a formar parte de la *Liga Espartaquista*³³ (origen del *Partido Comunista de Alemania*) en 1916. De hecho, sólo un pequeño grupo de la izquierda del partido alemán mantenía los postulados antibélicos, agrupados en torno al diputado Karl Liebknecht, Franz Mehring, Clara Zetkin, Leo Jogiches y Rosa Luxemburgo.

Luxemburgo, como se recoge en su discurso *El voto femenino y la lucha de clases*³⁴ defiende la importancia de la obtención del voto por las mujeres, y

resolverse. Y en este sentido, el futuro en todas partes pertenece al “bolchevismo” (Luxemburgo, s.f. 43).

Los espartaquistas se unen al Partido Socialdemócrata Independiente Alemán (USPD), fruto de la escisión en abril de 1917 y opuestos a la I Guerra Mundial, pese a que la gran mayoría de la clase obrera alemana y clases medias compartía el fervor nacionalista suscitado al inicio de la guerra. Pero, tras las dificultades económicas que comporta, unido a las pérdidas humanas y el impacto de la Revolución rusa, se genera un descontento entre el pueblo alemán, que se tradujo en un motín en la flota de guerra en 1917.

En enero de 1918 tuvo lugar una huelga general en el país con gran seguimiento, de donde surgieron los primeros consejos obreros a semejanza de los soviets rusos. El gobierno reaccionó reprimiendo a los trabajadores, prohibiendo la huelga el 31 de enero y declarando el Estado de Sitio.

En octubre se inicia otra ola revolucionaria en el país y el SPD proclama la “República alemana”, mientras que desde el USPD dos horas después Liebknecht proclamó la “República Socialista Libre de Alemania”. Como consecuencia —junto con el surgimiento espontáneo de consejos de obreros y soldados, promovidos desde las masas a la manera del ejemplo ruso— el SPD aboga por su reunificación con el USPD.

Ante esto, los espartaquistas y otros grupos de la izquierda revolucionaria alemana realizan un llamamiento a las masas para profundizar en la revolución y transformarla en socialista mediante la lucha armada, para hacer frente a los militares de la burguesía y a los líderes socialdemócratas, a los que califican de traidores y contrarrevolucionarios.

A finales de 1918 los espartaquistas rompen con el USPD, celebran una Conferencia Nacional y forman junto con otros pequeños grupos el Partido Comunista de Alemania (KPD). En dicho congreso triunfan los planteamientos de Luxemburgo, que plantea la lucha por el poder revolucionario, tras obtener el apoyo mayoritario de la clase trabajadora —que principalmente se apoyaba en la socialdemocracia—, todo ello impulsando luchas parciales de los trabajadores y difundiendo el programa revolucionario socialista, en vez de realizar una conquista inmediata del poder al estilo ruso, que fue rechazado (más teniendo en cuenta que se había firmado en noviembre la paz en Alemania).

En enero de 1919 una segunda ola revolucionaria sacudió Alemania, aunque algunos de los líderes del KDP no deseaban promoverla al prever que acabaría mal, como es el caso de Luxemburgo, pero acabaron participando. En respuesta al levantamiento, el líder socialdemócrata Friedrich Ebert hizo uso de la intervención del ejército y los freikorps (grupos de excombatientes nacionalistas de derecha), que encarcelaron, torturaron y asesinaron a cientos de personas. Luxemburgo —junto con Liebknecht— murió asesinada el 15 de enero de 1919.

³³ La formación política inicia la publicación de una revista que lleva por título *Cartas de Spartacus*, en memoria de Espartaco, héroe de los esclavos sublevados en la antigua república de Roma hace más de veinte siglos

³⁴ Discurso pronunciado en las Segundas Jornadas de Mujeres Socialdemócratas en Stuttgart, el 12 de mayo de 1912.

considera que es una empresa que debe implicar a toda la clase obrera.

Recuerda que

hace tiempo, en la maravillosa era del absolutismo pre-1848, se decía que la clase obrera no estaba lo «suficientemente madura» para tener derechos políticos. Esto no puede decirse de las mujeres proletarias actualmente, porque han demostrado sobradamente su madurez política [...]. En cualquier caso, la clase obrera siempre ha tenido que demostrar su madurez para las libertades políticas por medio de un movimiento de masas revolucionario [...]. Hoy les toca a las mujeres proletarias evidenciar su madurez al estado capitalista; y ello mediante un constante y poderoso movimiento de masas que debe utilizar todos los medios de la lucha proletaria. El objetivo es el voto femenino, pero el movimiento de masas para conseguirlo no es tarea para las mujeres solamente, sino una responsabilidad común de clase, de las mujeres y de los hombres del proletariado (2014: no pág.).

Afirma en referencia a la lucha por la obtención del voto femenino universal que «la actual lucha de masas en favor de los derechos políticos de la mujer es sólo una expresión y una parte de la lucha general del proletariado por su liberación. En esto radica su fuerza y su futuro» (2014, no pág.), por lo que vincula el género a la lucha de clases, y subraya que, con la lucha por el voto de la mujer, se acelera al mismo tiempo «la hora en que la actual sociedad se desmorona en pedazos bajo el martillo del proletariado revolucionario» (2014: no pág.).

Asimismo, Luxemburgo ya aborda uno de los aspectos que medio siglo después estará presente en el debate de las feministas socialistas, el trabajo dentro del hogar, considerado como no productivo para el capitalismo, algo que crítica como perversión del sistema y sobre el que hace un llamamiento a la reflexión en el seno del movimiento obrero, ya que

económica y socialmente, las mujeres de las clases explotadoras no son un sector independiente de la población. Su única función social es la de ser instrumentos para la reproducción natural de las clases dominantes. Por el contrario, las mujeres del proletariado son económicamente independientes y socialmente tan productivas como el hombre. Pero no en el sentido de que con su trabajo doméstico ayuden a que los hombres puedan, con su miserable salario, mantener la existencia cotidiana de la familia y criar a los hijos. Este tipo de trabajo no es productivo en el sentido del actual orden económico capitalista, a pesar de que, en mil pequeños esfuerzos, arroje como resultado una prestación gigantesca en autosacrificio y gasto de energía. Pero éste es asunto privado del proletariado, su felicidad y su bendición, y por ello inexistente para nuestra sociedad actual. Mientras domine el capital y el trabajo asalariado, sólo el trabajo que produce plusvalía, que crea beneficio capitalista, puede considerarse trabajo productivo [...]. Esto puede parecer brutal y demente, pero corresponde

exactamente a la brutalidad y la demencia del actual sistema económico capitalista, y aprehender clara y agudamente esta realidad brutal es la primera tarea de las mujeres proletarias (Luxemburgo, 2014: no pág.)

Luxemburgo fue una de las primeras mujeres intelectuales del movimiento obrero que, junto con Clara Zetkin —entre otras— compartieron debates y luchas con sus homólogos masculinos a un mismo nivel. Su muerte privó al socialismo internacional de una de sus teóricas marxistas más destacadas frente a la idea de una revolución internacional y simultánea de los países que no pudo seguir desarrollándose.

2.3.3.3. Alexandra Kollontai

Si Zetkin consideraba necesaria la inclusión de las mujeres en la lucha revolucionaria para el triunfo del socialismo, la rusa Alexandra Kollontai (1872-1945) —quien se convirtió en discípula de la primera, al entrar en contacto con motivo de la radicalización progresiva de la alemana tras la I Guerra Mundial— reflexiona sobre el tipo de revolución que las mujeres necesitan para romper con siglos de servidumbre material y espiritual y acceder a la igualdad, para la aparición de una mujer nueva que tiene a las obreras como la auténtica vanguardia del movimiento de liberación de la mujer, que llevan trabajando y ejerciendo el amor libre desde hace tiempo, aspectos que las burguesas reivindicaban en ese momento. Así, como señala de Miguel, Kollontai «articuló de forma más racional y sistemática feminismo y marxismo» (2005: 311).

En este sentido, como ya incidirán posteriormente los feminismos de la tercera ola, Kollontai considera, como se recoge en su obra *Los fundamentos sociales de la cuestión femenina* (1907), que

tras la subordinación de la mujer se esconden factores económicos específicos, las características naturales han sido un factor secundario en este proceso. Sólo la desaparición completa de estos factores, sólo la evolución de aquellas fuerzas que en algún momento del pasado dieron lugar a la subordinación de la mujer, serán capaces de influir y de hacer que cambie la posición social que ocupa actualmente de forma fundamental. En otras palabras, las mujeres pueden llegar a ser verdaderamente libres e

iguales sólo en un mundo organizado mediante nuevas líneas sociales y productivas (2011: no pág.).

Junto con eso, Kollontai establecía diferencias en cuanto a las mujeres burguesas y proletarias para la reivindicación de la igualdad porque

mientras que para las feministas la consecución de la igualdad de derechos con los hombres en el marco del mundo capitalista actual representa un fin lo suficientemente concreto en sí mismo, la igualdad de derechos en el momento actual para las mujeres proletarias, es sólo un medio para avanzar en la lucha contra la esclavitud económica de la clase trabajadora (2011: no pág.).

Y además, pese a que entiende las aspiraciones de las mujeres burguesas, desde su óptica de clase las considera insuficientes y cree que, en cierta medida, revertirán negativamente sobre las mujeres proletarias, ya que «cada nueva concesión que consiga la mujer burguesa sería otra arma con la que explotar a su hermana menor y continuaría aumentando la división entre las mujeres de los dos campos sociales opuestos» (Kollontai, 2011: no pág.)

Prosigue, pues, Kollontai en esta argumentación de sumisión de la mujer proletaria no sólo por parte de la burguesía, sino, concretamente, por las mujeres burguesas al afirmar que

el instinto de clase —digan lo que digan las feministas— siempre demuestra ser más poderoso que el noble entusiasmo de las políticas “por encima de las clases”. En tanto que las mujeres burguesas y sus “hermanas menores” son iguales en su desigualdad, las primeras pueden, con total sinceridad, hacer grandes esfuerzos en defender los intereses generales de las mujeres. Pero, una vez que se hayan superado estas barreras y las mujeres burguesas hayan accedido a la actividad política, las actuales defensoras de los “derechos de todas las mujeres” se convertirán en defensoras entusiastas de los privilegios de su clase, se contentarán con dejar a las hermanas menores sin ningún derecho (2011: no pág.).

Según de Miguel, Kollontai opta por abolir la propiedad privada y que las mujeres se incorporen a la producción. Afirma que es necesario provocar una revolución de la vida cotidiana y de las costumbres, forjar una nueva concepción del mundo y una nueva relación entre los sexos, por lo que en su teoría «no se puede hablar

de un aplazamiento de la cuestión femenina, sino de un aplazamiento de la revolución» (2005: 310).

Kollontai, que fue comisaria del pueblo para la Asistencia Pública en el primer gobierno de Lenin —hasta que tres años más tarde se une a *Oposición Obrera* debido a las discrepancias que mantiene con la nueva política económica del líder soviético—, asumió la misión doble de «luchar contra el potente movimiento feminista de su época intentado atraer a las feministas al partido y, al mismo tiempo, contra la indiferencia de la clase obrera y sus dirigentes por la opresión específica de las mujeres» (de Miguel citado en Varela, 2013).

Además, haciendo suya la idea del “hombre nuevo” que Marx defiende como consecuencia de la revolución proletaria en el ámbito de la economía, aboga por la necesidad de que surja una “mujer nueva”, independiente económica, psicológica y sentimentalmente. Por ello, defendió el amor libre, la igualdad de salarios, la legalización del aborto y la socialización del trabajo doméstico y del cuidado de los niños y la necesidad de cambiar la vida íntima y sexual de las mujeres. Así, realizaba el siguiente análisis de la mujer obrera dentro del contexto capitalista de la época, centrándose en la concepción de la familia y sus efectos:

la sociedad burguesa encierra a la mujer en un intolerable cepo económico, pagándole un salario ridículo por su trabajo. La mujer se ve privada del derecho que posee todo ciudadano de alzar su voz para defender sus intereses pisoteados, y tiene la inmensa bondad de ofrecerle esta alternativa: o bien el yugo conyugal, o bien las asfixias de la prostitución, abiertamente menospreciada y condenada, pero secretamente apoyada y sostenida (Kollontai, 2011: no pág.).

También realiza la siguiente disertación sobre las mujeres proletarias en el ámbito laboral:

para ellas [las burguesas], la victoria se gana cuando un privilegio que antes disfrutaba exclusivamente el sexo masculino se concede al “sexo débil”. Las mujeres trabajadoras tienen una postura diferente. Ellas no ven a los hombres como el enemigo y el opresor, por el contrario, piensan en los hombres como sus compañeros [...]. La mujer y su compañero masculino son esclavizados por las mismas condiciones sociales. Es cierto que varios aspectos específicos del sistema contemporáneo yacen con un doble peso sobre las mujeres, como también es cierto que las condiciones de trabajo asalariado, a veces, convierten a las mujeres trabajadoras en competidoras

y rivales de los hombres. Pero en estas situaciones desfavorables, la clase trabajadora sabe quién es el culpable... (Kollontai, 2011: no pág.).

Ante esta situación, Kollontai lanza una pregunta retórica: «¿Dónde, entonces, está la “cuestión femenina” general? ¿Dónde está la unidad de tareas y aspiraciones acerca de las cuales las feministas tienen tanto que decir? Una mirada fría a la realidad muestra que esa unidad no existe y no puede existir» (Kollontai, 2011: no pág.).

Como solución, defiende que «tan sólo una transformación radical de las relaciones productivas puede crear las condiciones sociales indispensables para proteger a la mujer de los aspectos negativos derivados de la elástica fórmula del “amor libre”» (Kollontai, 2011: no pág.)

Con la llegada del comunismo, Kollontai asegura que «el Estado de los Trabajadores acudirá en auxilio de la familia, sustituyéndola; gradualmente, la Sociedad se hará cargo de todas aquellas obligaciones», por lo que «habrá terminado con el yugo doméstico de la mujer para hacer su vida más alegre, más rica, más libre y más completa» (2011: no pág.) al asegurar que existirán restaurantes públicos y cocinas centrales en los que podrá ir a comer todo el mundo o lavaderos centrales para ir a buscar la ropa lavada y planchada.

En cuanto a los hijos, defiende en su artículo *El comunismo y la familia* (1921) cubrir sus necesidades básicas mediante la aparición de casas para los niños lactantes, guardería infantiles, jardines de la infancia, colonias y hogares para niños, enfermerías y sanatorios para los enfermos o delicados, restaurantes, comedores gratuitos para los discípulos en escuelas, libros de estudio gratuitos, ropas de abrigo y calzado para los niños de los establecimientos de enseñanza y se pregunta «¿Todo esto no demuestra suficientemente que el niño sale ya del marco estrecho de la familia, pasando la carga de su crianza y educación de los padres a la colectividad?» (2002, no pág.). Tras este proceso, la familia

ha dejado de ser una necesidad para el Estado como ocurría en el pasado y sobre sus ruinas, resurgirá una nueva forma de familia que supondrá relaciones completamente diferentes entre el hombre y la mujer, basadas en una unión de afectos y camaradería, en una unión de dos personas iguales en la Sociedad Comunista, las dos libres, las dos independientes, las dos

obreras. ¡No más "servidumbre" doméstica para la mujer! ¡No más desigualdad en el seno mismo de la familia! (Kollontai, 2002: no pág.).

Estas ideas fueron bien acogidas por el socialismo ruso: Kollontai — perteneciente a la corriente menchevique durante los años del exilio, adherida al Partido Bolchevique en 1915 y creadora de una dirección del trabajo de las mujeres en el seno del partido en 1917 (el Zhenotdel, en 1919) — encontró el apoyo de Lenin, quien entendió la necesidad de realizar una intervención específica sobre las necesidades de las mujeres para responder a sus problemas e intereses y, de este modo, crear la manera de liberarlas de la condición de dependencia económica y de doble explotación. Esa actitud contrasta fuertemente con las conclusiones extraídas a raíz del comentario que Lenin vierte en una entrevista realizada por Zetkin, comentada en páginas anteriores.

Todo esto comenzó a arrancar tras la Revolución rusa pero, debido a la crisis económica y al deterioro social, como consecuencia de la cruenta y devastadora guerra contra las tropas blancas apoyadas por los ejércitos de las principales potencias que también invadieron el país, se dio un retroceso en muchos de los avances sociales que se habían logrado, incluidos los avances en materia de género.

Por tanto, Kollontai da un paso más allá en el marxismo y conecta con el espíritu del feminismo que se desarrollará en la década de los setenta. Afirma que no basta con descubrir el origen de la subordinación de las mujeres para encontrar la estrategia adecuada de liberación, sino que —para que se dé una emancipación efectiva de las mujeres— se ha de partir del análisis concreto de su situación en la sociedad actual, que ella focalizó en el trabajo, la familia y la relación entre los sexos, como ya se ha visto anteriormente (de Miguel, 2005) y como ya señalara Engels anteriormente. Por tanto, «no se limitó a incluir la mujer en la revolución socialista, sino que definió qué tipo de revolución necesitaban las mujeres» (Varela, 2013: 78).

Así, las reflexiones de Kollontai ilustran parte de las líneas trazadas sobre “la cuestión de la mujer” en la Rusia en transición al socialismo, al menos en su

primera etapa, liderada por Lenin. Luces, pero también sombras en los derechos ganados para las mujeres en este país muestran que, un siglo después, muchas de las reivindicaciones logradas y revertidas en ese país coinciden con las peticiones que, a día de hoy, el movimiento feminista está reclamando en la gran mayoría de los países.

2.3.3.4 Rusia: Espejismo de igualdad en “la cuestión de la mujer”

Rusia se erigió a principios del siglo XX como modelo de proyecto socialista. Además, como recogió Inessa Armand —que dirigió el Departamento de la Mujer del Secretariado del Comité Central del Partido Bolchevique— en su obra *La obrera en la Rusia soviética* (1920), esta nación fue pionera en analizar la situación de la mujer, que «en el curso de los siglos, ha sido esclava. Al principio, bajo el reino de la pequeña producción, lo fue de la familia; después, con el desarrollo del capitalismo, pasó a serlo por triplicado: en el Estado, en la fábrica, en la familia» (1920: 1).

Así, tras la Revolución rusa comienza una época de cambios con el objetivo de la transformación de la sociedad rusa que intentaba inspirarse en el marxismo y, al mismo tiempo, esto también tiene repercusiones positivas en las mujeres, que comenzarán a ganar más cuotas de libertad y autonomía y mayor reconocimiento de derechos y libertades, así como de control de cuerpo. Pero, paradójicamente, años después el proyecto socialista sufrirá una serie de dificultades que también tendrá consecuencias en las mujeres, que verán cómo se ralentiza el camino ganado poco antes. Así, se creó un oasis en medio del desierto capitalista, cuyo ejemplo no cayó en saco roto para las futuras generaciones del movimiento feminista.

2.3.3.4.1. Espejismo ruso de “la cuestión de la mujer”

El 23 de febrero de 1917 las obreras de Petrogrado se echaron a la calle debido al hambre, las crisis económicas tras la guerra civil de 1905, las derrotas rusas

en la I Guerra Mundial y la caótica política del zar Nicolás II. Esto condujo a dos hechos trascendentales para la historia de Rusia y el mundo: en febrero tenía lugar la revolución burguesa, que provocó la caída del zarismo, y en octubre, la revolución bolchevique: fue el principio de la Revolución rusa³⁵ (1917), cuyos primeros años representaron ciertamente el punto más alto del proceso de liberalización y emancipación de la mujer alcanzado hasta la actualidad.

De hecho, en el plano teórico los bolcheviques³⁶ señalaban que era hora de liberar del trabajo doméstico a la mujer para contribuir a la liberación de la misma,

³⁵ Cabe señalar que la revolución prevista por muchos marxistas europeos, e incluso rusos, para Rusia pasaba por una revolución burguesa que debería acabar con la monarquía, eliminar los estamentos e introducir la democracia política occidental, para sentar las bases del desarrollo del capitalismo en Rusia. Se veía al campesinado ruso como una clase reaccionaria que debía desaparecer para convertirse mayoritariamente en proletariado urbano que llenaría las fábricas y que, constituida en clase, realizase una revolución proletaria que acabara con el capitalismo cuando las condiciones históricas lo permitieran.

También se partía de la idea de que era imposible abordar una revolución socialista en ningún país que no contase con una clase obrera desarrollada. Había que pasar antes por el capitalismo, por lo que era necesario ayudar a que se instaurara y desarrollara rápidamente. Pero los revolucionarios soviéticos mostraron que había otro camino.

Para los revolucionarios soviéticos, Rusia era un país no capitalista y reaccionario, componentes que estuvieron en la base de sus discrepancias, haciéndoles enfrentarse entre ellos. Es el caso de los mencheviques y bolcheviques, los trotskistas contra los estalinistas. Al respecto, se observa cómo Lenin, influido por Tosltoi, evoluciona desde una visión del proceso revolucionario en Rusia en clave marxista clásica a otra en la que plantea un nuevo tipo de revolución, “una revolución protagonizada por el campesinado que había de impedir el establecimiento del capitalismo para evitar precisamente la vía capitalista de desarrollo. Y es fundamental hacer hincapié en un aspecto decisivo: Lenin no habla solamente de una parte del campesinado, de los jornaleros o de los campesinos pobres, sino de todo el campesinado como clase...revolucionaria. La revolución campesina desde esta óptica leninista se convierte en una revolución anticapitalista, porque el campesinado, cuando actúa como clase revolucionaria es «“más” anticapitalista que la clase obrera, ya que el campesinado y el capitalismo son incompatibles” (Fernández, 2018: 35), mientras que trabajo fabril o asalariado y capitalismo no lo son.

Lenin, además de entender el potencial revolucionario del campesinado ruso, también comprendió la necesidad de que Rusia se modernizara, lo que pasaba por la industrialización, pero sin pasar por el capitalismo, para evitar la miseria y regresión que supondría para el país, ya que Rusia era vista por los países centrales capitalistas como periferia, a los que se hubiera visto sometida. «En definitiva, hay que considerar a la Revolución rusa de Octubre de 1917 como una revolución de nuevo tipo que dio comienzo a una revolución mundial diferente, la revolución de las sociedades campesinas frente a la penetración del capitalismo» (Fernández, 2018: 37).

Cabe señalar que, pese a que Marx señaló en sus trabajos que su objeto de estudio era el capitalismo occidental, muchos marxistas no tuvieron en cuenta esta particularidad y entendieron el marxismo como una gran receta de aplicación mundial para abordar los procesos y resultados revolucionarios por igual, pese a que partieran de estructuras sociales diferentes a las de los capitalismos europeos occidentales, como fue el caso de Rusia.

Según Fernández, «los cambios que Marx experimentó al conocer la realidad del movimiento revolucionario ruso y las particularidades sociales e históricas de Rusia han sido sistemáticamente ignorados por el marxismo oficial socialdemócrata y comunista en todos sitios» (2016:83). Muchos escritos sobre este tema fueron escondidos y solo a principios de la década de 1930 empezaron a ser conocidos, si bien con menor difusión que sus escritos “oficiales”.

³⁶ En febrero de 1917 se produjeron una serie de huelgas en Petrogrado que culminaron con el asalto al palacio de la zarina, el ejército se negó a sofocar la subversión y se adhirió a la

ya que creían que era un factor clave, y que ésta tuviera independencia económica del hombre mediante la participación plena en la actividad productiva.

Para eliminar la doble explotación de la mujer abogaban más por socializar el trabajo doméstico —mediante la creación de guarderías, lavanderías, comedores, ...—que por cuestionar los roles tradicionales en la familia y en la división sexual del trabajo. Consideraban, que esto les ayudaría a participar más activamente en la vida política y social y favorecería la integración en el ámbito laboral para tener independencia económica.

revuelta, lo que provocó la caída de Nicolás II. Se estableció entonces un doble poder: el comité ejecutivo de la Duma, integrado por liberales como Miliukov y el príncipe Lvov, y el sóviet de los obreros y soldados, formado por socialrevolucionarios y mencheviques —miembros del partido socialdemócrata ruso partidarios de hacer que Rusia fuera un país democrático burgués al estilo occidental como paso previo al socialismo. En 1912 se habían separado del ala radical: los bolcheviques, que lograron el poder en 1917 tras una revolución popular, que acabaría con el gobierno provisional de Kerensky.

El socialista moderado Alexander Kerensky actuó de puente entre ambos poderes —la Duma y el Soviet— y logró que el sóviet reconociera al equipo gubernamental presidido por Lvov.

En marzo abdicó el zar Nicolás II y el gobierno provisional prometió elecciones constituyentes, pero no realizó reformas sociales. En ese momento se produjo el regreso de Lenin a Rusia, enunciando en Petrogrado sus “Tesis de Abril”, un manifiesto revolucionario que negaba la adhesión de los bolcheviques a la revolución de febrero y anunciaba sus objetivos: fin de la I Guerra Mundial, toma del poder por los sóviets y creación de una nueva Internacional obrera.

Desbordado por la oposición de los sóviets, Lvov aceptó dirigir un nuevo gobierno más escorado a la izquierda, que tuvo que hacer frente a la I Guerra Mundial, a los movimientos independentistas en Polonia, Finlandia, Ucrania y Cáucaso, y a la oposición bolchevique. Lenin fue empujado al exilio y Trotsky encarcelado. Esto llevó a la dimisión de Lvov en julio y la llegada de Kerenski —que había sido nombrado anteriormente ministro— como nuevo jefe de gobierno.

El fracaso de la ofensiva contra los Imperios centrales y las protestas populares, impulsadas por los bolcheviques —ala radical del partido socialdemócrata ruso que se oponía al zarismo, eran partidarios de implantar la dictadura del proletariado que había teorizado Marx y de la unión de los obreros y el campesinado— y reprimidas por el ejército, llevaron al general zarista Kornilov a dar un golpe de Estado, que fue abortado por la Guardia Roja— grupo de proletarios revolucionarios armados, encargados de mantener el orden en las ciudades, y que fue el primitivo núcleo del Ejército Rojo— y en septiembre se proclamó la república. Tras la concesión de una amnistía, muchos bolcheviques salieron de la cárcel, ocuparon puestos clave en el sóviet y comenzaron a atraer soldados a su causa. El 9 de octubre Lenin regresó clandestinamente a Rusia y el comité central bolchevique, decidido a tomar el poder, encargó a Trotski la movilización de los sóviets.

El 17 de octubre se sublevó el ejército de la capital incorporándose a la revolución. La madrugada del 25 de octubre (7 de noviembre en el calendario occidental) la Guardia Roja y el ejército, con la ayuda del acorazado Aurora, tomaron los centros neurálgicos de Petrogrado y asaltaron y ocuparon el Palacio de Invierno, Kerenski huyó y el resto del Gobierno provisional fue arrestado.

Lenin tomó el poder en nombre del Consejo Comisarios del Pueblo, gobierno revolucionario bolchevique. Como reza el título de John Reed, fueron “diez días que estremecieron al mundo” (1919).

Además, a diferencia de la socialdemocracia alemana, se abordaron las relaciones afectivas y sexuales entre los sexos o el amor libre gracias a la labor de Kollontai, que luchó contra el conservadurismo de muchos miembros del partido y —como se ha citado anteriormente— creó una dirección del trabajo de las mujeres en el seno del partido en 1917 —que en 1919 se transformó en el *Zhenotdel*—, que contaba con el apoyo de Lenin en su empresa de concienciar sobre la necesidad de intervenir específicamente en las necesidades de las mujeres. Sverdlov y Trotsky también apoyan esta iniciativa.

Las mujeres rusas venían de una época de dominio zarista en la que estaban sometidas a sus maridos, a los que debían obedecer, seguir a donde quiera que fuesen, pedir su autorización para trabajar u obtener el pasaporte, entre otros aspectos. El divorcio, más teniendo en cuenta la influencia de la iglesia ortodoxa, era difícil de obtener, la violencia doméstica estaba extendida, la doble jornada laboral dentro y fuera de la casa era común tanto en el campo como en las fábricas, donde recibían un salario mucho menor. Arruzza afirma rotunda que «la condición de la mujer en la Rusia zarista era por consiguiente bastante similar a la de una esclava. La revolución hizo de ella una ciudadana» (2015: 48).

Con la llegada de la Revolución rusa se empiezan a apreciar mejoras significativas en la calidad de vida y libertades de las mujeres, ya que se introducen medidas para dismantelar la familia tradicional y la autoridad patriarcal en la misma. Concretamente, se facilita el divorcio, se anula la atribución del rol de cabeza de familia al hombre, se elimina la distinción entre hijos legítimos e ilegítimos o el seguir a la pareja obligatoriamente en caso de cambio de residencia, entre otros aspectos, y también se redujo notablemente la injerencia del Estado en las relaciones matrimoniales.

El año de la Revolución rusa se aprueba el decreto sobre el seguro de enfermedad, con el que se trata de ofrecer una mayor protección social en el ámbito laboral para las mujeres. Concretamente, se reconoce el derecho a un periodo de maternidad de dieciséis semanas antes y después del parto, el desempeño de trabajos ligeros para mujeres embarazadas y la prohibición de mudarse a otra localidad sin el acuerdo con inspección de trabajo. Un decreto de 1920 legalizó el aborto, por lo que Rusia paso a ser el primer Estado del mundo

en el que las mujeres podían tener un aborto legal y gratuito. En 1927 se creó el nuevo Código de familia, que facilitó más si cabe el divorcio y estableció el pago de alimentos al menos durante un año a las parejas que se encontraran en paro o inhabilitadas para el trabajo.

Pero la crisis fruto de la guerra civil, la resistencia de parte del campesinado al cambio y la desconfianza por parte de las obreras ralentizó los cambios pensados para mejorar la condición de las mujeres rusas.

La caída de la economía rusa como consecuencia de la crisis redujo la socialización del trabajo doméstico y aumentó el paro femenino, por lo que las mujeres seguían dependiendo económicamente de los hombres y siendo responsables del trabajo doméstico. Además, pese a la labor de Kollontai y del Zhenotdel sólo había unas 30000 afiliadas al partido, principalmente obreras, porque las mujeres del campo desconfiaban de la capacidad de velar por sus derechos para cultivar sus parcelas por sí mismas, ya que muchas se habían quedado viudas y solas sin marido tras la I Guerra Mundial (1914-1918) y la Guerra civil (1917-1923). Ante esto, se veían perjudicadas por los hombres, que trataban de redistribuir las tierras de la manera más ventajosa con la excusa de que el trabajo de ellas no era suficientemente productivo, por lo que las dejaban los lotes de tierra más pequeños y menos productivos. Como consecuencia, las campesinas seguían aferrándose a las estructuras patriarcales —matrimonio y familia— para sobrevivir al hambre y la marginación, pese a ser su principal fuente de opresión.

Pese a todo, la Rusia de los años veinte fue el momento en el que las mujeres conocieron una posibilidad de libertad sin precedentes. Nada como la Revolución rusa antes había mostrado «el lazo que aunaba emancipación, autoorganización de las mujeres y movimiento obrero» (Arruzza, 2015: 52). Estas conquistas se verán afectadas a causa de la gran crisis económica y social que sufre el país, coincidente con el estalinismo, que obliga al desarrollo de una nueva política económica. Finalmente, declinaron en la antesala de la II Guerra Mundial (1939-45), por un repliegue social de autoprotección frente a una nueva invasión y que significó una forzada gran involución en diferentes órdenes sociales. Por tanto,

los avances se estancaron y algunos retrocedieron pero, sin embargo, siguieron (y siguen) siendo referentes. Como subraya Goldman:

La visión revolucionaria de la liberación de la mujer nunca se realizó plenamente en la Unión Soviética. Y cien años después de la Revolución rusa la igualdad de género, la unión libre, la socialización del trabajo doméstico, la igualdad en el lugar de trabajo, el aborto gratuito sin restricciones y el fin de la segregación sexual de la economía siguen sin materializarse en la mayoría de países del mundo. Los bolcheviques articularon una visión de la liberación de la mujer y las mujeres soviéticas lucharon por lograrlo. Puede que no consiguieran todo lo que ambicionaban, pero nos dejaron un rico legado teórico y práctico para usarlo en la construcción de un mundo mejor (2017: 152).

2.3.3.4.2. Realidad rusa de “la cuestión de la mujer”

En Rusia el estalinismo y la burocratización supusieron un alejamiento forzado entre el movimiento obrero y los intereses y necesidades de las mujeres. Durante las dos décadas siguientes experimentó un serio retroceso todo lo que la Revolución rusa había logrado en sus primeros años, pese a las dificultades. Tras la muerte de Lenin se eliminaron y domesticaron estructuras dotadas de cierta autonomía, como el Secretariado Femenino Internacional, en 1926. Fue creado por Zetkin, Kollontai y Armand en la *III Internacional* (Moscú, 1919) tras la Revolución de Octubre y se encargó de publicar una revista y organizar cuatro conferencias. Se argumentó como principales causas para la disolución del mismo el que las estructuras separadas amenazaban la cohesión de las organizaciones y el movimiento obrero y podían provocar divisiones. En 1929 se disolvió el *Zhenotdel* con el pretexto de que ya no tenía sentido un movimiento de mujeres independientes.

En la década de los treinta el discurso oficial de la familia cambia y pasa a ser nuevamente «objeto de valoración paternalista» (Arruzza, 2015: 75). El código penal en 1933 penaliza la homosexualidad con cinco años de trabajos forzados que pueden ampliarse a ocho. En 1936 se prohíbe abortar en el primer embarazo. En 1941 se prohíbe totalmente la interrupción voluntaria del embarazo, año en el que también se introduce un impuesto sobre la soltería y se grava el divorcio, se deroga el reconocimiento de las parejas de hecho y la pensión de alimentos en caso de separación que tenían estas uniones.

En 1944 la ley obliga a que las madres solteras costeen la educación de sus hijos y en 1945 una nueva ley sobre la herencia refuerza la posición del padre como cabeza de familia. Paralelamente, se asiente el discurso patriarcal por el que se condena la sexualidad libre y se revaloriza la división sexual de los roles.

Ante el dibujo de este contexto, los críticos de la Revolución de Octubre, no sólo liberales o conservadores sino también de izquierdas, tienden generalmente a mostrar una línea de continuidad que une revolución e involución burocrática, bolchevismo y totalitarismo, Lenin y Stalin (Losurdo, 2011). Sin embargo, Arruzza subraya que «la historia de los combates se verifica desde el punto de vista de la condición de la mujer y de su autodeterminación, de la superación o no de la familia patriarcal tradicional, de la cuestión de la libertad sexual, y ofrece un punto de observación válido para someter a verificación esta presunta continuidad» (2015: 76).

La primera generación de bolcheviques consideraba la familia como uno de los principales pilares de la represión en un orden social que querían subvertir, por lo que la liberación de la mujer era condición *sine qua non* para ello. Pese a que había posturas conservadoras, coincidían las necesidades, intereses y objetivos de las mujeres con los del proceso revolucionario, pero con el estalinismo la familia tradicional vuelve a instaurarse para «garantizar la conservación y reproducción de una nueva casta burocrática» (Arruzza, 2015: 77), con la que se logra obediencia al nuevo régimen y productividad.

Trotsky señalaba en su obra *La revolución traicionada* (1937) que la principal causa para instaurar nuevamente la familia tradicional se debía a la «necesidad que tiene la burocracia de establecer una jerarquía en las relaciones sociales y de una juventud disciplinada [...] que sirva de punto de apoyo a la autoridad y el poder» (Trotsky, citado en Arruzza, 2015: 77)

La involución de la Unión Soviética se extendió también a los partidos adheridos a la *III Internacional*. En España, otra sociedad invadida por el nazismo-fascismo, desde el principio de la Guerra Civil Española (1936-39) el *Partido Comunista español* (PCE) presionó al ministro de la guerra socialista, Largo Caballero, para que se disolvieran las milicias, en las que también combatían las mujeres, en pos de un ejército regular capaz de enfrentarse a los ejércitos de mandos

profesionales de los fascistas, compuesto exclusivamente por hombres. Como consecuencia, las mujeres que participaban en el conflicto fueron obligadas a estar en la retaguardia, decisión apoyada también por otra formación política comunista como fue el *Partido Obrero de Unificación Marxista* (POUM)³⁷, que desaconsejó la participación de las mujeres en el ejército.

El POUM, que había retomado muchas de las consignas bolcheviques —el reconocimiento de la doble explotación y de la opresión específica de la mujer, la necesidad de socializar el trabajo de cuidados o la paridad de salario—, no estaban recogidas en el programa votado en el congreso fundacional de 1935, ni en el programa de 1936. Pese a tener posiciones más avanzadas, los anarquistas se negaron a reconocer *Mujeres Libres* como organización oficial del movimiento anarquista, con la excusa de que era un elemento de disgregación para el movimiento y se corría el peligro de dañar los intereses de la clase obrera.

³⁷ El Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM) nace en Barcelona el 29 de septiembre de 1935 en un período crucial de la Segunda República, el comprendido entre el movimiento revolucionario de octubre de 1934 y la sublevación militar del 18 de julio de 1936 que causó el inicio de la guerra civil.

Se autodefinía como marxista revolucionario en oposición al stalinismo y fue cercano en cierto modo al comunismo de izquierda o trotskismo

El POUM era resultado de la unificación de la Izquierda Comunista de España (ICE) —partido de origen trotskista que había roto con Trotski antes de 1935, fundado por Andreu Nin y por Juan Andrade, que pretendía crear un partido unificado marxista que fuese el partido marxista del proletariado por la fusión de los diversos partidos marxistas españoles— con el Bloque Obrero y Campesino (BOC), partido comunista implantado sobre todo en Cataluña y dirigido por Joaquín Maurín, que había sido el dirigente de la Federación Comunista Catalano-Balear, federación territorial del PCE escindida de este partido.

Los principales objetivos del POUM eran colocar al proletariado español en condiciones de coronar el proceso político iniciado en 1930-1931 con la caída de la monarquía mediante la victoria de la revolución socialista, que consideraban único medio tras el fracaso de la II República para transformar radicalmente la sociedad española.

La mayor implantación del POUM estuvo en Cataluña (gracias a los militantes aportados por el BOC) y en Valencia. Ambas organizaciones fundadoras del POUM eran facciones discrepantes del Partido Comunista de España y de la Internacional Comunista (*Komintern*). Su heterodoxia dentro del comunismo les hizo quedar marginados y enemistados con una *Komintern* disciplinada a la dirigencia de la URSS.

Terminada la Guerra Civil, los dirigentes y militantes del POUM —y demás partidos y sindicatos del bando republicano— tuvieron que exiliarse, y muchos de los que marcharon al sur de Francia fueron enviados a los campos de concentración nazis de Dachau, Mauthausen o Buchenwald.

Los que no pudieron fueron detenidos, juzgados y encarcelados y, en algunos casos, fusilados o siguieron en la clandestinidad, intentando continuar con la reorganización del partido (Solano, 2015).

En Francia, el *Partido Comunista Francés* (PCF) sufrió una involución burocrática como consecuencia del giro radical de la *III Internacional*. Si en la década de los años 20 organizó campañas contra la abolición del aborto y la prohibición de la contracepción, en los años treinta hubo un cambio de tendencia y una adhesión a los principios profamilia. En este sentido, las políticas de control de la natalidad fueron declaradas desviaciones pequeño-burguesa; el partido hizo de la defensa de la familia uno de sus caballos de batalla y, como consecuencia, el *Secretariado Mujer* del partido fue disuelto en 1936.

De hecho, el aborto y la contracepción fueron durante mucho tiempo temas tabú en el seno del movimiento obrero francés. Es el caso de la Confederación General de Trabajo (CGT) que, si bien defendía el trabajo de las mujeres, rechazó poner en su programa el que se derogaran las leyes represivas que afectaban al control y sumisión del cuerpo de las mujeres.

La publicación mensual *Antoinette*, creada en 1955, promovió los derechos de la trabajadora en tanto que madre y esposa y abogaba por la petición de medidas que tuvieran en cuenta el papel de la mujer como madre y como cuidadora en la familia —tales como jubilaciones, vacaciones suplementarias, ... — pero no hizo lo mismo para con la abolición del aborto y la contracepción, eran cuestiones con las que cada trabajadora debía lidiar de manera individual. También la *Unión de Mujeres Progresistas* (UMP), que estaba ligada al PCF, contribuyó a la difusión de la cultura profamilia.

En Italia, la relación con el catolicismo tuvo un peso importante en la posición del Partido Comunista Italiano (PCI), que siempre tuvo como preocupación constante el demostrar que era posible conciliar la fe religiosa y estar adherido al partido. Tras la II Guerra Mundial (1939-1945) y durante la constitución de la nueva república, el secretario del PCI, Palmiro Togliatti, y los demás dirigentes se negaron a introducir el divorcio en el país manteniendo que el Estado aún no estaba maduro para legislaciones que calificaban de muy avanzadas. Así, Italia, junto a España con el fascismo e Irlanda, donde la iglesia también tenía un gran peso, pasaron a ser los únicos países de Europa occidental que no contemplaron el divorcio en su ordenamiento jurídico. Esta oposición se mantuvo hasta mitad

de los años 60 cuando el Partido Socialista Italiano presentó una propuesta, lo que motivó al PCI a apoyar esta iniciativa.³⁸

La derecha de la Democracia Cristiana lanzó un referéndum para que se derogara la ley y, ante esto, el PCI intentó alcanzar un compromiso mediante la proposición de una serie de enmiendas y modificaciones de la ley —aterrorizados al pensar en la fractura con los políticos y con el previsible triunfo de las posturas conservadoras, algo que finalmente no fue así—. Esto «reveló lo poco que los dirigentes del PCI entendían la sociedad italiana. Se había alcanzado ya el absurdo de tener un Partido Comunista más conservador bien pensante y moralizante que el grueso de la sociedad» (Arruzza, 2015: 82).

Recapitulación

Desde que en la mitad del XIX feminismo y marxismo surgen como movimientos liberadores —de las mujeres, uno; de la clase obrera; el otro— e internacionalistas, comienza un camino que transita en encuentros y desencuentros entre ambos.

Así, mientras las mujeres de la clase obrera impulsaban luchas por obtener sus derechos y los reivindicaban como mujeres, las que pertenecían a las clases dominantes se rebelaban contra la desigualdad de derechos formales respecto a los varones de su clase, como se observó con el movimiento sufragista (D’Atri, 2004a).

Con el sufragismo, el feminismo aparece por primera vez como un movimiento social de carácter internacional, con una identidad autónoma teórica y organizativa. Además, ocupará un lugar importante en el seno de los otros grandes movimientos sociales, como el socialismo y el anarquismo (Varela, 2013).

³⁸ Paradójicamente, el discurso pro familia y contra el divorcio que sostenía el PCI chocaba con la actitud de algunos de sus dirigentes y la “doble moral” que se sustentaba para con los hombres. Concretamente, Togliatti —líder de la formación— mantuvo una relación extraoficial que acabó haciéndose oficial. Como consecuencia, su mujer, Rita Montagnana —directora del periódico *Noi Donne*, perteneciente a la *Unione delle Donne Italiane* (organización de mujeres dirigida por el PCI) fue excluida de todos los puestos de dirección y desapareció de la escena política. Lo mismo le pasó a Teresa Noce, la mujer del dirigente Luigi Longo (Arruzza, 2015).

Con el socialismo se inauguró una nueva corriente de pensamiento dentro del feminismo y, a mediados del siglo XIX, se empezó a imponer en el movimiento obrero el socialismo de inspiración marxista, una relación cuya atracción inicial era mutua. Así, se da un giro al feminismo de raíz ilustrada con las respuestas que ambas tradiciones dan a cuestiones teóricas como cuál es el origen de la opresión, la posibilidad de aunar los intereses de todas las mujeres y la estrategia adecuada para emanciparse (de Miguel, 2005). De fondo, está presente la relación entre el género y la clase y la lucha sobre la supeditación de uno a otro o viceversa dentro del feminismo socialista para explicar la sumisión de las mujeres.

De este modo, el feminismo, cuando nace el marxismo, establece relación con él al ser la primera teoría crítica de la historia que contempla las relaciones humanas en clave de dominación y subordinación, lo mismo que el movimiento feminista, aunque con la diferencia de que el marxismo no había desarrollado aún la capacidad de analizar otro sistema de dominación como era el patriarcado —cosa que más adelante realizarían las feministas marxistas— aunque estuviera ya trazado por Marx y Engels, de ahí que prácticamente desde sus inicios estén tan próximos y, al mismo tiempo, polemiquen (Varela, 2013).

Así, esta etapa —que se extiende en líneas generales hasta la II Guerra Mundial (1939-1945) —se cerrará para la historia de las mujeres de diversos países de Europa, gracias a la Revolución Soviética —Rusia, Francia o Inglaterra, entre otros— como la época en la que disfrutaron durante brevemente de soplos de libertad y dignidad, al tener el reconocimiento o, al menos la voz, para exigir ser sujetos de pleno derecho, de gozar de la posibilidad de participar activamente en la vida política y social y de contribuir activamente a la construcción de otro orden social y político, de decidir, en fin, sobre su propia vida. Se construyeron las bases para emprender el camino de la emancipación femenina y de la igualdad de géneros. Aunque luego se involucionara en unos u otros aspectos, ya no hubo una marcha atrás total. A partir de ahí empezó a darse el gran salto. La diferencia de condiciones y posibilidades de vida entre las mujeres de mitad del siglo XIX y la mitad del XX es testimonio de ello.

3.Tercera ola: hacia un intento de socialismo feminista

El papel de la mujer como “ángel del hogar”, confinada al espacio doméstico y al trabajo de cuidados —no remunerado e invisibilizado—, comienza a aflorar progresivamente en esta etapa.

En un primer momento se aborda a través de la lectura de Friedan o Beauvoir, que muestran cómo los roles asignados a lo femenino y a lo que se asimila a ser mujer en la sociedad no son naturales, sino fruto de una construcción social. Lo que se ha hecho ha sido “naturalizarlos” para ponerlos al servicio del capital y el patriarcado, mediante la opresión de las mujeres y sus cuerpos.

Posteriormente, mayo del 68 y los años sesenta y setenta fueron la savia necesaria para el resurgimiento del feminismo y, aunque supuso el divorcio entre feminismo y movimiento obrero, no hubiera sido posible la difusión, fuerza y radicalidad de las luchas de las mujeres y su elaboración teórica sin ese contexto favorable (Arruzza, 2015: 61), que les sirvió para encontrar instrumentos de crítica ante la dominación masculina en la cultura, sociedad, producción política y familia.

Se pasó del modelo emancipacionista del feminismo de la ola anterior —basado en la reivindicación de igualdad con los hombres—, al rechazo en nombre de la diferencia de esa igualdad, interpretada como sometimiento al modelo masculino. Pese a que se había logrado gran participación en la vida social y política de las mujeres, no se había traducido en una puesta en común de las relaciones de poder entre los sexos, por eso se procedió a criticar y deconstruir las formas de la política, de la sociedad y de la cultura, para mostrar su carácter heteropatriarcal.

También fue un elemento central la autodeterminación de la mujer con la reivindicación de la contracepción y del aborto libre y gratuito, la denuncia de la violencia masculina y reflexiones sobre la sexualidad. Otro punto clave fue la elaboración de la idea que la política debía abordar conjuntamente lo personal y lo político, lo que suponía una transformación de cada mujer y en su relación con el resto de la sociedad.

Asimismo, se abordó la teorización del patriarcado como sistema de opresión anterior al capitalismo y de relación de dominio entre los sexos como matriz de todas las demás relaciones de dominio, de opresión o de explotación. Se rechazó el orden de jerarquía de clase frente a otras como el género, raza o nacionalidad. Por otra parte, también hubo corrientes que integraron la opresión patriarcal dentro del capitalismo, generando diferentes posicionamientos. Todas estas vías tratarán de situar al sujeto “mujer” en la sociedad capitalista y heteropatriarcal, analizando aspectos clave como la familia, la heterosexualidad, el matrimonio o el salario, a través de una gran diversidad de corrientes feministas.

3.1. Periodo de entreguerras

Este periodo de entreguerras está marcado por una decadencia del feminismo, ya que muchas mujeres abandonan la militancia tras la obtención del derecho al voto y el acceso a la educación superior, que eran los principales objetivos por los que se había luchado en la primera ola.

Además, pese a que algunas continuaron centrando sus esfuerzos en los problemas económicos y la petición de reformas de las leyes de infancia y maternidad, las feministas no podían competir con los partidos políticos en un sistema tan institucionalizado (Miyares, 2005), ya que en las formaciones políticas tradicionales sus reivindicaciones no tenían gran repercusión, por lo que prácticamente no fue incorporada la lucha feminista en estas. Además, en cuanto a la posibilidad de formar partidos propios, no se había creado el contexto necesario para contar con un apoyo significativo entre las mujeres.

Por otra parte, con el triunfo del socialismo en Rusia y Europa Central, se había extendido el miedo entre las clases medias de muchos países y esto afectó a las feministas, al ser subversivas (Varela, 2013).

3.1.1 Simone de Beauvoir: ser mujer

En este contexto aparece el libro de la filósofa francesa Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, en 1949, que supone un hito en la historia del feminismo, ya que vuelve a reactivar el movimiento y sobre él se asientan parte de las teorías

posteriores desarrolladas en la segunda mitad del siglo XX (López, 2005: 335). Es una obra a caballo entre el cierre de la segunda y la tercera ola, de ahí su dificultad a la hora de colocarla en la historia feminista. Su obra reintroduce en plena Guerra Fría (1947-1991) «la denuncia del patriarcado en un modelo capitalista occidental que mantenía intacta la dominación de clase, el expolio de las materias primas de los pueblos de la periferia y las guerras imperialistas» (Maestro, 2013: 23).

El segundo sexo explica que la subordinación de las mujeres no es biológica ni natural, sino cultural, ya que «desde la Edad de Bronce se dio más valor a quien arriesgaba la vida —los hombres en las guerras por conquistas nuevos territorios— que a quienes la daban —las mujeres con el poder de concebir» (Varela, 2013: 85).

Beauvoir expone la teoría de que la mujer ha sido considerada “la otra” en relación al hombre, entendido como una categoría universal —ya que está en todas las culturas— sin que eso suponga una reciprocidad. Es decir, el hombre es el centro de todo, lo que se traduce en la exposición del androcentrismo. Esto supone una relación de asimetría, ya que los varones imponen a éstas que no asuman sus existencias como sujetos, sino que se identifiquen con la proyección que en ellas hacen de sus deseos, lo que se conoce como heterodesignación (Varela, 2013).

Pero, desde su condición de filósofa, señala que el ser humano, por tener una dimensión histórica, evoluciona con el tiempo y por tener una dimensión de proyecto va construyendo a través del tiempo su propio ser, por lo que no es estático sino dinámico y cambiante y, «lo mismo que es capaz de cambiar la faz del mundo, puede modificar su ser-en-el mundo, su situación» (López, 2005: 352). Por eso, apuesta por el fomento de la autonomía, de la independencia económica y de la lucha colectiva de las mujeres, entre otras medidas, para revertir esta situación.

Por tanto, tal y como recoge *El segundo sexo* al inicio del segundo volumen, «no se nace mujer, se llega a serlo» (2017: 371). Esta es la base sobre la que el feminismo posterior construirá la teoría de género y sobre la que Poulain de la

Barrre o Wollstonecraft habían hecho hincapié anteriormente. Estas reflexiones las sustenta mediante la indagación en diversas ciencias naturales y humanas, tales como la biología, la psicología o el materialismo histórico, entre otros, lo que le confiere un carácter interdisciplinar que será característico del feminismo de la tercera ola.

Beauvoir, que no se consideraba feminista cuando escribió esta obra, se declara como tal a raíz de la aparición del feminismo radical tras Mayo de 1968, y lo hace tras el cambio de visión que tiene de la relación entre el feminismo y el socialismo. Cuando escribió *El segundo sexo*, pensaba que el problema feminista se solucionaría con la llegada del socialismo pero, años después, considera que, tras el tiempo acontecido y la situación de la mujer en dichos países, le ha hecho ver que «el socialismo real, no el que Marx imaginó, aún no ha producido ni al hombre ni a la mujer nueva; sólo ha cambiado las relaciones de producción» (López, 2005: 354) y tampoco se ha traducido en la sociedad en un cambio de mentalidad de los hombres, por lo que la mujer sigue siendo inferior.

Además, subraya que, aunque el socialismo abre el camino hacia la emancipación de la mujer, no supone su obtención: considera prioritaria la lucha feminista frente a la lucha de clases, aunque paralela. Por tanto, aunque su obra «sacude desde el punto de vista de la liberación de las mujeres la autocomplacencia de un capitalismo imperialista que proporciona niveles de vida relativamente altos a la clase obrera del centro del sistema, no llega a vincular emancipación de las mujeres y revolución social» (Maestro: 2013: 23).

3.1. 2 Betty Friedan: ser femenina

Con el fascismo y el estallido de la II Guerra Mundial (1939-45) se redujo drásticamente la presencia y el reconocimiento del movimiento de mujeres, pese a los logros de las sufragistas. Las mujeres se movilizaron masivamente durante la contienda, pero una vez la guerra terminó, se tuvieron que replegar en casa. Hitler había sido vencido, pero el discurso nazi sobre las mujeres, las tres K

alemanas (*Kinder, Kirche, K rchen*, que significa niños, iglesia, cocina) se extendió más allá de las fronteras germanas (Varela, 2013: 91).

Tras la posguerra Betty Friedan surge como otra figura central del feminismo de mitad del siglo XX. Con su obra *La Mística de la feminidad* (1963), se centra en el problema de la identidad femenina, fruto de la preponderancia de un estereotipo de mujer que no satisface a las mujeres reales por mucho que lo intentan.

La obra de Friedan se enmarca dentro del feminismo liberal, ya que se centra principalmente en la idea de que la subordinación de las mujeres proviene de una serie de restricciones legales que impiden su entrada y éxito en el espacio público. Para ello, analiza la situación de sometimiento y dominio de las mujeres estadounidenses de la posguerra en la que, mediante entrevistas personales y estudios sociológicos y psicológicos, estudia un contexto en el que las mujeres aparecen definidas y narradas únicamente como amas de casa: esposas y madres y desinteresadas por "la cosa pública". Observa cómo son víctimas de una heterodesignaci n, una identidad elaborada e impuesta por otros y no dada por ellas mismas.

Las mujeres habían salido del espacio privado en tiempos de guerra para suplir el trabajo de aquellos hombres norteamericanos que fueron a luchar al frente en la II Guerra Mundial, y se vieron relegadas nuevamente al hogar tras la finalización de la contienda, con la vuelta a casa de los combatientes y el silencio del Estado. Se echó a las mujeres de los trabajos, los varones ocuparon su lugar y se desarrollaron electrodomésticos y bienes de consumo para ellas. Esto se tradujo en un ahorro de tiempo y esfuerzo en el trabajo doméstico, circunstancia que ayudó tiempo después a la reincorporación de las mujeres al mundo salarial.

El problema surg  en aquellas mujeres que no aceptaban el papel que se les había designado porque no colmaban sus energías, no desarrollaban sus potencialidades ni saciaban sus aspiraciones en tanto que individuos, lo que provocaba la aparición de las depresiones, que Friedan cataloga como "el problema que no tiene nombre", ya que muchas las padecían, pero no eran capaces de nombrarlas (Jiménez, 2005).

Esta situación va más allá de la clase social y la formación, algo común a todas las mujeres estadounidenses, lo que exigía una solución para todas. Para ello, reivindica el concepto ilustrado del reconocimiento de las mujeres como seres humanos dotados de razón y capacidad para desarrollar proyectos que no estén sujetos a una supuesta identidad natural y esencial previa. Friedan también considera que la igualdad de las mujeres servirá para liberar a los varones, es decir, «la idea del feminismo como índice de calidad civilizatoria» (Jiménez, 2005: 21) y para eliminar los prejuicios heredados como dogmas que legitiman la subordinación de las mujeres.

Friedan afirma que la “nueva mística” convertía «el modelo ama de casa-madre de familia, en obligatorio para todas las mujeres» (Varela, 2013: 98), lo que supuso “un revulsivo en un nuevo proceso de concienciación feminista al crear una identidad colectiva capaz de generar un movimiento social liberador» (Nash, 2004: 167).

A tenor de Friedan, el concepto de la “mística de la feminidad” se implantó con tanto éxito por los intereses económicos del capitalismo del momento y por la actitud de las mujeres, que fueron «inexplicablemente responsables, pues ellas eligieron plegarse a este modelo» (Jiménez, 2005: 23).

Ante esta crítica, Jiménez (2005) subraya que Friedan confunde el capitalismo como sistema de dominación con el patriarcado o sistema de dominación sexo/género, ya que si bien ambos son sistemas de dominación que inciden sobre las mujeres mediante una alianza, lo hacen de diferente manera: el capitalismo, mediante la desposesión y la explotación de los desposeídos por los poseedores de medios de producción; el patriarcado, mediante la dominación sobre las mujeres y opresión de los hombres.

(Friedan) no se percató de que aunque el capitalismo por ella analizado necesitaba a alguien que se queda en la casa y comprara todo lo que el mercado ofrecía para esa casa, no necesitaba que ese “alguien” fuera precisamente las mujeres; quien sea ese “alguien” es algo que la estructura del capitalismo deja indeterminado. El que esa variable se llene con las mujeres es algo que sólo se explica gracias a la existencia del sistema de dominación sexo/género (Jiménez, 2005: 24).

Posiblemente, esta confusión justifique que Friedan no analice la familia y la sexualidad en su “mística de la feminidad”, ya que pensaba que se eliminaría a través de la ley. Pero, con la salida de las mujeres del hogar, el resultado que se produjo fue un agravamiento en su situación de desigualdad ya que, tras la obtención de trabajo remunerado y acceso a una educación superior, el sistema de dominación género/sexo se hizo más opresivo con la sobrecarga de trabajo de las mujeres (Jiménez, 2005).

Como consecuencia, el siguiente libro de Friedan -*La segunda etapa* (1981)- se articule en torno al problema de la “doble jornada” —un punto clave para los feminismos de la década de los años 70, especialmente los de tradición socialista y marxista— de las mujeres dentro y fuera el hogar, aspecto que les genera serios problemas de identidad.

Para la autora, la solución pasaría por “una revolución de la vida doméstica” y un cambio radical de las instituciones políticas y sociales públicas, que debería alcanzar una igualdad material en el ámbito privado a través de reparto de las tareas domésticas y la implicación del Estado y la sociedad, convirtiendo el trabajo del hogar en asunto de responsabilidad pública, con la creación de guarderías y comedores comunitarios, entre otros aspectos.

También incide en la necesidad de redefinir el concepto de familia y la necesidad de rehacer las estructuras sociales —concepto clave para el mantenimiento del capitalismo y el patriarcado y que tanto el feminismo como el marxismo critican, fruto de la proliferación de formas de vida familiar que existen junto con las tradicionales (familias monoparentales, homosexuales, ...), lo que afectaría a las instituciones económicas privadas y públicas. Para ello, ve necesario que las asociaciones de mujeres de base presionen al Estado reclamando medidas de intervención y acción o discriminación positiva.

Por otro lado, Friedan contribuye a la creación de la *Organización Nacional para las Mujeres* (*National Organization for Women, NOW*, 1966) y pasa a ser su presidenta. Está conformada por mujeres y varios hombres cuya ideología no era sexual ni política, sino que trabajaban bajo la idea de igualdad y

democracia³⁹. Así, este feminismo liberal define la situación de la mujer como una desigualdad y no como una opresión o explotación, por lo que aboga por reformas en el sistema para lograr la igualdad entre sexos, mediante la inclusión de esta en la esfera pública y en el mercado laboral y su promoción para ocupar cargos políticos.

En esta línea, Eisenstein sostiene que el feminismo liberal estaba condenado a acercarse en un futuro hacia una postura más radical, de raíz socialista, algo que ya se aprecia viendo «el decurso del pensamiento de B. Friedan [...], que transita desde un liberalismo escuetamente formalista a lo que se ha venido en llamarse social-liberalismo» (Jiménez, 2005: 17), ya que mantiene el individualismo como noción central de su teoría.

Recapitulación

Así, la reflexión sobre la construcción del género defendida por Beauvoir, y tratada en este apartado, supondrá un punto de partida para el feminismo *queer* en la década de los 90, con la deconstrucción de género y de sexo y la apuesta por identidades fluidas. Friedan muestra el malestar cuerpo-mente que las mujeres sufren por el capitalismo y el patriarcado, marcadas por unos roles de sexo/género en los que se profundizará en otras corrientes.

3.2. Los 70: auge del movimiento feminista

El movimiento feminista en la década de los 70 recogerá los ecos de los movimientos sociales y antiinstitucionales como el Mayo francés, las movilizaciones estudiantiles y pacíficas norteamericanas contra la guerra de Vietnam o la Primavera de Praga, entre otros.

³⁹ Esta entidad, hasta la fecha de hoy, ha llegado a ser una de las organizaciones del feminismo liberal más poderosas de los EEUU, ya que en 2003 tenía medio millón de afiliadas (Nash, 2004). Por otra parte, en la década de 60 las mujeres más jóvenes se unirán al feminismo radical y abandonarán esta concepción liberal.

El feminismo desarrollará varias corrientes, como son el feminismo radical —que desarrolla toda su teoría centrada en el género y no en la clase, de manera autónoma— y que desemboca en otras líneas posteriores como la del feminismo de la diferencia o la teoría *queer*.

Por otro lado, se desarrollará el llamado feminismo materialista, que intenta repensar la relación entre clase y género desde un punto de vista radicalmente diferente: el de género como clase. Asimismo, el movimiento marxista y el feminista tendrán sus roces, tratando de limar asperezas entre sus diferencias para establecer puentes comunes que permitan elaborar una teoría marxista feminista.

3.2.1 Calentando motores: hacia el Movimiento de la Liberación de la Mujer (MLM)

En la década de los sesenta, principalmente en los campus universitarios norteamericanos, se constata la formación de una Nueva izquierda —compuesta predominantemente por jóvenes con estudios— y la aparición de movimientos sociales como el antirracista, estudiantil, pacifista o feminista.

A todos les unía el carácter contracultural y la búsqueda de nuevas formas de vida, por lo que no eran reformistas. Una de las mayores fuentes de inspiración fue el movimiento afroamericano, del que el movimiento feminista extrajo algunos instrumentos conceptuales nuevos como el descubrimiento de la diferencia como proceso de afirmación y diferenciación de la propia identidad, la autodeterminación y la lucha de liberación.

Muchas mujeres entraron a formar parte de este movimiento emancipatorio, pero vieron en su seno contradicciones que chocaban contra el discurso de cambio, las actitudes patriarcales y la asunción de roles tradicionales a los que se veían destinadas las mujeres, constataban que había cosas que no cambiaban. Al respecto, Robin Morgan —miembro fundador de la organización

*New York Radical Women*⁴⁰ y *W.I.T.C.H.*⁴¹ (Women's International Terrorist Conspiracy from Hell) — señalaba que el formar parte de las reuniones de los movimientos revolucionarios no se tradujo en cambios significativos, sino que supuso «una deprimente constatación descubrir que realizábamos el mismo trabajo en el Movimiento que fuera de él: pasando a máquina los discursos de los varones, haciendo café pero no política, siendo auxiliares de los hombres, cuya política, supuestamente, reemplazará al viejo orden» (Varela, 2013: 103-104).

En la misma línea que Morgan, la feminista socialista Lydia Sargent parafraseaba a Friedan y su *Mística de la feminidad* (1963) subrayando: «Después de limpiar y decorar las oficinas, preparar las cenas de los activistas, fotocopiar panfletos, contestar teléfonos, ... no podían dejar de preguntarse: ¿Y esto era todo?» (1981: 13-14).

Así, se observaba como la participación masiva y el papel fundamental desarrollado por las mujeres en estas movilizaciones y organizaciones no se correspondía con posibilidad alguna de protagonismo, ya que quedaba sofocada por unos liderazgos y unos mecanismos de funcionamiento masculinos.

Es el caso de lo acontecido en 1964 en el seno del *Student Nonviolent Coordinating Committee* (SNCC) una agrupación antirracista fundada por estudiantes negros y blancos, en el que las activistas blancas Casey Hayden y Mary King elaboraron el documento *Position papers: Women in the movement* (1964), en el que partían de once hechos que demostraban la persistencia de la mentalidad patriarcal en la organización. También explicaba que las mujeres generalmente hacían tareas que tenían que ver con la división sexual de roles — principalmente de carácter organizativo y administrativo— y no con sus competencias personales y resaltaban que «la asunción de la superioridad masculina estaba tan extendida y profundamente enraizada respecto a la

⁴⁰ Esta organización defendió el socialismo como única vía para acabar con todo tipo de opresión, pero en donde su revolución debía darse por parte de los sectores más oprimidos de la sociedad: las mujeres, especialmente las de color.

⁴¹ Las siglas juegan con la creación de la palabra witch —bruja en inglés—, haciendo un juego de palabras frente a las connotaciones negativas y patriarcales que se le asignaban a dicha figura.

incapacidad de la mujer como la de la supremacía blanca hacia los negros»⁴² (1964: 1).

Hayden y King presentaron este documento sin firmar, ante el miedo al sarcasmo de algunas de sus compañeras. Su finalidad era contribuir con ello en un encuentro que la entidad tendría en noviembre de ese año para discutir las líneas de orientación y organización del movimiento. Este documento fue uno de los primeros manifiestos en la nueva toma de conciencia radical de las mujeres y, al mismo tiempo, en desvelar «cómo en el movimiento por los derechos civiles también se perpetuaba el mismo dominio masculino que imperaba en las organizaciones de Nueva Izquierda dirigida por los blancos» (Arruzza, 2015: 85).

La respuesta de Stokely Carmichael —uno de los líderes del movimiento y de los protagonistas hacia el posterior giro hacia el *Black Power*⁴³ y la creación de los *Black Panthers*—, fue significativa. «¿Cuál es la posición de las mujeres en la SNCC? La posición de las mujeres en la SNCC es estar boca abajo (“prone” en inglés)» (Arruzza, 2015: 85). Pese a que fue pronunciada en una pausa de una reunión y podía tener una intención irónica, revelaba los prejuicios sexistas que existían en la organización.

En la organización *Students for a Democratic Society* (SDS) también se estableció una división sexual de las esferas de la actividad política. Esta entidad

⁴² Pocas mujeres mostraron simpatía por el documento que Hayden y King presentaron, ya que fue interpretado como reflejo del sentimiento de insatisfacción que las mujeres blancas tenían en el seno de la organización al no reafirmar su papel, no por razones sexistas, sino de tipo racial, es decir, «fueron acusadas de hablar en nombre de las mujeres blancas y de no reconocer el papel muy distinto de liderazgo que las mujeres negras desarrollaban en el seno de la organización» (Arruzza, 2015: 86)

⁴³ *Black Power* (*Poder negro*) es un eslogan político y el término utilizado por diversos movimientos en defensa de los derechos de personas negras, especialmente por los afroamericanos de los Estados Unidos. Tuvo una presencia destacada en la década de los años 60 y parte de los 70 y buscaba enfatizar el orgullo racial y crear instituciones culturales y políticas para defender y promover los intereses colectivos de los ciudadanos negros, sus valores y su autonomía.

Luchó contra la opresión racial y abogó por establecer instituciones políticas y sistemas económicos separados. Así, fomentó estos principios y ayudó a crear un pensamiento radical negro contra lo que se consideraba el poder visible y supremacista blanco.

La primera utilización conocida del término *Black Power* aparece en 1954 en el libro *Black Power* del novelista negro Richard Wright.

—nacida en los campos universitarios de la zona norte de Estados Unidos—, estaba fundada por demócratas, socialdemócratas y comunistas y, aunque buscaba atraer y organizar al proletariado urbano y desempleado, se centraba más en el análisis de la dominación psicológica y cultural que en el de la explotación económica. Concretamente, las mujeres abordaron aspectos como las escuelas, servicios sociales o iluminación en las calles, que contribuyó a una mayor implantación en la organización que los hombres y una mayor confianza en sí mismas y en sus capacidades. Los hombres, que estaban en contacto con los sectores más pobres, marginales y violentos, empezaron a asumir algunos comportamientos y enfoques cargados de sexismo. Todo esto contribuyó a que, en el seno de la entidad, aumentara la tensión como consecuencia de esta división de las esferas.

Por tanto, las mujeres se vieron invisibilizadas como líderes en todas estas entidades —paradójicamente surgidas para hacer una transformación total de la sociedad— y silenciadas en los debates. Así, cuestiones que las afectaban hondamente como la sexualidad, el reparto de tareas doméstico, la opresión o el trabajo, no conseguían que formaran parte de las discusiones políticas y «la opresión sólo se analizaba teniendo en cuenta la clase social. El sexismo era objeto de broma o no entraba en los debates teóricos» (Varela, 2013: 104).

Como consecuencia, la primera decisión política del feminismo fue la de organizarse de forma autónoma, separarse de los varones, crear un movimiento separado de mujeres en el que pudiera tener cabida sus propias necesidades y aspiraciones. Así, en 1967 se produce en EEUU una ruptura, fruto de las respuestas insatisfactorias dadas a las reivindicaciones feministas por parte del *SNCC* y *SDS*.

Se constituye el Movimiento de Liberación de la Mujer o Movimiento de Liberación Femenino⁴⁴ (MLM), que cristalizó en la corriente del feminismo radical. La “otredad” (Beauvoir, 1949) sale de su esfera privada —donde estaba

⁴⁴ En Estados Unidos el MLM surge de la escisión del NOW de Friedan, un año después de su fundación (1967). Esta nueva vía está conformada principalmente por mujeres jóvenes y solteras que crean un movimiento más radicalizado.

confinada al papel de “ángel del hogar” bajo la “mística de la feminidad” que Friedan (1963) denuncia.

El MLM pasa a representar, por su cuenta, las concepciones políticas, las formas de organización, la variedad de acciones de este movimiento de contestación general de la sociedad que se dio en la década de los 60 y los 70. Picq destaca cómo

paradójicamente, es, a través de la ruptura con el izquierdismo del cual surgió, que el feminismo se ha posicionado en esta herencia. Ruptura fundadora de la “no-mixticidad”, pero también crítica feminista del izquierdismo, de la “división sexual del trabajo militante”, del poder de las “vanguardias” (2008: 71).

Recapitulación

Tras la dificultad de tratar en espacios políticos mixtos, las mujeres optan por la creación de espacios autónomos donde se trabaja la autoconciencia, el análisis de la explotación y opresión de las mujeres y la búsqueda de posibles estrategias para poder hacer frente a ello, hilo conductor en la segunda mitad del siglo XX. A través de este proceso de empoderamiento, se desarrollarán futuras corrientes de investigación-acción feminista, que se tratarán en los próximos apartados de este bloque, muchas de ellas marcadas o inspiradas en la teoría marxista.

3.2. 2. Feminismo radical

Las tendencias más radicalizadas del movimiento feminista fueron impulsadas por mujeres que provenían de otras organizaciones emancipatorias, con experiencia política y militantes de izquierda —muchas marxistas— pero que rechazaban la discriminación a la que se veían sometidas en dichas entidades políticas. Por ello, crearon movimientos autónomos y radicales. Centrarón su lucha contra el sistema patriarcal, que reproducían también los partidos de izquierda, tal y como vivieron en sus carnes. Así, querían describir la dominación histórica del hombre sobre la mujer, superando la visión de subordinación de la mujer por el capitalismo que tenía la izquierda. Estas feministas

no eran, ni mucho menos, antiizquierda, pero sí muy críticas con su recalcitrante sexismo y la tópica interpretación del feminismo en un abanico de posibilidades que iba de su mera consideración como cuestión periférica a la más peligrosa calificación de contrarrevolucionario (de Miguel, 2000: 17).

El Feminismo radical se desarrolló entre 1967 y 1975, hizo uso de herramientas como el marxismo, el psicoanálisis, el anticolonialismo o las teorías de la Escuela de Frankfurt y, como describe Varela:

puso patas arriba tanto la teoría como la práctica feminista y, de paso, la sociedad, que era lo que pretendía. Las radicales consiguieron la famosa revolución de las mujeres del siglo XX caminando el día a día, desde la calle hasta los dormitorios (2013: 104-105).

Amorós señala que el feminismo radical se constituye en «el núcleo de todo análisis revolucionario más amplio: engloba al marxismo y no al revés y se propone como solución revolucionaria integral. Es la concepción del feminismo como alternativa global» (2005: 84), pone «el eje en la necesidad de la abolición del patriarcado, transformando al feminismo en teoría política para la comprensión global del sistema social» (D'Atri, 2004a: 109). Así, haciendo uso de la teoría marxista, establecen un nuevo concepto de la opresión de las mujeres, basada en la idea central de que estas constituyen una clase social.

Define conceptos fundamentales para el análisis feminista como patriarcado, género y casta sexual. El patriarcado se concibe como sistema de dominación sexual que es, además, el sistema básico de dominación masculina que determina la opresión y la subordinación de las mujeres y sobre el que se levantan el resto de las dominaciones, como la clase y raza. El género expresa la construcción social de la feminidad y la casta sexual se refiere a la experiencia común de opresión vivida por todas las mujeres.

La diferencia entre el feminismo radical con el liberal y los anteriores es el interés por la sexualidad. No se trata sólo de ganar el espacio público —igualdad en el trabajo, educación o derechos civiles y políticos— sino también es necesario transformar el espacio privado. Son herederas de la “revolución sexual” de los años sesenta, pero desde una actitud crítica, y pasan a identificar áreas de la

vida que se consideran privadas como centro de dominación y comienzan a analizar las relaciones de poder que estructuran la familia y la sexualidad, poniendo sobre la mesa problemas enraizados y silenciados como la violencia de género. Hicieron suyo el lema “Lo personal es político”, frase de una de las grandes feministas de esta corriente: Kate Millett. Actualmente, esa reflexión ha sido cooptada por un feminismo liberal en el que «la conversión de las mujeres al feminismo en estas circunstancias no redundará en una sociedad más justa ni en un mundo más seguro para las mujeres [...]. Ahora una mujer puede adoptar la etiqueta feminista sin llevar a cabo una verdadera adaptación política, personal o relacional» (Crispin, 2017: 28)⁴⁵.

De este modo, el feminismo radical trata de enfrentarse con la “raíz” de la condición de opresión de las mujeres en el seno del sistema patriarcal, donde los hombres obtienen ventajas de la subordinación femenina, y en el que el resto de formas de explotación, jerarquía, supremacía, no son más que extensiones de la supremacía masculina. Así, el patriarcado antes que el capitalismo, el racismo o el colonialismo, representa el enemigo común y principal de todas las mujeres para este corriente (Arruzza, 2015).

Aparecen varios textos que influirán no sólo en el feminismo norteamericano sino en otros países: *La dialéctica del Sexo* (1970) de Sulamith Firestone —una de las máximas representantes del feminismo radical—, *Política sexual* (1970) de la ya citada Kate Millett y *Sisterhood⁴⁶ is Powerful* (1970) de Robin Morgan, siendo

⁴⁵Actualmente ha habido una cooptación de este eslogan y su significado —creado dentro de la corriente del Feminismo radical— por parte del patriarcado y el capitalismo, que se refleja en el feminismo liberal. Este lo acerca a una lectura *mainstream* que provoca un feminismo en el que todo el mundo se siente cómodo y trabaja por su propio interés y no por el del conjunto de la sociedad. En este sentido, Crispin señala la paradoja de que «aunque el feminismo se ha puesto de moda, la auténtica labor feminista de crear una sociedad más justa sigue estando tan poco de moda como siempre lo ha estado.[...] Lo que en su día fue una acción colectiva y una visión común sobre cómo podían las mujeres trabajar y vivir en el mundo se ha convertido en una política identitaria dominada por la historia y el logro individuales, en una reticencia a compartir el espacio con personas que tengan opiniones, cosmovisiones e historias distintas» (2017: 20).

⁴⁶ Este término surgió en el movimiento feminista en Estados Unidos durante los años setenta, acuñado por la escritora y activista estadounidense Kate Millett. Se traduce como “fraternidad de mujeres” y con él se busca promover un feminismo sin distinción de clases sociales u origen étnico. Más tarde, las feministas francesas de la época adaptaron el término traducido al francés: *sororité* (del latín *soror*, hermana), según un artículo de la revista *Observateur*, que ha derivado en castellano al uso de la palabra “sororidad”, que la teórica feminista Marcela Lagarde define como “amistad entre mujeres diferentes y pares, cómplices que se proponen trabajar, crear y convencer, que se encuentran y reconocen en el feminismo, para

esta última obra la primera antología de escritos feministas y de artículos sobre las mujeres en más de setenta países.

Concretamente, Morgan hablaba del concepto de *sisterhood* (*sororidad*) como elemento común de todas las mujeres ante la opresión común del sexismo, que para la autora era la raíz del resto de opresiones: capitalismo, racismo e imperialismo. Pero esta reflexión fue puesta en cuestión por las activistas afroamericanas y chicanas y por las de clase obrera, ya que «no podían reconocerse en el género femenino descrito por las feministas blancas ni renunciar a la lucha común junto a los hombres de su comunidad o su clase contra la explotación como trabajadores o su opresión por ser afroamericanos, inmigrados, chicanos» (Arruzza, 2015: 64), tal y como reconoce la feminista negra Frances Beal, una de las fundadoras de la *Third World Women's Alliance*⁴⁷ (TWWA).

En su teorización del sexo como categoría social y política, el modelo racial es clave para analizar las relaciones de poder entre hombres y mujeres. «Si, como había demostrado la crítica al racismo, la relación entre las razas es política, la conclusión será que también lo es la relación entre sexos» (Puleo, 2005: 39). La aparición del *Black Power* como inicio de las políticas de la identidad en Norteamérica marcó de manera decisiva la militancia feminista y, en Europa, también influyeron las teorías sobre la descolonización. Concretamente, en Francia destaca el trabajo de la feminista radical materialista Colett Guillaumin (1992), que se centra en combatir la tendencia tradicional a naturalizar y ontologizar los rasgos identitarios que resultan de la relación dialéctica de dominación. De esa manera, se planta la semilla para el desarrollo de los feminismos poscoloniales y decoloniales, que aunarán fuerzas con futuros movimientos altermundistas.

vivir la vida con un sentido profundamente libertario". Frente a la solidaridad, que tiene que ver con un intercambio que mantiene las condiciones como están, la sororidad tiene implícita la modificación de las relaciones entre mujeres.

⁴⁷ Es una organización norteamericana de mujeres, de carácter socialista revolucionaria, que estuvo activa de 1968 a 1980. Defendían un enfoque interseccional a la hora de hablar de los motivos de la opresión de la mujer, ya que buscaban acabar con el capitalismo, el racismo, el imperialismo y el sexismo.

El feminismo estadounidense y el *Black Power* también influyeron al británico — que mantuvo un diálogo provechoso con el movimiento obrero—, ya que el Partido Comunista inglés apenas ejercía influencia alguna, al contrario de lo que pasaba en otros países europeos, tales como Francia e Italia. Así, en Gran Bretaña, los primeros grupos de liberación de la mujer mantuvieron una estrecha conexión con el movimiento estudiantil y el obrero, formando parte de los debates sobre el control obrero y las luchas sociales de las trabajadoras. Como subraya Arruzza:

el feminismo, inspirado por la idea de relación entre casa y trabajo, producción y reproducción, vida doméstica y trabajo asalariado, intentó crear un movimiento conjunto con los trabajadores y los usuarios de los servicios públicos en pos de una reforma radical del Welfare State que fuera puesta en cuestión, ya fuera la división de roles en el seno de la familia o la división sexual del trabajo (2015: 65).

El feminismo radical también realizó otras aportaciones destacadas como la celebración de grandes protestas públicas, el desarrollo de los grupos de autoconciencia y la creación de centros alternativos de ayuda y autoayuda, que se expandió por Estados Unidos y varios países de Europa.

En Norteamérica, los medios de comunicación de masas se hicieron eco por vez primera del MLM en 1968, cuando un grupo radical hizo una marcha de protesta contra la celebración del concurso de Miss América, en la que criticaban la cosificación de la mujer como objeto sexual estereotipado y en la que lanzaron cosméticos, zapatos de tacón alto y sujetadores. En Gran Bretaña, en noviembre de 1970 el MLM lanzó durante la celebración del concurso de Miss Mundo sacos de harina, tomate y bombas fétidas bajo el lema “No somos hermosas, no somos feas, estamos enfadadas”.

En Italia nace *Demau* (Desmitificación del autoritarismo patriarcal) (1965), el primer grupo feminista. Al igual que en EEUU, se observa el silencio de las mujeres en la participación dentro de otros movimientos, llegándose a acuñar la expresión “ángel del ciclostil”, que reformulaba la de “ángel del hogar”⁴⁸ (Arruzza,

⁴⁸El origen de la expresión “ángel del hogar” se atribuye al escritor victoriano Coventry Patmore, cuyo poema «The angel of the house» (1854). En él, a través de su protagonista, Honoria, se exaltaba las cualidades de la mujer como criatura doméstica asexual, sumisa,

2015). En 1970 surgen los grupos *Rivolta Femminile* y *Anabasi*, y Carla Lonzi escribe en 1975 el texto fundador del feminismo italiano *Sputiamo sobre Hegel* (Escupamos sobre Hegel), en el que se constataba la ruptura con la historia y la teoría del movimiento obrero. En un estilo aforístico «Marx, Engels y Lenin eran liquidados como portadores de una cultura profundamente patriarcal y machista y como los antecesores de lo que posteriormente sería la política conservadora y antifeminista de los partidos comunistas burocratizados» (Arruzza, 2015: 91). A diferencia del feminismo liberal, el feminismo radical rechaza la igualdad de sexos —instrumento de opresión y de aniquilación que oculta la inferioridad en la que se encuentra la mujer—, por lo que apostará por el redescubrimiento de la diferencia, en la línea de una de las variantes del feminismo norteamericano. Lonzi concluye en *Scupiamo ... sobre el problema femenino* que

es, por sí mismo, medio y fin de las mutaciones sustanciales de la humanidad. No necesita un futuro. No hace distinciones entre proletariado, burguesía, tribu, clan, raza, edad, cultura. No viene ni de arriba ni de abajo, ni de la élite ni de la base. No está dirigido ni organizado no es difundido ni tiene propaganda. Es una palabra nueva que un sujeto nuevo pronuncia, y confía al instante mismo su difusión. Actuar se convierte en algo simple y elemental. No existe la meta, existe el presente. Nosotras somos el pasado oscuro del mundo, nosotras realizamos el presente (2004: 54 y 55).

Así, el feminismo italiano, que avanzó hacia un feminismo separatista, fue influido por el feminismo radical norteamericano y encontró una fuente permanente de inspiración en el psicoanálisis y en la *French feminism*.

En Francia, el movimiento feminista tiene características análogas al italiano o el estadounidense, es decir, está compuesto por mujeres jóvenes que proceden del movimiento del 68 y pertenecientes a diversas organizaciones de la Nueva Izquierda, que ven como en el seno del movimiento del 68 no encuentra posibilidad alguna de expresión y protagonismo.

Había tres tendencias: *Psychanalise et Polituque* (Psych et Po), dirigida por Antoinette Forque, que se asienta en el psicoanálisis para desarrollar una teoría feminista basada en una visión esencialista de la diferencia, derivada de las

abnegada, llena de dulzura y solo definida en relación a el hombre: «Man must be pleased; but him to please/ Is woman's pleasure; down the gulf» (Gilbert y Gubar, 1998).

características sexuales de las mujeres. Propone una postura separatista, rechazando reconocerse en la historia del feminismo y realizar alianzas o abordar temas de manera conjunta con otros grupos, como el del aborto.

Las otras dos corrientes feministas francesas son la de la lucha de clases, formada por activistas que también participaban en las organizaciones mixtas de la izquierda revolucionaria o sindical, y la radical materialista, encabezada por Christine Delphy, que defiende la idea de que el patriarcado es el enemigo principal e incorpora la noción de explotación a las relaciones entre hombres y mujeres. Entre las tres formaciones surgen múltiples debates sobre la relación que deberían o no mantener con las organizaciones mixtas de la izquierda, aspecto que fue una dificultad en el movimiento y que constituyó un elemento para su posterior división.

El 26 de agosto de 1970 varias mujeres depositaron flores en la tumba del soldado desconocido de París en el que se preguntaban: “¿Quién es más desconocido que el soldado desconocido? ¡su mujer!”. Un acto simbólico con el que reafirmaba el MLM ante la sociedad y los medios de comunicación de masas. El 5 de abril de 1971, durante la campaña por el aborto, se publicó el *Manifeste de les 343 salopes* (Manifiesto de las 343 guarras) en Le Nouvel Observateur, en el que declaraban haber interrumpido voluntariamente su embarazo. En 1974 se aprobó la ley. En Alemania se realizó en 1973 un acto similar y en España vio la luz un documento firmado por un montón de mujeres que confesaban: “Yo también soy una adúltera”, con la idea de despenalizar el adulterio y probar el fin de un trato jurídico discriminatorio para las mujeres.

Así, surgen grupos y colectivos feministas que apoyan la reivindicación de la libertad de disponer de su propio cuerpo —asociado a la crítica del patriarcado y del sexismo—, también en las organizaciones mixtas del movimiento obrero y de la Nueva Izquierda. Por tanto, esta forma de desobediencia civil se convierte en una nueva protesta feminista, con la que quieren destapar los mecanismos que mantienen la opresión femenina y que se habían “naturalizado”, además de sensibilizar a la sociedad.

Los grupos de autoconciencia fueron claves para asentar el camino de liberación, independencia y autonomía personal y colectiva de las mujeres. Estaban guiados por “el exigente impulso igualitarista y antijerárquico: ninguna mujer está por encima de otra” y mostraban como las experiencias personales de discriminación política de las mujeres que participaban, afectan a todas por igual (de Miguel, 2000). El primer grupo en llevarlo a la práctica fue *The Redstockings* (Nueva York).

Mediante estos grupos de discusión las reflexiones teóricas sobre política sexual se convirtieron en práctica feminista. En 1967 se crea en Chicago el primer grupo y también surge el *New York Radical Women*, fundado por Sulamith Firestone y Pam Allen. Como señala Varela:

Las radicales hicieron todo al mismo tiempo: desarrollar la teoría que dejaba en evidencia las relaciones de poder entre hombres y mujeres, ponerle nombre a la raíz de la desigualdad, sacarlo a la luz pública y manifestarse subversivamente contra el orden establecido; crear los medios para que cada mujer hiciera un proceso personal de liberación, apoyarla y, además, proveer a los recursos materiales (guarderías, casa de acogida, ...) que esa libertad recién estrenada necesitaba (2013: 110).

Además, la libertad sexual fue el centro del debate para el feminismo radical, ya que la práctica sexual se desvinculó de la procreación y la maternidad y el matrimonio se identificó de nuevo como fuente de opresión, en este caso, cotidiana, «de tú a tú entre marido y mujer» (Varela, 2013: 110). De nuevo, las relaciones familiares y el contrato matrimonial vuelven a ser foco de atención para el análisis feminista como ya se viera anteriormente en el recorrido a la historia del movimiento feminista. Así, el MLM rompió el tabú sobre la sexualidad femenina y abogó por el placer sexual de las mujeres como derecho.

3.2.2.1. Kate Millett

Un claro referente fue la obra *Política sexual* (1970) de Kate Millett, cuya intención era combatir los prejuicios patriarcales arraigados, incluso entre la izquierda, de impulsar líneas de actuación más radicales y renovadoras (Moreno, 1995). Así, la autora señala que realizando un análisis de las costumbres

sexuales se pone de manifiesto que constituyen y han constituido un claro ejemplo de relación de dominio y subordinación, una relación de poder entre los sexos, una relación política. Esto le ha supuesto crear

una ingeniosísima forma de colonización interior, más resistentes que cualquier tipo de segregación. Aun cuando hoy día resulte casi imperceptible, el dominio sexual es tal vez la ideología más profundamente arraigada de nuestra cultura, por cristalizar en ella el concepto elemental de poder [...]. La supremacía masculina no radica en la fuerza física, sino en la aceptación de un sistema de valores cuya índole no es biológica (1975: 69-70).

Su obra reúne críticas a la literatura, la antropología, la economía, la historia, la psicología y la sociología, que recuerda al estilo de la Escuela de Frankfurt que inspiraba a los movimientos contestatarios de la época. Además, a diferencia del marxismo ortodoxo, Puleo resalta que los frankfurtianos no se limitaban a señalar

la causalidad infraestructural, sino que se interesaban por los componentes superestructurales, en un intento de alcanzar una visión interdisciplinaria que diera cuenta de la complejidad del fenómeno estudiado y recuperara el potencial revolucionario de la razón. La superación del economicismo permite el desarrollo de la noción de dominación, particularmente útil para la crítica a las relaciones de opresión de raza y sexo (2005: 47).

Millet concibe el patriarcado como “política sexual”, entendido como «conjunto de estratagemas destinadas a mantener un sistema» (1995: 67) o «conjunto de relaciones y compromisos estructurales de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo» (1995: 68).

Los hombres controlan todos los resortes del poder, no sólo de la ideología del sistema, sino la industria, finanzas, ejército, policía y gobierno, por lo que el patriarcado se adapta a diferentes sistemas económicos-políticos y es universal. Aunque suele recurrir a la fuerza, se apoya especialmente en un consenso generado por la socialización de género en el que la familia con sus roles diferenciados tiene un papel importante para la reproducción del estatus, temperamento y rol en el sistema.

Millett establece una analogía con los estudios sobre el racismo, y señala que hay estudios que demuestran que los rasgos atribuidos a negros y mujeres y las

estrategias del oprimido en cada caso son similares, por lo que el colectivo femenino tiene características psicológicas propias de las minorías discriminadas e interioriza los valores patriarcales, lo que afecta negativamente a su autoestima y, en el caso de aquellas que triunfan, su estatus sólo sirve para subrayar su aceptación del orden patriarcal.

Por tanto, la relación entre los sexos es política, es una relación de poder. Millett afirma que las mujeres son colonizadas por el imperialismo —la citada colonización interior—, que no se reduce a una domesticación psicológica, sino que las condiciones materiales impedían una verdadera elección a las mujeres (Puleo, 2005).

Además, Millett considera que uno de los instrumentos más eficaces del gobierno patriarcal es el control económico sobre las mujeres, que han realizado siempre tareas más rutinarias o pesadas, pero el problema se centra en su retribución económica, un debate que la feminista marxista Dalla Costa pondrá sobre el tapete. Respecto al sindicalismo, critica el ínfimo interés que el movimiento tuvo para con la mujer pese a las reformas laborales, por lo que éstas representaban «una mano de obra desorganizada y escandalosamente barata, a la que se podía explotar con mayor facilidad que al hombre, y despedir, dejar en paro o denegar trabajo siempre que resultase conveniente. La situación no ha cambiado mucho desde entonces» (1995: 169).

3.2.2.2 Germaine Greer

Por otro lado, Germaine Greer con la publicación de su libro *La mujer eunuco* (1970) argumenta que nuestra ideología está fundada en la bipolaridad de los sexos, marcada por las creaciones sociales, no por la biología⁴⁹:

el Eterno Femenino que ataca con acidez es el Eunuco Femenino, un ser producido por la cultura patriarcal: joven, sonriente, lampiño, de expresión seductora y sumisa. Este Eunuco Femenino es el resultado de un largo

⁴⁹ Greer llega a examinar el esqueleto y las formas del cuerpo femenino a la luz de las modificaciones sufridas por el modo de vida distinto de ambos sexos, la esclavitud a los dictámenes del gusto masculino según la época y la clase social y los simbolismos sexuales asociados al vello y a la cabellera.

condicionamiento que comienza en la cuna. La "civilización" reprime la energía e independencia de ambos sexos pero, debido a la discriminación, este proceso afecta más a las niñas (Puleo, s.f.).

Greer denuncia esa "mística de la feminidad" y de la maternidad por la que la figura de mujer-madre encubre la realidad de las mujeres que renuncian a todo por la maternidad y el matrimonio. Ante esta situación,

el amor no puede ser identificado con este sacrificio sin pervertirse. La mujer exige la seguridad a cambio de su autonegación en el matrimonio. Pero, entonces, realiza un comercio, no un sacrificio. Incluso peor, se trataría de un engaño porque nunca han tenido un yo propio. Esta será la situación, señala la autora, mientras la subsistencia de la mujer dependa del matrimonio (Puleo, s.f.).

Greer recogía la tradición ilustrada que afirmaba que la maternidad no es destino y que las mujeres deben salir al ámbito de lo público y construir su identidad ejerciendo la autonomía. También criticó la represión de la sexualidad femenina —que calificó de ancestral y que era correlativa al resto de formas de represión que la mujer sufre—, rechazó el matrimonio y abogó por la promiscuidad, al considerar que la sexualidad es una práctica revolucionaria que provee de energía para descubrir y crear (Puleo, s.f.). Sigue la estela, pues, de "desnaturalizar" los roles impuestos en función del género, lo que supone un paso más para dismantelar el entramado patriarcal y la división sexual del trabajo que lo sustenta.

3.2.2.3. Sulamith Firestone

Por su parte, Sulamith Firestone formuló el feminismo como un proyecto radical, en el sentido de la definición marxista —ir a la raíz de la opresión—, aunque considera que ese análisis es insuficiente en ese momento por parte de la tradición feminista, la izquierda y el materialismo histórico (Amorós, 2005). Sus herramientas son fruto de la reelaboración de la tradición marxista y freudo-marxista de la Escuela de Frankfurt, liderados por Wilhelm Reich y Marcuse —

los dos teóricos de la revolución sexual—, por lo que el tema de la sexualidad será central en la obra de Firestone, ya que se configura como un proyecto radical.

Firestone parte de una redefinición del materialismo histórico, que considera insuficiente para explicar lo específico de la opresión de la mujer. Así, al igual que el socialismo científico es un proyecto que el proletariado solamente se propone cuando hay un desarrollo de los medios de producción que lo hacen posible, el proyecto feminista viene exigido y posibilitado por el desarrollo de las condiciones técnicas mediante la reproducción artificial, de acuerdo al análisis que identifica la maternidad de la mujer como raíz de su opresión y de su servidumbre biológica.

Firestone identifica en el ensayo *Dialéctica del sexo* (1970) la diferencia biológica entre hombres y mujeres como la raíz de la subordinación femenina. Desde una lectura patriarcal, la naturaleza ha atribuido a la mujer el papel reproductivo. Esto se traduce en que ésta, además del embarazo y el parto, deba ocuparse también del cuidado de los niños y de la lactancia. Pero, «si la naturaleza ha hecho esclavas a las mujeres, esto no significa de ninguna manera que tal esclavitud constituya un destino inmutable» (Arruzza, 2015: 124), ya que la posibilidad de separar la procreación de la sexualidad, la liberación de la heterosexualidad obligatoria o la socialización del cuidado de los hijos representan la clave de vuelta de la liberación femenina. La autora analiza el dualismo de las clases biológicas sexuales y considera que

la dinámica de las clases sociales y de las relaciones de producción no es condicionante, sino que viene condicionada por la dinámica misma de la interrelación entre las clases sexuales. La dinámica de las clases biológicas, diferenciadas por su papel respectivo en las funciones reproductoras de la especie constituiría de este modo la infraestructura de la sociedad. Son las relaciones entre las clases sexuales, biológicamente definidas, las que constituyen el sustrato de todas las demás dialécticas (Amorós, 2005: 77).

En dicha reinterpretación del materialismo histórico, Firestone habla de superestructura económica y considera que cuestionar el dualismo de las clases sexuales implica “problematizar toda la organización de la propia cultura y de sus relaciones con la naturaleza” y realizar un análisis de las dinámicas de la lucha

entre sexos. Por eso, establece un paralelismo con el socialismo utópico y el socialismo científico, con la idea de desarrollar un feminismo científico basado en un análisis de la guerra de los sexos tan riguroso como lo es el de Marx y Engels sobre el antagonismo de clases: adopta el método dialéctico y estudia las interrelaciones conflictivas (Amorós, 2005).

Engels, en un razonamiento por analogía, afirmó que la familia nuclear está compuesta por el marido, que viene a ser el patrono, la mujer los medios de producción y los hijos el proletariado. Firestone considera que la familia comprimiría a escala reducida las relaciones que se dan en el conjunto de la sociedad. Pero, aunque Engels pudo entrever el sustrato sexual de la dialéctica histórica, lo entendió como una función de la opresión económica, opresión de la mujer en función de la familia en tan tanto que estaría organizada en base a la propiedad privada. Para Firestone

la oposición de las clases sexuales no deriva de la economía: es más bien la economía la que se hará derivar de la oposición de las clases sexuales. Su proyecto consistirá en desarrollar una interpretación materialista de la historia que estará basada en el sexo mismo: la dialéctica del sexo (Amorós, 2005: 79).

Considera que en la familia biológica se da una distribución desigual del poder, ya que la diferenciación reproductiva natural entre los sexos lleva a la división sexual del trabajo, por lo que toda forma de división del trabajo en función del sexo sería explicable por las diferencias biológicas en la actividad reproductora. Identifica a la mujer como paradigma de la “casta”, entendida como discriminación basada en características biológicas. Pero si bien deposita su confianza en las condiciones técnicas para que las mujeres se libren de la servidumbre reproductiva mediante las nuevas tecnologías al servicio de la reproducción artificial, la división sexual a través de la historia ha creado unos privilegios masculinos que los varones no están dispuestos a perder, actitud ante la que la teórica no tiene contemplado un plan estratégico, ya que no concreta cómo se llevaría a cabo la toma del poder y se queda en una serie de propuestas utópicas (Amorós, 2005).

Concretamente, Firestone señala que los objetivos del programa radical consisten en una revuelta de las mujeres para controlar los medios de

reproducción, paralela a la revolución del proletariado para la apropiación colectiva de los medios de producción. Cuando esto ocurra no se llegará a la igualdad, ni a la abolición de privilegios culturales, sino a algo más radical que llama «neutralización cultural de las diferencias genitales entre los humanos» (Amorós, 2005: 84 y 85), por lo que las diferencias sexuales no tendrán ninguna traducción cultural, siendo el final de todo sistema sexo/género. Al neutralizarse, propone una pansexualidad en la que todas las personas sean poliformos, pasando a la indiferenciación y, por consiguiente, la abolición de toda represión sexual, una propuesta en la que resuenan ecos del freudo-marxismo. Además, esta neutralización permitiría eliminar la división sexual del trabajo. Por tanto, rechaza la explicación marxista que liga la opresión al proceso más general de diferenciación social y a la afirmación de la propiedad privada.

Esta teoría también implica la eliminación de la familia biológica, raíz de la psicología de poder analizada por Firestone. Si Engels consideraba el materialismo histórico como aquella concepción del curso histórico que buscaba la causa última y fuerza motriz de todos los acontecimientos en el desarrollo económico de la sociedad, Firestone afirma que este materialismo

busca dicha concepción de la historia a través de la división de la sociedad en dos clases biológicas diferenciadas con fines reproductivos y en los conflictos de dichas clases entre sí; en las variaciones habidas en los sistemas de matrimonio, reproducción y educación de los hijos creadas por dichos conflictos: en el desarrollo combinado de otras clases físicamente diferenciadas (castas); y en la prístina división del trabajo basada en el sexo y que evolucionó hacia un sistema (económico-cultural) de clases (Amorós, 2005: 85-86).

Así, Engels sienta las bases de traducción del marxismo a los términos del feminismo radical. Al respecto, Firestone afirma que

toda la historia del pasado [...] no fue más que la historia de las luchas de clase. Estos estamentos conflictivos de la sociedad son siempre resultado de los sistemas de organización de la unidad familiar biológica con fines reproductivos de la especie, así como de los sistemas estrictamente económicos de producción e intercambio de bienes y servicios. La organización sexual-reproductiva de una sociedad proporciona siempre la base real que nos sirve de punto de partida para encontrar la explicación última de toda la superestructura de las instituciones jurídicas y políticas, así como de las ideas religiosas, filosóficas, etc., de un período histórico dado (1976: 23).

Pero, como indica Puleo

la idea inicial de sororidad sostenida por el feminismo radical no resistió las críticas de las feministas negras, socialistas y postmodernas, que insistieron en la pluralidad del colectivo femenino y en la existencia de relaciones de explotación no sólo entre los sexos sino entre las mismas mujeres (2005: 64).

Como consecuencia, la pérdida de la unidad y el impulso revolucionario de un feminismo que estaba enfrentado en diversos temas y desorganizado, produjo un debilitamiento del feminismo radical.

Los grupos de concienciación partían de usar grupos sin estructuras y charlas informales, basándose en la ciega creencia de que cualquier otra forma organizativa no podía ser más que opresiva, pero esta “tiranía de la falta de estructuras”, como señalaba la activista Jo Freeman (1972) —quien escribió un artículo al respecto bajo ese título—, finalmente fue contraproducente, ya que se tradujo en falta de liderazgo y organización.

Así, el debilitamiento y la fragmentación del feminismo radical hace que sus teóricas y militantes tomen diversos rumbos como el feminismo liberal, el ecofeminismo o el feminismo de la diferencia, entre otros. Pese a todo, realizó importantes aportaciones al introducir su idea de que el patriarcado es un sistema de dominación diferente al capitalismo. Esto dio origen a un feminismo socialista liberado de las tesis marxistas sobre la “condición femenina” (Puleo, 2005: 64), una idea que queda recogida en la propuesta de Sistema Dual que Heidi Hartmann elabora —basado en la adaptación del patriarcado a los diversos sistemas de organización social, particularmente al capitalismo, en el que se producen pactos interclasistas para mantener la situación de subordinación de las mujeres— y que se verá más adelante.

Recapitulación

El feminismo radical considera al patriarcado como el origen de la opresión de las mujeres. Cuestionó al feminismo liberal, que buscaba ampliar derechos de las mujeres y que estas accedieran al mundo laboral, pero sin eliminar el

androcentrismo imperante. Frente a las que provienen de partidos socialistas y comunistas, no considera que el cambio de estructuras económicas resuelva la “cuestión de la mujer”, al no derivar el problema de explotación directamente del capitalismo.

Aun así, hubo algunas feministas radicales que usaron conceptos procedentes del marxismo para desarrollar su teoría. Concretamente, Firestone —desde el feminismo radical— explicó los orígenes de la subordinación femenina equiparando el concepto de producción con el de reproducción y el de clase económica con el de clase sexual. Consideraba que el feminismo radical permitía ampliar el materialismo histórico, pero lo que hace es situar «la sexualidad como principal vector de la opresión de las mujeres [...]». Toma como punto de partida una versión económica del materialismo histórico, que invierte, poniendo en el centro de gravedad la cuestión de la sexualidad» (Martínez y Burgueño, 2019: 179-180).

3.3. Feminismo y psicoanálisis

En esta época se desarrolla otra corriente paralela, donde el psicoanálisis se relaciona con el feminismo. Esta tendencia proporciona una visión naturalista y tendencialmente inalterable de la constitución de una jerarquía en el proceso de formación de identidad de género, a través del complejo de Edipo, la envidia del pene y el complejo de la castración (Arruzza, 2015)⁵⁰.

Buena parte del feminismo rebate esta interpretación de la formación de la identidad sexual —es el caso de Firestone— y de su diferenciación por varios motivos. Primero, el considerar el cuerpo de la mujer como anatómicamente “carente” de algo en cuanto “privado” del pene. Segundo, el atribuir a la mujer

⁵⁰ Según Freud, en los primeros años de la infancia, los niños de ambos sexos comparten un mismo objeto de deseo, el amor de la madre, y una misma sexualidad, primero la oral, posteriormente la anal y finalmente la fálica. En un principio, ambos se atribuyen pene, desde el momento en que la niña vive el propio clítoris como su homólogo. Mediante la exploración, los niños se dan cuenta de su diferencia anatómica y el niño ve en la ausencia de pene de la niña la confirmación del propio miedo a la castración, mientras que ésta desarrolla la envidia por el pene del que está privada. Ella desplazará su deseo hacia el padre, quien representa la ley, lo que ocasiona unas consecuencias que afectan a la personalidad de la mujer como la dependencia de la autoridad o escaso interés social, entre otros aspectos (Arruzza, 2015).

una serie de características que explican su papel específico en la sociedad, en lugar de ser vistas como los efectos del papel que se le ha atribuido históricamente. Por último, el hecho de interpretar estas características como algo invariable, ya que están ligadas a procesos de estructuración de la identidad determinados por las figuras simbólicas y pre-sociales del padre y de la madre, donde la lectura de la identidad sexual/ de género se estructura en torno al binomio hombre/mujer y al deseo heterosexual, por lo que la homosexualidad y otras formas de identidad sexual o de género serían vistas como patologías (Arruzza, 2015).

Con la aparición del ensayo *El mito del orgasmo vaginal* (1970) de Anne Koedt —en el que a través de varios estudios muestra cómo el clítoris es el único órgano sexual femenino que provoca el orgasmo—, desmonta la idea freudiana del paso de la sexualidad clitoríca a la vaginal como proceso de maduración de la mujer (Arruzza, 2015).

Por otro lado, Juliett Mitchell que también aúna psicoanálisis y feminismo —reflexiona en su obra *Womens´s estate* (1971) sobre la necesidad de transformar las cuatro estructuras en las que se integran las mujeres -producción reproducción, sexualidad y socialización— para favorecer su liberación, aunque resalta que

una modificación de cualquiera de ellas puede ser compensada por un refuerzo de otra (como la creciente socialización ha compensado la disminución de la reproducción). Esto significa que se consigue una mera permutación de la forma de explotación. La historia de los últimos sesenta años proporciona una amplia evidencia de esto (1971, no pág.).

Así, Mitchell afirma que «un movimiento revolucionario debe basar su análisis en el desarrollo desigual de cada estructura y atacar el eslabón más débil de la combinación. Esto puede entonces convertirse en el punto de partida para una transformación general» (1971, no pág.). De esta manera, ya está enlazando con las bases de la llamada teoría del Sistema Dual del feminismo socialista contemporáneo —que afirma la existencia del capitalismo y el patriarcado como dos sistemas independientes pero que aúnan fuerzas para el mantenimiento de

la opresión de la mujer— y que se desarrollará más adelante. En este sentido, Mitchell afirma que la producción y la familia son piezas clave en el sometimiento de la mujer.

Posteriormente, con *Psychoanalysis and feminism* (1974), Mitchell explora un importante campo para estudiar las relaciones entre el hombre y la mujer: la formación de las diferentes personalidades, basadas en el género, de la mujer y el hombre.

3.3.1. *French feminism* o feminismo de la diferencia

Dentro de la relación entre el pensamiento feminista y el psicoanálisis, existe otra corriente llamada *feminismo de la diferencia* o *French feminism* —en clave filosófica y psicoanalítica—, cuyo pensamiento dista de la corriente radical, por un lado, y difiere del llamado feminismo de la igualdad, por el otro lado, de raíz ilustrada y que denuncia las diferencias de género porque entiende que lo masculino y lo femenino son resultado de la construcción de la razón patriarcal. Por esto, lo que propone es superar los géneros en una sociedad de individuos no patriarcal (Posada, 2005).

Si bien el feminismo radical consideraba la diferencia como un elemento central, y también desempeñaba «un papel central como instrumento conceptual funcional a la “secesión” de los movimientos sociales, permitiendo la propia delimitación a través de la reivindicación de la propia diferencia» (Arruzza, 2015:127), en el *French feminism* tiene otro significado diferente, ya que las autoras son teóricas que tienen poco que ver con los movimientos feministas, especialmente en Francia, como son Luce Irigaray, Julia Kristeva y Hélène Cixous.

Irigaray y Kristeva, que esencializan la diferencia sexual, son discípulas de Lacan, quien introduce en la teoría del pene de Freud algunas reinterpretaciones. Lacan habla más bien de envidia del “falo” como significante del poder; el reconocimiento de no tener falo por parte de la mujer se traduce en la

interiorización de la exclusión de la mujer del orden simbólico, aunque Arruzza considera que

debería evitarse recluir al falo en el reino de lo simbólico y de lo pre-social, haciendo de ello y de su exclusión la causa de su subordinación femenina, antes que ver cómo la identificación entre significante de la autoridad y pene es el efecto de una jerarquía entre los sexos ya existente y que hunde sus raíces en otro lugar (2015: 128 y 129).

Irigaray retoma y critica el concepto de “espejo” de Lacan, que éste desarrolló en su ensayo *El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica* (1949). El reflejo en el espejo por parte del niño y de la niña es clave en la construcción de su identidad. La teórica señala que la mujer sirve de espejo para el hombre, ya que la superioridad del hombre se refleja en inferioridad de la mujer, el hombre ve a la mujer como la propia imagen invertida, lo que está privado de él: el falo. De este modo, la mujer se convierte en vacío, ausencia, carencia que el falo del hombre debe colmar. Irigaray contrapone el *speculum* —instrumento óptico cóncavo usado en medicina para mirar los orificios del cuerpo humano— al espejo. Este instrumento sirve para descubrir que el órgano genital femenino no es una carencia que el falo debe colmar, sino que está dotado de una riqueza sexual mayor que la masculina, una riqueza desconocida por el discurso falo-logo-céntrico del hombre, ya que el hombre tiene miedo de la diferencia y, por tanto, la necesidad de ver en la mujer la propia imagen invertida (Arruzza, 2015).

De este modo, se aprecia cómo el cuerpo es presentado como «el lugar de la resistencia femenina ante el poder masculino» (Posada, 2005: 268) y, por tanto, la identidad femenina no pasa por los valores, reivindicaciones ni discursos feministas, ya que según la propia Irigaray

las dificultades con que tropiezan al entrar en el mundo cultural intermasculino obligan a la mayor parte de las mujeres, incluidas las que se consideran feministas, a renunciar a su subjetividad femenina y a las relaciones con sus iguales (1992: 19).

En Irigaray lo “diferente” es entendido no como lo inferior, sino como “lo otro”, como lo “no idéntico”, escapa al discurso logocéntrico y viene a encarnarse en lo

femenino, de modo que la diferencia sexual pasa a constituirse en la “diferencia” por antonomasia: estamos ante lo otro, lo femenino, como lo descentrado del discurso predominante de la razón, que identifica como orden del logos y orden fálico. Por tanto, lo femenino se lee como lugar de la diferencia sexual, exenta del orden logo-céntrico dominante, que realmente es el “orden logo-falo-céntrico” (Posada, 2015). La consecuencia natural de este discurso es

la valorización del descubrimiento de una diferencia que sin estar ya dada, sino debiendo ser reencontrada y reinterrogada tras haber sido durante mucho tiempo sofocada, hunde sus raíces en lo biológico, es decir, en la diferencia entre los órganos reproductivos masculinos y femeninos (Arruzza, 2015: 129).

Kristeva aplica, al igual que Irigaray, el método de valorizar lo desvalorizado históricamente. Se centra en el período pre-edípico, el orden del lenguaje, que es anterior a la imposición del orden simbólico del padre, y que es denominado “orden semiótico”, que representa al periodo de relación exclusiva del niño con la madre antes de la separación realizada por el padre mediante la amenaza de castración. Es una etapa subestimada por el psicoanálisis dentro del proceso de formación del sujeto que Kristeva quiere valorizar, una etapa en la que no hay palabras sino comunicación entre madre e hijo mediante signos —caricias, contacto corporal, cuidados—, algo que queda sofocado con la llegada de la comunicación verbal (Arruzza, 2015).

Irigaray y Kristeva se convierten en referentes para mucha de las teóricas del *French feminism* como la italiana Luisa Muraro, que reelabora las ideas sobre la diferencia sexual en una visión orgánica basada en la necesidad de la construcción de un orden simbólico por parte de las mujeres, cuya figura central es la madre —como muestra en su obra *El orden simbólico de la madre* (1991), y Adriana Cavarero, que con su obra *Per una teoría della differenza sessuale* (1987) defiende la posibilidad de construir un lenguaje que dé voz a las diferencias, lo que implica un rechazo al imperialismo monista del lenguaje masculino que tiende a absorber y asimilar al Otro (Arruzza, 2005).

Por su parte, Cixous es una de las figuras intelectuales del pensamiento posmoderno que con su obra *La risa de la medusa* (1995), con la que desarrolla

el concepto de “escritura femenina” más allá de lo anatómico y, al mismo tiempo, establece una serie de relaciones entre sexualidad, libido y escritura y, por otra parte, entre el cuerpo, lengua y escritura.

El *French feminism* ha sido objeto de más de una crítica desde otras posiciones feministas. Desde el feminismo materialista, Monique Wittig pone en cuestión la lógica binaria de la diferencia mediante el desarrollo teórico del feminismo lésbico. Con su ensayo *No se nace mujer* (1980) rechaza la atribución de “mujer” a las lesbianas. Considera que “hombre” y “mujer” son dos clases antagónicas y la heterosexualidad es la norma instituida para sostener la división de clases sexuales, reproduciendo las condiciones de explotación de las mujeres. Ante esto, subraya que las lesbianas no son mujeres, ya que rompen el contrato heterosexual, huyen de la clase en la que estaban asignadas, pasando a ser “no-mujeres”, lo que supone abrir una vía a la liberación del resto de las mujeres (Arruzza, 2015), cuestionando la identidad de género y su nexos con la sexualidad.

Esta última reflexión es llevada más lejos a través de la *teoría queer* en la década de los noventa —y se aborda con más profusión en la tesis posteriormente—, y es criticada por la norteamericana Nancy Fraser. Concretamente, denuncia que la traslación de este tipo de discurso a la política ha provocado un abuso de la noción de la diferencia y de la identidad femenina, yendo en contra de los propios intereses feministas. Provoca, pues, la desactivación de la reivindicación y la acción política de los feminismos al concentrarse en temas como la identidad femenina y la subjetividad, por lo que olvida que «el feminismo es ante todo un movimiento de conquistas sociales, que siempre se ha orientado hacia la causa de la emancipación de las mujeres» (Posada, 2005: 297).

Recapitulación

Desde la inclusión del psicoanálisis, Mitchell aboga por transformar producción y familia, junto con sexualidad y socialización, para liberar a la mujer. Al mismo tiempo, se trabaja la “otredad” que ya anticipara Simone de Beauvoir, para reconstruir una identidad exclusivamente femenina mediante la explotación del

inconsciente. Abogan por mantener un feminismo de la diferencia al considerar que con el feminismo de la igualdad no se logra salir de la dominación masculina, ya que asimila mujeres y hombres.

3.4. Feminismo materialista y explotación patriarcal

El feminismo materialista surgió como una vertiente más nacida del *Movimiento de Liberación de las Mujeres* (MLM) estadounidense que también marcó el comienzo del feminismo radical. Mientras que en EEUU se publicó *Sexuals Politics* de Kate Millett y *La dialéctica de los sexos* de Sulamith Firestone en 1970, ese mismo año en Francia, Christine Delphy, que militaba en el MLM, publicó bajo el pseudónimo de Christine Dupont en la revista *Partisans* un artículo titulado *El enemigo principal*. En él, se muestra insatisfecha ante los análisis que el marxismo hace sobre la opresión de la mujer y establece las bases para un análisis de la explotación de la mujer a la que llama “explotación patriarcal”. También señala que el control de la fuerza reproductora de la mujer es la causa y el medio de la explotación sexual.

3.4.1. Christine Delphy

Para Delphy es necesario analizar ambas explotaciones porque en ellas actúa la relación entre el capitalismo y el patriarcado. Aparece por primera vez la consideración de las mujeres como clase social —no sexual, como señala Firestone— y el análisis del trabajo doméstico como trabajo productivo (Oliva, 2005), cuya prestación gratuita de estos servicios se quiere mantener desde el entramado patriarcal (Delphy, 1982).

Sitúa su obra dentro del paradigma marxista, aunque pudiera denominarse materialista, ya que rebate algunos pensamientos del marxismo más ortodoxo.

Concretamente, subraya que los conceptos de clase y explotación son anteriores al capitalismo, algo que Marx ya analizó. Delphy considera el materialismo una teoría de la historia escrita en términos de dominación de unos grupos sociales

por otros y en el que la explotación es la base subyacente de la dominación. Al respecto, Oliva señala que

no se trata, pues, de añadir el análisis materialista de la opresión de las mujeres al de la opresión de los proletarios que realiza Marx. Más bien, en análisis materialista de la opresión de la mujer modificaría internamente el mismo análisis materialista de la explotación capitalista (2005, 111).

Delphy rechaza del marxismo que obvie otras opresiones diferentes a la que sufre el proletariado en el capitalismo, especialmente la de las mujeres. También, que no explique «porqué las mujeres sufren una sobreexplotación en el sistema capitalista, con lo que implícitamente se acepta la hipótesis de que éstas están marcadas por una desventaja “natural”» (Oliva, 2005: 111), ignore casi por completo el análisis de la familia y no reconozca el trabajo doméstico como verdadero trabajo, si bien Engels lo desmiente con las reflexiones que realizó al respecto.

Delphy señala que Marx, en cuanto a la división del trabajo por el sexo, era absolutamente naturalista. Engels pensaba que la causa de la dominación de las mujeres se debía a que el trabajo que realizaban no se llevaba a cabo masivamente en la producción industrial, por lo que no tenía valor de cambio. Por ello, consideraba la entrada masiva de la mujer en el trabajo industrial como elemento clave para su liberación, algo que a fecha de hoy no se ha producido pese a su incorporación al mundo laboral.

Según Oliva (2005), un gran porcentaje de teóricos marxistas creían que la opresión de las mujeres es consecuencia secundaria y derivada de la lucha de clases entre proletarios y capitalistas y, en los países socialistas, se consideraba un remate superestructural. Esto comportaba la dificultad de comprender cuál es la base teórica de la lucha de las mujeres por su liberación. Delphy empieza a analizar el trabajo doméstico de las mujeres, que considera base de su opresión, para lo que usa el paradigma marxista de la lucha de clases, desarrollando su análisis de la mujer como una clase social.

Está claro que los grupos humanos deben cuidar bienes materiales — producción— y seres humanos —reproducción. En el caso de las mujeres, Delphy considera que, aunque las mujeres trabajen fuera de casa, el trabajo doméstico que realizan también es trabajo, frente a lo que señalan los marxistas, quienes consideran que las mujeres en el ámbito de trabajo doméstico producen sólo valores de uso y no de cambio. La teórica considera que las relaciones de producción del trabajo doméstico no se limitan a los productos consumidos dentro de la familia —que define como una unidad de producción basada en la explotación de sus miembros por el cabeza de familia—, sino que incluyen también los productos destinados al mercado cuando son producidos en el seno de la familia, como en el caso de los campesinos o pequeños comerciantes.

Además, las mujeres producen bienes y servicios que se remunerarían si se realizaran fuera de la familia y no se retribuyen dentro de ella, por lo que se da un modo de producción —en el sentido marxista— doméstico que coexiste con otros modos de producción como el capitalista. Concretamente, Delphy considera que en la sociedad conviven, al menos, dos modos de producción: el patriarcal, que es muy anterior al capitalismo, y el capitalista.

«Mientras el asalariado vende su fuerza de trabajo, la mujer casada la regala: exclusividad y gratuidad están íntimamente ligadas» (Delphy, 1982: 23), una relación que cataloga de esclavitud y que recuerda a Flora Tristán y su lucha por liberar a las mujeres de la esclavitud de los hombres en el XIX.

El marxismo clásico considera que la sociedad está dividida en clases y que las mujeres no pueden quedar fuera de ellas, por lo que pasan de formar parte de la clase del padre a la de su marido. Frente a esto, Delphy considera que esta argumentación esconde el hecho de que las mujeres pertenecen a una clase distinta de la de sus maridos. «Hombres y mujeres se transforman en clases antagónicas (idea que el marxismo no reconoce) debido a la explotación patriarcal» (Oliva, 2005: 115). Si se rechaza este tipo específico de explotación, se niega a las interesadas la posibilidad de rebelarse contra la existencia de las relaciones de producción que establece el patriarcado.

Años más tarde, Delphy reconoció que el análisis de la explotación del modo de producción doméstico era insuficiente para explicar las otras opresiones que sufría la mujer, por lo que empezó en 1984 a desarrollar la hipótesis de que el género no sólo constituye un sistema jerárquico, sino que es el resultado de varios sistemas de opresión, del que la explotación económica es sólo uno.

Así, el concepto de género se combina con el de clase y ambos «nos inducen a pensar no sólo en los sistemas subyacentes sino también en la pertenencia individual de las personas a una u otra de las categorías dicotómicas que se forman mediante la articulación social e histórica de estos sistemas» (Oliva, 2015: 115). Aun así, Delphy reconoce que el modo doméstico de producción es la base económica del patriarcado y el más difundido a escala mundial:

la apropiación y explotación de su trabajo dentro del matrimonio constituye la opresión común de todas las mujeres. En tanto que mujeres destinadas a convertirse en “mujeres de” alguien, las mujeres destinadas a una misma relación de producción sólo constituyen una única clase (Delphy, 1982: 24).

Afirma que junto al modo de producción capitalista existe el de producción patriarcal, que determina las relaciones de producción entre hombres y mujeres y se basa en la apropiación integral por parte de los hombres del trabajo doméstico de las mujeres: en esta relación de producción, hombres y mujeres son clases antagonistas y ligadas por una relación de explotación. Ante esto, Arruzza cree que

desde este punto de vista, pensar que la ama de casa forma parte de la clase del marido se deriva simplemente de la asunción crítica de un punto de vista patriarcal, dirigido a ocultar las relaciones de explotación y servidumbre que ligan y contraponen a hombres y mujeres [...]. Todas las mujeres, en virtud de su trabajo doméstico, que puede adoptar formas muy distintas en función de la clase social a la que pertenezca su marido o su padre [...] son miembros de una misma clase y padecen la misma explotación (2015: 115).

Lo que está claro es que el capitalismo contribuye a mantener el modo de producción patriarcal mediante mecanismos de exclusión de la mujer de la reproducción y jerarquización de la fuerza de trabajo. Delphy considera que, al final, la salida que le queda a la mujer es el matrimonio, por lo que se establece un contrato de servidumbre en relación con el marido y, aunque intercambia su

trabajo a cambio de ser mantenida por él y o por un salario, es una relación de esclavitud.

Pero, actualmente, este modo doméstico de producción se ha articulado con el modo de producción capitalista para reproducir la explotación económica de las mujeres, apareciendo un modelo mixto en el que las mujeres pagan un alto precio por trabajar fuera de casa, al tener una sobrecarga de trabajo, ya que no se las excluye de sus responsabilidades domésticas.

Por tanto, se deduce que el mercado de trabajo es, a la vez, capitalista y patriarcal y, por tanto, el patriarcado no se localiza sólo en la familia sino también en el mercado de trabajo. La explotación patriarcal está formada, al mismo tiempo, por una mezcla de sobreexplotación capitalista y explotación doméstica, dos sistemas que se fortalecen y se refuerzan mutuamente.

En este caso, Delphy considera los conceptos de género, patriarcado y opresión de las mujeres como diferentes aspectos del mismo fenómeno. Concretamente, el patriarcado designa al sistema político y de opresión de las mujeres, que busca la rebelión de todo este grupo social. Por otra parte, el género lo define como el sistema de división jerárquica de la humanidad en dos mitades desiguales.

Frente a otras posturas más esencialistas del feminismo de la diferencia y el *French feminism*, Delphy defiende separar la igualdad en la diferencia —que ella denomina *equidad*— de la auténtica lucha por la igualdad, y no sólo por la equidad formal. Si se lograra la equivalencia entre los grupos de hombres y mujeres, esto sería una igualdad entre grupos y no entre personas. La igualdad bajo el prisma de la *equidad* trataría de igualar las oportunidades de los individuos, dando por hecho que su desigualdad “natural” conduce a resultados desiguales pero justos, ya que no se deberían a una acción discriminatoria realizada por las leyes.

Según Delphy, el análisis materialista de la opresión de la mujer no serviría para añadir un elemento nuevo al análisis de la explotación capitalista, sino que lo modificaría radicalmente. Es decir,

la liberación de las mujeres no se logrará sin la destrucción total del sistema de producción y de reproducción patriarcal, [...] implica la total

transformación de las bases sobre las que se asientan todas las sociedades conocidas, [...] no podrá realizarse sin una revolución, es decir, sin la toma del poder político, [...] objetivo último del Movimiento de Liberación de las Mujeres (Delphy, 1982: 28).

Delphy obvia el tema de la intersección del trabajo doméstico en el proceso de producción y circulación de mercancías y presupone la existencia de relaciones de producción basadas en la división sexual del trabajo en el seno de la familia, por lo que, si bien el capitalismo contribuye a mantener con vida el modelo de producción patriarcal, el enemigo principal es el patriarcado.

Así, considera que las mujeres «deberían dejar de identificarse en primera instancia con las clases fundamentales del capitalismo (clase obrera o burguesía), para tomar consciencia de su propia pertenencia de clase patriarcal y, por tanto, de su solidaridad de intereses en tanto que mujeres» (Arruzza, 2015: 119), aunque entre esto y pensar que la opresión femenina adopta la misma forma —independientemente de la clase a la que se pertenece— y las mismas estrategias ante la opresión, hay una distancia.

3.4.2. Una mirada más próxima: Lidia Falcón

En España y siguiendo la estela del feminismo materialista, Lidia Falcón, militante feminista y antifranquista y fundadora del Partido Feminista español en 1979, trata de aplicar la teoría marxista a “las tres explotaciones que sufre la mujer; la producción, la sexualidad y el trabajo doméstico”, que aborda en su libro *La razón feminista* (1981) y para el que hace uso del método materialista dialéctico.

Como Delphy, considera que la mujer constituye una clase social y económica, explotada y oprimida por el hombre. Al mismo tiempo, no deja de ser crítica con la teoría del matriarcado primitivo que adopta Engels de Bachofen y Morgan cuando describen las primeras sociedades. Ante la causa de la explotación y dominio del hombre sobre la mujer antes que existiera la propiedad privada, Falcón considera que esto se sustenta en la concienciación del hombre de las ventajas de tener un hijo, es decir,

las causas materiales de la explotación femenina se hallan en su propia constitución fisiológica, en su especialización reproductora en la servidumbre de la gestación, de la parición y el amamantamiento, tan lenta, tan costosa como supone tan gran inversión en una sola cría, cada dos o tres años (1981 (1): 31).

Falcón considera que la afirmación de Engels en la que considera que la primera división del trabajo es la que se hizo entre el hombre y la mujer para la procreación de los hijos, es el origen de la explotación de la mujer. Para demostrar que la mujer es una clase social, Falcón habla de adaptar el método dialéctico a partir del estudio teórico de los modos de producción y, dentro de ellos, de la definición y análisis de las clases, ya que para el marxismo el desarrollo de la sociedad se produce mediante la lucha de clases, por lo que para comprender cualquier modo de producción hay que partir del conocimiento de las clases sociales presentes en él y la dialéctica de las luchas entre clases antagónicas.

Según el materialismo dialéctico, para conocer una clase social hay que situarla en el lugar que ocupa en las relaciones de producción. En el caso de las mujeres, se las define como la clase social explotada y, según Falcón, están en la reproducción. «La capacidad reproductora constituye la primera fuerza de trabajo, el origen de toda vida y de toda sociedad humana, la posibilidad de la existencia material y de la creación superestructural» (Falcón, 1981 (1):120). Al respecto, Oliva reflexiona:

¿realiza la clase de las mujeres un trabajo productivo? Los marxistas afirman que no. Para Falcón, que acepta la definición de Poulantzas de que el trabajo productivo es el que crea productos cuyo valor de uso los hace estimables socialmente y no únicamente el trabajo que produce directamente plusvalía, la mujer sí realiza un trabajo productivo: la reproducción de los seres humanos que es la mercancía de más valor. Las relaciones de reproducción en las comunidades domésticas la convierten en esclava del hombre y con las que la definen como explotada incluso en el caso de que la mujer posea medios de producción. Son las relaciones de reproducción las que determinan la explotación femenina. Por eso las relaciones de reproducción deberían colocarse en primer lugar, pues son las que determinan las relaciones de producción (Oliva, 2005: 131).

Falcón, al igual que otras teóricas feministas norteamericanas como Mitchell o Firestone, critica la consideración de la familia como la célula básica de la

sociedad, ya que es una organización económica en la que se desarrollan todos los procesos de trabajo necesarios para mantener el modo de producción doméstico. La fuerza productiva de este es la fuerza de trabajo humana producida exclusivamente por la mujer y, las relaciones de producción, se basan en la dominación de la mujer por el hombre e incluyen la explotación sexual, reproductora y productora (Oliva, 2005).

Por otro lado, discrepa de Mitchell y otras autoras anglosajones socialistas como Eisenstein, al considerar que idealizan un concepto de familia precapitalista que no se corresponde con los hechos históricos – la primera combina explicaciones economicistas centradas en el marxismo con algunos análisis psicológicos en clave freudiana para explicar la explotación capitalista y la opresión patriarcal, mientras que las segundas usan el concepto de “patriarcado capitalista” para intentar explicar la situación de las mujeres en el sistema capitalista. Falcón considera ambos análisis utópicos.

Además, Mitchell y Eisenstein consideran la maternidad, la economía doméstica y la familia como manifestaciones del patriarcado, que se estructuran de formas diferentes en las sociedades precapitalistas que en las capitalistas —sin ahondar más en el asunto—, y sostienen que el patriarcado es sólo un elemento ideológico que se combina con el capitalismo, que vendría a ser la base material. Frente a esto, Falcón afirma desde un feminismo científico que el patriarcado es «la superestructura del modo doméstico de producción, que no tiene identidad propia desligado de la estructura económica doméstica» (Falcón, 1981, 355).

La solución final que propone Falcón para evitar la triple explotación de la mujer pasa, entre otros aspectos, por la técnica de reproducción “in vitro”⁵¹ – en la línea de lo defendido por otras teóricas feministas como Firestone:

El único futuro de la humanidad liberada de toda clase de esclavitudes se alcanzará a la par que la reproducción “in vitro”. La única forma de

⁵¹La fecundación “in vitro” es una técnica de laboratorio que permite fecundar un óvulo con un espermatozoide fuera del útero, si bien se implanta nuevamente en un útero para su gestación y posterior parición. Falcón manifiesta su idea de que todo el proceso pueda desarrollarse en un futuro totalmente fuera del vientre femenino, es decir, en una probeta. Al respecto, recordaba en una entrevista realizada por María José Ragué —del Secretariado del Partido Feminista de España— al doctor Steptoe (quien realizó junto a Robert Edwards con éxito la primera fecundación fuera del cuerpo de la madre), este rechazaba la posibilidad de una gestación completa en probeta porque «lo más barato es siempre el útero femenino» (1981: 663).

emanciparse de las servidumbres agotadoras, incapacitantes y hasta mortales de la gestación, la parición y la lactancia, es la fabricación de seres humanos mediante la ingeniería genética y la gestación en probeta (Falcón, 1981:663).

Por otra parte, insiste en su tesis *Mujer y Poder político* (1992) que el único camino para que las mujeres accedan al poder y logren cambiar la sociedad es mediante la adquisición de estas de la conciencia de clase, para que se constituyan en una fuerza política que pueda defender el feminismo ante el resto de formaciones. Considera imprescindible que el movimiento feminista se convierta en un movimiento político, cuyo desafío consiste en ver «cómo las mujeres asumen su conciencia de clase luchando por sus intereses desde sus propias organizaciones políticas» (2014: 363) y destaca que

el feminismo es una ideología filosófica, un movimiento social y un programa político. El feminismo es el último de los grandes movimientos liberadores llegados a la escena de los últimos siglos. Es superador de los socialismos que los hombres han defendido en los que tantas veces no han incluido a las mujeres. Porque el feminismo no solamente se ha ocupado de los intereses económicos, sino que elabora los nuevos moldes morales que deben regir las relaciones humanas en los terrenos más personales e íntimos: la familia, la maternidad, la amistad, el amor, la sexualidad. El feminismo es una teoría progresista y liberadora que pone los cimientos del edificio moral que está por construir, para asegurar el pacífico y justo desarrollo humano (2014: 361-362).

Recapitulación

Desde el feminismo materialista, Delphy también defendió que las mujeres serán una clase social, pero a diferencia de Firestone, considera que esa clase social de las mujeres no tenía su base en la biología, sino en la posición económica común de las mujeres como trabajadoras domésticas no remuneradas, explotadas por los hombres mediante un modo de producción patriarcal invisibilizado. En España, Falcón —en la estela de Delphy— abogó por la conquista del poder político para las mujeres, con la fundación de un partido, y por la eliminación del modo de producción doméstico como base del sistema patriarcal.

3.5. Feminismo obrerista

En la década de los sesenta se desarrolla, principalmente en Italia, el movimiento obrerista u operaista, fruto del resurgimiento de las luchas obreras en las fábricas, que llevó a una crítica comunista “radical” y a una relectura de la obra de Marx.

Los análisis llevados a cabo por Christine Delphy, fundadora del feminismo materialista, y las italianas Alisa del Re y Mariarosa Dalla Costa, principales referentes del movimiento obrerista, coinciden en el análisis de la naturaleza del trabajo doméstico que desarrollan las mujeres en el seno de la familia y en la explotación del trabajo reproductivo, lo que atribuyen a una naturaleza productiva en el sentido marxista.

Concretamente, contradicen al marxismo ortodoxo —acusado de subestimar la función del trabajo reproductivo y de negar su papel reproductivo—, hacen una reinterpretación y pasan a considerar que el trabajo doméstico produce mercancías y valor, pasando a ser un trabajo productivo que no es retribuido.

Cuando Marx afirmaba en *El Capital* (1867) que en el valor de la fuerza de trabajo está contenido también el valor de las mercancías necesarias para su reproducción —vestido, comida, alojamiento, ...— falta tomar en consideración un valor ulterior que es el trabajo de cuidados, necesario para que el obrero disfrute de esas mercancías. Así, el feminismo materialista y obrerista reprochan al marxismo no considerar como trabajo productivo el que se realiza entre las paredes del hogar porque no es retribuido, mientras que cuando son reproducidos e intercambiados fuera del hogar (guarderías, comidas en restaurantes, lavandería, servicio de limpieza, ...) se los considera mercancía. Por tanto, la gratuidad o aparente gratuidad dentro del seno del hogar oculta su verdadera naturaleza (Arruzza, 2015).

Pero para las feministas obreristas, el capitalismo es el que ha transformado el papel y la estructura de la familia creando una familia nuclear heterosexual que niega su papel como unidad productiva y relega a la mujer a una posición subordinada y un rol de reproducción de la fuerza de trabajo, al ser el hombre el que cuenta con un salario suficiente para mantener a la mujer e hijos. De este

modo, se establece un contrato de trabajo estipulado entre el capitalista y el «padre de familia que es a la vez contrato laboral y sexual, ya que otorga a los hombres el libre acceso al cuerpo de sus mujeres e hijos» (Arruzza, 2015: 114). El hombre —convertido en cabeza de familia y trabajador asalariado—, es el ejecutor de esa explotación de las mujeres a nivel sexual, psicológico y emocional, que pasan a tener la función de ser reproductora de fuerza de trabajo.

Con ese contrato, una esclavitud no asalariada —el de las amas de casa— sirve a la reproducción de la esclavitud asalariada — los obreros hombres y mujeres; las mujeres se convierten en parte integrante de la clase obrera, sufren la explotación capitalista y producen valor, al producir la mercancía fuerza de trabajo. Por ello, las feministas obreristas consideran que es necesario que se retribuya el trabajo doméstico con un salario, para que «el trabajo reproductivo de la fuerza de trabajo fuera reconocido abiertamente como trabajo productivo y dejara de ser retribuido por vía indirecta, a través del salario de su marido» (Arruzza, 2015: 114). Así, un grupo de mujeres de Italia, Inglaterra, Francia y Estados Unidos lanzó en Padua en el verano de 1972 —con la formación del International Feminist Collective (Colectivo Feminista Internacional) — la “Campaña del Salario para el trabajo doméstico⁵²” (Wages for Housework, WfH), cuyo objetivo era

demostrar las diferencias fundamentales entre el trabajo reproductivo y otras clases de trabajo: desenmascarar el proceso de naturalización al que, debido a su condición de no remunerado, se le había sometido; mostrar la específica función y naturaleza capitalista del salario y demostrar que históricamente la cuestión de la productividad siempre ha estado relacionada con las luchas por el poder social (Federici, 2013: 25).

Recogen la idea de esta campaña fruto de la experiencia de las luchas del movimiento obrerista, que se centraban especialmente en la autonomía de los

⁵² La campaña «aglutinó corrientes políticas de diferentes partes del planeta y de diversos sectores del mundo proletario cada uno de ellos enraizado en su particular historia de luchas y en busca de un terreno común proporcionado y transformado desde nuestro feminismo. Mientras que para la mayor parte de las feministas sus puntos de referencia eran las políticas liberales, anarquistas o socialistas, las mujeres que impulsaron la WfH venían de una historia de militancia en organizaciones que se identificaba como marxistas, marcadas por su participación en los movimientos anticolonialistas, el Movimiento por los Derechos Civiles, el movimiento estudiantil y el movimiento *operaista*» (Federici, 2013:23).

trabajadores en la relación capital-trabajo⁵³, de lo que Federici señala que «aprehendimos la importancia política del salario como instrumento organizativo de la sociedad y, a la vez, de su utilidad como palanca para minar las jerarquías dentro de la sociedad de clase» (2013: 25), además de ser una herramienta para destapar las raíces materiales de la división laboral e internacional. Reconocía que «el capitalismo depende del trabajo reproductivo no asalariado para contener el coste de la mano de obra» (Federici, 2013: 26). Se creía que se podría llegar a romper el proceso de acumulación capitalista, permitiendo que las mujeres se enfrentasen al Estado y al capital.

Si pensamos que no necesitamos dinero es porque hemos asumido las formas particulares de prostitución físicas y mentales que esconden esta necesidad. [...] El salario doméstico no es tan solo una perspectiva revolucionaria sino que es la única perspectiva revolucionaria desde un punto de vista feminista (Federici, 2013: 36).

Dalla Costa y James parten de la idea del ama de casa de clase obrera como elemento de análisis, papel que considera clave para la producción capitalista y para la posición de todas las demás mujeres. Afirman que la opresión de las mujeres no empezó con el capitalismo, pero con este sistema se inició «una explotación más intensa de las mujeres en tanto tales y la posibilidad, por fin, de su liberación» (s.f.: 2), todo ello a través de la creación de la familia moderna y el papel de ama de casa en ella, y la destrucción de grupos familiares y comunidades que existían previamente.

En la sociedad precapitalista patriarcal el centro era la producción agrícola y artesana, pero se vio desplazada por la fábrica con la aparición del capitalismo y la socialización de la producción. Al pasar a cobrar un salario quienes trabajan en la fábrica, el resto – niños, mujeres y ancianos – pierden el poder relativo evitando que la familia dependiera en parte de su trabajo y se les excluye:

el capital, al destruir la familia, la comunidad y la producción como un todo, ha concentrado, por un lado, la producción social básica en la fábrica y en

⁵³ Un claro ejemplo en Italia fue el “Otoño caliente” (1969), término que se usó para una serie de grandes huelgas en fábricas y centros industriales del norte del país, donde los trabajadores exigían mejores sueldos y condiciones.

la oficina y, por otro, ha separado al hombre de la familia y lo ha convertido en trabajador asalariado (Dalla Costa y James, s.f.: 2).

Se pasa de la esclavitud del individuo no libre —ya que antes la supervivencia estaba en relación con la dependencia de un señor feudal— a la fuerza de trabajo “libre”, donde el trabajo asalariado se basa en la subordinación de todas las relaciones a la relación de salario, incluida la explotación del trabajador no asalariado —la mujer—, que ha sido aún más efectiva al ser ocultada ante la falta de salario.

Ésta quedó atrapada dentro de las condiciones precapitalistas de trabajo, se le niega la nueva autonomía del esclavo asalariado libre, se le priva de conocimiento social y educación y se la aísla, una estrategia con la que se busca debilitar la rebelión social y que favorece el mito de la “incapacidad femenina”, bajo el que se oculta la importancia que las mujeres han tenido en la clase obrera, tanto en la organización informal de modos de lucha (negación al pago de alquileres, luchas contra la inflación,...) como en la formal en los ciclos de producción directa.

Dalla Costa y James señalan que, frente a las teorías marxistas que afirman que la permanencia de las mujeres fuera de la producción social es sinónimo de exclusión de productividad social, éstas son esenciales en la producción de la plusvalía, al ser las proveedoras de una serie de valores de uso en la casa, ya que realizan una gran cantidad de servicios sociales que «la organización capitalista transforma en actividad privatizada descargándolos en las espaldas de las amas de casa» (s.f.: 9), liberando al hombre en la familia de estas funciones, dejándolo “libre” para la explotación directa y la obtención de un salario suficiente para que la mujer lo reproduzca como fuerza de trabajo. De este modo, se genera una productividad por parte de la esclavitud asalariada sobre la base de la esclavitud no asalariada, que realiza el trabajo doméstico sin salario y sin huelgas y que acoge en la casa a los periódicamente expulsados de los trabajos en las crisis económicas.

Critica a los partidos de base obrera, que no abordan el trabajo doméstico porque supone sacudir sus bases, al centrarse principalmente en la fábrica, las jornadas

laborales y el salario. «Al no pagárseles [a las mujeres] un salario cuando estamos produciendo un mundo organizado al modo capitalista, la figura del jefe se oculta tras la del marido» (Dalla Costa y James, s.f.:10). Por ende, afirma que «cada una de las etapas de lucha de la clase obrera ha afianzado la subordinación y explotación de la mujer a un nivel superior» (Dalla Costa y James, s.f.: 10), institucionalizándose más a las mujeres como amas de casa y a los hombres como esclavos asalariados.

De todos modos, las feministas obreristas no consideran que la obtención de un trabajo fuera de casa por parte de la mujer debiera ser visto como solución, ya que obtener un salario y la condición de individuo “libre” podría desviar el foco sobre la explotación que el capitalismo y el patriarcado ejercen.

De alguna forma esto ha cambiado las dinámicas en los hogares, pero en general no ha cambiado las relaciones entre hombres y mujeres. Y, muy importante, eso no ha cambiado las relaciones entre mujeres y capitalismo: porque ahora las mujeres tienen dos trabajos (fuera y dentro del hogar) y aún menos tiempo para, por ejemplo, luchar, participar en movimientos sociales o políticos (Federici, 2014).

Dalla Costa y James consideran básico transformar el concepto de familia, pilar de la organización capitalista del trabajo, que no debe considerarse sólo como superestructura que depende de las etapas de lucha fabriles, ya que eso supone perpetuar la idea de que las amas de casa están fuera de la clase obrera al producir sólo valores de uso. Si estos aspectos no se tienen en cuenta «la lucha de clases en cualquier punto se verá dificultada, frustrada y será incapaz de encontrar una visión plena de su acción» (s.f.: 10).

Por eso, pese a las innovaciones tecnológicas que pueden reducir el tiempo de trabajo para ganar horas libres por parte del asalariado y del no asalariado, hay aspectos vinculados al “cuidado humano” que no pueden ser sustituidos. La demanda de salario para el trabajo doméstico es sólo una base de la que parte para ahondar en la explotación femenina. Dalla Costa y James afirman que

el punto de partida no consiste en cómo hacer el trabajo de la casa más eficientemente sino en cómo encontrar un lugar como protagonistas en la lucha; es decir, no en una mayor productividad del trabajo doméstico sino en una mayor subversividad de la lucha (s.f.:11).

El feminismo obrerista considera que la mujer sufre la misma explotación que el hombre y comparten un enemigo común: el capitalismo. El trabajo reproductivo, al realizarse fuera del mercado, no es una producción de mercancías y no está destinada al intercambio porque el capitalismo ha sustraído a la familia el rol de unidad productiva y hace que el trabajo reproductivo se desarrolle principalmente en el seno de ésta, separándolo del proceso de reproducción y circulación de mercancías.

Dalla Costa y James, al igual que Federici, hacen uso del término “fábrica social” de Tronti —expresada en su obra *Operai e Capitale* (1966)— por el que, llegado a cierto punto del desarrollo capitalista «todas y cada una de las relaciones sociales están supeditadas al capital y, así, la distinción entre sociedad y fábrica colapsa, por lo que la sociedad se convierte en fábrica y las relaciones sociales pasan directamente a ser relaciones de producción» (Federici, 2103: 24). Por tanto, sitúan toda la labor de cuidados que las mujeres realizan para reproducir la fuerza de trabajo asalariada dentro de los procesos de producción y reproducción capitalista desde una perspectiva feminista. De este modo,

la comunidad, por tanto, no es un área de libertad y de ocio auxiliar de la fábrica, donde por casualidad hay mujeres denigradas como criadas personales de los hombres. La comunidad es la otra mitad de la organización capitalista, la otra zona de explotación capitalista escondida, la otra fuente de trabajo, escondida, que genera plusvalía. Cada vez está más reglamentada como una fábrica, lo que llamamos fábrica social, donde los costes y la naturaleza del transporte, la vivienda, la asistencia médica, la educación y la policía son puntos de lucha. Y esta fábrica social pivota alrededor de la mujer, que en su casa produce fuerza de trabajo como una mercancía y de su lucha para no hacerlo (James, 2012: 51-52).

Al mismo tiempo, la obtención del salario de la mujer fuera de casa hace que el sistema capitalista, de manera perversa, se apodere del ímpetu que el movimiento de mujeres impulsó para rehacer la fuerza de trabajo, incorporando más mujeres. El empleo no es sinónimo de liberación, sino un caramelo envenenado. «Cada vez que no se nos ha permitido entrar en algún enclave tradicionalmente, masculino, ha sido para encontrar un nuevo nivel de explotación para nosotras» (Dalla Costa y James, s.f.:19). Como solución se aboga por la retribución de un salario para las amas de casa, pero se critica que se refuerce con esta medida la división sexual de los roles en vez de

cuestionarla, por lo que se contribuye a que las mujeres sigan en el hogar, se aíslen de la producción y de una vida social más rica (Arruzza, 2015). Por su parte, Dalla Costa considera que el movimiento de mujeres debe encontrar formas de lucha que liberen a las mujeres de la casa y eviten una esclavitud doble.

Visibilizar como pilares de la producción capitalista tanto el trabajo doméstico y de cuidados como a la familia, tanto en los países centrales como periféricos es clave para entender que son elementos esenciales para la producción del capital, al disponer de fuerza de trabajo estable y disciplinada.

Con la petición del salario doméstico, promovida desde esta vertiente del feminismo, se crea «la demanda por la que termina nuestra naturaleza y comienza nuestra lucha, porque el simple hecho de reclamar un salario para el trabajo doméstico significa rechazar este trabajo como expresión de nuestra naturaleza y, a partir de ahí, rechazar precisamente el rol que el capital ha diseñado para nosotras» (Federici, 2013: 39).

Recapitulación

Las feministas obreristas o autonomistas italianas plantean que hombres y mujeres soportan el sistema capitalista, por lo que al producir la mercancía fuerza de trabajo generan un valor del que se apropia el Capital. Al respecto, reivindican un salario para retribuir el trabajo reproductivo realizado en el ámbito doméstico, y pide que se considere productivo.

Al igual que el feminismo materialismo visto anteriormente, encabezado por Delphy, se centra en el trabajo doméstico, que considera explotación del trabajo reproductivo, algo que reprocha al marxismo por no verlo como trabajo productivo, porque creen que genera valor y plusvalía que otros se apropian. Dentro del feminismo obrerista, se reivindica un salario para ese trabajo reproductivo y su reconocimiento como trabajo productivo.

Si el trabajo doméstico es o no también productivo, o solo reproductivo, será un debate que se desarrollará de forma más profunda por parte del feminismo

marxista, cuestión que se aborda en páginas posteriores. Supone el pistoletazo de salida para una mayor visibilización y reflexión del papel de las mujeres en el seno de los hogares y su contribución para el mantenimiento del capitalismo.

3.6. Feminismo socialista norteamericano desde la nueva izquierda.

La Revolución rusa fue recibida por las mujeres socialistas con gran expectación, ya que prometía acabar con las realidades del género y de clases. Aunque posteriormente comprobaron que en la década de los años 20 y 30 muchas de las reformas realizadas fueron aparcadas por la preguerra, guerra y postguerra que padeció la Unión Soviética y una posterior “Guerra Fría”, la inspiración de la revolución persistió como un ideal y siguieron adoptando la teoría ortodoxa fieles más a los planteamientos de clase que de sexo.

El resurgimiento a partir de la década de los 70 del feminismo socialista norteamericano, que experimentó el desarrollo teórico más interesante — especialmente a través de los departamentos de las *Women Studies* en las universidades— se traduce en el reconocimiento de que la situación de sujeción de la mujer no es sólo un caso particular dentro de las relaciones de explotación y desigualdad. Este feminismo socialista debe al feminismo materialista la contundencia con que la que planteó la dimensión política de lo cotidiano, reconociendo el sexismo como factor específico de opresión de las mujeres. Además, abrió el debate hacia el cuestionamiento de aspectos tales como el “contrato sexual” desigualitario del matrimonio, la explotación doméstica de las mujeres, el salario del ama de casa o la alternativa del reparto de tareas o su socialización. Tenían claro que los aspectos domésticos y urbanos eran fruto de la construcción social y económica y, por ende, podían diseñarse para albergar modos de vida más igualitarios.

Así, cuando se distingue las injusticias de clase —subordinación, explotación, pobreza, inferiorización— de las de la subordinación de las mujeres por el hecho de ser mujeres, la “cuestión de la mujer” pasa a ser una “cuestión feminista”, ya que se consigue aislar el elemento “sexo” como factor específico de opresión.

El sexo comienza a ser tratado por las feministas socialistas en el sentido de roles sexuales que marcan las relaciones hombre-mujer en la primaria división del trabajo. En ese mismo sentido, desde un enfoque estructuralista, se hablará más tarde de sexo/género, lo que apunta al contenido cultural de “lo femenino” frente a “lo masculino” y su lugar en la producción o la reproducción.

Las feministas socialistas no pueden prescindir de los marcos teóricos marxistas, pero al mismo tiempo, deben ser capaces de aislar el sexo como factor específico de opresión de las mujeres, cosa que el marxismo clásico no acepta.

El punto de arranque de la teoría feminista socialista está en la categoría marxista del “modo de producción” —o la organización social, que determina las relaciones que se establecen bajo las cuales un colectivo vive y trabaja— para aplicarse al caso de las mujeres en sus labores de (re-)producción. Acorde a las pautas macadas por Marx, el concepto de producción se puede referir tanto a la creación de materiales de consumo (bienes y alimentos) —más concretamente a la producción de mercancías (objetos que se compran y venden) —, como a las actividades necesarias para la supervivencia de la especie. Pero este concepto de la producción —que implica una relación de sujeto que transforma o conforma o hace un objeto dado— no puede aplicarse a actividades que tradicionalmente han definido a la mujer y la sitúan en una relación de opresión como la crianza de los hijos y el cuidado de la familia. Por ello, las socialistas se vieron en la necesidad de elaborar categorías —desde los marcos marxistas— que pudieran explicar la complejidad del trabajo de las mujeres y las características de su particular opresión. Molina explica que

así, por un lado reelaboran el concepto de producción —reproducción y el de trabajo: y por otro, en otros casos y autoras, amplían la realidad de la base material y las áreas de explotación más allá de los planteamientos económicos. Al igual que se había hecho para el “modo de producción” capitalista se veía necesario el desvelar las estructuras y dinámicas de un modo de (re-)producción patriarcal que contestara, en primer lugar a las preguntas de qué “producen” las mujeres, qué clase de trabajo realizan las mujeres, en el marco de qué clase de relaciones que las mantiene oprimidas y, acaso, explotadas y, en último término, quién saca beneficios de esta situación (Molina, 2005: 173).

Esto enlaza con dos posturas que conciben de forma distinta la relación de capitalismo y patriarcado —bien como formantes de un sistema separado, pero en connivencia; bien como formantes de un único sistema—, aunque lo que es común es que ambos conceptos contribuyen al sometimiento y control de las mujeres.

Por un lado, hablamos de la teoría del Sistema Dual – que afirma por parte del feminismo socialista la existencia del capitalismo y el patriarcado como dos sistemas independientes, pero que aúnan fuerzas para mantener la opresión de las mujeres. Frente a esto, se realiza una crítica con la que se habla de la existencia de un sistema unitario, potenciada por el feminismo materialista histórico, que considera imposible separar en la práctica la lucha contra el capital de la lucha feminista contra el patriarcado (García, 2018). De ellas se habla a continuación en el siguiente subapartado.

3.6.1. Capitalismo y patriarcado: juntos, pero no revueltos. Teoría del Sistema Dual

Tradicionalmente se aceptaba que la producción específica de las mujeres se daba en el ámbito doméstico y se centraba en las labores caseras y la reproducción de la especie y cría de los hijos, pero el concepto de la reproducción se amplía desde las bases marxistas progresivamente, de modo que incluye la (re)producción de las actitudes y la producción de personas sexuadas: hombres y mujeres, posicionados de forma jerárquica. De esta manera, la producción doméstica transita de los trabajos materiales que el ama de casa realiza de manera más evidente —planchar, cocinar, cuidar niños, ...— a la producción afectiva como «el lugar más característico donde se dan las relaciones de desigualdad y opresión femeninas» (Molina, 205: 173).

Por ello, Hartmann desarrolló gran parte de la teoría feminista socialista norteamericana en el artículo *The unhappy marriage of Marxism and Feminism* (1979) (El infeliz matrimonio entre Marxismo y Feminismo), en el que califica la relación entre marxismo y feminismo de “matrimonio desgraciado” y subraya

cómo la “cuestión de la mujer” no ha sido nunca para el marxismo clásico «una cuestión feminista”, ya que se la define en sus relaciones de trabajo como clase desposeída» (Molina, 2005: 161).

Hartmann afirma que ante un marxismo “ciego al sexo”, como se recoge en su artículo, el feminismo «es ciego a la historia e insuficientemente materialista» (s.f.:1-2). Por tanto, aboga por hacer uso del método histórico y materialista del marxismo y de la identificación del patriarcado como estructura social e histórica del feminismo, para entender el papel de la mujer en las sociedades occidentales capitalistas. Este marco teórico recibirá el nombre de *Teoría del Sistema Dual* por sus detractores, como veremos más adelante

Subraya que se debe reconocer el que las mujeres sufren una opresión específica por el hecho de ser mujeres, en sus relaciones con los hombres como hombres, no como compañeros trabajadores o empresarios, lo que supone entender que «esas relaciones de opresión no pueden ser explicadas en términos de capitalismo sino en los términos feministas de que existe un sistema específico de dominación masculina: el patriarcado» (Molina, 2005: 161).

El que el marxismo no haya profundizado en el significado que se daba a la producción y a la reproducción de la vida, —compuesto por la producción de medios de existencia y la producción de seres humanos, acorde a lo establecido por Engels— contribuye a que las categorías marxistas se mantuvieran ciegas respecto al sexo. Así, desde el momento en que las categorías de la crítica de la economía política reflejan las leyes de desarrollo del capital, tampoco se sabe quién ocupa los diversos espacios jerárquicos, por lo que «el concepto de clase es insuficiente y tiene necesidad de ser integrado con el de género, raza, nacionalidad y religión” (Arruzza, 2015: 144), vacío que permite al capitalismo colocar a las mujeres en los escalones inferiores de las jerarquías internas de la fuerza de trabajo. No se sigue la lógica interna del capital, sino la del sistema patriarcal, que aunque está entrelazado con el capitalismo, goza de autonomía y de vida propia, de lo que Hartmann deduce que «la subordinación de las mujeres creada por el sistema patriarcal cuyos orígenes son precapitalistas, es pues utilizada por el capitalismo para sus propios fines» (Arruzza, 2015: 145).

Así, la definición de patriarcado huye de ajustarse a una estructura universal e invariable, debido a la historicidad y las transformaciones sufridas. No se puede hablar de patriarcado puro, porque sus estructuras materiales están enraizadas en el seno de determinadas relaciones de producción cuyas características y naturaleza se alteran a lo largo del tiempo. «Se deberá hablar más bien de un patriarcado esclavista, de un patriarcado feudal, de un patriarcado capitalista y así sucesivamente» (Arruzza, 2015: 145).

Sin embargo, pese al estrecho nexo entre modo de producción y sistema patriarcal, ambos funcionan según lógicas internas que, bien pueden estar en sintonía, pero también podrían entrar en conflicto. A pesar del hecho de que el capitalismo use el patriarcado para afirmar su propio dominio y articular la explotación, en determinadas circunstancias las leyes del movimiento del capital, al ser “ciegos al sexo”, pueden entrar en contradicción con las del sistema patriarcal. «No entender las leyes propias de ambos sistemas no permite dar cuenta de la naturaleza de dichas contradicciones» (Arruzza, 2015: 146).

Para Hartmann, las ideas extraídas de Engels en su texto *Los orígenes de la familia, de la propiedad privada y del Estado* sólo implican que la liberación de la mujer requiere primero su acceso al mundo laboral para que se convierta en trabajadora asalariada y, segundo, que se una a su compañero en la lucha revolucionaria, ya que considera que el capital y la propiedad privada son la causa de la opresión y de la explotación general.

Hartmann afirma que los primeros marxistas —Marx, Engels, Kautsky y Lenin—, pensaban que el capitalismo arrastraría a todas las mujeres hacia el trabajo asalariado, con lo que desaparecería la división sexual del trabajo. La participación de la mujer obrera en el trabajo fue clave para su emancipación ya que, a diferencia de la mujer burguesa, se lograba socavar la autoridad del cabeza de familia y destruir las relaciones patriarcales. La plena inmersión en el proceso capitalista de las mujeres se consideraba subversivo, ya que supondría la abolición de las diferencias de sexo y un igual trato, ganando en independencia económica y participación en igualdad en la revolución proletaria, tras la que — con la abolición de la propiedad privada— la mujer quedaría emancipada del capital al igual que el hombre.

Este enfoque, pese a que supone para la mujer tener que realizar un doble trabajo —el doméstico y el asalariado—, no hacía tanto hincapié en la subordinación de la mujer al hogar como en la progresiva erosión de las relaciones patriarcales. El socialismo era visto como liberador de la doble carga de la mujer mediante la colectivización del trabajo doméstico. «No se preocuparon de la cuestión feminista: cómo y por qué es oprimida la mujer como mujer. No reconocieron, pues, el interés personal que tenía el hombre en que continuara la subordinación de la mujer» (s.f.: 4).

El precedente del llamado Sistema Dual se puede rastrear en la obra *Women's Estate* (1981) de Juliet Mitchell, quien subraya que la opresión de la mujer se debe a la producción y a la familia, ya que se la obliga a realizar “trabajos de mujeres” en la división primaria del trabajo por sexos y, por otro lado, en la esfera privada ha de reproducir la futura mano de obra. Tomó las teorías marxistas de “explotación” y “plusvalía” para explicar cómo el elemento “producción” incide en la mujer a través de la división del trabajo por sexos y, por otro lado, hace un análisis psicológico y sociológico de la familia, en la que se ve la opresión que sufre la mujer como madre, objeto sexual y cuidadora.

Además, Mitchell asigna al sistema capitalista una realidad material al centrarlo en las relaciones económicas, mientras que al patriarcado le otorga una realidad ideológica ya que opera en el ámbito psicológico al conformar la noción de género masculino y femenino en los niños y las niñas, cuestión que ayuda a preservar el patriarcado, aunque esos ideales no se correspondan con la realidad socioeconómica del momento (Molina, 2005).

Hartmann cree que el patriarcado no es ideológico, sino una actitud que tiene el mismo peso material que el capitalismo, ya que se puede reconocer en las relaciones que hombres y mujeres mantienen en el sistema capitalista como otro sistema distinto, cuyos elementos básicos serían el matrimonio heterosexual, la dependencia económica de las mujeres, el Estado y numerosas entidades basadas en las relaciones entre hombres. Es «un conjunto de relaciones sociales entre los hombres que tienen una base material y que, si bien son jerárquicas, establecen o crean una interdependencia y solidaridad entre los hombres que les permiten dominar a las mujeres» (s.f.:12). Esto se lleva a cabo mediante el

control del hombre sobre la fuerza del trabajo de la mujer, excluyéndola del acceso a algunos recursos productivos esenciales y restringiendo la sexualidad de la mujer. Además, se establece el concepto de matrimonio heterosexual y monógamo como base para la estructura familiar que se desarrollará en el capitalismo y que permite controlar el acceso de la mujer a los recursos, a su sexualidad y a su fuerza de trabajo. En consecuencia,

la división del trabajo por sexos, crea dos géneros muy distintos y una necesidad de que hombres y mujeres se unan por razones económicas, [...] es la base material del poder masculino que se ejerce (en nuestra sociedad) no sólo para no hacer el trabajo doméstico y conseguir mejores empleos, sino también psicológicamente (Hartmann, s.f.: 13).

Esta mutua colaboración del capitalismo y el patriarcado tomó la forma de creación de un salario familiar al comienzo de la Segunda Revolución Industrial, en el último cuarto del XIX (Federici, 2013). Pese a una mayor participación de la mujer en el mercado de trabajo —especialmente tras la II Guerra Mundial—, este sigue marcado por la división sexual, al realizar muchas de las actividades que hacía en el hogar y el salario familiar sigue siendo la piedra angular de dicha división, siendo la mujer principalmente responsable del trabajo doméstico y el hombre del trabajo asalariado.

Este salario familiar surge como un pacto entre varones de clases enfrentadas y con intereses opuestos, en el que acuerdan que la mujer quede bajo la dependencia del hombre,

lo cual puede convenir al capitalismo para que así reproduzca mejor la fuerza de trabajo y los capitalistas consideran preferible esta situación a explotarla directamente a ella [la mujer], al mismo tiempo que le hacen una concesión a los varones de las clases explotadas tratándolos como los interlocutores dentro de un pacto entre varones para mantener el control sobre el conjunto de las mujeres (Amorós, 1985: 267).

Hartmann recuerda que los marxistas contemporáneos han incluido a la mujer en el análisis de la “vida cotidiana” en el capitalismo: se supone que todos los aspectos de la vida reproducen el sistema capitalista y, dentro de este sistema, todas las mujeres son trabajadoras. Feministas socialistas como Zaretsky afirman —como queda recogido en su obra *El Capitalismo, la Familia y la Vida*

Personal (1986) —, que el sexismo no es un fenómeno nuevo que surge con el capitalismo, si bien subrayan que su configuración se adapta al capital. Concretamente, considera que, un siglo después de su aparición, el capitalismo no ha incorporado a la mujer al ámbito laboral en igualdad con el hombre, sino que ha creado una separación entre hogar, familia y vida personal del trabajo, «mientras el hombre está oprimido por tener que hacer un trabajo asalariado, la mujer está oprimida porque no se le permite hacer un trabajo asalariado. [...] La mujer trabaja para el capital, no para el hombre» (Hartmann, s.f.:4-5). Esto supone reconceptualizar la noción de producción, incluyendo el trabajo de la mujer en el hogar, para eliminar la división vigente, por lo que

el hombre y la mujer deben luchar juntos (o por separado) a fin de reunir las esferas divididas de sus vidas y crear un socialismo humano que satisfaga todas nuestras necesidades privadas y públicas. Al reconocer al capital como raíz de su problema, el hombre y la mujer lucharán contra el capital y no entre sí (Hartmann, s.f.: 5).

Por su parte, Zaretsky defiende la aparición primera del sexismo y acepta la visión del feminismo marxista del trabajo doméstico como factor clave para la producción capitalista, pero su análisis se basa en «el concepto de *división* como el quid del problema, división atribuible al capitalismo [...] Niega en buena medida la importancia y la existencia de la *desigualdad* entre el hombre y la mujer. Lo que le preocupa es la relación de la mujer, la familia y la esfera privada con el capitalismo» (Hartmann, s.f.: 5), es decir, una división del trabajo entre hombre y mujer, que no se ve interpretada como una relación de superioridad y subordinación entre ambos sujetos. Como subraya Molina, «[Zaretsky] no ha entendido que las mujeres en la esfera privada de su vida personal no trabajan tanto para el capital, cuanto para sus respectivos hombres» (2005: 161). Pero, por otra parte, Hartmann considera que tanto Engels, Zaretsky y Dalla Costa intentan incluir a la mujer en la categoría de la clase trabajadora y comprender la opresión de la mujer como otro aspecto de la opresión de clase y «no examinan suficientemente el proceso de trabajo dentro de la familia. ¿Quién se beneficia del trabajo de la mujer? Sin duda, el capitalista, pero también sin duda el hombre que, como marido y padre, recibe unos servicios personalizados en casa» (s.f.: 7).

Asimismo, Hartmann considera que el ensayo de Mitchell, *Women: the longest revolution* (1966), en el que analiza el mercado de trabajo y el trabajo de la reproducción, la sexualidad y la crianza de los hijos, «se preocupa más por la relación de la mujer con el capital y su trabajo para él, que por la relación de la mujer con el hombre y su trabajo para él; está mucho más influido por el marxismo que por el feminismo radical» (s.f.: 10).

Además, afirma que Firestone tiende un puente entre marxismo y feminismo al aplicar al patriarcado el análisis materialista, si bien hace especial hincapié en la biología y la reproducción para justificar el sometimiento de la mujer por el hombre, base que hace extensible a toda opresión (clase, raza, edad). «Lo que necesitamos entender es cómo el sexo (hecho biológico) se convierte en género (fenómeno social). Es necesario situar todo el trabajo de la mujer en su contexto social e histórico, no centrarse sólo en la reproducción», afirma Hartmann (s.f.: 11).

Por tanto, las feministas radicales consideran que «la división de clase original y básica es la división entre los sexos, y que el motor de la historia es el esfuerzo del hombre por conseguir el poder y la dominación sobre la mujer, la dialéctica del sexo» (Hartmann, s.f.:11).

Mientras, el feminismo marxista pone sobre la mesa la importancia del trabajo doméstico en la sociedad capitalista, ya que no sólo proporcionan servicios esenciales al capital reproduciendo la fuerza de trabajo, sino que genera un plusvalor a través del mismo –es decir, un valor no pagado del trabajo realizado por la mujer del cual se hace propietario, en este caso, el hombre. Por eso, reivindica que el trabajo doméstico sea asalariado, en lugar de incorporarse al trabajo tradicional –ya que eso supondría realizar una “doble jornada”, con la que la mujer seguiría administrando gratuitamente al capital trabajo doméstico mientras realiza trabajo asalariado. Con el salario por trabajo doméstico se podría colectivizar aspectos del trabajo doméstico como el cuidado de niños, la preparación de comidas. En este sentido, Hartmann apoya la propuesta de la “Campaña para el salario del trabajo doméstico” porque

al reivindicar un salario por el trabajo doméstico y negarse a participar en el mercado de trabajo, la mujer puede encabezar la lucha contra el capital. Las organizaciones comunitarias de mujeres pueden ser subversivas para el

capital y sentar las bases no sólo para la resistencia a los abusos del capital, sino también para la formación de una nueva sociedad (Hartmann, s.f.: 7).

3.6.2. Capitalismo y patriarcado: mezclados y agitados. Críticas a la Teoría del Sistema Dual

Ahora bien, si las feministas socialistas aceptan que patriarcado y capitalismo son dos sistemas autónomos, lo que se discute es cómo se relacionan ambos sistemas entre sí, el grado de cohesión que tienen y en qué medida se apoyan, refuerzan o permanecen independientes. Aportarán soluciones diversas, pero todas ellas bajo el paraguas de analizar las relaciones sociales en el mundo contemporáneo bajo la mirada del capitalismo y del patriarcado⁵⁴.

Como reacción al escrito de Hartmann, Sargent recopila una serie de artículos escritos por feministas socialistas en el libro *Women and Revolution, a discussion of the unhappy marriage of marxism and feminism* (1981), en respuesta a la propuesta de mejora que la primera realiza para arreglar el infeliz matrimonio entre el marxismo y el feminismo.

Entre ellos, se encuentra la crítica realizada por Iris Young en su artículo *Socialist Feminism and the Limits of Dual System Theory* (1980), que bautizará la propuesta de Hartmann como Teoría del Doble Sistema o Sistema Dual⁵⁵ con el que explica la opresión de las mujeres. Frente a esta dualidad, Young defiende que patriarcado y capitalismo son elementos del mismo sistema:

El marxismo feminista no puede contentarse con un mero "matrimonio" de dos teorías —marxismo y feminismo— que reflejan dos sistemas: el capitalismo y el patriarcado. Por el contrario, el proyecto del feminismo socialista debe ser el desarrollar una teoría única, aprovechando lo mejor del marxismo y del feminismo radical, para comprender el patriarcado capitalista como un sistema en el cual la opresión de la mujer es un atributo central (1981: 44).

⁵⁴ En la década de los 90 se hablará de globalización —como la nueva forma del capitalismo— y patriarcado y, más tarde, de las relaciones de poder patriarcal en el ciberespacio.

⁵⁵ Esta teoría se vincula al "modelo de esferas separadas", promovido por la politóloga Rosalind Petchesky, que distingue a la familia de la economía, y localiza las relaciones específicas del patriarcado dentro de la familia, por lo que no repara en el carácter y el grado de opresión específica de las mujeres, en tanto tales, fuera de la familia.

Young considera que la *Teoría del Sistema Dual* no da igual peso e independencia al patriarcado que al sistema del modo de producción, porque concibe todas las relaciones sociales concretas como pertenecientes al sistema económico de las relaciones de producción, de esta manera el patriarcado

termina cediendo a la teoría tradicional de las relaciones de producción el papel central en la explicación de la situación de la mujer [...] En suma, esta versión de la *Teoría del sistema dual* fracasa en su intento de socavar al marxismo tradicional, porque le cede a éste la hegemonía teórica sobre las relaciones sociales históricamente materiales (1981: 46).

Cree que la *Teoría del Sistema Dual* no es suficiente ni necesaria porque, desde el análisis del Doble Sistema, no siempre se podrá explicar otras opresiones femeninas que se den más allá del espacio familiar, como el acoso sexual de la mujer en el trabajo, u otras formas de sexismo de las que no pueden dar cuenta las teorías de las relaciones de producción o reproducción. En este sentido, Young considera que es un complemento de la doctrina marxista tradicional de las relaciones de producción, «aceptando tácitamente la tradicional postura marxista de que “la cuestión de la mujer” es subsidiaria respecto a la central cuestión de la teoría de la sociedad» (Molina Petit, 2005: 169), «construyendo su teoría de las relaciones de producción y del cambio social y analizando el capitalismo de modo inalterado, empleando categorías “sex-blind” y dejando al feminismo la tarea de analizar el sistema patriarcal» (Arruzza, 2015: 150).

Por otra parte, también considera que la *Teoría del Sistema Dual* es innecesaria, afirma que hay que enfrentarse al marxismo directamente, ya que es una teoría inadecuada no sólo para la situación de la mujer sino para las de las relaciones sociales. Afirma tajante que «lo que necesitamos no es una síntesis de feminismo con el marxismo tradicional sino un feminismo materialista histórico más profundo que tenga en cuenta las relaciones sociales de una formación histórica particular como un sistema en el cual la diferenciación genérica sea el atributo clave» (Young, 1980:181).

Young propone una teoría unificada a la que llama “Feminismo materialista histórico”, donde las jerarquías de género, cambios en las relaciones de género e ideologías se consideran aspectos centrales de cualquier formación social. No

como una teoría sobre la opresión de la mujer, sino como «una teoría de la totalidad de las relaciones sociales que toma las características de género como un atributo clave de esas relaciones» (Molina, 2005: 169-170), una teoría unificada a partir del Doble sistema que dé cuenta de toda relación de opresión al incluir también la particular opresión de la mujer.

De este modo, Young rebate la propuesta de Hartmann ya que considera imposible en la práctica separar la lucha contra el capital de la lucha feminista contra el patriarcado, porque para el capitalismo es esencial la marginalización del patriarcado.

Hartmann cree que no se puede hablar de patriarcado puro, ya que se transforma según el momento histórico, asienta las bases de su teoría en un patriarcado con base material en las estructuras de las relaciones concretas como punto clave de su teoría. En cambio, para la feminista marxista y psicoanalista Juliet Mitchell, tal y como reflexiona en su obra *Psychoanalysis and Feminism* (1974), las estructuras patriarcales tienen una naturaleza psicológica e ideológica universal y ahistórica, que se mantiene entre un modo de producción y otro y cuyas estructuras universales se articulan y particularizan cuando interacciona con un modo de producción. Así, «la opresión femenina asume formas diversas y se expresa de un modo distinto según el momento histórico, el lugar y de la clase a la que se pertenezca» (Arruzza, 2015: 145).

Ante estas perspectivas —principalmente la de Hartmann—, Young insiste en su crítica a la *Teoría del Sistema Dual*. Considera que, al reconocer que las relaciones sociales patriarcales no se restringen a la familia, es difícil separar ambos aspectos:

si, como sostiene "la base material sobre la que descansa el patriarcado es, fundamentalmente, el control que los hombres ejercen sobre la fuerza de trabajo femenina [y si] los hombres mantienen este control excluyendo a las mujeres del acceso a algunos recursos productivos esenciales, entonces no parece posible separar el patriarcado de un sistema de relaciones sociales de producción aún con propósitos analíticos [...]. Parece razonable, sin embargo, admitir que, si el patriarcado y el capitalismo se manifiestan en estructuras económicas sociales idénticas, entonces pertenecen a un sistema, y no a dos (Young, 1981: 46).

Así, Hartmann concibe el patriarcado como un modo de producción en sí mismo, que coexiste al lado de un modo de producción capitalista⁵⁶, por lo que las mujeres constituyen una clase distinta en el sentido marxista tradicional. Se entiende la interacción del patriarcado y del capitalismo como la interacción mutua de estos dos modos de producción, los cuales se superponen y confrontan. «Hartmann, asimismo, distingue entre dos diferentes "tipos" o "aspectos" de producción: la producción de población y la producción de cosas. Lo que no hace, sin embargo, es plantear "la producción de población" como un *modo* distinto de producción», critica Young (1981: 47).

Frente a esto, Young considera que «nuestra investigación histórica conjuntamente con nuestras intuiciones feministas nos dice que el trabajo de las mujeres ocupa un lugar central en cualquier sistema de producción, y que la jerarquía sexual es un elemento crucial en cualquier sistema de dominación» (1981: 48). Por ello, es necesario partir de una teoría de las relaciones de producción y de las relaciones sociales que se derivan y refuerzan a las primeras, que conciben a las relaciones de género y a la situación de las mujeres como elementos centrales. Así, Young cree que

en vez de casarse con el marxismo, el feminismo debe tomar al marxismo y transformarlo en tal teoría. Debemos desarrollar un marco analítico que considere las relaciones sociales materiales de una formación social histórica particular como un sistema único en el cual la diferenciación de género es un atributo central (1981: 48).

Por ello, propone establecer la división del trabajo por género como categoría central, frente a la división de clase que tradicionalmente se ha usado y tenido como referencia en el desarrollo de la teoría marxista (y que en ocasiones se ha usado de manera ambigua e inequívoca con el de categoría de división del trabajo). Se trata de una categoría más amplia, concreta y fundamental de clase

⁵⁶ Anne Ferguson y Nancy Folbre, por ejemplo, arguyen en el artículo *The unhappy marriage of patriarchy and capitalism* —publicado en el libro *Women and revolution* (1981), editado por Lydia Sargent— que la familia, a través de la historia, es el foco de un tipo particular de producción, distinto de la producción de bienes materiales. Esta autora denomina a este tipo de producción "producción sexo-afectiva", «generadora de sus propias relaciones de producción distintas de las relaciones capitalistas. Los hombres explotan a las mujeres en la familia nuclear contemporánea apropiándose, sin reciprocidad, de su trabajo sexo-afectivo» (Young, 1981: 47).

que, según Young, también se recoge en la obra *La ideología alemana* (Marx y Engels, 1832), donde

trata específicamente la actividad misma del trabajo, y las relaciones sociales e institucionales específicas a esta actividad, en lugar de la relación con los medios de producción y con productos del trabajo, como lo hace la de clase. La ubicación específica de los individuos en esta división del trabajo explica su conciencia y comportamiento, al igual que las relaciones específicas de cooperación y conflicto en las cuales se colocan las diferentes personas, [...] la convierten en un elemento indispensable de cualquier análisis de las relaciones sociales involucradas en y surgidas de la actividad laboral (1981: 49).

Young (1981) considera el análisis de clase más abstracto que el de división de trabajo. El primero intenta obtener una visión del sistema de producción en su conjunto y se pregunta sobre las divisiones más amplias de propiedad, control y apropiación de excedentes, por lo que deja ocultos aspectos vinculados a las relaciones de producción y bases materiales de dominación. El segundo se centra en las relaciones particulares de interacción e interdependencia en el interior de una sociedad, describe las divisiones estructurales más importantes entre sus miembros, según su posición en la actividad laboral, y evalúa el efecto de estas divisiones en el funcionamiento de la economía, de las relaciones de dominación y de las estructuras políticas e ideológicas.

Frente a la Teoría del Sistema Dual, Young afirma que su análisis de la división del trabajo por género es más ventajoso, ya que coloca las relaciones de género y la posición de mujer en el centro del análisis materialista histórico y provee los medios para analizar las relaciones sociales que se originan en la actividad laboral de una sociedad, a través del eje del género.

Cuando Young matiza que su teoría de sistema único se basa en el análisis de la división de trabajo por géneros, se refiere a «toda diferenciación del trabajo estructurada, según el género, dentro de una sociedad» (1981: 50), que incluya la producción de la mujer no sólo en el ámbito propiamente laboral sino en el hogar y, por tanto, unas "relaciones de producción" o "relaciones sociales derivadas de la actividad laboral" referidas a todas las involucradas, en cualquier tarea o actividad que la sociedad define como necesaria. La considera la primera división del trabajo, y en las llamadas sociedades primitivas, es la única división del trabajo institucionalizada que explica como el desarrollo de otras formas de

división social del trabajo, como la establecida entre trabajo manual e intelectual, puede justificarse «apelando a las transformaciones de la división del trabajo por género y a los efectos que tales cambios tienen sobre los miembros de cada sexo, así como a las potencialidades que estos cambios ofrecen a cada sexo» (1981: 51).

También ayuda a explicar los orígenes y la persistencia de la subordinación de la mujer, que va más allá de las justificaciones psicológicas y biológicas —como la función reproductiva— que se hayan dado a lo largo de la historia. Para Young, los hombres pueden ocupar una posición social institucionalizada solo si la organización de las relaciones sociales que surgen de la actividad laboral les otorga un cierto grado de control y les facilita el acceso a los recursos, algo que las mujeres no tienen, lo que ayuda a entender cómo las instituciones de la dominación masculina se originan, se mantienen y cambian.

Young considera que la principal virtud de su propuesta es que permite hacer «un análisis material de las relaciones del trabajo vinculados específicamente al género, sin asumir que todas las mujeres, en general, o todas las mujeres de una sociedad determinada tienen una situación común y unificada» (1981: 53), frente a la *Teoría del Sistema Dual*, que considera que todas las mujeres están en idéntica situación de opresión, independientemente de la ubicación histórica. Young afirma que su análisis de la división del trabajo por género puede, además, de visualizar los fenómenos de las clases sociales, dominación y relaciones de producción y reproducción, «evitar esta identificación falsa y, al mismo tiempo, mantener su enfoque en la situación específica del género y de la opresión de la mujer» (1981: 53). En otras palabras, Young apuesta por una teoría materialista feminista que conciba la diferenciación por género como un elemento fundamental de la explicación de las relaciones sociales de producción en una sociedad.

Otro punto a diferenciar entre Young y Hartmann es el papel del capitalismo. Mientras la segunda sostiene que la subordinación social de las mujeres es anterior al capitalismo y, con la aparición de este sistema económico, se origina la subordinación en un sistema separado de relaciones sociales que interactúa con el sistema capitalista, la tesis de Young sustenta que «la marginalización de

la mujer y, por consiguiente, nuestro funcionamiento como una fuerza laboral secundaria, es una característica fundamental y esencial del capitalismo» (1981: 55). De hecho, considera que en el precapitalismo, aunque las mujeres eran socialmente igual a los hombres, éstas trabajaban —en la industria y el comercio— y se entendía el matrimonio como una sociedad económica donde los hombres no esperaban "mantener" a las mujeres. Una independencia económica y unos derechos legales que empiezan a coartarse con la aparición del capitalismo que, por vez primera en la historia, las margina de la actividad económica, promovido por la ideología de la feminidad doméstica —y por tanto, de esposa “no trabajadora” — postulada desde la burguesía y que, por otro lado, se convierte en signo de estatus, por lo que actuó como una fuerza poderosa en los deseos de movilidad social de la clase trabajadora.

Por último, pese a que entiende que Hartmann busca promover con su teoría el fomento de un movimiento autónomo de mujeres, no justifica una teoría de sistemas duales. Es más, subraya que pese a la influencia del feminismo en el socialismo, la mayoría de socialistas no considera la lucha contra la opresión de las mujeres como un aspecto central de la lucha contra el capitalismo mismo, ya que se insiste en que la opresión específica de las mujeres tiene su foco dentro de un sistema diferente al capitalismo. Frente a esto, afirma Young que

una teoría de la opresión a la mujer bajo el capitalismo que muestre al capitalismo como esencialmente patriarcal podría cambiar la relación entre la práctica feminista y la lucha por transformar las instituciones y relaciones capitalistas. Si es efectivamente el caso que la marginalización de la mujer y nuestra función como fuerza laboral secundaria han sido centrales para el desarrollo histórico y la existencia actual del capitalismo, entonces la lucha contra nuestra opresión y marginalización dentro de esta sociedad es, en sí misma, anticapitalista (1981: 60).

Una lectura diferente del Sistema Dual es la que desarrolla Nancy Fraser en el primer capítulo de su obra *Justice Interruptus* (1997). Teniendo en cuenta que, a finales del siglo XX, la exigencia de reconocimiento se convierte en la forma casi paradigmática del conflicto político —y es el punto de apoyo de las luchas ligadas a la nacionalidad, al género, a la raza y a la sexualidad—, propone un esquema conceptual que tengan en cuenta tanto las diferencias específicas entre las

demandas de justicia basada en la “redistribución” y en el “reconocimiento” y que se basa en la diferenciación entre una injusticia que tiene raíces económicas — explotación, desposesión, marginación económica— y una injusticia de carácter simbólico y cultural— dominio cultural, no reconocimiento, desprecio.

Entre ambos polos hay algunas injusticias que reúnen ambos aspectos, como son la opresión de género y la racial. Ambas tienen raíces económicas y son determinantes en la división del trabajo de diferentes modos y, en el caso de las mujeres, la división del trabajo en función del género —productivo y reproductivo— sirve para diferenciar entre sectores laborales predominantemente masculinos, mejor retribuidos, y sectores femeninos, pero remunerados. Fraser subraya que este es sólo un aspecto de la opresión de género, ya que las mujeres están sujetas a una subestimación simbólica y cultural que da lugar a todo tipo de discriminaciones y violencias, como la doméstica, la sexual, la mercantilización del cuerpo, ...

Ambas injusticias —la de raza y la de género— requieren como respuesta la demanda de justicia redistributiva y la de reconocimiento. Si bien supone contradicciones, ya que la petición de justicia redistributiva reivindica cambios económicos que supongan el fin de la discriminación de género y raza en la división del trabajo, en la superación de estas identidades y de las diferencias de las mismas, mientras que la demanda de reconocimiento, por otro lado, solicita poner en valor estas diferencias de identidad de forma positiva, en lugar de ser motivo de discriminación.

Esta deconstrucción en el plano económico y sexual se vincula a la teoría *queer*, desarrollada décadas después, que reivindica la deconstrucción de las dicotomías homosexual-heterosexual, desestabilizando todas las identidades sexuales fijas.

Al igual que la teoría *queer* quiere deconstruir el género, «el socialismo se plantea lo mismo con la clase, en la medida en que en la praxis política el problema de la identidad se plantea en ambos casos, pero más bien orientado hacia la superación final tanto del género como de la división en clases» (Arruzza, 2015: 149).

Llevado al terreno de lo político, Fraser plantea la hipótesis de una combinación de socialismo y deconstrucción capaz de atacar conjuntamente la injusticia económica y cultural, respondiendo a las demandas tanto del plano de la redistribución como del reconocimiento, más teniendo en cuenta que la opresión de género y la racial están constituidas por ambas injusticias

Por otra parte, Young también critica a Hartmann y a Fraser —a esta última a través del artículo *Unruly Categories: A critique of Nancy Fraser's Dual System Theory* (1997) que el marxismo tenga una visión reduccionista al atribuírsele sólo las categorías de la crítica de la economía política y no las de la crítica cultural.

Young rebate la teoría de Fraser, subraya que una política de afirmación de la identidad —de género, raza, etnia, religión— entra en contradicción con la lucha por la justicia social útil al proceso de subjetivización, pone en primer plano la expresión cultural como fin en sí mismo, de tal modo que «oscurece el rol de la cultura de la producción de opresiones económicas estructurales» (Arruzza, 2015: 151).

También considera equivocado contraponer lo económico y lo cultural, como si fueran dos esferas totalmente autónomas que entraran en relación recíproca. Cuando se pasa del análisis abstracto al del funcionamiento concreto de las opresiones y de la explotación y a la dinámica de las diferentes luchas, se puede ver como la oposición binaria entre redistribución y reconocimiento —las categorías manejadas por Fraser— no recogen la complejidad de los procesos de subjetivización que llevan a las comunidades y grupos a luchar. Es el caso del *black power* o el zapatismo, donde las lógicas de la demanda de reconocimiento no se contradicen con las de redistribución, en la medida en que contribuyen a crear identidades capaces de luchar por la injusticia económica y la igualdad social.

Siguiendo con el repaso a algunas de las críticas extraídas de *Women and revolution* con motivo de la Teoría del Sistema Dual que Hartmann expuso, Erlich —en su artículo *The unhappy marriage of marxism and feminism: Can it be saved?* — rechaza que Hartmann no trate al patriarcado como un problema menos grave que el capitalismo.

Pese a que concuerda con Hartmann en que el análisis feminista aborda la subordinación sistemática de las mujeres —definidas no sólo como mujeres, sino que se interrelaciona otros aspectos como clase, raza, nacionalidad, edad y orientación sexual, que determinan sus vidas, acorde al lugar, tiempo y cultura en la que viven—, considera que por sí solo no es suficiente para explicar esas complejidades, a lo que se suma que el marxismo no tenga en cuenta al patriarcado. Como alternativa a este escenario, cree que el feminismo anarquista es la perspectiva revolucionaria que pueda suplir todas estas carencias, corriente en la que Erlich se mueve.

Por otro lado, Harding afirma en *What is the real material base of patriarchy and capital?* que «el capital media en el patriarcado, y el patriarcado media en el capital» (1981: 137). Considera que esta afirmación debe llevar al feminismo a ser parte clave en la unión progresiva (se entiende con el marxismo) para hacer frente a la relación entre el capitalismo y el patriarcado. En relación a la *Teoría del Sistema Dual*, critica que desarrolle una relación utópica entre marxismo y feminismo, al no mostrar la base material del patriarcado y del capital.

Al-Hibri (1981) señala en *Capitalism is and advanced stage of patriarchy: but marxism is no feminism* que la teoría de Hartmann no llega al fondo de la cuestión, no ve ninguna conexión “necesaria” entre el cambio en un aspecto de la producción —por ejemplo, económico— y cambios en la otra producción —la de personas en un patriarcado—, si bien los ve “estrechamente entrelazados”. Ante esto, plantea el escenario improbable pero no imposible de que las mujeres fueran liberadas en la sociedad capitalista como mujeres, no como trabajadoras. Si, finalmente, se pudiera destruir esta persistente forma de opresión, se podría crear una sociedad capitalista en igualdad de sexos; incluso plantea un escenario en el que fuera liderado por un matriarcado.

Pateman realiza una crítica a aquellas feministas socialistas y marxistas, que consideran que la subordinación de la esposa al marido es como la del trabajador respecto del capitalista. En este caso, las mujeres se convierten en trabajadoras pero, con el contrato de matrimonio se convierten en trabajadoras del hogar conyugal. «Ver el contrato de matrimonio como si fuese un contrato de empleo

es, no obstante, olvidar nuevamente el contrato sexual» (1988: 208), y es que la explotación pueda verse como la consecuencia de la subordinación y no como una relación que hace posible la explotación.

Las capacidades que permiten a los varones y no a las mujeres ser “trabajadores” son las mismas capacidades masculinas que se requieren para ser un “individuo”, un marido o cabeza de familia. La historia del contrato sexual comienza, de este modo, con la construcción del individuo. [...] Ha de considerarse, asimismo, la ruta teórica a través de la cual la esclavitud (civil) se convirtió en el ejemplo de la libertad (1988: 57).

Vogel afirma en *Marxism and feminism: unhappy marriage, trial separation or something else?* que, el problema de la opresión de las mujeres —como todos los fenómenos sociales—, puede ser dirigido dentro de los términos de la teoría marxista. «No necesitamos una nueva síntesis entre el marxismo o el socialismo y el feminismo. Por el contrario, es la teoría marxista la que debe ser desarrollada, y la práctica socialista que debe ser transformada» (1981: 198). Subraya que la separación de juicio del marxismo y el feminismo «está llegando gradualmente al fin —no en un matrimonio, feliz o infeliz, ni en un divorcio—, sino en la trascendencia de las contradicciones que han crecido entre ellos durante más de un siglo (1981: 213). De hecho, resalta el esfuerzo que el socialismo contemporáneo está realizando por lograr una fusión del marxismo con el feminismo como «tentativa para cubrir la brecha entre teoría y práctica abierta por el movimiento socialista y comunista en épocas anteriores» (Vogel, s.f.: 29).

Reconoce que las exposiciones que se han dado sobre la familia y la cuestión de la mujer en el movimiento socialista desde los textos fundamentales operaban a un nivel descriptivo, cuyas aportaciones teóricas eran mínimas y sus operativos estratégicos imprecisos. Recuerda como a mitad del XIX, Marx y Engels, al observar una rápida incorporación de la mujer a la fuerza de trabajo asalariado bajo circunstancias muy desfavorables, sacaron la conclusión de que la familia obrera empezaba a extinguirse. Sin embargo, a finales de siglo, el movimiento socialista vislumbró la posibilidad de una vida doméstica estable para la clase obrera e inició una ambigua campaña en dos sentidos: primero, contra la doble opresión de las mujeres obreras como fuerza de trabajo y en la familia; segundo,

por la defensa de la familia obrera, ante lo que concluye que «los socialistas del siglo XX han heredado, por tanto, una tradición poco clara que nunca ha sido capaz de situar, teóricamente, la familia, la clase y el modo de producción dentro del contexto de la lucha de clases» (Vogel, s.f.: 12-13).

Recapitulación

Las feministas socialistas conciben patriarcado y género como dos sistemas que rigen la sociedad actual, que no se puede entender sin aunar los elementos que aporta el marxismo para vincular la dinámica del capital, con lo que aporta el feminismo centrado en analizar las relaciones de poder entre los sexos.

Hartmann abogaba por la realización de un análisis específico para abordar las relaciones entre los sexos y, al mismo tiempo, por la combinación del método del materialismo histórico con el del patriarcado, tratando de eliminar la dominación que el marxismo había ejercido sobre el feminismo a su juicio. Por ello propone un sistema dual en el que el patriarcado y el capitalismo son estructuras independientes de dominación, pero se relacionan entre ellas. Esto hace que producción y reproducción se conciban como esferas separadas y no se aprecie la relación que hay entre ambas.

Mediante las reflexiones y propuestas de Hartmann y las críticas que recibe, lo que se busca es remediar «esta “ceguera al sexo” del marxismo iluminándola con las armas del análisis feminista (radical); o de someter el factor sexo, central en el feminismo radical, al análisis marxista, a su historización y a su “materialización”» (Molina, 2005:162).

De entre las críticas a este sistema dual, Young resalta que las relaciones patriarcales –que ya existían previamente al capitalismo, solo que son transformadas con la aparición de este sistema socioeconómico- están integradas en las de producción. Propone una teoría unificada, bajo el nombre de “Feminismo materialista histórico”, con la que defiende la imposibilidad de separar la lucha contra el capital de la lucha feminista contra el patriarcado.

Por su parte, Vogel propone desarrollar una teoría unitaria en la que «la opresión de las mujeres se sitúa en el interior de los mecanismos de reproducción social» (Martínez y Burgueño, 2019: 202), que ha servido para el posterior desarrollo de la Teoría de la Reproducción Social (TRS) (Bhattacharya et al., 2019) en los últimos años, aspecto que se aborda posteriormente en la tesis.

Por tanto, se aprecia cómo las socialistas se vieron en la necesidad de elaborar categorías desde los marcos marxistas que pudieran explicar la complejidad del trabajo de las mujeres y las características de su particular opresión, por lo que reelaboraron los conceptos de producción, reproducción y trabajo, y por otro lado, ampliaron la realidad de la base material y las áreas de explotación más allá de los planteamientos económicos.

Al igual que se había hecho para el modo de producción capitalista, era necesario indagar en las estructuras y dinámicas del modo de re-producción patriarcal. ¿Qué producen las mujeres? ¿Qué clase de trabajo realizan? ¿Cuál es el marco en el que se establecen relaciones de opresión y explotación para con ellas? ¿Quién se beneficia de esta situación?

Queda claro que las aportaciones del feminismo socialista han sido claves para enriquecer no sólo la teoría feminista sino para provocar «el más profundo y vital desarrollo del marxismo contemporáneo» (Young, citado en Molina, 2015). Concretamente, el feminismo enriquece el análisis de las relaciones sociales al aportar una visión de género y hace que cambien las categorías de análisis: lo privado y lo público; lo material y lo económico; la producción y la reproducción. En esta línea, Molina afirma que

el feminismo ha presentado descaradamente a debate temas que el socialismo no quería enfrentar como ha sido la explotación en las relaciones personales, la política sexual y la organización del deseo femenino. Ha hablado sobre el derecho del ser humano mujer, no sólo a satisfacer sus necesidades físicas por medio de un acceso igualitario a los recursos, sino el derecho a otras necesidades tan vitales como las de ser amada, considerada y autorizada en la misma medida en que ellos lo son. Y ha llamado la atención sobre las formas en que se organiza el deseo y el sexo en el género donde la mujer es objetualizada y explotada. [...] poco a poco se va entendiendo que sin la dimensión feminista, no puede hablarse hoy de socialismo (2005: 185).

Históricamente, tanto el feminismo como el marxismo nacen en el modo de producción capitalista con la destrucción de la economía familiar precapitalista y la explotación del proletariado, motivo por el que

quien aspire a acabar con la opresión, y no sólo a lograr sesudas elaboraciones teóricas abstractas de dudosa capacidad emancipatoria, debe dar cuenta de esto. Y así lo hicieron el feminismo radical, el feminismo socialista, el feminismo materialista, el feminismo de la igualdad, el de la diferencia e incluso el postfeminismo, en un diálogo controversial pero también, en algunos aspectos, fructífero, durante los últimos treinta años (D'Atri, 2004b).

Así, la década de los 70 vuelve a ser un momento donde se intenta romper el nudo gordiano entre feminismo y marxismo. El contexto social favorece el diálogo y la acción de los movimientos sociales y políticos: es el caso del marxismo y el feminismo. Este último navegará entre la búsqueda de su propia autonomía, fruto de las vivencias patriarcales que experimenta en sus experiencias con los movimientos revolucionarios, o la integración con las tendencias de izquierda para tratar de llegar a una "entente cordiale", principalmente con las de inspiración marxista. Lo que está claro, es que «el feminismo, como movimiento que aspira a la emancipación de las mujeres de toda opresión, debe necesariamente dialogar con las corrientes teóricas y políticas que expresan las tendencias revolucionarias de la época» (D'Atri, 2004b).

Más allá de las opciones desarrolladas y el éxito de las mismas, se aprecia cómo el movimiento feminista hace uso del marxismo por diversas vías: unas usarán sus planteamientos teóricos, pero los aplicarán a la situación concreta de la mujer; otras, lo verán como única vía para la liberación femenina.

Al igual que el feminismo obrerista, algunas intentan ligar el género con los instrumentos de la crítica de la economía política pero, el género acaba siendo aplastado por la clase, en el caso del feminismo materialista, o por la clase obrera, en el caso del obrerista

Como consecuencia, la esfera de la reproducción es aplastada por la de la producción, perdiéndose su singularidad. Ante esto, Arruzza realiza la siguiente reflexión:

sigue existiendo la duda de que otro enfoque sea posiblemente un enfoque que no renuncie a utilizar las categorías de la crítica de la economía política, pero sabiendo que, por sí solas, éstas no son suficientes para entender la realidad del género y que no es posible ni útil aplicarlas de manera mecánica (2015: 121).

El pensamiento marxista en relación al género se ha centrado tradicionalmente en el análisis de la naturaleza del trabajo doméstico y en su relación con el capital. Concretamente, el marxismo fue la primera teoría que reconoció el carácter económico de la producción doméstica como generadora de valores de uso por medio de una actividad humana transformadora y como pieza clave para la producción de la fuerza de trabajo y de las relaciones de producción capitalistas.

Por su parte, el feminismo ha pretendido que la crítica marxista a la economía de mercado y al sistema de producción capitalista extendiese la noción de explotación al interior de la familia, considerando la subordinación de las mujeres bajo el patriarcado como una forma de explotación anterior a la de clase. Ante esto, los economistas marxistas, que reconocen la división sexual del trabajo como principal causa de la subordinación femenina, no la consideran la principal fuente de explotación económica y social. Así, el patriarcado es una estructura de relaciones de dominación que tiene una relación de complicidad con el sistema que define actualmente las relaciones sociales entre las clases: el capitalismo.

Posteriormente como ya se verá en posteriores apartados, seguirán las reflexiones del feminismo marxista ahondando en cuestiones cuyo testigo recogerá la economía feminista y que cristalizarán, entre otros aspectos, en la defensa del cuidado como elemento central para el sostenimiento de la vida, frente al capital.

3.7. Feminismo posmoderno

Desde la década de los 70 se inicia una crítica radical e interna al feminismo, que saca a la luz las complicidades discursivas y políticas que cierta tradición feminista mantenía con determinados dispositivos de poder. Cuestiona aspectos

tales como la diferencia sexual, la consolidación de categorías ontológicas como el concepto de “mujer” o la urgencia de definir un sujeto común femenino como punto de partida de la lucha por la igualdad. Al mismo tiempo, alerta de los peligros del esencialismo dentro de los discursos feministas y de la exclusión de sus reivindicaciones a las “otras” mujeres. Esto genera una serie de críticas desde otros feminismos que empiezan a surgir con fuerza como el feminismo posmoderno, lesbiano, chicano, negro o postcolonial, ante el discurso preeminentemente blanco y burgués.

Así, se desestabilizan las estructuras monolíticas femeninas y da pie en esta tercera ola del feminismo a problematizar el movimiento mismo y a abrir nuevas líneas de pensamiento como teoría y práctica de la transformación social, donde discurren corrientes situadas en las “fronteras” —categoría epistémica-ontológica clave que reclama una política de transformación basada en la diferencia, disonancia y reconocimiento de alteridad, no en la unidad o identidad común— de los discursos feministas (Meloni, 2012).

Es un feminismo posmoderno, que comparte con la teoría del estructuralismo una crisis del logos y la necesidad de proceder a una creatividad conceptual renovada y de cartografías del presente que no sean ajenas a la política, tratando de eliminar las connotaciones peyorativas sobre la idea de diferencia, entre el “Yo” y el “Otro”, por lo que «esta transmutación de valores podría conducir a una reafirmación del contenido positivo de la diferencia, que permitirá una reapropiación colectiva de la singularidad de cada sujeto sin desatender su complejidad» (Braidotti, 2004: 25).

Por tanto, se sigue el camino hacia la redefinición y deconstrucción de aspectos relacionadas con la mujer y su cuerpo y, por ende, se deconstruye el sujeto unitario y homogéneo que anida en la conciencia feminista. Empiezan a usarse términos tales como «identidad abierta» (Butler, 2007), «devenir mujer» (Braidotti, 2004) o «sujeto excéntrico» (de Lauretis, 2000).

El feminismo posmoderno surge como movimiento reivindicativo, desde la lucha política y social, con el objetivo de denunciar la incapacidad del propio feminismo para dar cuenta de sus límites y coincide con la crisis del llamado sujeto moderno ante las transformaciones y reorganizaciones de las sociedades postmodernas,

lo que se traduce en la quiebra de algunos paradigmas epistemológicos. Esto da lugar al llamado «giro de la conciencia feminista» (Meloni, 2012). De Lauretis afirma que, en este periodo, el pensamiento feminista teoriza

sobre las interrelaciones entre sujetos, discurso y prácticas sociales, y acerca de la multiplicidad de posiciones existentes al mismo tiempo en el campo social entendido como Foucault, como campo de fuerzas: no como un único sistema de poder que domina los sin poder, sino una maraña de relaciones de poder y puntos de resistencia distintos y variables (2000: 130).

Como consecuencia, se desplaza el eje teórico y político, ya que la idea de que el patriarcado sea el único sistema soberano de poder y opresión para las mujeres se deja de lado para ahondar en las relaciones de fuerzas que atraviesan los discursos y los cuerpos. Se cuestiona la noción de sujeto clásica (entendido como sujeto único e idéntico en sí mismo) y, por tanto, el concepto de “mujer”. Al mismo tiempo, se va a reivindicar un espacio de lo político, cuyo punto de partida no sea la unidad identitaria sino la diferencia, lo que se pretendió excluir, marginar, olvidar y silenciar desde el discurso. De hecho, Butler aboga por revivir el feminismo sobre otras bases y “realizar una crítica radical que intente liberar a la teoría feminista de la necesidad de construir una base única y constante, invariablemente impugnada por las posiciones de identidad o antidentidad a las que invariablemente excluye” (2007: 36).

Como señala Meloni, con el feminismo posmoderno se critican, desvelan y desmantelan los valores patriarcales y de dominación machista implícitos en el tejido social y cultural y en discursos como los de la política, la ciencia, la filosofía o la psicología, entre otras. Esta tarea se desarrolló en torno a dos conceptos claves: la idea de opresión y la presión. «Lo fundamental para las distintas corrientes del feminismo era la necesidad de formular un concepto de identidad que permitiera la construcción de un sujeto político femenino» (2012: 44).

Por tanto, este debate dentro del feminismo da lugar al desplazamiento del eje de opresión y de la identidad. Algunos puntos clave del debate se centran en la rearticulación del sujeto del feminismo, la revisión del propio concepto “mujer”; la ruptura de unidad de planteamiento y de reivindicaciones de tipo universalista; la problematización y análisis de los conceptos de opresión y poder; el sistema sexo/ género y el análisis de la heterosexualidad; el surgimiento de un concepto

de identidad desde los márgenes fronteriza como punto de partida para la lucha política. Esto da pie a la aparición de un sujeto excéntrico y descentrado, que bebe de las influencias de filósofos como Deleuze, Derrida o Foucault. Así, Meloni afirma como

en Deleuze, desde la univocidad del ser; el devenir y la diferencia, como en Derrida, a través de nociones como deconstrucción, *différance*, indecible, iteración, suplemento, ... o en los análisis de los discursos y saberes de Foucault, en su microfísica del poder y su ethos-poética de la subjetivación que ya nada tiene que ver con el sujeto, hay algo inaudito, encontramos una tonalidad distinta, un modo completamente diferente de pensar (2012: 52).

Se puede ver como Butler (2007) habla de la decostrucción del feminismo hegemónico, respectivamente; Wittig (1981) establece un paralelismo entre la violencia excluyente del discurso metafísico y el de la heterosexualidad; de Lauretis (2000) usa la tecnología del mismo modo que Foucault habló de una tecnología de sexo, como dispositivo que produce un cuerpo; Braidotti (2004) apela al sujeto nómada y señala que la relación que se establece entre el feminismo y las filosofías posestructuralistas tiene, entre sus objetivos

eliminar las connotaciones peyorativas y opresivas que se han erigido no solo sobre la idea de presencia, sino también sobre la dialéctica entre el Yo y el Otro. La transmutación de valores podría conducir a una reafirmación del contenido positivo de la diferencia que permitiría una reapropiación colectiva de la singularidad de cada sujeto sin desatender su complejidad (2005: 25).

Así, Foucault ha contribuido al feminismo mediante sus análisis del funcionamiento del poder y los dispositivos de sexualidad, Derrida mediante su concepto de deconstrucción y Deleuze a través de la desterritorialización o líneas de fuga o nómada.

Foucault explica en el primer volumen de *Historia de la sexualidad, la voluntad del saber* (1976) la llamada “experiencia de la sexualidad”. Descubre que la sexualidad es para las personas una experiencia a través de la cual se reconocen como sujetos, los define, produce e identifica; una experiencia que tiene tres dimensiones: saber-poder-sexualidad, que dan lugar al “dispositivo de la sexualidad”. La dimensión del saber está atravesada por una gran red de discursos procedentes de ámbitos relacionados con la administración de los

cuerpos y espacios tales como la medicina, biología, legislación, política o arquitectura, entre otros. La dimensión de las relaciones de poder está enmarcada dentro de los campos de normatividad, ya que la sexualidad no solo define, sino que también normaliza, porque en el momento en el que se produce una sexualidad concreta, se margina y patologiza a la que no se ajusta a norma. Finalmente, la dimensión de la sexualidad produce sujetos concretos a través de los que se reconocen y crean un núcleo identitario.

Foucault defendía que el cuerpo “no es sexuado” en algún momento significativo previo de su designación, dentro de un discurso a través del cual queda investido con una “idea” de sexo natural o esencial. El cuerpo adquiere significado dentro del discurso sólo en el contexto de las relaciones de poder, por lo que la sexualidad es una organización históricamente concreta de poder, discurso, cuerpo y afectividad. La sexualidad genera el “sexo” como un concepto artificial que amplía y disimula las relaciones de poder.

Por su parte, Beauvoir afirmaba en el *Segundo sexo* (1949) que la categoría de “mujeres” era un logro cultural variable, y que, si bien se nace con un sexo, éste no crea el género, al igual que no se puede afirmar que el género refleje o exprese el sexo. El sexo es inmutable mientras que el género es la construcción cultural variable del sexo.

Así, los análisis de Foucault sobre sexualidad inician el proceso de desnaturalización del sexo. El sexo y el género se verán como partículas discursivas reglamentarias y normativas que son construidas.

Por tanto, el feminismo contemporáneo cuenta como punto de partida con la paradoja de encontrarse ante la incapacidad de un lenguaje común, de un sujeto único. Esto hace tambalear la idea de identidad y promueve la necesidad de contar con un sujeto excéntrico que atraviese los límites y las fronteras de todo tipo de identidad (territorial, sexual, personal e incluso humana). Como consecuencia, genera una doble tensión en el feminismo contemporáneo: entre el trabajo de crítica de la identidad y la construcción de un sujeto del feminismo.

3.7.1. Cuestionamiento de la perspectiva sexo/género. Contribuciones del feminismo lesbiano

El cuestionamiento del sujeto político se hará principalmente desde la perspectiva del sexo/género. De Lauretis (2000) califica a este sujeto de “no puro” y lo identifica como aquel que no está definido inicialmente teniendo en cuenta

el único eje de género, la oposición hombre-mujer, y constituido únicamente por la opresión, represión o negación de su diferencia sexual. [...] No es un sujeto unitario, siempre igual a sí mismo, dotado de una identidad estable; no es un sujeto únicamente dividido entre masculinidad y feminidad. Es, al contrario, un sujeto que ocupa posiciones múltiples, distribuidos a lo largo de varios ejes de la diferencia, y atravesado por discursos y prácticas que pueden ser —y a menudo lo son— recíprocamente contradictorios. [...] Finalmente, y quizá esto es 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 (Butler,2007: 179).

De este modo, se observa cómo hay una tendencia a universalizar la heterosexualidad a la que las feministas tratan de hacer frente, ya que se tiende a neutralizar, por lo que excluye y margina no solo a las mujeres, sino a las personas que no se sienten identificadas con esos códigos sociales heterosexuales, que oprimen y excluyen. Por ello, Meloni señala que

debemos entender la heterosexualidad no como una simple opción sexual, sino como un régimen de poder discursivo, hegemónico y excluyente, [...] funciona generando y produciendo injusticia [...]. Es en la cuestión de la construcción de los cuerpos como cuerpos generizados donde se juega, en cierto modo, la humanidad, la condición de humano que se otorga a un sujeto (2012: 102).

Ante la teoría de la diferencia sexual se encuentran varias posturas por parte de las feministas posmodernas. Esta conciencia de giro feminista —en cuanto a la de/reconstrucción del sujeto del feminismo y el reconocimiento de relaciones de poder que lo atraviesan— está marcado por reflexiones como las realizadas por Monique Wittig, que en *El cuerpo lesbiano* (1973) y *El pensamiento heterosexual* (1992) impugna la heterosexualidad obligatoria, al considerarla como categoría política hegemónica y no como opción sexual. Así, desnaturaliza los conceptos

de “hombre” y “mujer” —surgidos y contruidos dentro del discurso heterocentrado—, que suponen unas relaciones asimétricas entre los sujetos.

Como señala de Lauretis, se parte de la premisa que las mujeres no son un grupo natural sino una categoría social, producto de una relación económica de explotación y de una construcción ideológica, una clase social con intereses comunes basados en su condición específica de explotación y dominación, en la opresión de género. Por tanto, las mujeres «pueden tomar conciencia de sí en cuanto clase, y esta toma de conciencia en un movimiento político es lo que representa el feminismo» (2000: 140), como ya pretendiera el feminismo materialista (Delphy, 1982).

Ante el rechazo de la izquierda de un análisis materialista centrado en la opresión de las mujeres —que podría interpretar que los hombres son lo que se benefician de la explotación patriarcal hacia las mujeres y no el capital—, Wittig (1973, 1992) se encuentra en la encrucijada de seguir un camino marcado por la consideración de que las mujeres no son una clase en sí —que lleva nuevamente a la paradoja de la mujer, la diferencia sexual, la oposición de género, raza, clase, prioridades,... — o bien, que estas se consideran una clase oprimida, por lo que luchan por la desaparición de todas las clases, lo que lleva a la desaparición de las mujeres en cuanto a clase y, por tanto, a la desaparición de mujeres en cuanto mujeres.

Concretamente, Wittig apuesta por la segunda opción al imaginar cómo serán las personas hoy llamadas mujeres en una sociedad sin mujeres, sugerida por la “sociedad lesbiana” existente que, aunque marginada, funciona de manera autónoma a la institución heterosexual; no considera mujeres a las lesbianas, lo que significa ir más allá del rechazo del rol de mujer, es «el rechazo del poder económico, ideológico y político del hombre» (de Lauretis, 2000: 142).

Wittig concuerda con Foucault al afirmar que la categoría misma de sexo desaparecería a través de la alteración y el desplazamiento de la hegemonía heterosexual, a la que está supeditada la restricción binaria del sexo. En la misma línea que Beauvoir, también señala que la identificación de las mujeres

con el “sexo” —al que se refiere como una marca⁵⁷ que se relaciona con la heterosexualidad institucionalizada— puede ser eliminada por medio de prácticas que niegan esas instituciones,

una unión de la categoría de mujeres con las características aparentemente sexualizadas de sus cuerpos y, por consiguiente, un rechazo a dar libertad y autonomía a las mujeres como aparentemente las disfrutaban los hombres [...]. Cuando Wittig parece defender un proyecto radical de emancipación lesbiana y distingue entre “lesbiana” y “mujer”, lo hace mediante la defensa de la “persona” anterior al género, representada como libertad (Butler, 2007: 76-77).

Por ello Wittig, a diferencia de Beauvoir, considera que no hay ninguna división entre sexo y género, ya que el sexo convive como una categoría variable y no natural, es fruto de un uso específicamente político de la categoría de naturaleza que obedece a los propósitos de lo reproductivo y a las necesidades económicas de la heterosexualidad. «La categoría de “sexo” es en sí una *categoría* con *género*, conferida políticamente, naturalizada pero no natural» (Butler, 2007: 227).

Por otra parte, en su defensa de la figura de la lesbiana, afirma que esta no es mujer, sino que «va más allá de la oposición binaria entre hombre y mujer; no es ni mujer ni hombre; pero, asimismo, no tiene sexo; trasciende las categorías de sexo» (Butler, 2007: 227), para Wittig no se nace mujer ni con género femenino, se llega a serlo.

Por ello, moviliza los conceptos marxistas de ideología, clase y relaciones sociales para criticar el feminismo de la homologación: los términos de la relación género-diferencia social, que dificultaban cuestionar las verdaderas relaciones

⁵⁷ Wittig cree que el lenguaje es un instrumento que no es misógino en su estructura, sólo en su uso. Frente a esto, Irigaray entiende la “marca” de género como parte de la economía significativa hegemónica de lo masculino y que sólo puede evitarse mediante otro lenguaje, a través de la eliminación falogocéntrica de su sexo.

Irigaray considera que la relación binaria de los sexos es una estratagema masculinista que niega lo femenino, mientras Wittig afirma que esta postura afianza nuevamente lo binario entre masculino y femenino. Por ello, considera que el reto político está en adueñarse del lenguaje como el medio de representación y producción, tratarlo como un instrumento que reiteradamente construye el campo de los cuerpos fuera de las categorías opresoras del sexo (Butler, 2007: 248).

socio-económicas instauradas y mantenidas por el género, aunque al mismo tiempo, reivindica la opción feminista de sujeto.

Wittig aboga por tener en cuenta tanto la conciencia de clase como la subjetividad individual ya que ambos existen sólo como individuos alienados, por lo que el concepto de opresión que se viene desarrollando desde los década de los 80 es lo que une «materialismo y feminismo y permite redefinir la conciencia de clase y la subjetividad individual como historia personal» (de Lauretis, 1987: 2000), y lo hace mediante el rechazo al contrato heterosexual a través de «la concepción del sujeto social en modo excéntrico, en términos autónomos o excedentes a las categorías del género. Lesbiana es uno de esos» (de Lauretis, 2000: 144).

Afirma que a la lesbiana —que cataloga de “desertora” de la clase de las mujeres, desde la mentalidad patriarcal y capitalista—, no se la designa como mujer ni económicamente, ni políticamente, ni ideológicamente, ya que lo que constituye a una mujer es una relación social de servidumbre con un hombre, que implica obligaciones personales, físicas y económicas de las que las lesbianas escapan al no ser heterosexuales. Por eso, apuesta por la destrucción de la heterosexualidad, «un sistema social basado en la opresión de las mujeres por los hombres, un sistema que produce el cuerpo de doctrinas de las diferencias entre los sexos para justificar esa opresión» (Wittig, 1992: 43).

Rubin habla por primera vez en su obra *El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo* (1975) del “sistema sexo/género”, un sistema político de producción y fabricación de la heterosexualidad por el que la sociedad naturaliza la división de los sexos, transforma la sexualidad biológica en producto de la actividad humana y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas.

Rubin, siguiendo la estela de las feministas marxistas, radicales y socialistas, considera que el análisis económico que Marx realiza de la sociedad al hablar de los sistemas productivos y reproductivos, reduce la riqueza de ambos sistemas, ya que en los dos tiene lugar producciones y reproducciones, por lo que

no podemos limitar el sistema sexual a la “reproducción”, ni en el sentido biológico del término ni en el social. Un sistema de sexo /género es simplemente el momento reproductivo de un “modo de producción”. La formación de la identidad de género es un ejemplo de producción en el campo del sistema sexual. Y un sistema de sexo/genero incluye mucho más que las “relaciones de procreación”, la reproducción en sentido biológico (Rubin, 1975: 104).

Rubin defiende la necesidad de desarrollar conceptos para describir adecuadamente la organización social de la sexualidad y la reproducción de las convenciones de sexo y género. En este sentido, considera interesante recuperar el método —no los resultados— de Engels, que ubicó la subordinación de las mujeres en un proceso dentro del modo de producción examinando una teoría de los sistemas de parentesco en el seno de la familia o el matrimonio. Concretamente, subraya que las mujeres son el objeto de transacción y su intercambio, lo que

implica una distinción entre el regalo y quien regala. Si las mujeres son los regalos, los asociados en el intercambio son los hombres. [...]. Las relaciones en un sistema de este tipo son tales que las mujeres no están en condiciones de recibir los beneficios de su propia circulación. En cuanto las relaciones especifican que los hombres intercambian mujeres, los beneficiarios del producto de tales intercambios, la organización social, son los hombres (Rubin, 1975: 110).

Por tanto, dicho “intercambio de mujeres” es una forma abreviada para expresar que las relaciones sociales de un sistema de parentesco especifican que los hombres tienen ciertos derechos sobre sus parientes mujeres, y que las mujeres no tienen los mismos derechos ni sobre sí mismas ni sobre sus parientes hombres.

En su defensa del sistema sexo/género como causa principal de la subordinación de la mujer y no sólo por la economía, Rubin considera que

si Levi-Straus está en lo cierto en ver en el intercambio de mujeres un principio fundamental del parentesco, la subordinación de las mujeres puede ser vista como producto de las relaciones que producen y organizan el sexo y el género. La opresión económica de las mujeres es derivada y secundaria. Pero hay una “economía” del sexo y el género, y lo que necesitamos es una economía política de los sistemas sexuales, para determinar con exactitud los mecanismos por los que se producen y se mantienen determinadas convenciones sexuales. El “Intercambio de mujeres” es el paso inicial hacia

la construcción de un arsenal de conceptos que permitan describir los sistemas sexuales (1975: 113).

Rubin considera que la obra de Freud y Levi-Straus permiten aislar el sexo y el género del “modo de producción” y contrarrestar cierta tendencia a explicar la opresión sexual como reflejo de fuerzas económicas. Así, su obra produce un marco en el que todo el peso de la sexualidad y del matrimonio puede ser incorporado al análisis de la opresión sexual y sugiere una concepción del movimiento de las mujeres como análogo al movimiento de la clase trabajadora, dirigidos cada uno contra una fuente distinta del descontento humano. Al respecto, opina que

el movimiento feminista tiene que soñar con algo más que la eliminación de la opresión de las mujeres: tiene que soñar con la eliminación de las sexualidades y los papeles sexuales obligatorios. El sueño que me parece más atractivo es el de una sociedad andrógina y sin género (aunque no sin sexo), en la que la anatomía sexual no tenga ninguna importancia para lo que uno es, lo que hace y con quien hace el amor (1975: 135).

Junto con lo anterior, Rubin sugiere un paso más en su idea de economía política del sexo, al recomendar un análisis marxista de los sistemas de sexo/género — producto de la actividad humana histórica—, para lo que hay que hacer frente a ese “intercambio de mujeres”, marcado por el parentesco y el matrimonio.

Por su parte, Adrienne Rich con su artículo *Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana* (1980), señala a la heterosexualidad como institución política y opresora de la mujer. Al mismo tiempo, critica la exclusión sufrida por las lesbianas dentro del feminismo y reivindica su papel. Resalta que «no analizar la heterosexualidad como institución es como no admitir que el sistema económico llamado capitalismo o el sistema de castas del racismo se mantiene por una variedad de fuerzas, entre las que se incluyen tanto la violencia física como la falsa conciencia» (1980: 65).

El feminismo lesbiano aunará otras opresiones como la raza. La feminista negra Lorde da un paso más en la interseccionalidad de las mujeres al realizar la siguiente reflexión:

Que las mujeres estuviesen juntas no era bastante. Éramos diferentes. Que fuéramos muchas gay no era bastante. Éramos diferentes. Que fuésemos negras y estuviésemos juntas no era bastante. Éramos diferentes. Que fuéramos mariconas negras no era bastante. Éramos diferentes... Tuvo que pasar un tiempo antes de que nos diéramos cuenta de que nuestro lugar estaba en la casa de la diferencia en vez de en la seguridad de cualquier diferencia particular (Lorde, 1982: 226).

Rubin, Rich y Wittig denuncian la presión social para el mantenimiento de la heterosexualidad como norma sustentadora del capitalismo patriarcal, apoyado en la familia y el matrimonio como principales baluartes y defienden la diferencia como forma de resistencia y de cambio.

3.7.2. Desarrollo de lo *queer*, más allá de la perspectiva sexo/género

En este proceso de deconstrucción del sexo/género de los sujetos y de romper con la dictadura heterosexual de la sociedad surge la *teoría queer*, con el objetivo de

articular los términos gracias a los cuales las sexualidades gays y lesbianas pueden ser comprendidas e imaginadas como formas de resistencia a la homogeneización cultural. Y, en segundo lugar, articular también los discursos y las prácticas de las homosexualidades en relación con el género y la raza, así como las diferencias de clase o de cultura étnica, de generación y de situación geográfica y sociopolítica (de Lauretis, en Meloni, 2012: 77).

Las comunidades de gays y lesbianas se reapropian y resignifican en la década de los 80 de un término peyorativo como "*queer*" (significa raro, torcido, excéntrico, extraño), desplazándolo y convirtiéndolo en un arma política y un instrumento de identificación.

3.7.2.1. De Lauretis, pionera de lo *queer*

De Lauretis se convierte en la iniciadora de la teoría *queer*⁵⁸. Considera necesario «revalorizar las diferencias que existen en nosotras y en nosotros, y

⁵⁸ Teresa de Lauretis publica por vez primera un artículo en torno a la teoría *queer* en la revista *Differences*, 3, bajo el título "Queer theory: lesbian and gay sexualities" (1991). Aun así, se considera como obra inagural el libro *Gender Trouble* que un año antes publica Judith Butler.

dejar de pensarlas como obstáculo para entenderlas como estímulo de una renovada creatividad política y personal» (2000: 9). Concibe el sujeto social y las relaciones entre subjetividad y sociabilidad de modo diverso, es decir

un sujeto constituido sí en el género, pero no únicamente a través de la diferencia sexual, sino mediante el lenguaje y las representaciones culturales; un sujeto generado dentro de las experiencias de las relaciones de raza y clase, además de las de sexo; un sujeto, en definitiva, no unificado sino múltiple, no sólo dividido sino contradictorio (2000: 35).

Así, conecta en cierta medida con Foucault y su teoría de la sexualidad como “tecnología del sexo”, donde el género es un producto que representa los discursos institucionales, prácticas críticas y cotidianas o el cine, entre otros, por lo que se define como «el conjunto de los efectos producidos en cuerpos, comportamientos y relaciones sociales» debido a una compleja tecnología política (35:2000). Ese sistema sexo/género se basa en un proceso de representación que confiere significado a los individuos de una sociedad determinada, por lo que «la construcción del género es al mismo tiempo el producto y el proceso de su representación» (2000: 39). Paradójicamente, de Lauretis señala que

la construcción del género se realiza también mediante su propia deconstrucción, y también a través de cualquier discurso, feminista o no, que intente rechazarlo o minimizarlo como falsa representación ideológica. Porque el género, como lo real, no es sólo el efecto de la representación, sino también su exceso, lo que permanece fuera del discurso, un trauma potencial que puede desestabilizar, si no se contiene, cualquier representación (2000: 36).

La teórica considera que el género asigna una posición en el seno de una clase y respecto a otras clases⁵⁹ preconstituidas, por lo que el género representa «así no un individuo sino una relación, y una relación social: en otras palabras, representa un individuo por una clase» (2000: 38).

⁵⁹ Respecto al concepto de clase, de Lauretis señala que mantiene la noción marxista de clase como grupo de individuos unidos por causas determinantes e intereses sociales, incluida especialmente la ideología, que no son ni elegidas libremente ni puestas de forma arbitraria (2000: 38).

Sostiene que si se consideraba que lo personal era político, no había dos esferas de realidad social —la privada y la pública— sino diferentes tipos de relaciones sociales unidas entre sí: relaciones de trabajo, de clase, de raza y de sexo/género, donde no sólo hombres y mujeres ocupan posiciones diversas en estas relaciones, sino que las mismas mujeres ocupan posiciones diversas en los diversos tipos de relaciones y son vistas como seres históricos, sujetos de relaciones reales, causadas y sostenidas por una contradicción irreconciliable, ya que tanto dentro como fuera del género las mujeres son objeto de representación pero, al mismo tiempo, carecen de representación.

Esta contradicción sobre la que se construye la teoría feminista produce un giro en la conciencia feminista en la década de los 80, cuando las feministas negras dan a conocer sus análisis y posiciones políticas y su crítica al feminismo blanco, lo que hace que se tome conciencia por parte del movimiento feminista y se analice la complicidad del feminismo y la ideología en general —liberalismo burgués, racismo, colonialismo, imperialismo,... — y la ideología de género, concretamente, el heterosexismo.

Por ello, de Lauretis concibe a su sujeto de feminismo como alguien que «está al mismo tiempo dentro y fuera de la ideología del género y es consciente de ello, es consciente de esta doble tensión, de esta división y de su doble visión» (2000: 44). Es un movimiento entre el espacio discursivo (representado) de las posiciones que ofrecen los discursos hegemónicos y el fuera de campo, que son los otros espacios discursivos y sociales que existen al margen o entre las líneas de los discursos hegemónicos, estableciéndose una tensión por dicha contradicción. Apuesta por

salir del sistema de referencia androcéntrico en el cual género y sexualidad se (re)producen a través del discurso de la sexualidad masculina [...]. Existen también los términos para una construcción del género diversa, en los márgenes de los discursos hegemónicos. También en estos términos, que provienen de fuera del contrato social heterosexual y que están inscritos en las prácticas micropolíticas, pueden tener un papel en la construcción del género, incidiendo sobre todo a nivel de resistencias “locales”, en las subjetividades y en la autorrepresentación (2000: 53-54).

Respecto a la aportación de las autoras del feminismo lesbiano (Wittig, Rubin, Rich, ...), de Lauretis señala que ha supuesto «volver a trazar el mapa de los

límites entre cuerpos y discursos, identidades y comunidades, [...] es fuente de resistencia y de una capacidad de obrar y de pensar en modo excéntrico respecto a los aparatos socioculturales de la heterosexualidad» (2000: 138-139).

Por ello, considera que la teoría feminista es

una teoría en fase de desarrollo del sujeto social sexuado mujer, cuya constitución incluye obviamente el sexo y el género, pero también, en igual medida, la sexualidad, la raza, la clase, la etnicidad y cualquier otra división sociocultural significativa; una teoría, así, del sujeto social mujer que no puede prescindir de su historia específica, emergente y conflictiva. No podemos ignorar y omitir los conflictos o las diferencias, sino que debemos continuar articulándolos y examinándolos (2000: 78).

Así, durante cuatro décadas se han ido elaborando críticas a la objetividad científica y se ha demostrado que el saber y el pensamiento —como productos histórico-culturales que son— están siempre posicionados y se han desarrollado dentro de un contexto de poder, no sólo el de las relaciones económicas de (re)producción sino en todas las relaciones sociales producidas, articuladas y reguladas por los discursos e instituciones del saber/poder, entre los que destaca el concepto foucaultiano del biopoder (nombrado anteriormente en esta tesis), que reglamenta la vida humana y construye la sexualidad como dispositivo de control social, junto con el concepto feminista de la normativa heterosexual. De ahí la revalorización de los discursos de las minorías y la afirmación de los poderes subyugados en el ámbito de la crítica al discurso colonial y en la crítica feminista de la cultura occidental y del mismo feminismo occidental.

De Lauretis habla, pues, de un sujeto “excéntrico”, que no está definido teniendo únicamente en cuenta el eje del género, la oposición hombre-mujer y la opresión, represión o negación de su diferencia sexual, sino que ocupa posiciones múltiples que se distribuyen a lo largo de varios ejes de diferencia, y está atravesado “por discursos y prácticas que pueden ser recíprocamente contradictorios [...], tiene la capacidad de obrar, de moverse y dislocarse de forma autodeterminada, de tomar conciencia política y responsabilidad social” (2000: 137).

3.7.2.2. Butler, lo performativo como transgresor

Butler será un referente clave para los movimientos *queer* y para el feminismo contemporáneo, al considerar el género una ficción normalizadora y reguladora desde la que ciertos grupos adquieren sentido mientras otros son marginados, por lo que la feminidad y la masculinidad se construyen dentro de esa ficción de manera performativa a través de una práctica ritual repetitiva que produce a las personas como sujetos sexuados, es decir, «construye la realidad que pretende describir» (Arruzza y Cirillo, 2018:142).

Butler, tras la lectura de *El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo del "sistema sexo/género"* (1975) de Rubin, considera que el sistema sexo/género es una construcción normativa que regula y administra los cuerpos, por lo que la diferencia sexual es «un concepto fronterizo en el que se mezclan tanto lo biológico, lo psíquico, como lo cultural y lo social» (Meloni, 2012: 106).

Parte de la idea de que «no es el sexo el que produce el género, sino el género el que produce el sexo. [...] Afirma en cambio que pensamos sexo y sexualidad según los esquemas que hemos heredado y que éstos actúan también sobre la sexualidad vida y experimentada» (Arruzza y Cirillo, 2018: 143)

Así, las prácticas sexuales no normativas cuestionan la estabilidad del género como categoría de análisis y pueden desestabilizarlo. Butler pretende “desnaturalizar” el género para «contrarrestar la violencia normativa que conllevan las morfologías del sexo, así como eliminar las suposiciones dominantes acerca de la heterosexualidad natural o presunta que se basan en los discursos ordinarios y académicos sobre la sexualidad» (2007: 24), legitimando los cuerpos que han sido vistos como falsos, irreales e ininteligibles. Para ello, propone «un conjunto de prácticas paródicas fundadas en una teoría performativa de los actos de género que tergiversan las categorías del cuerpo, el sexo, el género y la sexualidad, y que hacen que éstas adquieran nuevos significados y se multipliquen subversivamente más allá del marco binario» (2007: 41).

Butler insiste en que la práctica feminista debería comprender que «las mismas estructuras de poder mediante las cuales se pretende una emancipación crean

y limitan la categoría de “las mujeres”, sujeto del feminismo» (2007: 48) y agrega que la oposición binaria masculino/femenino no es sólo el marco exclusivo en el que puede aceptarse esa especificidad sino que la «especificidad de lo femenino, una vez más, se descontextualiza completamente y se aleja analítica y políticamente de la constitución de clase, raza y etnia y otros ejes de relaciones de poder que conforma la “identidad” y hacen que la noción concreta de identidad sea errónea» (2007: 51)

También critica la idea de hablar de un patriarcado universal en el que la opresión de todas las mujeres tiene una forma específica reconocible dentro de la estructura hegemónica del patriarcado, ya que no tiene en cuenta el funcionamiento de la opresión de género en los contextos concretos en los que se produce. Por ello, Butler aboga por que la identidad del sujeto femenino no sea la base de la política feminista, sino que sea una colocación abierta que cree identidades que se instauren y abandonen alternadamente en función de los objetivos del momento.

si se asume que la formación del sujeto se produce dentro de un campo de poder que desaparece invariablemente mediante la afirmación de ese fundamento. Tal vez, paradójicamente, se demuestre que la “representación” tendrá sentido para el feminismo únicamente cuando el sujeto de las “mujeres” no se dé por sentado en ningún aspecto (2007: 53).

Por tanto, considera que la categoría de sexo y la naturalización de la heterosexualidad no son categorías naturales, sino políticas, son constructos socialmente instaurados y reglamentados, ayudados de un discurso que establece los límites del cuerpo y que sirve también «para instituir y naturalizar algunos tabúes respecto de los límites, las posturas y los modos de intercambio adecuados que definen lo que conforman los cuerpos. [...] Los límites del cuerpo son los límites socialmente *hegemónicos*» (2007: 257-258). Por ello,

el origen de la acción personal y política no procede del interior del individuo, sino de los intercambios culturales complejos entre los cuerpos en los que la identidad en sí varía constantemente y, lo que es más, donde se construye, se derriba y vuelve a ponerse en movimiento sólo en el contexto de un campo dinámico de relaciones culturales (2007: 251).

Butler parodia mediante la figura del travesti el concepto de identidad de género original, porque altera la distinción entre el sexo anatómico, la identidad de género y la actuación y defiende que se construya dicho agente de manera variable en la acción y a través de ella (2007: 278), por lo que concibe la identidad como una “práctica” que significa y concibe a los sujetos pero que no los limita. Por tanto, ofrece la posibilidad de pensar en «la identidad indispensable para reconocerse y para ser reconocidas, y el rechazo de la identidad como condición necesaria para no reforzar el sometimiento» (Arruzza y Cirillo, 2018: 144).

Butler afirma que la principal tarea del feminismo radica en «localizar las estrategias de repetición subversiva que posibilitan esas construcciones, confirmar las opciones locales de intervención mediante la participación en esas prácticas de repetición que forman la identidad, y, por consiguiente, presentan las posibilidades inherentes de refutarlas» (2007: 286).

3.7.3.3. Haraway y el ciborg, un paso más allá en lo *queer* con la tecnología

En esta vía de deconstrucción, la teoría *queer* se alía con la tecnología y surge la teoría cyborg, propugnada por Haraway, donde la influencia de la biopolítica «marcará un punto de inflexión para la repolitización de aquellos artefactos (lo femenino, lo animal, la naturaleza) que han sido pensados precisamente en la frontera misma de lo tecnológico» (Sierra, 2008: 30).

En este sentido, el cyborg, es «una criatura en un mundo post genérico. [...] Un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción» (1991: 252-2533)

Frente a los dualismos de las lógicas de dominación de las mujeres, de la naturaleza, de los trabajadores, de los otros —yo/otro, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, hombre/mujer, civilizado/primitivo, realidad/apariencia, todo/parte, agente/recurso, constructor/construido, activo/pasivo, bien/mal, verdad/ilusión, total/parcial, Dios/hombre— la cultura de la tecnología los desafía, ya que

no está claro quién hace y quién es hecho en relación entre el humano y la máquina. No está claro qué es la mente y qué el cuerpo en máquinas que se adentraron en prácticas codificadas. En tanto que nos a nosotras mismas en el discurso formal (por ejemplo, la biología) y en la vida diaria (por ejemplo, la economía casera en el circuito integrado), encontramos que somos ciborgs (Haraway, 1991: 304-305).

Haraway considera que la ciencia y la tecnología pueden contribuir a la construcción y deconstrucción de fronteras entre raza, género y capital, no como teoría global sino de totalidades y partes, que puede sugerir «una salida del laberinto de dualismos en el que hemos explicado nuestros cuerpos y nuestras herramientas a nosotras mismas» (1991: 311), sobre los que realiza la siguiente reflexión, además de enumerarlos:

Resumiendo, ciertos dualismos han persistido en las tradiciones occidentales; han sido todos sistémicos para las lógicas y las prácticas de dominación de las mujeres, de las gentes de color, de la naturaleza, de los trabajadores, de los animales, en una palabra, la dominación de todos los que fueron construidos como otros, cuya tarea es hacer de espejo del yo. Los más importantes de estos turbadores dualismos son yo/otro, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, hombre/mujer, civilizado/primitivo, realidad/apariencia, todo/parte, agente/recurso, constructor/construido, activo/pasivo, bien/mal, verdad/ilusión, total/parcial, Dios/hombre (1991: 304).

De este modo, Haraway muestra con la idea del cyborg que toda diferencia o distinción es elaborado culturalmente y, siguiendo este razonamiento, deduce que todas las personas somos cyborgs, porque somos construcciones. Por tanto, no hay esencia y lo identitario puede reescribirse y ser reconstruido.

3.7.3.4. Lidia Cirillo, contradicciones ente el feminismo y el marxismo

Por otro lado, Cirillo —formada en la crítica marxista— manifiesta sus dudas sobre el feminismo de la diferencia desde su visión como militante feminista en el partido “Rifondazione Comunista” dentro del intento de conciliar dicha óptica feminista con la teoría crítica. Considera que es un feminismo carente de mediación ideológica, política y social —que no se entiende en el plano de los derechos de las trabajadoras ni el de la autonomía y fuerza de un movimiento de

clase organizado. Como consecuencia, produce una pérdida de crítica social y política al desplazar el análisis social al análisis del discurso, desde el poder mismo a las políticas de representación (Cirillo, 1993).

Muestra su propia contradicción entre asumir un pensamiento marxista —que reconoce como masculino—, y tener al mismo tiempo un pensamiento feminista, ya que esto significa «introducir de nuevo el género como punto central en el análisis de clase; no se trata de añadir el análisis de género al análisis de clase, no de demostrar cómo se entrecruzan, sino de utilizar el género para alcanzar una definición de clase más histórica y más útil» (Cirillo, 1993: 11).

También comenta que el debate sobre la diferencia de género cuenta con una peculiaridad que el marxismo perdió antes de la llegada del posestructuralismo y el posmodernismo: la dimensión internacional, fruto de la mera adición del concepto de género a un esquema neutro en el origen, con el efecto de un cambio en el sentido economicista, sin tener en cuenta que las mujeres comparten experiencias comunes a todas las clases sociales. Así, afirma que el proyecto de liberación de las mujeres debe basarse en una sociedad «con una dimensión internacional que sea capaz de unir a países económicamente más desarrollados con excolonias en una relación de solidaridad y no de explotación y dominación» (Cirillo, 1993: 27) y donde el replanteamiento del marxismo a la luz de la diferencia de género sirva para explicar la influencia recíproca en las relaciones de poder, en los conflictos, en la dinámica de la historia, las diferencias de clase, de etnia, de color y de género.

Por otra parte, dentro del proceso de definición del sujeto político “mujer” en el marco de lo posmoderno —marcado por las múltiples relaciones de poder— no solo se encuentran las posturas de deconstrucción del mismo como las sostenidas por las teóricas lesbianas o *queer*. También aparecen quienes abogan por mantener la diferencia sexual como un punto clave para repensar la subjetividad femenina —siendo el punto donde se aleja de otras teóricas que cuestionan la subjetividad clásica deconstruyendo el concepto de diferencia sexual—, y el análisis del sujeto feminista dentro del marco de la reconstrucción. Es el caso de Braidotti y su “sujeto nómada”, cuya tesis están más cerca de Irigaray que de las teóricas del género como Butler, si bien se enmarca también

dentro del contexto de la Posmodernidad, que define como «el momento histórico de transformaciones socio-políticas y económicas que coincide con la crisis de las estructuras y de las fronteras de la subjetividad clásica» (2004: 44).

3.7.3.5. Braidotti: reafirmando la diferencia sexual y lo femenino como lucha

Braidotti propone un proyecto ético-político que incide en la necesidad de repensar, de reinventar el espacio político de las actuales condiciones de globalización. Así, Meloni define el pensamiento de esta autora como «complejo, puesto que en él encontramos una visión alternativa al sujeto moderno y una crítica radical a la idea del sujeto feminista como un todo monolítico basada en presupuestos universalistas; pero, al mismo tiempo, realiza una clara defensa de la diferencia sexual y de lo femenino como espacio necesario para la lucha feminista» (2012: 219).

Braidotti subraya que «el “post” en el postestructuralismo denota una ruptura teórica respecto del programa emancipatorio estructuralista, especialmente de la teoría social y política del feminismo marxista.[...] Es una compleja estructura de poder y de los diversos pero altamente eficaces modos en que el poder se combina con el conocimiento y la constitución de la subjetividad» (Braidotti, 2004: 187) y que el feminismo se encarga de cuestionar la ideología existente, que identifica con un sistema patriarcal de representaciones genéricas, mitos e imágenes que construyen la femineidad y una subjetividad que armoniza lo material y lo simbólico.

Por ello, nociones psicoanalíticas como identidad, lenguaje y sexualidad son importantes en la medida que redefinen al sujeto como un proceso, y se oponen a la noción de agente racional. Concretamente, la teoría de la diferencia sexual considera tanto las diferencias dentro de cada sujeto (entre los procesos conscientes e inconscientes), como las diferencias entre el Sujeto y sus Otros/Otras (Braidotti, 2004).

Así, Braidotti entiende que la teoría feminista no es sólo un movimiento crítico de oposición contra el falso universalismo del sujeto, también la afirmación positiva del deseo de las mujeres de manifestar y dar validez a formas diferentes de subjetividad. Concibe la crisis de la modernidad como la destrucción de las bases masculinistas de la subjetividad clásica, el feminismo como «una forma de conciencia múltiple de las diferencias» (Braidotti, 2000: 71) y el sujeto de la teoría feminista como elemento atravesado por las diferentes relaciones de saber-poder que la constituyen, pudiendo sufrir una verdadera metamorfosis, como consecuencia de diversa práctica materiales (institucionales) y discursivas (simbólicas). Por ello, se definen tanto por las múltiples variables que conforman su experiencia (clase social, raza, sexo, edad, ...) como por las relaciones de poder que lo atraviesan. Esto se traduce en una crisis del sujeto falocéntrico, al mismo tiempo que es una estrategia del movimiento feminista de afirmación de la diferencia, ya que sexualiza el discurso de la crisis (Meloni, 2012).

También considera que la afirmación de diferencia sexual contribuye, por un lado, al reconocimiento de las relaciones disimétricas entre los sexos, al rechazar la tendencia universalista de combinar el punto de vista masculino con el punto de vista “humano” y confinar lo “femenino” a la posición del “otro” desvalorizado y, por otro lado, y de la relación del significante Mujer con «un margen de disidencia y resistencia respecto de la identidad patriarcal» (Braidotti, 2004: 127).

Dicho materialismo se concentra desde el punto de vista del feminismo en el cuerpo femenino de un sujeto, no como entidad abstracta e inmaterial sino “incardinada”, ya que los cuerpos son “construcciones” que se hacen, modelan y estilizan a través de los discursos y las prácticas. Esto permite a las feministas elaborar estrategias destinadas a subvertir los códigos culturales.

Braidotti subraya que el cuerpo «no debe entenderse ni como una categoría biológica ni como una categoría sociológica, sino más bien como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico» (2000: 30), «no es una cosa natural; por el contrario, es una entidad socializada, codificada culturalmente» (2004: 16), por lo que el pensamiento nómada es un proyecto que «consiste en expresar y nombrar figuraciones diferentes para representar este tipo de subjetividad descentrada» (2000: 73).

Así, el incardinamiento —inspirado en Deleuze— permite a las feministas elaborar estrategias destinadas a subvertir los códigos culturales mediante el “devenir minoría” deleuziano, donde nada ocurre en el centro sino en la periferia —conectando con la idea de los feminismos poscoloniales, también llamados periféricos (Rodríguez, 2011). Un “devenir mujer” que provoca la deconstrucción de la identidad fálica debido a razones históricas y culturales y no a razones biológicamente esencialistas. Por tanto, «la mujer no es ya *diferente de* sino *diferente para* poner en práctica nuevos valores» (Braidotti, 2004: 17).

En su proyecto de redefinición feminista de la subjetividad femenina —que consiste en una nueva forma de materialismo que hereda la materialidad corporal de los posestructuralistas y pone el acento en la estructura incardinada y sexualmente diferenciada del sujeto hablante—, Braidotti apuesta por reelaborar las identidades sexuadas, para tratar de resolver el punto de tensión que se origina sobre, por un lado, cómo conciliar las críticas feministas de los discursos occidentales tradicionalmente realizadas acorde a la variable “sexualidad” sobre el sujeto y, por otra parte, la propuesta feminista de redefinir al sujeto incardinado en una red de variables interrelacionadas donde la sexualidad no es sino uno de los ejes que acompaña a otros poderosos ejes de subjetivación, como la raza, la cultura, la nacionalidad, la clase y el estilo de vida. «El proyecto de la diferencia sexual conlleva la voluntad de reconectar todo el debate sobre la diferencia con la existencia corporal y la experiencia de las mujeres» (Braidotti, 2004: 83).

Tanto en Braidotti como en las feministas poscoloniales se encuentran la formulación de un sujeto-otro definido él mismo por la violencia y el estigma de no pertenecer a ningún lugar, como es el caso de la “mestiza” de Anzaldúa (1987). Por otra parte, contribuye a la denuncia de las acciones hegemónicas del capitalismo globalizado y del imperialismo de la democracia —bajo la supuesta defensa de los derechos humanos o la defensa de las identidades particulares como meros estilos de vida—, y critica las reivindicaciones de la izquierda se limitan a lo cultural y alerta de la celebración despolitizada de la diferencia, un debate que enfrentará desde posturas vinculadas con el marxismo a las feministas Butler y Fraser.

Como consecuencia, se produce una comercialización de las diferencias y mercantilización de la existencia, cultura y discurso de los “otros” en función de un modelo consumista, en un contexto de posmodernidad donde «el capitalismo pasa a ser el gran nómada que organiza la movilidad de los bienes mercantilizados» (Braidotti, 2005: 215), por lo que es necesario una nueva estrategia, que esté basada en una reelaboración crítica de la praxis política (Meloni,2012).

Recapitulación

Los estudios lesbianos y *queer* suponen un retorno a la crítica marxista de la familia y al modelo de intercambio sexual obligatorio, ya que la naturalización de los sexos funciona para asegurar la heterosexualidad como la estructura sagrada de la sexualidad y garantizar la división sexual del trabajo y, por ende, del sistema capitalista.

Wittig (1992) subraya que las categorías de hombre y mujer son políticas — agresivas y violentas— y no naturales, y desde ellas se divide y organiza el trabajo y los roles sociales de los individuos, ya que hace pasar por natural la diferencia sexual. Rubin (1975) entiende ese sistema de sexo/género como el único medio que posee la sociedad para establecer la división del trabajo, siendo la familia monogámica heterosexual la unidad más pequeña de la economía de producción. De Lauretis considera que «el género tiene la función de constituir individuos concretos en cuanto hombres y mujeres» (2000: 39), lo interpreta como una ideología atravesada por fuerzas económicas, elementos de producción, discursos y saberes y relaciones simbólicas, entre otros, formando parte de los “aparatos ideológicos del Estado” tales como la escuela, familia, trabajo o medios de comunicación. Butler insiste en este aspecto al señalar que se establece el género como norma y está presente en las prácticas sociales como criterio de normalización, por lo que a través de los dos ejes masculino-femenino se dibujan los límites de lo que corresponde a uno de los dos parámetros. Así, el género es una norma reguladora pero también una norma producida al servicio de otros tipos de regulación, por lo que los cuerpos cuyo sexo/género no poseen una continuidad son cuerpos que comienzan a ser

cuestionados, «caen fuera de lo humano y, de hecho, constituyen el campo de lo deshumanizado y lo abyecto contra lo cual se constituye en sí lo humano» (2007: 176). Por tanto, como señala de Lauretis

el movimiento de las mujeres y la conceptualización feminista de la experiencia de las mujeres como opresión ejercitada y articulada en base a su sexo y género, hacen de la sexualidad uno de los lugares fundamentales de la lucha de clases. Esto enriquece al análisis histórico materialista con una nueva dimensión de experiencia, y da lugar a una nueva comprensión de la esfera política que podría transformarla completamente. O también se podría decir que la toma de conciencia de las mujeres de estar oprimidas cambia la misma definición de opresión (2000: 140).

Así, se ahonda en la idea de la construcción y mantenimiento del género como fruto del discurso del poder y del dominio. «El género es un conjunto de actos y de palabras que estabilizan los comportamientos, la identidad y el derecho a existir (o la condena a no existir) de los cuerpos asexuados» (Arruzza y Cirillo, 2018: 142). Este aspecto se relaciona con los bordes, las fronteras y otras opresiones que marcan los cuerpos además de la clase y el género, como son la raza, dando lugar al desarrollo de la interseccionalidad y visibilizando la voz de los feminismos poscoloniales, mostrando la “otredad”.

3.8. Feminismo poscolonial: papel de la interseccionalidad

El término “interseccionalidad” resurge en la década de los 80, con la publicación del artículo *Demarginalizing the intersection of races and sex. A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics*, donde Kimberlé Crenshaw sostiene la necesidad de reformar el derecho estadounidense para que tuviera en cuenta la intersección entre género y raza, tras criticar la tendencia —dentro de la legislación antidiscriminatoria— a tratar ambas categorías separadas.

La interseccionalidad es «una crítica del universalismo abstracto que había caracterizado a buena parte del feminismo precedente, en particular el feminismo liberal blanco, acusado lógicamente de haber dado vida a una abstracción, la mujer entendida como un universal como una “Otra” o “Ausente” mitificada» (Arruzza y Cirillo, 2018: 148) y extraen sus orígenes de las reflexiones

marxistas sobre la opresión de las mujeres y la experiencia del movimiento obrero, que ya comenzaran a llevarse a cabo durante la segunda ola, mediante el análisis de la relación entre “opresión de género y capitalismo, la condición específica de las mujeres trabajadoras y la importancia de la realización del comunismo para la liberación de las mujeres.

Junto con eso, el papel de la raza dentro del análisis de qué es ser mujer como sujeto político aparece con fuerza. Así, desde finales de la década de los 60 los movimientos negros y chicanos en Estados Unidos ya están luchando, si bien el feminismo se sitúa en una encrucijada ya que, por un lado, cuestiona el silencio ante las cuestiones de raza, condición social y clase por parte del propio feminismo (incluso por los grupos de izquierda) y, por otro lado, tampoco encuentra su lugar dentro de los movimientos reivindicativos de la identidad negra o chicana, debido al machismo y la homofobia que los caracterizaba (Meloni, 2012: 77). Autoras como Anzaldúa, hooks, Lorde, Moraga, Castillo, Curiel o Talpade llevarán a cabo una crítica al feminismo blanco hegemónico y sus postulados universalistas y excluyentes, conectando con el feminismo poscolonial.

Así, entre los debates feministas surge el entender las intersecciones que constituyen las relaciones de subordinación a las que se someten las mujeres concretas, respondiendo no sólo a relaciones de género o clase, sino también al racismo, xenofobia, colonización y descolonización y migraciones transnacionales, entre otros.

Estos feminismos realizan una crítica a la razón colonial, al cuestionar el eurocentrismo y homofobia del feminismo blanco —ya que muchas son lesbianas— y, por otro lado, al romper con el etnocentrismo y clasismo que se encuentra en los discursos emancipatorios de la izquierda⁶⁰. También romperán

⁶⁰ Ya en 1968 una de las comunidades feministas más importantes del movimiento chicano recoge en el periódico *Las Hijas de Cuauhtémoc* —que aparece como espacio de lucha y transformación crítica de las mujeres y también ligado a las reivindicaciones del movimiento chicano— la discriminación en la lucha y sus reivindicaciones por cuestión de sexo; en este caso doble: por ser mujeres y chicanas. Poco después, aparecerían nuevamente estas mismas reflexiones de la mano de Ana Nieto Gómez en el artículo «La feminista» (1974), donde destacaba que:

«La feminista chicana ha estado llamando la atención sobre su opresión socioeconómica como chicanas y como mujer desde 1968. La feminista chicana ha denunciado la forma en la

en muchos casos con los discursos nacionalistas o de identidad étnica, como en el caso de las feministas chicanas. Estas críticas parten de su propia experiencia y muestran «las limitaciones de aquellas políticas de identidad que parten de un criterio de autenticidad y exclusión» (Meloni, 2012: 191).

En esas narrativas autobiográficas muchas aplican la “corpo-política del conocimiento” o relación directa de la formulación teórica con el cuerpo mismo de las autoras, atravesadas por la variable de la raza y del género femenino, por lo que la escritura corporal supone «un acto radical de compromiso no sólo político, sino vial, corporal» (Meloni, 2012: 195).

Además, se habla también del cuerpo no solo como soporte físico del ser humano que siente, sino como lugar donde se habita, creando la concepción de “cuerpo-territorio”. En ese sentido, las corrientes feministas decoloniales consideran los cuerpos de las mujeres latinoamericanas espacios oprimidos a causa de la colonización europea. También profundizan en la idea de que el cuerpo es un territorio, marcado por las vivencias y, al mismo tiempo, un lugar de resistencia desde el que crear estrategias de toma de conciencia hacia acciones de liberación colectiva. Por su parte, desde los feminismos latinoamericanos, se señala como antes de la colonización los cuerpos de las mujeres ya tenían formas específicas de explotación a través de la violencia, a lo que se añadió la asunción de sus saberes, tierras y recursos, por lo que la lucha contra las violencias opresivas e históricas debe ser no solo para el primer territorio -cuerpo— como para el territorio histórico —la tierra (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017).

De este modo, se apuesta por un proceso de descolonización del feminismo para «superar el binarismo entre teoría y práctica, pues le potenciaría para poder generar teorizaciones distintas, particulares, significativas que se han hecho en la región» (Curiel, 2009:7) para, por un lado, descentrar el sujeto eurocéntrico impregnado en los discursos y teorías feministas (Galcerán, 2016a) y, por otra

que el racismo, el sexismo y el sexismo racista se utilizan para mantener la opresión social y económica de la mujer chicana. La feminista chicana ha tenido que luchar para desarrollar y mantener su identidad a pesar de las tendencias paternalistas y maternalistas de dos movimientos sociales que buscan absorberlas en su generalidad para beneficio de sus propias filas» (Blackwell, 2008: 355).

parte, que dichas experiencias sean reconocidas como parte de la genealogía feminista, «pues solo así será posible un feminismo transnacional basado en la complicidad y solidaridad de muchas de las feministas que compartimos los mismos proyectos políticos de emancipación» (Curiel, 2009:8). Al respecto, Curiel realiza la siguiente reflexión:

aunque como concepto el feminismo nace en la primera ola en este contexto como una propuesta que sintetiza las luchas de las mujeres en un lugar y en un tiempo determinado, si entendemos el feminismo como toda lucha de mujeres que se oponen al patriarcado, tendríamos que construir su generalogía considerando la historia de muchas mujeres en muchos tiempos-lugares. Este es para mí uno de los principales gestos éticos y políticos de la descolonización del feminismo: retomar historias, poco o casi nunca contadas (2009:1).

Por tanto, se busca rescatar propuestas epistemológicas y políticas diversas, que relocalicen el pensamiento y la acción, con el objetivo de anular la universalización que propugna la modernidad occidental e introducir una perspectiva crítica en la lectura del sistema-mundo (Galcerán, 2016a). Esa descolonización

se trata de una posición política que atraviesa el pensamiento y la acción individual y colectiva, nuestros imaginarios, nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestras formas de actuar y de ser en el mundo y que crear una especie de “cimarronaje” intelectual, de prácticas sociales y de la construcción de pensamiento propio de acuerdo a experiencias concretas. Se trata del cuestionamiento del sujeto único, al eurocentrismo, al occidentalismo, a la colonialidad del poder, al tiempo que reconoce propuestas como la hibridación, la polisemia, el pensamiento otro, subalterno y fronterizo. Estas propuestas críticas del feminismo latinoamericano y caribeño son posiciones de oposición al feminismo ilustrado, blanco, heterosexual, institucional y estatal, pero sobre todo un feminismo que se piensa y se repiensa a sí mismo en la necesidad de construir una práctica política que considere la imbricación de los sistemas de dominación como el sexismo, racismo, heterosexismo y el capitalismo, porque considerar esta “matriz de dominación” como bien la denominó la afroamericana Hill Collins (Collins⁶¹, 1998) es lo que da al feminismo un sentido radical (Curiel, 2009:3).

⁶¹ Collins, Patricia (1998). “La política del pensamiento feminista negro” en Navarro, Marysa y Stimpson, Catherine (comps.) *¿Qué son los estudios de mujeres?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

3.8.1. Feminismo negro

hooks⁶² desarrolla en los 80 un diálogo entre el feminismo, el marxismo y el movimiento de liberación negro mediante su reconocimiento de la interseccionalidad, es decir, de las diferentes opresiones que atraviesa cada individuo y que cada uno experimenta de forma diferente. Define el feminismo como un movimiento «para acabar con el sexismo, la explotación sexista y la opresión» (2017: 21) y afirma que la estructura de clase en la sociedad estadounidense se ha formado a partir de la política racial de la supremacía blanca, por lo que «solo a través del análisis del racismo y de su función en la sociedad capitalista se puede obtener una comprensión completa de las relaciones de clase. La lucha de clases está unida de forma inseparable a la lucha para terminar con el racismo» (2017: 35-36).

hooks recuerda que el feminismo blanco estadounidense siguió los pasos de sus predecesoras abolicionistas, que al presenciar la reclamación de más derechos para las personas negras aprovecharon para exigir más derechos para ellas, y que se aliaron con los hombres blancos al ver que los hombres negros podían conseguir el derecho al voto y ellas no. Pese a que se hicieron conscientes del sexismo y la opresión sexista, muchas entraron en el movimiento

eliminando y negando la diferencia, sin tener en cuenta raza y género a la vez. Borraron la raza del mapa. Al poner el género en primer plano, las mujeres blancas podían ser el centro de atención y reclamar el movimiento como suyo a pesar de apelar a todas las mujeres para que se unieran. La visión utópica de sororidad propuesta por un movimiento (2000: 82).

Además, incide en que las mujeres negras han sufrido lo peor de la opresión sexista, racista y clasista, porque no han sido socializadas para asumir el papel de explotador ya que se las ha negado a un “otro” al que se pueda oprimir. En cambio, las mujeres blancas y los hombres negros están en ambas posiciones. Pueden actuar como opresores o ser oprimidos y oprimidas: los hombres negros

⁶² Su verdadero nombre es Gloria Jean Watkins, pero decidió darse a conocer como bell hooks, todo escrito en minúsculas porque, según la propia autora, lo más importante de un libro es la sustancia, no quien lo escribe.

pueden ser víctimas del racismo, pero el sexismo les permite actuar como explotadores y opresores de las mujeres; las mujeres blancas pueden ser víctimas del sexismo, pero el racismo les permite actuar como explotadoras y opresoras de la gente negra.

Serán las mujeres negras y de color a finales de los setenta y principios de los ochenta que participen en el movimiento feminista quienes cuestionarán el racismo de las mujeres blancas, al haberse formado principalmente en ambientes de población blanca y no haber estado en posición subordinada respecto a la mujer blanca (hooks, 2004). Pese a todo, se muestran críticas con las mujeres blancas ya que, pese a que intentaban organizar el movimiento en torno a la idea de opresión compartida donde todas las mujeres eran una clase, paradójicamente fueron las más reacias a admitir las diferencias entre mujeres, «unas diferencias que ensombrecían las experiencias comunes que compartíamos todas. Y la raza era la diferencia más evidente» (hooks, 2017: 83)

Con esto, se criticaba a los feminismos radicales, marxistas y socialistas, que criticaban a las mujeres negras al considerar que estaban desviando la atención del género feminista. hooks resalta que la intención «no era ensombreceer la sororidad, sino poner en marcha políticas concretas de solidaridad que hicieran posible una verdadera sororidad» (2017: 84), así que la introducción de la perspectiva de la raza fortaleció la lucha feminista al permitir a las mujeres afrontar la realidad de las diferencias a todos los niveles.

hooks recogió el relevo de otras feministas negras estadounidenses que, décadas anteriores, también trataron de posicionar la cuestión de la raza como elemento clave a tener en cuenta en las reivindicaciones del movimiento. Si en los inicios de las primeras organizaciones marxistas en USA no había presencia de mujeres, más tarde se fundó el Partido Comunista, donde había un gran peso en su formación de la Internacional de Trabajadores del Mundo (*International Workers World –IWW-*). Tanto esta formación como la del Partido Obrero Socialista admitió a mujeres, pero solo la IWW –cuyo objetivo principal era la lucha entre el capital y el trabajo- adoptó una política de lucha contra el racismo. Frente al partido socialista, la organización comunista logró en la década de los treinta «reconocer la centralidad del racismo en la sociedad estadounidense.

Desarrollaron una fundada teoría de la liberación negra y forjaron una sólida trayectoria activista en la lucha global contra el racismo» (Davis, 2004: 155).

Entre las pioneras feministas norteamericanas antiracistas, destacó la presencia de Lucy Parsons, activista negra defensora de la clase trabajadora, miembro del Partido Obrero Socialista y del Sindicato de Mujeres Obreras de Chicago, que afirmaba que la explotación de la clase trabajadora por parte del capitalismo eclipsaba al racismo y al sexismo, por lo que las personas negras y las mujeres –víctimas de la explotación capitalista- debían dedicar sus fuerzas a la lucha de clase en la misma medida que las mujeres blancas y los hombres.

En esta línea también luchó la comunista blanca Elle Reeve Bloor- más conocida como *Mother Bloor*-, que consideraba que la clase trabajadora no podía asumir su papel histórico como fuerza revolucionaria si los trabajadores no luchasen implacablemente contra el racismo. Anita Whitney –que fue presidenta del Partido Comunista en California- fue pionera en la lucha racista al forjar junto con sus camaradas negros la estrategia del Partido Comunista para la emancipación de la clase obrera, donde uno de los elementos clave era la lucha por la liberación negra.

Elizabeth Gurley Flynn, miembro del Partido Comunista, colaboró estrechamente con comunistas negros como Benjamin Davis y Claudia Jones, lo que le permitió entender el papel de la liberación negra dentro de la batalla global por la emancipación de la clase obrera. Asimismo, en el artículo publicado sobre el significado del Día de las Mujeres en 1948 en la revista del partido *Political affairs*, subrayaba el cruce de opresiones que sufrían las mujeres negras al destacar que «todo obstáculo y toda desigualdad que se levantan contra las mujeres blancas estadounidenses es mil veces menos grave respecto a las mujeres de la comunidad negra, ya que éstas sufren una triple explotación: como negras, como trabajadoras, como mujeres» (Davis, 2004: 167), una triple encrucijada que anunciaba los mensajes que las activistas negras lanzarían en el movimiento contemporáneo de liberación de las mujeres unas décadas más tarde. Ante esto, hooks afirma que

no existe ningún otro movimiento contemporáneo por la justicia social con semejante intercambio dialéctico entre sus participantes como el surgido en torno a la raza entre las pensadoras feministas. Este intercambio supuso

además la reformulación de la teoría y la práctica feministas. Las participantes del movimiento feminista afrontaron la crítica y los desafíos sin perder su compromiso más sincero con la justicia o la liberación, y este hecho demuestra la fortaleza y el poder del movimiento (2017: 84).

Pero, al mismo tiempo, hooks se muestra crítica con la cooptación de la lucha feminista por parte del neoliberalismo en la década de los noventa ya que, según las mujeres privilegiadas fueron teniendo más acceso al poder económico junto a los hombres de su misma clase, los debates feministas sobre la clase dejaron de ser habituales: se animaba a las mujeres a ver como positivo para todas las ganancias económicas de las pudientes cuando, en realidad, esas ganancias apenas cambiaban la suerte de las mujeres pobres y de clase trabajadora. Además, como los hombres privilegiados no asumieron por igual su parte como cuidadores en el ámbito doméstico, la libertad de las mujeres de clase privilegiada de todas las razas ha requerido la subordinación de mujeres pobres y de clase trabajadora.

Por ello, defiende la necesidad de establecer una nueva teoría feminista que difiera de dicho individualismo liberal y cuestione el elitismo de clase y la desigualdad que repercute en las mujeres del Tercer Mundo, al esclavizarlas y subordinarlas, produciéndose una feminización de la pobreza. «Aniquilar el sistema de bienestar social creará una nueva subclase de mujeres, niñas y niños de la que abusarán y a la que explotarán las estructuras existentes de dominación», denuncia hooks (2017: 65).

Como vía para solucionar dicho desequilibrio, hooks apuesta por retomar el debate sobre la clase, con el que «las mujeres y los hombres feministas restaurarán en el futuro las condiciones necesarias para la solidaridad. Así, podremos alcanzar un mundo donde se compartan los recursos y abunden las oportunidades de crecimiento personal para todo el mundo independientemente de su clase» (2017: 68), que permitan «disfrutar de una buena vida a pesar de la escasez sustancial de recursos» (2017: 79).

El diálogo de hooks no queda ahí, sino que el término “mujeres de color” se desarrolló en EEUU como modelo que analiza las opresiones comunes en relación al racismo de mujeres de diversas procedencias étnicas, raciales y

nacionales, reconociendo al mismo tiempo su especificidad concreta. Es el caso de las escritoras chicanas y lesbianas en general.

Así, Lorde aboga por una conexión verdadera entre mujeres, como único camino hacia una libertad que «permita al “yo” “ser”, para crear y no para ser utilizada» (1988: 90), es decir, que se produzca una interdependencia de diferencias mutuas no dominantes. «Nos han enseñado a ignorar nuestras diferencias o a verlas como causas para la separación y sospecha, en vez de apreciarlas como fuerzas para el cambio. Sin comunidad, no hay liberación», afirma (1988: 91).

Por su parte, dentro del reconocimiento de los diversos elementos que oprimen a las mujeres, la Colectiva Rio Combahee, formada por activistas feministas y lésbicas afroamericanas, habla de una triple opresión –de clase, sexual y racial– que no se puede separar y abogan para liberar a la gente oprimida por «la destrucción de los sistemas político-económicos del capitalismo y del imperialismo tanto como el del patriarcado» (1988: 176). Se declaran socialistas, si bien están convencidas de que la revolución socialista ha de ser también feminista y antirracista para garantizar la liberación de las mujeres, por lo que subrayan que, «aunque compartimos un acuerdo esencial con la teoría de Marx en cuanto se refiere a las relaciones económicas específicas que él analizó, sabemos que su análisis tiene que extenderse más para que nosotras comprendamos nuestra específica situación económica como Negras» (1988: 176).

3.8.2. Anzaldúa y el tratamiento de la triple opresión desde la frontera de lo mestizo

Se produce un giro de conciencia en el Feminismo fruto de autoras –principalmente chicanas–, que renuncian a cualquier tipo de homogeneización, fruto de su condición fronteriza. De este modo, Anzaldúa abre la puerta hacia el reconocimiento de las diferencias y las líneas de poder que atraviesan los cuerpos de la mujer creando un espacio que define como “mundo zurdo”, concebido desde “la óptica del feminismo radical tercermundista”, con el objetivo de poder formar un feminismo internacional y donde los sujetos que lo componen son

los grupos raros, la gente que no pertenece a ningún sitio, ni al mundo dominante, ni completamente a nuestra propia cultura. Todos juntos abarcamos tantas opresiones. Pero la opresión abrumadora es el hecho colectivo que no cuadramos, y porque no cuadramos *somos una amenaza*. No todos tenemos las mismas opresiones, pero tenemos empatía y nos identificamos con las opresiones de cada uno. No tenemos la misma ideología, ni llegamos a soluciones semejantes. Algunos de nosotros somos izquierdistas, algunos somos practicantes de la magia. Algunos de nosotros somos ambos. Pero estas afinidades distintas no se oponen. En el mundo zurdo yo con mis propias afinidades, podemos vivir juntos y transformar al planeta (1998: 152).

Como muestra de ello, la propia Anzaldúa hace uso de este proceso deconstructivo y se define como

una puente columpiada⁶³ por el viento, un crucero habitado por torbellinos, Gloria, la facilitadora, Gloria, la mediadora, montada a horcajadas en el abismo. “Tu lealtad es a la Raza, al Movimiento Chicano”, me dicen los de mi raza. “Tu lealtad es al Tercer Mundo”, me dicen mis amigos negros y asiáticos. “Tu lealtad es a tu género, a las mujeres”, me dicen las feministas. También existe mi lealtad al movimiento gay y a la revolución socialista, a la Época Nueva, a la magia y a lo oculto. Y existe mi afinidad a la literatura, al mundo artístico. *¿Qué soy? Una lesbiana feminista tercermundista inclinada al marxismo y al misticismo*. Me fragmentarán y a cada pequeño pedazo le pondrán una etiqueta (1998: 165).

Las autoras chicanas feministas se definen como “malinchistas”⁶⁴ al ser traidoras a la raza, la lengua, la cultura, la sexualidad. Al ser mestizas, se reconocen en la figura de la “frontera”, la marginación, lo híbrido. Esto genera un “pensamiento fronterizo” o conceptualización de la frontera como apuesta política, como espacio identitario que deja de ser un lugar de segregación y violencia, de separación entre civilización y barbarie para dar lugar a la generación de «un giro sistémico, y una conceptualización de un *pensamiento otro*» (Meloni, 2012: 207), tratando de des-colonizar el ser y el saber, cuestionando el sistema-mundo establecido, para poder detectar sus contradicciones internas e incoherencias.

⁶³ La transcripción de la cita es correcta, pese a que no cumpla con las normas de concordancia de género de la lengua castellana. En este caso, se entiende esta libertad en la escritura al personalizar el objeto “puente” en el cuerpo y ser de Anzaldúa.

⁶⁴ En el caso de la cultura mexicana, las feministas chicanas rescatan dos figuras femeninas que son contrapuestas, como la Virgen de Guadalupe —que representa la “buena mujer” desde la óptica de patriarcado— y Malinche —esclava indígena que fue amante de Hernán Cortes e intermediaria y traductora de éste con los indios—, a la que se le asocia la figura de “mala mujer” al tildarla de traidora y creadora de una nueva raza: la mestiza. Las leyendas la condenan a lamentar su traición.

Es una ruptura epistemológica espacio-temporal (geopolítica) y sexo-racial (corpopolítica). Crea lo que Anzaldúa define como «new o nueva mestiza» al ser una figura que surge de la herida entre la frontera de México y Estados Unidos pero que traspasa fronteras geográfica, lingüística y sexualmente hablando: es transfronteriza, creando una conciencia mestiza que habita en ese “mundo zurdo» (Anzaldúa, 1987: 128), «un modo diferente de pensar, un pensar-otro, que crea un lugar en el no-lugar, desplazando aquellos lugares contaminados por una lógica de la colonización» (Meloni, 2012: 183). Anzaldúa se define a sí misma como mestiza en los siguientes términos:

no tengo país, mi patria me expulsó; sin embargo, todos los países son míos porque yo soy la hermana o la amante en potencia de toda mujer, [...] estoy participando en la creación de otra cultura más, una nueva historia para dar cuenta del mundo y de nuestra participación en él; un nuevo sistema de valores con imágenes y símbolos que nos conecten a unas personas con otras y con el planeta. Soy un *amasamiento*, soy un acto de amasar, de unir y juntar que no solo ha creado una criatura que cuestiona las definiciones de luz y de oscuridad y les asigna nuevos significados (1987: 138).

Se produce, por tanto, una lucha de fronteras ya que «cuando se juntan dos marcos de referencia, coherentes en sí mismos pero normalmente incompatibles el uno con el otro, se produce un choque, una colisión cultural» (Anzaldúa, 1987: 134). Al añadir un tercer elemento mayor que las partes opuestas se crea esa “conciencia mestiza” que rompe «la dualidad entre sujeto y objeto que la mantiene prisionera. [...] La respuesta al problema entre la raza blanca y la de color, entre hombres y mujeres, se halla en sanar el quiebre que se origina en los cimientos mismos de nuestras vidas, nuestra cultura, nuestros lenguajes, nuestros pensamientos» (Anzaldúa, 1987: 137), lo que desplaza el pensamiento dualista de la conciencia implantado por la tiranía cultural, el colonialismo y el capitalismo.

Ese proceso de luchas de fronteras y marcos de referencia supone un intercambio en las dos direcciones. Anzaldúa concreta este proceso en el término “nos-otras”, donde

El nos es el sujeto *we*, la gente que estaba en el poder y colonizó a otras gentes. El otro es el “otro”, el grupo colonizado. Y después está también el guion, la división entre nosotros. Sin embargo, lo que está sucediendo, tras años de colonización, es que todas las divisiones se diluyen un poco porque

el colonizador, sea hombre o mujer, en su interiorización con el colonizado, adopta muchos de sus atributos. Y por supuesto que la persona que coloniza nos va pasando algunos rasgos. No existe otro puro; no existe un sujeto y objeto puros. Estamos implicados unos en las vidas de otros (290: 1987).

3.8.3. Talpade: intersecciones desde el Tercer Mundo

Otro cruce de intersecciones se da entre colonialismo, imperialismo y nacionalismo, lo que supone complejizar más las opresiones del capitalismo globalizado, heteropatriarcal y racista. Estas cuestiones son abordadas por el feminismo desde la óptica de los estudios poscoloniales, con la idea de criticar la falsa idea de un feminismo supuestamente inclusivo, que se apoya en el binomio centro-periferia, donde las feministas del Tercer Mundo siguen situándose en dicha periferia olvidándose de que «las mujeres son producidas a través de estas mismas relaciones, además de estar implicadas en su configuración» (Talpade, 2008: 128).

Se busca hacer frente al discurso feminista de Occidente que, al asumir a las mujeres como grupo coherente y previamente constituido que se coloca dentro de las estructuras familiares, legales y de otros tipos, define a las mujeres del tercer mundo «como sujetos *afuera* de las relaciones sociales en vez de fijarse en cómo las mujeres se constituyen *a través* de estas mismas estructuras» (Talpade, 2008: 149).

De este modo, los feminismos poscoloniales tratan de hacer frente a la violencia epistémica de la colonización y, al mismo tiempo, de crear alteridad. Como consecuencia, aparecen nuevas definiciones de la subjetividad, la identidad, los sujetos marcos de la violencia y de la diferencia colonial. En esta línea, ese sujeto “mujer” será definido desde la óptica poscolonial como «outsiders» (Lorde, 2003), «subalterna» (Spivak, 2008), «mujer del tercer mundo» (Talpade, 2008), «ontología del desecho» (Butler, 2007), «sujeto nomada» (Braidotti, 2005) o «conciencia mestiza» (Anzaldúa, 1987), todas ellas teniendo como objetivo común el desplazamiento del orden binario hombre-mujer y colonizado-colonizador, lo que imposibilita la naturalización de las diferencias.

Para estas autoras, el feminismo ofrece herramientas teóricas para pensar las diferencias –ya que critican y deconstruyen el sujeto “mujer” para pensar en las mujeres, las hibridaciones de los sexos y géneros y los diferentes mestizajes- y ataca tanto el discurso de poder como el propio poder.

Como consecuencia, el feminismo poscolonial redefine los conceptos de colonización, de raza y clase desde una crítica profunda al capitalismo, como sistema-mundo, como modo de producción social en el que se distribuyen y redefinen las categorías a través de un sistema oposicional jerarquizador – mismo/otro, centro/periferia, blanco/negro, propio/extranjero, civilizado/bárbaro, humano/inhumano-. Aboga no sólo por descolonizar el feminismo, ya que muchas de sus categorías están inmensas en la lógica colonial y el racismo, sino el pensamiento en general.

Desde los feminismos poscoloniales se comparte un «análisis profundo de los procesos globalizados de dominación capitalista y del capitalismo mismo como sistema complejo de producción-alienación de subjetividades; sistema que tiene en los procesos de colonización europea, iniciados en el siglo XV, una de sus mayores estrategias de expansión» (Meloni, 2012: 147).

Como ya se viera en las autoras posmodernas, las poscoloniales también desplazan y cuestionan los dos ejes principales en los que se sustentaba el discurso feminista: el de opresión y el concepto de mujer.

En el caso de la opresión, se afirma que no puede leerse de forma alienada, sino que es un entramado complejo donde se superponen y entrecruzan diversos elementos y categorías. Talpade afirma que la hermandad de las mujeres no puede basarse en el género, sino «en el análisis y la práctica política dentro de circunstancias históricas concretas» (2008: 131), una “hermandad” que para Lorde «lleva implícita una supuesta homogeneidad de experiencias que en realidad no existe» (2003: 124), el caso del movimiento feminista actual, donde las mujeres blancas están generalmente más centradas en su opresión en tanto que mujeres y pasan por alto otros aspectos como la raza, preferencias sexuales, clase y edad.

En el caso del sujeto del feminismo, de la formulación de “mujer” como sujeto de análisis, se critica la homogenización de la identidad de las mujeres sobre la base de su sexo –fruto de la teoría de la diferencia sexual impulsada en la década de los setenta-, lo que produce una reducción del conjunto de estructuras de dominación a la sexual, proceso que se aplica también a la llamada mujer del Tercer Mundo, a la que se le presupone pobre e ignorante, limitada por las tradiciones, la familia, vista como víctima,... en contraste con la «autorrepresentación (implícita) de la mujer occidental como educada, moderna, con el control de su cuerpo y su sexualidad y con la libertad de tomar sus propias decisiones» (Talpade, 2008: 126). El cuestionamiento de estos dos ejes rompe con la unidad del discurso feminista, destapando el racismo y clasismo inherente. En este sentido, Lugones critica que las burguesas blancas

no se ocuparon de la opresión de género de nadie más. Concibieron a “la mujer” común como un ser corpóreo y evidentemente blanco pero sin conciencia explícita de la modificación racial. Es decir, no se entendieron a sí mismas en términos interseccionales. [...] Como no percibieron estas profundas diferencias no encontraron ninguna necesidad de crear coaliciones. Asumieron que había una hermandad, una “sororidad”, un vínculo ya existente debido a la sujeción de género (2008: 94).

Por ello, se retoma la idea de localización del saber o “geopolítica del saber”, por el que no hay ningún pensamiento neutro y que no esté localizado, situado y atravesado por diversas categorías y jerarquías socioeconómicas, ya que la propia esencia de la teoría poscolonial y el poscolonialismo designa

simultáneamente una crítica al historicismo occidental, un concepto replanteado de “clase”; una derivación tanto del postmodernismo como del postestructuralismo [...], presupone un concepto heterogéneo cuyo gran alcance conceptual puede comprender diversas prácticas y condiciones, así como diferentes enfoques metodológicos e ideológicos (Omar, 2006: 41).

La apuesta feminista poscolonial de Talpade pasa por la implicación en un proyecto de democracia feminista frente a la democracia formal de libre mercado/capitalista -consistente en praxis feministas particulares que articulen lo local con procesos transnacionales y globales más amplios. Aboga por «la construcción de una solidaridad feminista no-colonizadora a través de las

fronteras» (2008: 411), que considera la estrategia más efectiva para el trabajo feminista en un contexto de diversidad cultural. Con ella se puede poner en práctica la idea de las “diferencias comunes” como base para una solidaridad profunda, que logre remontar diferencias y relaciones desiguales de poder, cuya premisa es que lo local y lo global no se definan en términos geográficos, sino que sean vínculos que existen simultáneamente y se constituyen mutuamente. Por lo tanto,

el foco no se sitúa solamente en las intersecciones de raza, clase, género, nación y sexualidad en comunidades diferentes de mujeres, sino en las de mutualidad y co-implicación / solidaridad, lo cual sugiere un estudio atento de las tramas entretejidas de las historias de estas comunidades. Además, el enfoque se hace simultáneamente sobre experiencias individuales y colectivas de opresión y explotación, de lucha y resistencia (Talpade, 2008: 440).

El feminismo poscolonial denosta los feminismos radical y liberal, por aplicar la noción de mujeres de forma homogénea a las mujeres del tercer mundo, ya que “coloniza y apropia las pluralidades de la ubicación simultánea de diferentes grupos de mujeres en marcos” (Talpade, 2008: 149). En cuanto a las lecturas basadas en las estrategias analíticas básicas del marxismo tradicional también se muestra crítica, ya que

crean implícitamente una “unidad” de mujeres al sustituir “actividad de las mujeres” por “trabajo” como la determinante teórica primaria de la situación de las mujeres [...]. Las mujeres se ven constituidas como grupo coherente no con fundamento en sus cualidades o necesidades “naturales,” sino en la “unidad” sociológica del papel de la producción doméstica y el trabajo asalariado (Talpade, 2008: 149).

Así, al identificar a las mujeres del tercer mundo como “mujeres sexualmente oprimidas” desde las suposiciones eurocentristas, no se hacen conexiones entre los desplazamientos de poder entre el primer y tercer mundo, sino que se refuerza la suposición de que el tercer mundo no ha evolucionado tanto como el primer mundo. Esto logra homogeneizar y sistematizar las experiencias de los diferentes grupos de mujeres en estos países y eliminar las experiencias y modos de resistencia, si bien la paradoja es que «sin la “mujer del tercer mundo”, la auto-presentación de la mujer occidental antes descrita sería problemática [...]. La una habilita y sostiene a la otra» (Talpade, 2008: 154).

Para romper con esa mirada occidental, Talpade defiende la inclusión de varios elementos en la dimensión Internacional – o Transnacional como ella lo define-, como tener en cuenta el modo de pensar de los diferentes contextos en el mundo de las mujeres, más que en la relación de todas las mujeres del planeta; eliminar las premisas de la mirada blanca, eurocéntrica, masculinista y heterosexista; analizar los procesos económicos, políticos e ideológicos que ponen en primer plano las estrategias raciales y capitalistas (2008). Además, aboga por alianzas globales.

Pero en el proceso de creación de alianzas globales feministas y con otros movimientos sociales anticapitalistas, Talpade denuncia como el género queda ignorado como categoría de análisis y base organizativa en gran parte de los movimientos antiglobalización, algo paradójico ya que las mujeres y niñas son parte central de la fuerza de trabajo usada por el capital global, por lo que propone que no sólo las feministas deben ser anticapitalista, sino que “los activistas y teóricos de la antiglobalización también necesitan ser feministas” (2008: 452), con la idea de construir una práctica feminista transnacional. Una dimensión internacional respetando las diferencias en la línea de feministas marxistas como Mies (1986).

Con esto, se quiere visibilizar como la globalización coloniza las vidas de mujeres en todo el mundo y como se necesita «un proyecto feminista antiimperialista, anticapitalista y contextualizado para exponer y hacer visibles las varias y yuxtapuestas formas de subyugación en la vida de las mujeres» (Talpade, 2008: 430).

La colonialidad es sinónimo desde el punto de vista marxista de explotación y de apropiación, lo que suprime y elimina la heterogeneidad de los sujetos afectados. En la colonización no solo interviene la violencia física, sino la epistémica, mediante la construcción de narrativas de historia, género e identidad (Spivak, s.f.) y, centrándose en los sujetos, establece la división entre el colonizador civilizado y el colonizado bárbaro, que vive una vida la cual se margina, pasando a ser el otro, el no-ser, en la frontera de lo no-humano. Estos conceptos son usados también por las feministas poscoloniales como Anzaldúa o Lorde y, en

cierta medida, serán recogidos desde la lectura marxista de la mano de Mies (1986).

Esos sujetos del feminismo poscolonial se consideran híbridos y mestizos, son las “otras/inapropiables”, que no se ubican en las cartografías modernas y occidentales políticas, lingüísticas o eróticas, sino que proponen nuevas geometrías posibles para considerar relaciones atravesadas y constituidas por diferentes diferencias. Todas juntas abarcan muchas opresiones, aunque «la opresión abrumadora es el hecho colectivo de que no cuadramos, y porque no cuadramos somos una amenaza» (Anzaldúa, en Castillo y Moraga, 1988: 168). Por ello, las feministas poscoloniales critican y deconstruyen el sujeto “mujer” para pensar las mujeres -los sexos, géneros y mestizajes-, desplazando el orden binario y haciendo imposible la naturalización de las diferencias que impulsaba la lógica colonial.

Los ejes teóricos-políticos de estas autoras se centran en la reelaboración de la teoría de géneros y del estudio sexo- género –al igual que lo trabaja el feminismo posmoderno-, por lo que critican los modelos de identidad del sujeto femenino y se reformula mediante la aparición de identidades “subalternas”, los “otros” frente a la identidad eurocéntrica que construye la mujer del Tercer Mundo, todo ello con la crítica al colonialismo y sus nuevas formas y estrategias de dominación ideológica y de control fruto de la globalización, la transculturalidad y multiculturalidad –como los fenómenos migratorios, diáspora y exilio- y el estudio de las coordenadas de sexo, género y raza como dispositivos de producción de lo otro y de la diferencia, para lo que se usa la imagen o metáfora de la frontera, el borde, la periferia. Por ello, el feminismo poscolonial

responde a una situación histórica-política de siglos de explotación, esclavitud, violación, silenciamiento, negación y borradura [...]. Racismo, colonialismo y patriarcado, por lo tanto, no serán comprendidos ni analizados como consecuencias del modo de producción capitalista, sino como elementos constituidos del mismo: propio de la expansión capitalista es la razón colonial; propio del modo social burgués es el modo de producción doméstico, centrado en la familia monogámica heterosexual reproductora. De ahí la necesidad de una nueva estrategia, de una reelaboración crítica de la praxis política (Meloni, 2012: 173).

Recapitulación

Con las teorías poscoloniales, donde la interseccionalidad es el hilo conductor, se evidencia la idea de que «no existe un sujeto mujer universal y abstracto, desde el momento en que la opresión de género, las condiciones de vida y las necesidades varían profundamente según la clase y la “raza”» (Arruzza y Cirillo, 2018: 152). Por tanto, consiguen desmontar la asociación de mujer universal con la mujer occidental, heterosexual, blanca y de clase media y, además, realiza un análisis concreto e histórico de las condiciones de vida, problemas, necesidades y deseos específicos de las mujeres de la clase trabajadora y de las mujeres racializadas.

En ese sentido, Bidaseca, Vázquez y Miñoso subrayan como los estudios feministas y los de la colonialidad comparten «su cuestionamiento político a la epistemología occidental de producción de conocimiento, reivindicado los saberes de los cuerpos, identidades, culturas marginalizados por el universalismo» (2011: 8)

Por tanto, reconocer las diferencias, difuminar las fronteras y, junto con eso, conectar opresiones más allá de la mirada occidental, fruto de la opresión del capitalismo patriarcal, tendrá eco en otras corrientes del movimiento feminista. tales como el feminismo marxista o el ecofeminismo.

Por un lado, en el feminismo marxista, donde conectan de manera clara el desarrollo de la Modernidad con la irrupción del capitalismo, de la mano de la colonización.

Desde las teorías descoloniales, avanzan el inicio de la Modernidad con el inicio del capitalismo, en el siglo XVI, momento en que «Europa se sitúa en el centro del sistema-mundo, define un mercado mundial por medio de una expansión sin resistencias apreciables y desarrolla un privilegio epistémico ligado en ese momento al poder de la Iglesia [...]. No hubiera adquirido esta condición de Primer Mundo sin tener detrás el dominio colonial» (Galcerán, 2016a: 58-59), tal y como recogiera Marx en *El Capital* (1867). Al respecto, Wallerstein (1991) destaca que para la expansión y mantenimiento del sistema capitalista, fue clave

la expansión por las Américas, que pasaron a convertirse en la periferia del centro-capitalista.

Por otro lado, la labor de los feminismos poscoloniales y descoloniales también se ven reflejados en el ecofeminismo, entre otras cuestiones, a través de la labor de los feminismos comunitarios y a su defensa del “buen vivir” o *sumak kawsay* (Gargallo, 2014) y, por tanto, del respeto a la naturaleza y la solidaridad con la comunidad. Al respecto, Gargallo comentaba que

Las ideas de buena vida para las mujeres pensadas en las comunidades indígenas actuales, que son presentes y modernas, incluyen las ideas de economía comunitaria, solidaridad femenina, territorio-cuerpo, trabajo de reproducción colectivo y antimilitarismo. Se sostienen en la resistencia de la tierra y desembocan en la crítica a la asimilación de la cultura patriarcal de las repúblicas latinoamericanas y sus leyes, centradas en la defensa del individuo y su derecho a la propiedad privada (2012: 23).

En definitiva, los feminismos anticoloniales “enriquecen nuestro acervo de conocimiento y crítica frente al sistema dominante poniendo de relieve el reduccionismo de nuestras categorías” (Galcerán, 2016a: 290), por lo que «si aprendemos a ver con los ojos de los/as subalternos/as empezaremos a desconfiar de la presunta universalidad de la cultura europea, podremos identificar esa especie de agujeros negros y tal vez seamos capaces de iniciar un debate propicio para el horizonte de justicia global por el que luchamos» (Galcerán, 2016a:365).

3.9. Ecofeminismo: causas y consecuencias de la colonización de la naturaleza, las mujeres y el Tercer Mundo

Otra corriente que aboga por el reconocimiento de la diferencia y la identificación que las relaciones de poder patriarcales y capitalistas ejercen en los cuerpos de las mujeres y en la Naturaleza es el ecofeminismo, «un nuevo término para designar un saber antiguo» (Mies y Shiva, 2016: 59), que parte de una dimensión global y se desarrolló a partir de diversos movimientos sociales –movimientos

feminista, pacifista y ecologista- a finales de la década de los setenta y principios de los ochenta. Se populariza con las numerosas protestas contra la destrucción medioambiental que se desarrollan tras la aparición de desastres ecológicos destacados, y que desde el feminismo se entienden también no solo como una agresión al (cuerpo-)territorio -donde las personas viven-, si no al propio cuerpo de las mujeres, que son las principales afectadas por la violencia, expolio, explotación y contaminación que sufren, como consecuencia de las «huestes empresariales militares» contra el medio ambiente (Mies y Shiva, 2016: 61). Puleo (2002), clasifica el ecofeminismo en tres corrientes: la clásica, la espiritualista y la constructivista.

Así, el ecofeminismo clásico apostaba por un feminismo de la diferencia que afirmaba que hombres y mujeres eran esencias opuestas. Así, a finales de la década de los 70, el feminismo radical da un nuevo significado a la identificación patriarcal de Mujer y Naturaleza como elementos inferiores frente a lo masculino y la Cultura: «la Mujer, más próxima a la Naturaleza, es la esperanza de conservación de la Vida. La ética del cuidado femenina (de la protección de los seres vivos) se opone, así, a la esencia agresiva de la masculinidad» (Puleo, 2002: 37). El espiritualista recoge las teorías del Sur y concibe el ecofeminismo como «una postura política crítica de la dominación, una lucha antisexista, antirracista, antielitista y anti-antropocéntrica (debemos respetar a las demás criaturas vivas, no solo al ser humano)» (Puleo, 2002: 37). El constructivista apuesta por la superación de los dualismos jerarquizados Naturaleza/Cultura, Mujer/Hombre, Cuerpo/Mente, Afectividad/Racionalidad, Materia/ Espíritu exige un análisis deconstructivo.

«El ecofeminismo es más que un punto de vista desde abajo [...]. Vivir en y con la Naturaleza significa trabajar de un modo que no altere el tiempo de los procesos de los ecosistemas» (Salleh, 1997: 178). Ofrece una alternativa al relativismo dominante, mientras la mercantilización capitalista homogeniza las culturas, y critica el modelo hegemónico económico y cultural occidental que se asentó y se mantiene debido a la colonización de las mujeres, de los pueblos extranjeros y de sus tierras, de la naturaleza. Así, considera dos caras de una misma moneda la subordinación de las mujeres y la explotación de la naturaleza consecuencia de la idea que el capitalismo transmite de crecimiento ilimitado e

individualidad, que es la «ilusión de poder vivir al margen de la naturaleza, el ejercicio del poder patriarcal y del sometimiento de la vida a la exigencia de la acumulación» (Herrero, 2016: 8), por lo que se ignora la dependencia material de la capacidad regenerativa de la tierra y de trabajo de subsistencia y cuidados.

Concretamente, las mujeres del Tercer Mundo «pueden hacer una aportación singular, ya que en su vida cotidiana se materializan las tres colonizaciones que son la base del patriarcado moderno: la colonización de la naturaleza, de las mujeres y del Tercer Mundo» (Shiva, 2016: 390).

Proponen una mirada diferente sobre la realidad cotidiana y política, dando valor a elementos, prácticas y sujetos designados como subalternos por el pensamiento hegemónico, por lo que se han invisibilizado. Desmontan «la visión militar que permite separar humanidad y naturaleza; establecen la importancia material de los vínculos y las relaciones sostenidas por las mujeres; y otorgan un papel similar a la llamada producción y a la reproducción como elementos indisociables del proceso dinámico» (Herrero, 2016: 8), como ya denunciaron las feministas marxistas en su análisis de las relaciones entre patriarcado y capitalismo.

Frente al concepto de trabajo por el que la producción se separa de la reproducción, Mies aboga por redefinir el ámbito reproductivo como «aquellas tareas dedicadas a la producción de la vida que deben ser realizadas por hombres y mujeres porque son responsabilidad del conjunto de la sociedad» (2016: 9).

Así, desde el ecofeminismo, se habla de unas soluciones sinérgicas, ya que la organización de la vida cotidiana alrededor de la subsistencia favorece la soberanía alimentaria, la democracia participativa y la reciprocidad con los ecosistemas naturales (Salleh, 2016: 12). Ha demostrado la existencia de «una fuerte conexión entre el desdén hacia el trabajo doméstico, la devaluación de la naturaleza y la idealización de todo lo que produce la industria y la tecnología humana» (2017: 66).

Shiva señala que la violación de la Tierra y la violencia de las mujeres está estrechamente relacionada, ya que las reformas económicas en el actual

sistema hegemónico subvierten la democracia y las convierte económicamente en seres más vulnerables ante todo tipo de violencia:

nos encontramos en medio de una contienda épica, la contienda entre los derechos de la Madre Tierra y los de las multinacionales y los estados militarizados que, mediante cosmovisiones y paradigmas obsoletos, aceleran la guerra contra el planeta y las personas. Este combate se libra entre las leyes de Gaia y las del mercado y la guerra (2016: 25).

Feminismo y Ecologismo surgen en un momento de búsqueda de la identidad particular –como es el caso del Feminismo Postcolonial- y tienen varios puntos en común. Por un lado, visibilizan los “otros” procesos globales que se ocultan con la progresiva consolidación del nuevo orden mundial, basado en el control de las personas y los recursos a escala planetaria, con el objetivo de acumular capital. Por otro, consideran que «la búsqueda de identidad y de la diferencia será más significativa si constituye una plataforma para la resistencia contra las fuerzas globalmente dominantes del patriarcado capitalista, que homogeneiza y fragmenta a la vez» (Mies y Shiva, 2016: 42). Asimismo, denuncia que los procesos de “modernización”, “desarrollo” y “progreso” son los que degradan la naturaleza, que afecta a mujeres y hombres, siendo ellas las primeras en protestar contra la destrucción del medio ambiente.

Desde el ecofeminismo se considera que la ciencia y la tecnología no son neutras con el género, sino que hay una estrecha conexión entre la relación de dominio explotador entre el hombre y la naturaleza –proveniente de la ciencia reduccionista moderna del siglo XVI- y la relación de explotación y opresión entre hombres y mujeres que impera en la mayoría de las sociedades patriarcales (Mies y Shiva, 2016).

Merchant, en su obra *The death of nature* (1983) denuncia que el método científico actual se basa en la violencia y el poder. Al respecto, Mies considera que la vinculación que se da entre el nuevo método científico, la nueva economía capitalista y la nueva política democrática es de “simbiosis recíproca” entre seres humanos y naturaleza, en la que se establece una relación unilateral de amo y esclavo, por el que ha sido posibles las revoluciones burguesas, de modo que

la economía capitalista no hubiese podido desarrollarse sin la transformación de los pueblos extranjeros y sus tierras en colonias para el

Hombre Blanco. El nuevo hombre ni hubiese podido erigirse en amo y señor de la naturaleza y de las mujeres sin la destrucción violenta de la simbiosis entre hombre y mujer, sin la designación de la mujer como mera naturaleza animal (Mies, 2016: 108).

Frente a esto, Mies (2016), Walby (1990) o Harding (2004) abogan por hacer una crítica a las ciencias naturales, como ya se ha estado haciendo en las ciencias sociales, mediante una investigación social más precisa y rigurosa, desde un punto de vista feminista (*Feminist standpoint theory*), con el objetivo de estar más cerca de las propias experiencias de las mujeres mediante una nueva metodología feminista.

Concretamente, el ecofeminismo considera que el lugar central en la ciencia debe estar marcado por el principio de reciprocidad sujeto-sujeto, lo que se traduce en una reconsideración como ser vivido y dotado de su propia dignidad/alma/subjetividad, por lo que «una nueva ciencia no debería perder jamás de vista el hecho de que también formamos parte de la Naturaleza, que tenemos un cuerpo, que dependemos de la Madre Tierra, que nacemos de mujer, y que morimos» (Mies, 2016: 114).

El elemento centro de esta dominación es una barrera arbitraria entre lo que se entiende como el saber- proveniente del especialista- y la ignorancia – de la persona no especialista. Se produce así una dominación violenta contra la naturaleza y las mujeres -ya que las subyuga y despoja de su productividad, capacidad y potencial-, y una aniquilación de lo que no se considera valor, que posibilita la colonización y control de lo que es gratuito y capaz de autogenerarse. «En este caso, las semillas y cuerpos de las mujeres, como sedes de la capacidad de regeneración figuran, a los ojos del patriarcado capitalista, entre las últimas colonias» (Shiva, 2016: 77), nuevos espacios para la acumulación de capital y nueva fuente de control y poder que destruye las verdaderas fuentes de control.

Concretamente, ven que los nuevos descubrimientos en el campo de la biotecnología, ingeniería genética y tecnología reproductiva tienen como objetivo despojar a las mujeres de su capacidad generativa y apropiarse de las capacidades reproductivas de la naturaleza. Por ello, defiende una nueva

cosmología y antropología que reconozcan que la vida en la naturaleza, incluidos los seres humanos- se mantienen por medio de la cooperación, el cuidado mutuo y el amor, un concepto de libertad diferente del que se usa desde la Ilustración, por el que mujeres, naturaleza y pueblos colonizados y “naturalizados” han estado «abiertos a la libre explotación y la subordinación, transformados en los “otros”, en los “objetos”, como parte del proceso de emancipación del “reino de la necesidad” del “sujeto” (masculino) europeo» (Mies y Shiva, 2016: 51).

De este modo, se empieza a entender el porqué de la “caza de brujas” (Federici, 2010) iniciada a principios de la Edad Moderna, con la que se inicia el desarrollo de la ciencia y tecnología patriarcal tras el asesinato de estas mujeres y de sus conocimientos, sabiduría y estrecha relación con la naturaleza. Concretamente, Merchant demuestra un nexo directo entre la tortura de las brujas y el auge del nuevo método científico empírico: la destrucción de la integridad tanto del cuerpo femenino como de la naturaleza, que pasarán a convertirse en fuentes de materia prima para el modo de producción capitalista en auge (en Mies y Shiva, 2016).

Se estableció una relación de violencia similar entre las metrópolis y las colonias de Asia, Suramérica y África. Únicamente después de haber matado a las brujas como representación de la “mala mujer” pudo emerger una nueva imagen de la “buena mujer” en los siglos XVIII y XIX. El nuevo ideal de feminidad, basado en la mujer de la clase burguesa, era necesario para la división social y sexual del trabajo, la división entre producción y reproducción, producción y consumo, trabajo y vida, sin la cual no podría haber despegado el capitalismo (Mies, 2016: 252).

Se romantiza a la mujer, se la equipara a la naturaleza y se la privatiza, mientras se extiende el mito eurocéntrico en las colonias de que la expansión cultural industrial por el resto del mundo es debido a la inteligencia, racionalidad y nivel científico superior y a la productividad del trabajo, cuando se ha comprobado la conexión directa entre la violencia y brutalidad de los colonizadores contra las sociedades tribales y la transformación de los primeros en clases dominantes. Así, con la dominación y explotación colonial -tanto de su población como de sus recursos-, y la división internacional del trabajo, comienza el crecimiento europeo y su despegue internacional.

Asimismo, las ecofeministas critican el universalismo totalitario y dogmático – al ser eurocéntrico, egocéntrico y androcéntrico desde la perspectiva feminista- y rechazan los procesos de homogeneización generados por el mercado mundial, los procesos de producción capitalistas, la división entre la superestructura y la economía y el relativismo cultural que surge como la otra cara de la misma moneda (Mies y Shiva, 2016).

Como solución, Shiva aboga por cambiar el paradigma imperante -donde la sociedad se reduce a la economía- por unas reformas económicas basadas en reformas sociales que corrijan las desigualdades de género en la sociedad, la injusticia y la violencia. Mies cree que es necesario «una inversión de la lógica que ha tratado a las mujeres como subordinadas porque son creadoras de vida y a los hombres como superiores porque la destruyen» (2016: 169), de modo que la tierra se convierte en condición indispensable para regenerar la vida en la naturaleza y la sociedad, se presupone la tierra como sagrada. Por ello, es necesario eliminar la violencia del patriarcado capitalista y sustituirla por economías no violentas, sostenibles y pacíficas que respeten el planeta y a las mujeres, además de contemplar las diferencias, diversidad e interconexión a escala mundial entre las mujeres, hombres y mujeres, y seres humanos con las demás formas de vida. Shiva subraya que

el terreno común para la liberación de la mujer y la protección de la vida sobre la Tierra debe buscarse en las actividades de las mujeres que han sido víctimas del proceso de desarrollo y que luchan por la conservación de su base de subsistencia. [...] El universalismo que emana de sus fuerzas por proteger su subsistencia es distinto del universalismo eurocéntrico que se desarrolló en la Ilustración y el ascenso del patriarcado capitalista (2016: 59).

Desde el ecofeminismo también se redescubre una dimensión espiritual de la vida, una interdependencia y conexión entre otras las cosas, una dimensión que había sido negada o denigrada por el materialismo capitalista y el marxista, que consideran que la consecución de la felicidad humana depende básicamente de la expansión de la producción de bienes materiales, por lo que

la interpretación marxista o materialista no es, desde nuestro punto de vista, lo bastante materialista, en el sentido de que la realidad de nuestra esfera finita, de nuestro cuerpo orgánico femenino finito y del de otros animales se

trasciende de un modo idealista. La feminidad es, y ha sido siempre, una relación humana con nuestro cuerpo orgánico. La división entre espíritu y materia, entre lo natural y lo social solo podía llevar a una devaluación absoluta de lo denominado natural bajo el patriarcado capitalista (Mies y Shiva, 2016: 271).

De este modo, desde el ecofeminismo se defiende el respeto por la diversidad y límite de la naturaleza y tiene sus raíces en la producción cotidiana de subsistencia que realizan la mayoría de las mujeres del mundo, basado en la misma concepción de la relación de la humanidad con la naturaleza. Ante las controversias entre las ecofeministas y las socioecologistas, Mies se muestra partidaria de integrar ambos puntos de vista, que solo ve posible mediante una reconstrucción del proyecto socialista (2016).

Mies critica que las estrategias de desarrollo estén basadas en el supuesto del modelo de la “buena vida” que predominan en las sociedades ricas del Norte: Estados Unidos, Europa, Japón. Con su clase y sexo dominante aparecen como «una utopía que todavía tiene que alcanzar los que al parecer se han quedado rezagados» (2016: 121), mientras que los países desarrollados piensan que podrán seguir teniendo todo sin renunciar a nada, a costa de la externalización de costes económicos, sociales y ecológicos de los países industrializados a los países colonizados del Sur, su medio ambiente y sus poblaciones:

el mito de la recuperación del retraso a través del desarrollo acaba desembocando en una mayor destrucción del medio ambiente, en un nuevo incremento de la explotación del Tercer Mundo y de la violencia contra las mujeres, y en una mayor militarización de los hombres (Mies, 2016: 135).

De hecho, Rosa Luxemburgo ya explicó que el desarrollo industrial inicial de la Europa occidental requería de la ocupación permanente de las colonias por las potencias y la destrucción de la economía natural local, ya que sin el colonialismo se frenaba la acumulación del capital. De este modo, se creaba riqueza por un lado a costa de la creación de pobreza y desposesión por el otro. «El desarrollo se convirtió a su vez en una continuación del proceso de colonización, en una

prolongación del proyecto de creación de riqueza desde la perspectiva económica del patriarcado occidental moderno» (Shiva, 2016: 143).

Mies resume todo el proceso de la siguiente manera:

el sistema de mercado mundial imperante, orientado hacia el crecimiento sin fin y la obtención infinita de beneficios, no podría mantenerse sin la explotación de unas colonias externas e internas: la naturaleza, las mujeres y los otros pueblos; pero también necesita tener consumidores que nunca se planten y digan un: ¡BASTA! El modelo de consumo de los países ricos no puede generalizarse a escala mundial, ni tampoco es deseable para la minoría de la población mundial que vive en las sociedades opulentas. Por otra parte, cada vez provocará más guerras por el acceso a unos recursos cada vez más escasos. [...] La única alternativa es un cambio deliberado y drástico del estilo de vida, una reducción del consumo, un cambio radical en los patrones de consumo del Norte y un decidido movimiento de amplia base en favor de la conservación de la energía (2016: 131).

Los costes económicos se traducen en una división de la fuerza de trabajo internacional entre los trabajadores de las periferias colonizadas y los de los centros industrializados, que perciben sueldos superiores; los costes sociales de la reproducción de la fuerza de trabajo de las sociedades industriales se externalizan dentro de las mismas. La división sexual de trabajo patriarcal-capitalista que considera el trabajo doméstico como no productivo ni trabajo que no se remunera hace que su labor no esté incluida dentro del Producto Nacional Bruto, por lo que las mujeres «son la colonia interior de este sistema» (Mies, 2016: 126). Por otro lado, los costes ecológicos tanto del proceso de producción como del consumo de la producción industrial recaen en la naturaleza.

El modelo patriarcal margina a las mujeres y destruye la biodiversidad, ya que aboga por la homogeneidad, los monocultivos y la uniformidad. Shiva (2016) destaca la importancia de la diversidad como base para la política de las mujeres y la ecológica y los elementos, ya que las economías de muchas comunidades en el Tercer Mundo dependen de los recursos biológicos. Así, la biodiversidad es para ellas medio de producción y objeto de consumo, por lo que aplican técnicas que garanticen la sostenibilidad y la supervivencia –siendo principalmente aplicadas por las mujeres, quienes se erigen en guardianas de la biodiversidad. Actualmente, hay organizaciones y grupos de mujeres que

«todavía propugnan un cierto grado de internacionalismo feminista que no ha perdido de vista el hecho de que todos hemos nacido de una mujer y dependemos de la misma Madre Tierra» (Shiva, 2016: 229).

Desde el capitalismo, la biodiversidad no se reconoce como trabajo, se invisibiliza y queda fuera al igual que el trabajo en el hogar. También califica las tecnologías de estas comunidades de atrasadas y obsoletas y pasan a ser sustituidas por otras avanzadas, lo que provoca la destrucción de la biodiversidad y los medios de subsistencia de quienes habitan en dichos espacios.

Para liberar a las mujeres, Mies (2016) aboga por la autodeterminación, si bien matiza este objetivo teniendo en cuenta la visión de las mujeres del Norte y del Sur, ya que pese a que las mujeres del tercer mundo se oponen a la explotación y opresión patriarcales —generalmente perpetuadas por la institución de la familia—, su concepto de la liberación de la mujer no comporta la ruptura de toda reacción comunitaria; no les resulta atractiva la utopía de la mujer autónoma e independiente, al no tener una red de protección como en los Estados modernos necesita de la red de relaciones que les proporcionan la familia, población y comunidad.

Para el nuevo proyecto de cambio radical del concepto de “desarrollo” que propone el ecofeminismo, se apuesta por “planteamiento de la subsistencia”, una alternativa a la producción generalizada de mercancías. Se desarrolló para analizar el trabajo oculto y mal remunerado o no remunerado de las amas de casa, los campesinos y campesinas de subsistencia y los pequeños y pequeñas productores y productoras del llamado sector extraoficial, sobre todo del Sur, en su función de sostén y base del modelo de crecimiento ilimitado de bienes y dinero el patriarcado capitalista. Este trabajo de subsistencia crea vida y la mantiene y es una condición previa necesaria para la supervivencia en todas estas relaciones de producción. Trabajos que son realizados principalmente por las mujeres.

Y es que desde el ecofeminismo se tiene claro que no se puede construir una sociedad pacífica, justa, respetuosa con las mujeres, los niños y las niñas y

ecológicamente responsable mediante el mantenimiento de una sociedad industrial orientada hacia el consumo (Mies, 2016).

Pese a que Marx y sus seguidores consideraban el capitalismo la piedra de la “base material” sobre la que se podría construir la sociedad socialista, el ecofeminismo demuestra su rechazo al mercado universal en cuanto modelo para una sociedad mejor y abogan por un planteamiento donde la subsistencia es clave para crear una sociedad no explotadora, anticolonialista, feminista y ecológicamente responsable. (Mies, 2016)

Concretamente, el ecofeminismo, con su defensa de la economía de subsistencia, defiende como meta de la actividad económica satisfacer las necesidades humanas fundamentales principalmente por medio de la creación de variedades de uso, no mediante la adquisición de mercancías; basar las actividades económicas en relaciones nuevas con la naturaleza, a la que se respeta en su riqueza y diversidad; establecer nuevas relaciones entre la gente, sobre todo entre hombres y mujeres, con un cambio no en las condiciones del trabajo, sino en la sustitución de las relaciones mercantiles por principios como la reciprocidad, mutualidad, solidaridad, fiabilidad y capacidad para compartir, el interés, el respeto por el individuo y la responsabilidad por el “conjunto”; fomentar la democracia popular o participativa; enfocar la solución de un problema de manera multidimensional, ya que todo está relacionado; reintegrar la cultura del trabajo en cuanto a carga y placer, ya que la meta principal es la felicidad y una vida satisfactoria y, por otro lado, reintegrar el espíritu y la materia; rechazar cualquier privatización o mercantilización de los bienes comunes (agua, aire, tierra, recursos,...).

Por tanto, este planteamiento implica necesariamente que los hombres empiecen a compartir -en la práctica- la responsabilidad de criar y proteger la vida en este planeta, el trabajo de subsistencia no remunerado: «en casa, con los niños y niñas, personas ancianas y enfermas; en las labores ecológicas para regenerar la tierra y en nuevas formas de producción de subsistencia» (Mies, 2016: 498). Es esencial que se suprima la antigua división sexual del trabajo criticado por las feministas en los años setenta.

Asimismo, se traduce en que las mujeres posean mayor autonomía con respecto a su sexualidad y su capacidad de procreación, por lo que deben aprender a superar la enajenación de sus cuerpos y a vivir otra vez con ellos, tanto las del Norte como la del Sur. Para ello, es necesario librar las relaciones sexuales de la explotación y la dominación patriarcales, que haya un cambio de actitudes y estilos en la instituciones y conducta cotidiana de los hombres y mujeres. Es decir, fomentar una nueva comprensión de la sexualidad no patriarcal junto con los cambios en la división sexual del trabajo, la economía y la política.

Por eso, las ecofeministas consideran clave que el feminismo piense en términos ecologistas para mantener su vocación internacional, ya que «las mujeres pobres del Tercer Mundo son las primeras víctimas de la destrucción del medio natural llevada a cabo para producir objetos suntuarios que se venden en el Primer Mundo» (Puleo, 2002: 36).

Las ecofeministas califican esta corriente como «la política más radical y activista desarrollada cuando uno entiende la dinámica de cómo se es oprimido y como uno oprime a los otros... Cuando uno entiende la base de su propio dolor y cómo está conectado con el dolor de los otros, la posibilidad de formar coaliciones con otros emerge» (Salleh, 1997: 180).

Recapitulación

De este modo, el ecofeminismo recoge la herencia del marxismo y el feminismo al analizar la producción y la reproducción del capitalismo y los efectos que tiene la división sexual en los cuerpos de las mujeres. Al mismo tiempo, hace una defensa firme del cuidado de la naturaleza y el respeto a la diversidad y a la diferencia-fruto de la influencia de la posmodernidad y lo descolonial-, aportando una visión internacional en la que se analizan las relaciones que se han tejido entre las formaciones sociales centrales y periféricas dentro del sistema patriarcal y capitalista que tratan de destruir, basado en la producción, el consumo y la explotación del trabajo humano (explotación del ser humano y de la naturaleza por este). Además, apuestan por la recuperación de los bienes comunes y su gestión colectiva, también privatizados y explotados -para hacer

frente a la dicotomía Estado-Mercado/Público-Privado-, aspecto que cada vez más se está trabajando desde la teoría de los Comunes, en la que ahondaré más adelante. Por último, defienden el “buen vivir” frente a la vida del capital y, por ende, apuestan por poner la vida y los cuidados –del medio ambiente y de los seres humanos- en el centro, que es base de la economía feminista, que también será tratada en próximas páginas.

3.10. Feminismo marxista: La lucha sigue

Tras la década de los 70, donde Marxismo y Feminismo mantiene un fructífero diálogo en varias corrientes como el feminismo radical o materialista y, especialmente, a través del feminismo obrerista y socialista norteamericano, la relación sigue avanzando en sus encuentros y desencuentros posteriormente— desde el Posmodernismo hasta la actualidad—, con sus matrimonios y divorcios (Arruzza, 2015) para seguir buscando las estrategias con las que hacer frente al capitalismo patriarcal, que destruye y aliena a su paso.

Mac Kinnon destaca de la teoría marxista que

la sociedad se construye fundamentalmente con las relaciones de las personas que hacen y fabrican cosas necesarias para vivir con dignidad. El trabajo es el proceso social de dar forma y transformar el mundo material y el social, de crear personas que sean seres sociales a medida que crean valor. Es esa actividad por la cual la gente se convierte en lo que es. La clase es su estructura, la producción su consecuencia, el capital una forma quieta y el control su lucha (1989: 23-24).

Para las feministas marxistas, el marxismo ha contribuido al desarrollo del pensamiento feminista como parte de un movimiento de liberación y camino social no sólo para las mujeres, sino para toda la sociedad. «Ambos (marxismo y feminismo) son teorías del poder, de sus consecuencias sociales y de su injusta distribución. Ambos son teorías de la desigualdad social» (Mac Kinnon, 1989: 24). Marx, al concebir la Historia como proceso de la lucha de clases para liberarse de la explotación, hace que no se pueda ver desde el punto de vista de un sujeto universal y único que reproduce la visión de las clases dominantes.

Así, a través del materialismo histórico se demuestra que la jerarquía de género e identidad son una construcción y, junto con el análisis de la acumulación del capital y la creación de valor, han servido de herramientas al feminismo para reconsiderar las formas específicas de las relaciones a las que se somete a las mujeres en la sociedad capitalista y la relación entre sexo, clase y raza.

Con el capitalismo, la reproducción se separa de la producción, que aparece como el objetivo de la humanidad de la mano de la riqueza. Para Fortunati, la meta de este sistema económico es «la infelicidad de la sociedad» (1981: 7) y no la reproducción del individuo. A esto, se añade la subordinación de la mujer, surgida como resultado de los acontecimientos sociales que deconstruyeron la sociedad igualitaria de la gens matriarcal, sustituyéndola por una sociedad clasista patriarcal, caracterizada por la discriminación y desigualdad de todo tipo, incluida la desigualdad de sexos. «El desarrollo de este tipo de organización socio-económica estructuralmente opresiva, fue el responsable de la caída histórica de las mujeres» (Reed, 1977: 22).

Análogamente, Mac Kinnon subraya que «igual que la expropiación organizada del trabajo de algunos en beneficio de otros define una clase, la de los trabajadores, la expropiación organizada de la sexualidad de unos para el uso de otros define un sexo, la mujer» (1989: 23-24).

Así, reconocer que la subordinación social es un producto de la historia, cuyas raíces se encuentran en una organización específica del trabajo, ha tenido un efecto liberador para las mujeres, porque ha permitido desnaturalizar la división sexual del trabajo y las identidades construidas a partir de ella, al concebir las categorías de género no solo como construcciones sociales, sino también como conceptos cuyo contenido está en constante redefinición y tienen una carga política (Federici, 2014).

Por tanto, estas feministas entienden que el marxismo es el punto de partida, porque es la tradición teórica contemporánea que —independientemente de sus limitaciones— «confronta el dominio social organizado e identifica las fuerzas sociales que sistemáticamente dan forma a los imperativos sociales, y tratan de explicar la libertad humana dentro de la historia y frente a ésta» (Mac Kinnon, 1989: 9-10).

Al mismo tiempo, desde la década de los 70 el feminismo aporta herramientas para criticar el marxismo. «En este momento de crítica a Marx, nosotras usábamos a Marx, Marx nos dio herramientas para criticarlo» (Federici, 2017: 18).

Y es que, si bien el marxismo se enfrentó a la historia del desarrollo del capitalismo desde el punto de vista de la formación del trabajador industrial asalariado, de la fábrica, de la producción de mercancías y el sistema del salario, no hizo tanto hincapié en problemáticas cruciales en la teoría y la práctica feminista. En ese sentido, Marx no profundizó en «toda la esfera de las actividades centrales para la reproducción de nuestra vida, como el trabajo doméstico, la sexualidad, la procreación; [...] no analizó la forma específica de explotación de las mujeres en la sociedad capitalista moderna»⁶⁵ (Federici, 2017: 13).

Por otro lado, Mitchell incide en la crítica al no reconocimiento de la opresión de la mujer desde la óptica socialista y subraya que

la conciencia oprimida de todos los grupos contribuye a la naturaleza oprimida de esta ideología socialista, y si alguna conciencia oprimida falta en su formación, esta es su pérdida. La conciencia feminista ha sido inadecuadamente representada en la formación de la ideología socialista, como la opresión de las mujeres, hasta nuestros días, ha sido inadecuadamente combatida en las revoluciones socialistas (1977: 113).

Frente a esto, Hartsock defiende la superación de una izquierda incapaz de construir una organización unificadora a través de una redefinición realizada por la teoría feminista, junto con la práctica feminista (en Eisenstein, 1980). Cree que el movimiento de mujeres puede proporcionar un modelo para el resto de la izquierda en el desarrollo de la teoría y la estrategia. Destaca la importancia de que las mujeres establecieran conexiones entre sus experiencias personales y las generalidades políticas respecto a la opresión de la mujer, influidas por las interrelaciones entre patriarcado, capitalismo y la supremacía blanca.

⁶⁵ Cabe destacar que Marx solo vio el principio de la II Revolución Industrial, por lo que es difícil de que pudiera percatarse a fondo de ello.

Además, sustenta que atender a las actividades de la vida de las mujeres supone una reexaminación de categorías ciegas al sexo como la clase, tal y como ya señalara Hartmann años antes. Señala que la clase en la teoría marxista es una categoría basada en la experiencia de los hombres, una categoría que se equivoca al convertir la experiencia de los hombres en la experiencia para todos los seres humanos (Hartsock, 1985: 149).

Ante esto, Mac Kinnon clasifica en tres tipos los intentos marxistas de adaptarse al feminismo o darle respuesta: igualación y hundimiento; derivación y subordinación; sustitución de contradicciones.

El primer intento —igualación y hundimiento—, iguala sexo y clase, para hundir el primero en el segundo. Con ello, los problemas de las mujeres se subsumen, reducen y asimilan al análisis de clase y su remedio se hunde en el socialismo. En la segunda opción con la derivación y subordinación, el análisis del sexo es derivado del análisis de clase para después subordinarlo a la clase, no igualarlo, por lo que reduce la opresión de la mujer a una dimensión especial de la cuestión de las clases.

Como variantes de la segunda opción —derivación y subordinación—, Mac Kinnon habla de “Intersección”, ya que el Marxismo y el Feminismo se entrecruzan en un punto, el de las mujeres trabajadoras, por lo que «el problema de la mujer se convierte en un híbrido dentro del análisis de clase a fin de quedar subsumido en este. El valor del feminismo es que ayuda a movilizar y unificar a la clase trabajadora» (Mac Kinnon, 1989: 124). La otra posibilidad derivada es la de separar clase y sexo, pero ambos se ven como iguales, postura que defiende Hartsock (1985). Ante esta opción, Mac Kinnon critica que el socialismo, pese a que pueda modificarse por el reconocimiento de la especificidad del sexo, no haga un análisis del poder masculino, con lo que se sigue ocultando la desigualdad.

La última opción que contempla Mac Kinnon en este análisis es el de sustituir contradicciones, donde se toma el sexo como categoría social básica, y propone analizarlo aplicando el método marxista.

Buena parte de este análisis moderniza y actualiza las categorías marxistas. Así, se usa el método marxista para comentar los puntos de contacto entre la historia patriarcal y de clase y «para interpretar la dialéctica entre sexo y clase, sexismo y raza, raza y clase y finalmente, sexo, raza y clase» (Eisenstein, 1980: 50), con el objetivo de integrar todas esas luchas de poder para entender el patriarcado, al que no consideran una lucha separada como lo hacía el feminismo radical.

Se pretende devolver a las mujeres su propia historia, tratando de colocar la división sexual del trabajo en el centro, no en la periferia del análisis marxista (P. y H. Armstrong, 1983: 13). Se incide en la necesidad de construir «una teoría de la opresión y explotación de las mujeres con el materialismo y lo histórico» (Hartsock, 1985: 150). Materialista en el sentido de explicar las relaciones y factores que estructuran las vidas de las mujeres, histórico en el sentido de examinar tanto los cambios como las regularidades concretas que han persistido a lo largo del tiempo.

3.10.1. Salario y familia, aspectos claves

La construcción de la familia proletaria nuclear —fruto del proceso de reforma histórico que se fue gestando en el siglo XIX—, junto con la introducción del salario familiar obrero masculino y el rechazo a que las mujeres trabajaran en las fábricas, convirtieron el trabajo doméstico en el primer trabajo de estas y las hizo dependientes del salario masculino, lo que Federici denomina “patriarcado del salario”, con el que

se crea una nueva jerarquía, una nueva organización de la desigualdad: el varón tiene el poder del salario y se convierte en el supervisor del trabajo no pagado de la mujer. Y tiene también el poder de disciplinar. Esta organización del trabajo y del salario, que divide la familia en dos partes, una asalariada y otra no asalariada, crea una situación donde la violencia está siempre latente (2017: 17).

Por tanto, la familia tiene un papel económico e ideológico bajo el capitalismo, por un lado, con la provisión de un cierto tipo de fuerza laboral productora y de una plataforma de consumo masivo y, por el otro, con la producción de «los ideales añorados de la sociedad campesina y feudal; un lugar donde disfrutar en

plano de igualdad y de libertad de la propiedad privada individual. [...] La familia incorpora los conceptos más conservadores que existen» (Mitchell, 1977: 185).

Eisenstein (1980) define ese “patriarcado del salario” (Federici, 2017) desde la óptica socialista como “patriarcado capitalista”, tras analizar el poder en términos de sus orígenes de clase y de sus raíces patriarcales. Así, denuncia, por un lado, la explotación de las relaciones capitalistas de clase entre hombres y mujeres y, por otro, la opresión de mujeres y minorías definidas dentro de las relaciones patriarcales, raciales y capitalistas.

Para acabar de completar ese proceso de “subsunción real” – que Marx define como proceso por el que el capitalismo reestructura la sociedad mediante su historia y desarrollo a su imagen y semejanza, haciendo uso de diversas formas que contribuyan a la acumulación del capital-, se logra un trabajador pacificado ante las revoluciones que, por un lado, es explotado pero, por el otro, tiene una sirviente en el hogar y contribuye a la creación de un trabajador más productivo que pasa a ser el “cabeza de familia”. Este modelo es cuestionado desde la década de los 70 por las corrientes feministas radicales, materialistas, obreristas y socialistas, como se ha visto anteriormente. Como resume Mackinnon, el capitalismo recoge las siguientes características: «La heterosexualidad es su estructura social, el deseo su dinámica interna, el género y la familia sus formas quietas, los roles sexuales sus cualidades generalizadas en la persona social, la reproducción una consecuencia y el control su lucha» (1989: 24).

Frente a esto, el feminismo apuesta por la autonomía de salario, del cuerpo y de la elección del ciclo de vida, de modo que

suponer la centralidad de la autonomía de las personas en las políticas permitiría no tener que contar cada vez con un trabajo de reproducción gratuito en las políticas sociales. Lo que significaría: poner en el balance de costes de la colectividad todo el trabajo que hasta ahora se ha considerado como un gracioso ofrecimiento de las mujeres no sólo a sus hombres y a sus hijos, sino también a toda la colectividad y para la acumulación de riquezas de las que ellas mismas raramente se benefician (del Re, 1995: 80).

3.10.2. Debate sobre el trabajo doméstico

Así, bajo la presión de las luchas feministas y las de otros grupos no asalariados directamente, al examinar y revelar el nivel de explotación de las mujeres por parte del capital, hicieron que algunos sectores de la izquierda masculina se vieron obligados a darse cuenta y reconocer que «el trabajo no asalariado no solo existía, sino que las luchas en su contra eran al menos tan relevantes como los de la clase obrera directamente librada» (Fortunati, 1981: 95). Por tanto, cualquier teoría del capitalismo debe ser consciente y proporcionar explicación no sólo de la separación entre el hogar y el trabajo sino también entre las mujeres y los hombres. Debe poner a las mujeres y los hombres de nuevo en su historia en todos los niveles de análisis. En ese sentido, el debate sobre el trabajo doméstico sugiere que las herramientas analíticas marxistas pueden aplicarse a la tarea (P. y H. Armstrong, 1983).

De este modo, las feministas marxistas —al repensar y reelaborar las categorías de Marx— concluyeron que el trabajo de reproducción era el pilar de todas las formas de organización del trabajo en la sociedad capitalista —no natural—, que había sido conformado para el capital por el capital. Esto llevó a pensar en la sociedad y la organización del trabajo como cadenas de montaje: una que produce las mercancías y otra que produce a los trabajadores y cuyo centro es la casa, motivo por el que el feminismo marxista defiende que la casa y la familia son un centro de producción, de fuerza de trabajo.

que Marx estableciera que las actividades que reproducen la fuerza de trabajo son esenciales para la acumulación capitalista proporcionó la dimensión de clase a nuestro rechazo. Hizo evidente que este trabajo tan desdeñado, tan naturalizado, tan despreciado por los socialistas por su atraso, en realidad constituye el pilar fundamental de la organización capitalista del trabajo. Así se resolvía la espinosa cuestión de la relación entre género y clase, y así obteníamos las herramientas para conceptualizar no solo la función de la familia, sino también la profundidad del antagonismo de clase en los cimientos de la sociedad capitalista. [...] Así que, irónicamente, nuestro encuentro con la teoría de la reproducción de la fuerza de trabajo de Marx y nuestra apropiación de ella, que consagraba la importancia de Marx para el feminismo, también nos proporcionó la prueba concluyente de que teníamos que darle la vuelta a Marx y emprender nuestro análisis y nuestra lucha precisamente desde esa parte de la «fábrica social» que él excluyó de su trabajo (Federici, 2017: 64-65).

Por ello, califican de fundamental pero insuficiente la relación de producción entre la trabajadora doméstica y el capital -mediada por el trabajador masculino, que percibe un salario- para abarcar todo el proceso de producción y reproducción de la fuerza de trabajo, ya que se necesita tener en cuenta otras relaciones e intercambios. «Este núcleo necesario y suficiente de las relaciones de producción constituye la familia capitalista, que se define como la unidad de producción y reproducción de la fuerza de trabajo en la que tienen lugar las múltiples relaciones de producción y reproducción de los individuos» (Fortunati, 1981: 20), en cuyo seno se origina un «intercambio gratuito entre el trabajador masculino y el capital y el intercambio, mediado por el trabajador masculino, entre la trabajadora doméstica y el capital». (Fortunati, 1981: 127). De este modo, «la subordinación de la mujer se basa en su explotación como trabajadora por el capital a través del hombre. Las mujeres están oprimidas por el capital: no sólo (o indirectamente) por el hombre» (Mac Kinnon, 1989: 134).

Desde el feminismo marxista se define el salario como forma de organizar la sociedad, al crear jerarquías e invisibilizar áreas de explotación como el trabajo doméstico. El capital explota al trabajador y a la trabajadora doméstica y naturaliza el proceso de reproducción, al que valoriza como un proceso natural del trabajo social, en contraste con el de la producción. Por tanto, el salario no solo es reflejo del poder de coerción que vincula el capital con la clase trabajadora, sino que también es el modo de controlar y disciplinar el trabajo no directamente remunerado, como es el doméstico, pasando a ser el medio de encubrir la explotación de la trabajadora doméstica, ocultando que este trabajo no remunerado está incluido en el beneficio (Fortunati, 1981). De este modo, el sexismo sirve dentro del hogar para conservar el poder del capital fuera del hogar (Mac Kinnon, 1989). Como consecuencia, las familias y relaciones sociales han pasado a ser “relaciones de producción”, ya que cada momento de la vida tiene una utilidad para la acumulación del capital (Federici, 2017).

Se insiste, pues, en la designación que los hombres hacen del hecho biológico de la reproducción como “función” para oprimir a las mujeres. La sociedad capitalista rebaja el objetivo de la mujer a su capacidad biológica, apoyándose en las instituciones de la familia y el matrimonio heterosexual y los sistemas

legales y culturales que las protegen y refuerzan. Por eso, Eisenstein subraya que

las relaciones de producción y reproducción, y no una noción abstracta de la biología, son las que determinan las relaciones que tiene una mujer consigo misma y con la sociedad como ser reproductor. Centrarse en el hecho de que la mujer como reproductora constituye la característica universal y transcultural de la supremacía masculina y por lo tanto la raíz del problema es formular el problema de manera incorrecta. [...] La reproducción no es en sí misma el problema sino las relaciones que la determinan y la refuerzan. El patriarcado ha sido sostenido a través de la división sexual del trabajo y la sociedad, que ha estado fundamentada en el uso cultural, social y económico del cuerpo de la mujer como medio para la reproducción (1980; 58).

Con el capitalismo, la relación entre hombre y mujer no se basa ni en un intercambio de trabajo vivo para consumo mutuo ni en la cooperación de trabajo de ambos, sino que pasa a ser una relación específica de producción por el que el hombre intercambia formalmente su salario por el trabajo vivo de la mujer, por lo que «aunque este intercambio parece tener lugar formalmente entre el hombre y la mujer, en realidad es la forma que toma la relación de producción entre la mujer y el capital, que es un intercambio realizado de manera no directa» (Fortunati, 1981: 31).

3.10.3. Papel del trabajo doméstico y la reproducción. Características, causas y consecuencias

Por tanto, la reproducción —que aparece como la creación de no-valor y debe parecer una fuerza natural de trabajo social que no cueste nada al capital—, es parte esencial e integral del ciclo capitalista, al contribuir a crear valor. «El modo capitalista de producción está basada en la indisoluble conexión que une reproducción y producción, porque lo segundo es tanto una precondition como una condición de la existencia de lo primero» (Fortunati, 1981: 8).

Así, el capitalismo ofrece una visión desvalorizada del trabajo reproductivo doméstico, al que se muestra como más simple y sencillo —trabajo “no cualificado”— que el trabajo de producción de mercancías, porque se supone

que la fuerza de trabajo involucrada como fuerza natural del trabajo social —su cuerpo— tiene un menor costo de preparación y un valor inferior al del hombre trabajador de producción, ya que se usa sin hacer uso de un desarrollo específico. De este modo, el valor del poder laboral femenino como capacidad de producción se ve insuficiente, ya que se lo cataloga de no-valor, por lo que sólo puede confrontar el valor de cambio dentro de su propia esfera (Fortunati, 1981).

Con todo esto, se ha logrado invisibilizar y mantener el elemento máspreciado para el mercado capitalista, por el que no se paga salario: la fuerza de trabajo, motivo por el que el trabajo doméstico y la familia son los pilares de la producción capitalista tanto en los países desarrollados como los subdesarrollados. Esta separación del poder laboral en dos funciones —capacidad de producción y capacidad de reproducción— tiene una connotación sexual del trabajo, donde la capacidad de producir se asocia principalmente al hombre y la de reproducir a la mujer, que se ve obligada a trabajar para el capital a través de las personas que "ama". «El amor de las mujeres es, al final, la confirmación tanto de los hombres como de su propia negación como individuos» (Fortunati, 1981: 28), es lo que ayuda a justificar y naturalizar su papel dentro del capitalismo, de la mano del patriarcado: un trabajo reproductivo que tiene doble carácter, ya que «como trabajo nos reproduce y nos "valoriza" no solo de cara a integrarnos en el mercado laboral sino también contra él» (Federici, 2013: 19).

Fortunati (1981) resalta como el capital expropia la fuerza de trabajo femenina, porque cuando compra la fuerza de trabajo del trabajador, también compra el valor de la fuerza de trabajo femenino incorporado a ella. Así, ella puede vender su trabajo doméstico al trabajador de sexo masculino porque él lo necesita para su consumo personal, para su reproducción como fuerza de trabajo. El obrero lo compra, pero en realidad está comprando su fuerza de trabajo en su capacidad para la producción y reproducción de la fuerza de trabajo. Sin embargo, tal valor de cambio no puede aparecer a un nivel formal —monetario—, ya que esto significaría que la fuerza de trabajo femenina tiene valor de cambio. Este valor se define por la cantidad de trabajo producido por la mujer dueña de casa, que

funciona como mediadora de esta relación de intercambio y producción entre el esposo y el capital.

Como consecuencia, no se da un intercambio equivalente, ya que el trabajador recibe más valor del quehacer doméstico del que él da, ya que la mujer no tiene derecho a retener el dinero que representa su fuerza de trabajo, solo tiene derecho a consumir parte del salario aportado por el trabajador. Por otro lado, como trabajadora de producción, se ve cómo el capital subordina ese intercambio al del trabajador masculino, creando mano de obra barata y un ejército de reserva laboral.

Así, se observa un proceso que se establece en dos sentidos opuestos: en la producción, se produce el valor de intercambio de la fuerza de trabajo como capacidad de producción y se consume su valor de uso; en la reproducción, el valor de uso de la fuerza de trabajo se produce y su valor de cambio se consume (Fortunati, 1981).

Por lo tanto, la mujer es «la válvula de seguridad psicológica y económica del capital» (Mac Kinnon, 1989: 132) y, dentro de la familia, es productora y socializadora de niños y niñas —que serán los futuros trabajadores y trabajadoras para la economía y miembros de la sociedad—, trabajadora doméstica que viste, cocina, ..., alimentadora del mundo social y consumidora. Así, ella hace uso de ambas caras del proceso capitalista: produce y consume, es decir, «está entrelazada de manera importante con la economía y la sociedad» (Eisenstein, 1980: 57).

Por eso, las feministas marxistas defienden que el proceso de consumo de mano de obra y el proceso de producción de productos básicos y de plusvalía no solo tiene lugar dentro de la producción sino también cuando se produce dentro de la reproducción. Por lo tanto, el doble consumo dentro de la reproducción también es doblemente productivo. En términos del consumo del trabajador masculino individual, es productivo porque produce y reproduce al individuo como una mercancía. En términos del consumo de mano de obra doméstica, es productivo porque el proceso de su consumo es simultáneamente un proceso de producción de mercancías y plusvalía (Fortunati, 1981). Frente a esto, la lectura desde la

teoría marxista es que, en realidad es un proceso de posibilitación de la plusvalía futura, de creación de la fuente de plusvalor, pero no de plusvalor en sí.

Y es que las tareas domésticas deben organizarse en torno a funciones materiales y no materiales —bienes producidos dentro del proceso del trabajo doméstico pero que no tiene una base material, tales como el afecto, sexualidad, o amor, entre otros— porque el trabajador necesita de ambas. En el caso de los valores de uso no materiales no son productos con valores de cambio real, son momentos intermedios dentro del proceso de producción de mercancías, son principalmente consumidos por el hombre y producidos por la mujer— el caso de los cuidados no remunerados en el hogar, aspecto que también se trata posteriormente en otro apartado de la tesis.

Así, mientras la plusvalía producida en el proceso de producción tiene lugar para que el capitalista la venda como parte de todo el valor de cambio producido, la producción doméstica de plusvalía es producida para ser consumida por el capitalista, pero sin ser comprada en términos de valor de cambio, el capitalista se encarga de invisibilizar las tareas domésticas. Es por ello que para el feminismo marxista en esa etapa, tras examinar el valor de la fuerza de trabajo subraye que

ha quedado claro que el proceso de reproducción tiene pleno derecho a llamarse un proceso de producción de mercancías. [...]En conclusión: el proceso de reproducción está a la par con el proceso de producción en la medida en que es la unidad del proceso de trabajo y el proceso de creación de valor, es un proceso de producción de mercancías. Y, en la medida en que es una unidad del proceso de trabajo y el proceso de valorización, es un proceso de producción capitalista, la forma capitalista de la reproducción de los individuos (Fortunati, 1981: 83 y 87).

Aquí radica uno de los asuntos más delicados del feminismo marxista. Y es que no todos los trabajos producen valor —según se entiende dentro del engranaje del capitalismo—, sino que es un proceso estrictamente reservado al trabajo abstracto (asalariado), propio de la relación capitalista. Al respecto, Bellamy y Burkett recuerdan que

Marx no pretendía defender o validar las relaciones de valor capitalistas, y mucho menos universalizarlas extendiéndolas a otros ámbitos de la realidad. Más bien en su perspectiva, el objetivo revolucionario era abolir por completo el sistema de valor de la mercancía y sustituirlo por un nuevo sistema de desarrollo humano controlado por los productores directos (2018:3).

Este es un aspecto que ha provocado malentendidos entre el feminismo y el marxismo, que se ha extendido en el tiempo, lo que ha provocado tensiones en el camino hacia la búsqueda de estrategias emancipatorias conjuntas.

3.10.4. Salario para el trabajo doméstico, análisis de la medida

Mitchell (1977) señala que la liberación de las mujeres sólo podrá darse si se transforman las cuatro estructuras en que éstas se integran: producción, reproducción, sexualidad y socialización. Fortunati afirma que «sólo cuando las luchas de las mujeres hayan alcanzado un nivel mucho más alto, hayan tenido un mayor impacto, será posible mostrar exactamente cuál es su trabajo, para que ellas también, y sus luchas se vean como parte de la lucha de clases más amplia». (1981: 22). Al mismo tiempo, reconocer que el trabajo doméstico es trabajo mediante el que se produce la fuerza de trabajo ayuda a entender «las identidades de género como funciones laborales y las relaciones de género como relaciones de producción» (Federici, 2014: 91).

Por eso, se pone en marcha la campaña “Salario para el Trabajo Doméstico”⁶⁶, que se emprende en la década de los 70 por las feministas marxistas. Buscaba abrir un nuevo campo de batalla desde un punto de vista político: exponer la raíz de la “opresión de las mujeres” en la sociedad capitalista, en la que su contribución es al mismo tiempo esencial pero invisibilizada (Mac Kinnon, 1989). Era una estrategia para socavar el rol asignado por la división sexual del trabajo, que alterara las relaciones de poder y que comenzara por las mujeres, pero que fuera válida para toda la clase obrera, con el objetivo de que fuera liberada de las relaciones salariales, ya que el capitalismo depende del trabajo reproductivo no asalariado para contener el coste de la mano de obra. Tal y como destaca Federici

Cuando la izquierda sostiene que las demandas por un sueldo son «economicistas», «demandas parciales», obvian que tanto el salario como

su ausencia son la expresión directa de la relación de poder entre el capital y la clase trabajadora, así como dentro de la clase trabajadora. También ignoran que la lucha salarial toma muchas formas y que no se limita a aumentos salariales (2013: 64).

La propuesta de salario para el trabajo doméstico significó la apertura de un conflicto directo sobre la cuestión de la reproducción y la constatación de que la crianza de los hijos e hijas y el cuidado de la población es una responsabilidad social, acompañado de más servicios sociales y asistencia social gratuita (Federici, 2010).

Esta campaña, por un lado, sintetizaba la idea feminista de que las relaciones entre mujeres y hombres en el hogar son relaciones sociales y, por otro, el análisis marxista de que “las relaciones sociales de producción” están en la base de todas las demás relaciones sociales: las relaciones de valor entre las mercancías reflejan las relaciones sociales entre las personas. Así, el feminismo ve la división sexual del trabajo como división social (al menos) del trabajo; el análisis del salario para el trabajo doméstico «ve que esta división social entre los sexos es también una relación productiva» (Mac Kinnon, 1989: 134). Pero esta iniciativa también reporta rechazo.

Paradójicamente, la lucha por el salario también se puede interpretar como una lucha contra él, contra los medios que usa y la relación capitalista que encarna. Al respecto, Federici considera que la idea de un salario para el trabajo doméstico significaría que

el capital tendría que remunerar la ingente cantidad de trabajadores de los servicios sociales que a día de hoy se ahorra cargando sobre nosotras esas tareas. Más importante todavía, la demanda del salario doméstico es un claro rechazo a aceptar nuestro trabajo como un destino biológico, condición necesaria —este rechazo— para empezar a rebelarnos contra él (2017: 43).

Al respecto, P. y H. Armstrong critican la propuesta de salario para el trabajo doméstico porque consideran que no haría sino solidificar la separación de mujeres y hombres, sin alterar sustancialmente ni la naturaleza ni las condiciones

del trabajo, y sin desafiar fundamentalmente la estructura del capitalismo: «aunque algunos trabajos domésticos ya se han mercantilizado en el mercado, el capitalismo se basa en la separación misma de reproducción del trabajador asalariado del proceso productivo, y los salarios para las tareas domésticas pueden servir principalmente para reforzarlo» (1983: 21), ya que con ello no se lograría la emancipación, sino la igualación como mercancía —fuerza de trabajo— con los hombres.

Lo que está claro es que, más allá de su viabilidad o no, esta propuesta buscaba visibilizar el papel del trabajo doméstico y de las mujeres al servicio del capital y el patriarcado, fruto de la división sexual del trabajo. Una táctica para enunciar al capital y su incapacidad de cubrir la producción y reproducción de su fuerza de trabajo sin la utilización masiva de trabajo no pago. Esto será un antecedente para las bases de la economía feminista, de la que se hablará en esta tesis más adelante.

3.10.5. Control de la reproducción social

Así, para entender el capitalismo, Fraser subraya que se necesita conectar el relato de la acumulación del capital con otros tres relatos subyacentes: la reproducción social, la ecología de la Tierra y el poder político. «Debemos conectar la perspectiva marxiana con la feminista, la ecológica y las teóricas políticas» (2014: 69).

Dicha reproducción social es definida como un conjunto de actividades, comportamientos, emociones, relaciones e instituciones que están directamente implicadas en el mantenimiento de la vida cotidiana e intergeneracional. Incluye la parte realizada mediante instituciones públicas o a través del mercado (que cuentan con una gran feminización en dicho sector), y también se ha ampliado para comprender la disponibilidad de medios elementales de supervivencia como el agua o el aire (Arruzza y Cirillo, 2018; Bhattacharya, 2019). Es un proceso dinámico que implica la reproducción biológica y de la fuerza de trabajo, la reproducción de bienes de cambio y de producción, y la reproducción de las relaciones de producción (Carrasco, 1999).

Se observa cómo la base del capitalismo moderno es tratar a las mujeres y colonias como naturaleza, naturalizarlas, dentro de la estrategia de “acumulación primitiva continuada”, para ser explotadas por el patriarcado y por el capital. Ahora, «bajo el paraguas de la civilización se esconde la violencia que ya se aplicaba por parte del sistema y de los hombres hacia las mujeres mucho antes, de formas más sofisticadas y que se da no solo en la esfera pública sino privada» (Mies, 1986: 27).

Mies (1986), a diferencia de Marx, defiende que el proceso de producción capitalista afecta tanto a las personas asalariadas (explotadas), como a las no asalariadas —mujeres, colonias, campesinado— y superexplotadas. La explotación de estas últimas no se basa en la apropiación capitalista del tiempo y del trabajo, sino en el tiempo y el trabajo necesario para la producción que facilite la subsistencia y supervivencia de las personas, no determinado por un salario, sino por la fuerza y las instituciones coercitivas. Esto se observa muy bien en el Tercer Mundo con el crecimiento de su pobreza, al estar relacionados con los países desarrollados mediante las redes de la globalización y el neocapitalismo.

Junto con eso, Mies (1986) señala que el cuerpo es el primer medio de producción y la primera fuerza de producción, por lo que el cuerpo de la mujer — más allá de poder cazar y recolectar— es productivo al parir y alimentar bebés, una actividad social que debe entenderse como trabajo, no interpretarse como funciones puramente psicológicas comparables con otros mamíferos. Por tanto, el cuerpo de la mujer no puede expropiarse por el capitalismo porque es propiedad de ésta, si bien fruto de la transformación de la relación entre la mujer y el cuerpo —su medio de producción— se le ha expropiado su posibilidad de control, por medio de las leyes de anticoncepción y antiaborto. Tal y como subraya Fortunati, el sistema capitalista

ha transformado el cuerpo de la mujer con sus capacidades naturales para producir individuos en una máquina para producir poderes laborales. Es esta gran innovación tecnológica introducida por el capital, la "mecanización" del cuerpo de la mujer, lo que se está considerando aquí. Una mujer ya no usa su cuerpo, su cuerpo es un medio de trabajo y lo usa. Su cuerpo no solo se aleja de ella, sino que, en la medida en que está sujeto a las órdenes de los

demás, también se convierte en su enemigo: consume sus procesos de vida (1981: 72).

La relación que históricamente han mantenido las mujeres con la naturaleza como un proceso recíproco es usada por el patriarcado y capitalismo para darle la vuelta y “naturalizarla”. Por otra parte, no se estableció una relación de propiedad o dominación con sus cuerpos o la tierra, sino de cooperación, con la idea de dejar crecer y hacer crecer, al convertirse en las primeras productoras de subsistencia e inventoras de la primera economía productiva (plantas, semillas, ...), de modo que no afecta solo a las colonias y las mujeres de la clase trabajadora, también a las mujeres burguesas se las ve como alimentadoras y mantenedoras de la especie. Pero, mientras que a las mujeres de las colonias se las ve como parte de la naturaleza salvaje, las de la metrópolis son parte de la naturaleza “domesticada”, ya que se las transforma en amas de casa y dependientes del salario del marido, lo que se convierte en el modelo de división sexual de trabajo bajo el capitalismo. «El proceso de proletarización del hombre era, por tanto, acompañado del proceso de domesticación de la mujer» (Mies, 1983: 69).

Esa domesticación de mujer se asienta en la lectura que hace Federici (2012) de la “caza de brujas”, ya abordada antes en la tesis. Una estrategia que contribuyó a que los hombres entre los siglos XIV a XIX sacaran fuera de la esfera de la producción a las mujeres para controlarlas, explotarlas, someterlas y relegarlas a lo privado tanto en Europa como –a través de la fuerza y la violencia- en las colonias.

Se establece un paralelismo entre ambas partes que desvela esta estrategia como forma de control del comportamiento sexual y reproductivo de las mujeres y de establecimiento de la superioridad de la productividad masculina en las esferas económicas, políticas y sociales sobre la productividad femenina. Así, se las consigue disciplinar como amas de casa y/o trabajadoras asalariadas, mediante la asunción e interiorización de la violencia, que justifican bajo el paraguas del amor, la voluntariedad y la mistificación ideológica de su propia autorrepresión.

Podemos decir que las diversas formas de división del trabajo asimétricas y jerárquicas, las cuales se han desarrollado a través de la historia hasta llegar al escenario donde el mundo entero ahora está estructurado en un sistema de división del trabajo no igualitaria bajo los dictados de la acumulación del capital, están basados en el paradigma social del guerrero /cazador depredador que, sin producir por él mismo, es capaz por medio de armas de apropiarse y subordinar a otros productores, sus fuerzas productivas y sus productos (Mies, 1986: 71).

Así, el capitalismo apuesta por un modo productivo depredador, que usa la guerra y la conquista para disponer de una rápida acumulación de riqueza material y acumulación por expropiación. Se basa en el saqueo y el robo y no en el trabajo de subsistencia regular en la propia comunidad de cada uno, privando a las mujeres de medios fundamentales como la tierra y el agua (Dalla Costa, 2004).

Con esta acumulación original “continuada”, que ha alcanzado proporciones globales bajo la consigna: “¡Crecimiento mediante la expropiación!” (von Werlhof, 2011), se expropia principalmente a las mujeres, «que son – de nuevo con cada generación y de manera organizada – separadas del control sobre sus cuerpos como sus "medios de producción", de los resultados de su trabajo, de sus hijos, y de sus poderes vitales» (von Werlhof, 2007: 4).

3.10.6. División internacional del trabajo y feminización de la pobreza

Así, el “progreso” del mundo capitalista —los Grandes Hombres Europeos según Mies (1986) — adquiere un significado contradictorio al basarse en la subordinación y explotación de sus propias mujeres, la explotación y asesinato de la Naturaleza y la explotación y subordinación de otras personas y sus tierras:

progreso para algunos significa retroceso para la otra parte; “evolución” para unos significa “devolución” para otros; “humanización” para algunos significa “deshumanización” para otros: desarrollo de fuerzas productivas para algunos significa subdesarrollo y retroceso para otros; el crecimiento para unos significa la caída e otros. Riqueza para alguno significa pobreza para otros. La razón para la que no puede ser un proceso unilinear es el hecho que el modo de producción del patriarcado depredador constituye una relación no recíproca y explotadora (Mies, 1986: 76).

Esta lectura del progreso se basa en la necesidad que tiene el capitalismo neoliberal de transformar todo y a todos en un artículo de consumo. Von Werlfoh anuncia que «nos estamos precipitando hacia el violento y absoluto culmen de este “modo de producción”, que llanamente puede ser verbalizado como la capitalización/liquidación del medio ambiente por medio de su “monetarización» (2011: 9).

Este proceso se está llevando a cabo mediante la necesaria relación entre la explotación en curso de las colonias externas —antes como colonias directas, hoy en día dentro de la nueva división internacional del trabajo— y el establecimiento de la "colonia interna", es decir, una familia nuclear y una mujer mantenida por un "sostén de la familia" masculino. Mies asegura que «la segunda no hubiera sido posible sin la primera» (28: 1986) ya que la aparición de las amas de casa significa la externalización, o exterritorialización de los costos que tendrían que ser cubiertos por los capitalistas, motivo por el que el trabajo de las mujeres se considera un recurso natural —disponible gratuitamente como el aire y el agua. Como el ama de casa está vinculada al sostén de la familia, la "libertad" del proletario para vender su fuerza de trabajo se basa en la no libertad del ama de casa, que se ve afectada por la total atomización, desorganización e invisibilización, lo que repercute en su falta de poder político y de negociación.

Así, el Pequeño Hombre Blanco (Mies y Shiva, 2016) también obtiene su "colonia", es decir, la familia y una ama de casa domesticada. De este modo, el proletario sin propiedad se eleva al estatus de "civilizado" de un ciudadano, pasa a ser señor y amo. Se demuestra, pues, que el desarrollo de la economía mundial capitalista se basa no solo en una división internacional del trabajo en particular, por la cual las colonias fueron sometidas y explotadas, sino también en una manipulación particular de la división sexual del trabajo. «La lógica que gobierna ambas divisiones es la relación contradictoria entre el progreso de un polo y el retroceso del otro» (Mies, 1986: 128).

Esta División Internacional del Trabajo, fruto del desarrollo del capitalismo globalizado y neoliberal, es calificado por von Werlfoh (2011) de “arma de destrucción masiva” -sin tener que hacer la guerra abierta y directamente. Esta

afecta tanto a los países centrales, donde se consume, como a los periféricos, donde se produce principalmente por las mujeres y se las recoloca en el espacio público para que trabajen, tras ser domesticadas por la colonización sufrida en el siglo XVI, al ser mano de obra baratas y al ejercer tanto de productoras como de consumidoras.

Al integrar a las mujeres pobres de los países del Tercer Mundo en el “desarrollo” capitalista se busca que participen en la generación de ingresos monetarios mediante la producción de algo que se pueda vender en el mercado, dándose la paradoja de que «no producen lo que necesitan, sino lo que otros pueden comprar» (Mies, 1986: 118).

Paradójicamente, a las mujeres del Primer Mundo se les alienta a ser consumidoras y cuidar de su familia e hijos y, en caso de incorporarse también al mundo laboral, sufren políticas de integración en el mercado que las subyugan o ningunean.

Así, ayudan al mantenimiento del sistema capitalista a costa de la explotación y la “domesticación” (housewifification) internacional, que es una precondition necesaria para el buen funcionamiento de la División Internacional del Trabajo. Esto invisibiliza gran parte del trabajo que es explotado y superexplotado para el mercado mundial.

Con esta estrategia, se justifican los bajos salarios de las mujeres, que impide que se organicen. Se las mantiene atomizadas y se orienta su atención hacia la imagen sexista y patriarcal de la mujer como ama de casa. Por ello, Mies subraya como la nueva división internacional del trabajo está muy determinada por el género (Walby, 1992), pese a que la mayor parte de los análisis internacionalistas han tomado el capital como fuerza determinante.

Por tanto, el mundo queda dividido en personas productoras y consumidoras pero, al mismo tiempo, también divide a las mujeres a nivel internacional y de clase en productores y consumidores. Esta relación está estructurada de tal manera que las mujeres del Tercer Mundo están objetivamente vinculadas a las mujeres del Primer Mundo a través de las materias primas que estas últimas compran. Pese a que pueda parecer que esta

estrategia beneficia a ambos grupos —al proporcionar empleo a las mujeres pobres y bienes de consumo barato a las mujeres occidentales/amas de casa—, «la esclavitud y la explotación de un conjunto de las mujeres es la base de un tipo cualitativamente diferente de esclavitud de otra parte de mujeres. Una es la condición así como la consecuencia de la otra» (Mies, 1986: 121), son dos caras de una misma moneda basada en una ideología patriarcal, machista y racista que define a las mujeres básicamente como amas de casa y objetos sexuales. «Sin esta manipulación ideológica combinada con la división estructural de las mujeres por clase y colonialismo, esta estrategia no sería rentable para el capital» (Mies, 1986: 142).

La globalización ha causado una “feminización de la pobreza”, «una reestructuración de la reproducción en beneficio de la acumulación del capital insostenible —especialmente por su impacto humano» (Dalla Costa, 2009), un nuevo orden colonial. Como consecuencia, ha causado una enorme crisis dentro de la reproducción social de las poblaciones de África, Asia y Latinoamérica, y, sobre estas bases se ha asentado una nueva división internacional del trabajo que se aprovecha del trabajo de las mujeres de estas regiones, en beneficio de la reproducción de la mano de obra «metropolitana» (Federici, 2004), y que solo reconoce como trabajo y actividad económica la producción de mercancías, mientras que no le presta atención alguna al trabajo reproductivo.

Con la nueva división internacional del trabajo se puede ver que la expansión de las relaciones capitalistas está sujeta a la premisa de separar a los productores de los medios de (re)producción y de destruir cualquier actividad económica que no esté orientada al mercado, comenzando por la agricultura de subsistencia. También se observa como la globalización ha conducido a la formación de un mundo proletario que no es propietario de ninguno de los medios de producción, forzado a depender de las relaciones económicas para su supervivencia, pero sin acceso a ingresos económicos.

Como consecuencia, se aprecia un nivel de pobreza sin precedentes en la era postcolonial. Entre sus causas, se encuentran el incumplimiento por parte de los Estados de las ex colonias de invertir en la reproducción del proletariado nacional, los recortes masivos, el gasto gubernamental para servicios sociales,

las congelaciones de salarios, otras medidas de los “programas de ajuste estructural” que aplica la política neoliberal, las expropiaciones de tierras, el desmantelamiento de la industria local, el estado constante de guerra o la violencia.

El empobrecimiento al que la liberalización económica ha condenado al mundo proletario ha llevado a la pobreza extrema. Se debe, por una parte, a que no han podido emigrar o tener acceso a las remesas que envían los emigrantes o, por otro lado, al despegue de un vasto movimiento migratorio del “Sur” al “Norte” con el que, por ejemplo, las mujeres del Sur cuidan de niños y personas mayores en Europa y Estados Unidos, un fenómeno llamado “maternidad global” y de los “cuidados globales”. Son las llamadas “cadenas globales de cuidados” (Pérez y López, 2011), que se abordan más adelante en otro apartado de esta tesis. «Esto evidencia la manera en la que se ha reestructurado la división internacional del trabajo y demuestra que la crisis de la deuda y el “ajuste estructural” han creado un sistema de apartheid global» (Federici, 2004: 117).

Primeramente, se ha producido una expansión del mercado de trabajo. En el Norte, la globalización ha asumido la forma de la deslocalización y la desconcentración industrial, la flexibilización, la precarización laboral y el método Toyota o JIT [Just In Time, «justo a tiempo»]. En los antiguos países socialistas, se ha producido la desestatalización de la industria, la descolectivización de la agricultura y la privatización de la riqueza social. En el Sur, se ha dado la “maquilización” de la producción y la liberalización de las importaciones y las privatizaciones de las tierras. «Mediante la destrucción de las economías de subsistencia y la separación de los productores de los medios de subsistencia [...] la clase capitalista ha relanzado el proceso de acumulación y recortado los costes de la producción laboral» (Federici, 2004: 169).

Esa redistribución internacional del trabajo reproductivo en la Nueva División Internacional del Trabajo, lejos de ser una herramienta para la emancipación femenina, refuerza las jerarquías inherentes a la división sexual del trabajo, vehicula un proyecto político que intensifica la explotación de las mujeres mediante la coerción, las muestra como objetos sexuales y criadoras. Crea nuevas divisiones entre las mujeres: la principal mercancía que el «Tercer

Mundo» exporta al «Primero» es la fuerza de trabajo. Este trabajo nunca computa en la deuda del «Tercer Mundo» pero sí que contribuye directamente a la acumulación de riqueza en los «avanzados» países capitalistas, ya que la inmigración se utiliza para contrarrestar el declive demográfico, mantener los salarios a la baja y transferir el plustrabajo de las colonias a las «metrópolis». (Federici, 2004)

También se ha producido la desterritorialización del capital y la financiarización de las actividades económicas, mediante la «revolución informática». Además, el Estado ha aplicado programas de ajuste estructural e iniciado el desmantelamiento del «Estado de bienestar». Finalmente, ha tenido lugar una apropiación empresarial de la riqueza social y natural (Piqueras, 2015 2017, 2018, 2022a).

Se observa cómo, mientras la producción ha sido reestructurada mediante un salto tecnológico en las áreas claves de la economía mundial, ni la reorganización del trabajo reproductivo bajo un prisma mercantil, ni la globalización de los cuidados, ni la tecnologización del trabajo reproductivo, han liberado a las mujeres ni ha eliminado la explotación inherente al trabajo reproductivo en su forma actual. Paradójicamente, no solo las mujeres siguen cargando con la mayor parte del trabajo doméstico en todos los países, sino que, además, y debido a los recortes en servicios sociales y a la descentralización de la producción industrial, la cantidad de trabajo doméstico que realizan, remunerado y no remunerado, se ha incrementado, incluso para las mujeres que tienen otro trabajo fuera de casa.

Así, ante el deterioro de las condiciones económicas —fruto de la liberación de la economía mundial y el incremento en desinversión social acometido por los Estados —, las mujeres han alargado su jornada laboral y han aumentado el trabajo en el hogar, para poder compensar. A eso se suma la vuelta a la centralidad del trabajo doméstico en el hogar con la expansión del “trabajo en casa”, fruto de la descentralización de la producción industrial y la expansión del trabajo informal. Ante este panorama, Federici sostiene que, «lo que necesitamos es un resurgimiento y un nuevo impulso de las luchas colectivas sobre la reproducción, reclamar el control sobre las condiciones materiales de

nuestra reproducción y crear nuevas formas de cooperación que escapen a la lógica del capital y del mercado» (2004: 179).

3.10.7. Soluciones ante la violencia del capital patriarcal y colonial

Este proceso de extracción del trabajo de las mujeres por parte del capitalismo para continuar con la acumulación de capital se ejerce mediante la coerción y la violencia, con la colaboración de las relaciones patriarcales entre hombre y mujeres, aspectos que según Mies «las mujeres como amas de casa, trabajadoras, campesinas, prostitutas, de los países del tercer mundo y del primer mundo, tienen en común» (1986: 171). La lucha frente a esta opresión se une a la de todos los trabajadores sin salario, «un nuevo estrato de los explotados que se encuentra debajo de la esclavitud asalariada» (Mac Kinnon, 1989: 131).

Es por todo esto que la condición económica y social de las mujeres no se puede mejorar sin luchar contra la globalización capitalista y deslegitimar las agencias y los programas que sustentan la expansión global del capital, comenzando por el FMI, el Banco Mundial y la OMC. Por eso, Federici afirma que

las políticas feministas deben subvertir la nueva división internacional del trabajo y el proyecto de globalización económica del que surge. Los movimientos de base feministas a lo largo del planeta exigen la devolución de las tierras comunales, el rechazo al pago de la deuda externa y la abolición de los ajustes estructurales y la privatización de tierras. Nos recuerdan que no podemos separar la demanda de la igualdad de la crítica al rol que el capital internacional tiene en la recolonización de sus países y que las luchas que las mujeres llevan a cabo cotidianamente para sobrevivir son luchas políticas y luchas feministas (2004: 125).

Esto pasa por un nuevo tipo de desarrollo en el que la reproducción humana no se construya sobre un sacrificio insostenible de las mujeres, como parte de una concepción y estructura de la vida que no es más que tiempo de trabajo dentro de una jerarquía sexual intolerable. «Se debe apostar por la felicidad, el concepto de bienestar no basta» (Dalla Costa, 2004: 6).

Eisenstein (1980) defiende que la división sexual jerarquizada del trabajo afecta a la familia y a la economía, divide a los hombres y mujeres y los coloca en sus respectivos papeles sexuales jerarquizados, además de estructurar sus deberes en relación con el dominio específico de la familia y dentro de la economía, por lo que se observa la dependencia mutua entre patriarcado y capitalismo. Aboga por reexaminar la forma en que las mujeres han sido adaptadas a las categorías de clase y redefinir las categorías mismas, tratar de entender que significa para las mujeres la clase, ya que éstas eran asignadas en base a la relación que tuviera su marido con los medios de producción, por lo que a la mujer no se la consideraba un ser autónomo.

Defiende que para hacer un análisis de clase feminista se debe distinguir entre las mujeres según términos del trabajo que desempeñan dentro de la economía como un todo, además de ser definidas en términos de raza y situación matrimonial. Junto con eso, aboga por el análisis de las experiencias que comparten las mujeres en cada una de estas categorías en relación a actividades de reproducción, crianza, sexualidad, consumo o sostenimiento del hogar, entre otros aspectos.

También apuesta por la destrucción de las relaciones patriarcales mediante la eliminación de las estructuras de jerarquía sexual, racial y de clase, conservadas en buena parte mediante la división sexual del trabajo. «Puesto que la actividad de la vida dentro de esta sociedad está siempre en proceso, a través de las relaciones de poder, debemos tratar de comprender ese proceso y no los momentos aislados. Comprender el proceso es comprender la manera en que dicho proceso puede ser modificado» (Eisenstein, 1980: 60). Considera clave la creación de una teoría revolucionaria de la familia que estructure la vida durante la transición del patriarcado capitalista al socialismo feminista y que no acepte los estigmas de la familia patriarcal y la jerarquía sexual.

Por su parte, Mies considera que la estrategia feminista para la liberación debe tener como objetivo principal «acabar con toda explotación de mujeres por hombres, naturaleza por hombres, colonias por colonizadores, de una clase por otra. Mientras la explotación de uno de estos aspectos permanezca (desarrollo,

evolución, progreso, humanización, ...) las feministas no podrán hablar de liberación o “socialismo» (1986: 77).

Rowbotham cree que la única forma de que la relación entre la opresión específica de la mujer y la explotación de la clase obrera bajo el capitalismo aparezca de un modo vivo y evidente es a través de un movimiento de las mujeres de clase trabajadora, con una actitud de resistencia consciente a ambas opresiones, junto con aquellas mujeres que luchan contra el racismo y el imperialismo. «Cuando la relación entre opresión de clase, opresión colonial y opresión sexual sea un lugar común lo comprenderemos, no como un concepto abstracto que nos viene impuesto, sino como algo que surge directamente de la experiencia de mujeres concretas» (1978: 367).

Así, «el patriarcado proporciona la organización sexual jerárquica de la sociedad necesaria para el control político, y en tanto que sistema político no se puede reducir a su estructura económica: mientras que el capitalismo como sistema económico de clase, impulsado por la búsqueda de ganancias, alimenta el orden patriarcal» (Eisenstein, 1980: 40).

Por ello, von Werlhof es partidaria de crear una civilización diferente, la antítesis del neoliberalismo y del sistema mundial patriarcal capitalista «pues el neoliberalismo se las ha ingeniado para invertir todo aquello que podría garantizar una “buena vida” para todos los seres de este planeta» (2011: 24).

3.11. Postmarxismo: lo micro y la especificidad

Frente a esta mirada internacional, se observa cómo el postmarxismo apostará por el análisis micro. Esto es resultado de la influencia de los postestructuralistas, más centrado en la fragmentación y multiplicidad del significado, la subjetividad y el discurso, que las estructuras y los intereses. Así, Pringle y Watson (en Barrett y Phillips, 1992) establecen una relación dinámica entre el género y el Estado. Éste no refleja simplemente las desigualdades de género, sino que es una vía de doble sentido: a través de sus prácticas, desempeña una importante función en su constitución; simultáneamente, las prácticas de género se institucionalizan en formas estatales históricamente específicas:

la subjetividad se produce en un espectro completo de prácticas discursivas, cuyos significados son un sitio de lucha constante por el poder. No un sitio unificado ni fijo, sino de desunión y conflicto. [...] El poder se considera inmanente en todas las relaciones sociales, más que algo basado en divisiones económicas o sexuales más profundas (Pringle y Watson, 1992: 79).

Como consecuencia, es necesario cambiar el análisis del Estado de Bienestar, de las instituciones particulares y de la historia específica. Más que considerar que sus partes tienen una supuesta unidad o integración, se deben reconocer sus especificidades locales, regionales, nacionales, históricas y culturales.

Por tanto, replantear el Estado exige dejar de verlo como una unidad coherente, aunque contradictoria. Hay que verlo, más bien, como un conjunto de diversos campos discursivos que desempeñan una función decisiva en la organización de las relaciones de poder (Barrett, 1980). En vez de abandonar el Estado como categoría analítica o política, es importante analizar las posibilidades estratégicas que existen en cualquier época. Así, los intereses de las mujeres y, en consecuencia, la política feminista, se construyen en un proceso de interacción con las instituciones y sitios específicos.

Y es que todo discurso tiene un género, pero este aspecto se pasa por alto sistemáticamente fuera del feminismo. En la obra de Foucault (1976) y en la de Laclau y Mouffe (1985) ⁶⁷, la identidad de género no es sino una posición del sujeto en un discurso. Apoyan el feminismo, pero tratan el movimiento de las mujeres sólo como uno entre muchos otros movimientos sociales que pueden

⁶⁷ Laclau y Mouffe establecen vínculos entre luchas distintas porque cada una de ellas tiene un carácter parcial y se pueden articular a una variedad de discursos, mediante el establecimiento de puntos nodales.

¿Cuáles son las condiciones discursivas en que podría surgir la acción colectiva contra toda forma de desigualdad y subordinación? A sus propios puntos nodales se establecerían en un programa de democracia radical. Esto reconoce una pluralidad de antagonismos, no basados en intereses "objetivos" sino en una pluralidad de posiciones de los sujetos. Donde debería haber un contexto general de "equivalencia democrática" entre las demandas de los grupos: no sólo con respeto a los derechos de los otros, sino con la disposición para modificar sus subjetividades durante ese proceso (Laclau y Mouffe, 1985)

Como crítica a Laclau y Mouffe, las feministas marxistas subrayan el sexismo superficial en el desarrollo de sus teorías, ya que no tienen en cuenta el problema del falocentrismo del discurso, ni toman verdaderamente en serio la diferencia sexual. «Son muy moderados en cuanto al "socialismo", pero obviamente consideran que la socialización de la producción es una condición necesaria (aunque no suficiente) de la democracia radical» (Pringle y Watson, 1992: 84).

agruparse en el proyecto de la “democracia radical”. Para autoras como Pringle y Watson (1992) esto podría significar una paradoja, ya que justo cuando las mujeres logran su identidad y enuncian sus intereses, un grupo de teóricos rechazan estas categorías. Sin embargo, parece que el feminismo ya no puede basarse en una concepción esencialista de la “mujer” o en una forma de entender la “identidad de género” o el “interés” que compartan todas las mujeres. Consideran que

pesan más los beneficios de adoptar enfoques posestructuralistas del Estado: la capacidad de responder más a tono con la situación de manera estratégica respecto a la aparición de los marcos del poder y de la resistencia, y reconocer más plenamente la multiplicidad y las diferencias que hay entre las mujeres. Someter a consideración las formas en que se ha construido discursivamente el Estado brinda la posibilidad de deconstruir los discursos existentes, incluso los feministas, y de evaluar las posibilidades estratégicas de las feministas en diferentes marcos (Pringle y Watson, 1992: 68).

Walby se muestra crítica con la posmodernidad, ya que «usan un modelo simple de base y superestructura de las relaciones causales» (50: 1992). Propone como solución la creación de una teoría del patriarcado que esté compuesta por seis estructuras en vez de una —el trabajo asalariado, el trabajo doméstico, la sexualidad, la cultura, la violencia y el Estado (1990)—, para poder teorizar las diferentes formas de patriarcado que se producen a consecuencia de su diferente articulación. Las relaciones entre estas producen las diferentes formas de patriarcado.

Sostiene que la perspectiva de la fragmentación del capitalismo y la incapacidad de ver una pauta general más allá de la desintegración es por la deficiencia teórica en materia de género y etnicidad. «Si teorizaran lo suficiente se percatarían de que no hay desorganización, sino más bien una nueva forma de organización, en la que los elementos de género, etnicidad y clase aparecen con ligeras diferencias» (Walby, 1992: 53).

3.11.1. Social vs cultural

Con el posmodernismo a finales del siglo XX, las luchas sociales quedaron subordinadas a las luchas culturales; y la política de la redistribución, a la política

del reconocimiento. Las defensoras del giro cultural suponían, por el contrario, que la política feminista de identidad y diferencia actuaría en sinergia con las luchas por la igualdad entre los sexos. Pero esa suposición cayó presa del espíritu de los tiempos en general. El giro hacia el reconocimiento encajó con facilidad en un ascendente neoliberalismo que quería reprimir cualquier recuerdo del igualitarismo social. «El resultado fue una trágica ironía histórica. En lugar de llegar a un paradigma más amplio y más rico, capaz de abarcar la redistribución y el reconocimiento, las feministas intercambiaron de hecho un paradigma truncado por otro: un economicismo truncado por un culturalismo truncado» (Fraser, 2015: 21), esto suscitó diferentes posturas influidas por la óptica marxista, encabezadas por Fraser y Butler.

Fraser apostaba por reactualizar la propuesta socialista en la época postsocialista a través de la lectura del marxismo, con el objetivo de resolver los problemas de justicia social. Este aspecto se ve dificultado por el dilema entre las medidas a tomar para favorecer la redistribución económica o el reconocimiento de los sujetos políticos: su proyecto se define como transformación socialista más la deconstrucción cultural de las identidades.

Considera, por un lado, que con las exigencias de redistribución se promueven la identidad del grupo social y se contribuye a diluir la identidad específica de grupos particulares mientras que, por otro lado, con las de reconocimiento se promueve una diferenciación mayor de los colectivos y sujetos afectados, por lo que refuerza su identidad de grupo. Su modelo paradigmático será la clase, que interpreta desde la distribución, ignorando que la injusticia de distribución de riqueza en el capitalismo proviene de la estructura de producción, es decir, del capital y el trabajo asalariado, por lo que «no se trata de una exigencia de «redistribución» sino de transformación del entero sistema productivo lo que ahí se plantea» (Galcerán, 2016b: 11).

Con el modelo por el que apuntaba Fraser se altera la tradición socialista, que trabajaba desde una concepción universalista y que tendía a eliminar las diferencias, para llevar a un trato de igualdad e identidad entre todas las personas, fruto de la herencia del humanismo clásico y burgués. Así, desde los feminismos se cuestiona este modelo, que estaba encabezado por el varón

blanco de clase media, independiente, autónomo, desligado de tareas y cuidados familiares y sociales y por ideal heteronormativo. Y es que «la lucha por el reconocimiento tiene una dimensión biopolítica clave para vivir en condiciones dignas» (Galcerán, 2016b: 16), ya que reconocerse parte de un colectivo discriminado por razones económicas, políticas y culturales puede pasar por transformar el sesgo discriminatorio en orgullo, lo que ayuda a reforzar la identidad de grupo y lo fortalece para hacer frente a sus demandas. Así, “identidad” y “diferencia” son términos relacionados que construyen tanto en los conflictos sociales como en los espacios materiales y culturales, ya que visibilizan a dichos colectivos y rompen con la pretendida universalidad, para generar alianzas entre las diferentes luchas y discriminaciones.

Por su parte, Butler apuesta por un marxismo que cuestiona la distinción entre lo “material” y lo “cultural” y critica la línea marxista que relega los nuevos movimientos que expresan diferencias en pos de la unidad:

La única unidad posible no debería erigirse sobre la síntesis de un conjunto de conflictos, sino que habría de constituirse como una manera de mantener el conflicto de modos políticamente productivos, como una práctica contestataria que precisa que estos movimientos articulen sus objetivos bajo la presión ejercida por los otros, sin que esto signifique exactamente transformarse en los otros (2016: 18).

Por tanto, los lugares de enunciación son radicalmente diferentes y difícilmente congeniables. Fraser habla de cómo gestionar diferencias que producen discriminación negativa para paliar sus efectos, mientras que Butler se pregunta por los efectos transformadores de la lucha contra ellas, especialmente las que afectan a la sexualidad.

Fraser identifica dos dimensiones de la justicia, la de redistribución y reconocimiento, lo que supone ver cómo se interrelacionan reconocimiento cultural e igualdad social y cómo teorizar sobre las formas de desigualdad económica y falta de respeto, para vincular ambas esferas y construir un marco crítico teórico.

Se muestra crítica con la visión de explotación de la clase trabajadora, ya que «lejos de estar directamente arraigadas en una estructura cultural autónoma

injusta, éstas son producto de la economía política en la medida en que las ideologías sobre la inferioridad de clase proliferan con el fin de justificar la explotación. Por consiguiente, la solución a la injusticia es la redistribución y no el reconocimiento» (2016: 36), y eso pasa por la abolición de clases como tal, por lo que reconocerse sería resaltar su diferencia.

Pero en las comunidades bivalentes –como es el caso de las sociedades en la que hay formas híbridas que combina rasgos de la clase explotada con los de sexualidad despreciada- las personas pueden ser víctimas tanto de una distribución económica poco ventajosa como de un reconocimiento cultural inadecuado, por lo que ambas injusticias son fundamentales, están entrelazadas y reformadas mutuamente y precisan de soluciones para ambas situaciones. Es el caso del género y la raza. Concretamente, para combatir la injusticia de género defiende que

hace falta cambiar tanto la economía política como la cultura [...]. Sin embargo, estas soluciones presionan en direcciones opuestas. Y no es fácil dedicarse a ambas simultáneamente. Mientras la lógica de la redistribución consiste en poner el género como tal al margen del juego, la lógica del reconocimiento consiste en valorar la especificidad de género (Fraser, 2016: 43).

Esto supone enfrentarse a un dilema que plantea el siguiente interrogante: ¿Cómo pueden las feministas luchar simultáneamente por la abolición de la diferenciación de género y la valoración de especificidad del género? Fraser habla de “afirmación” y “transformación” como posibles soluciones que define de la siguiente manera:

por soluciones afirmativas a la injusticia entiendo aquellas que tratan de corregir los efectos injustos del orden social sin alterar el sistema subyacente que los genera. En cambio, por soluciones transformadoras entiendo las soluciones que aspiran a corregir los efectos injustos precisamente reestructurando el sistema subyacente que los genera. Lo esencial de este contraste reside en los resultados finales frente a los procesos que los producen (2016: 48).

Las soluciones afirmativas tienden a promover la diferenciación de grupo, mientras que las transformadoras tienden a desdibujarla o desestabilizar. Afirma que las soluciones de redistribución afirmativas pueden provocar reacciones inadecuadas de reconocimiento, mientras que las soluciones de redistribución transformadoras puedan ayudar a combatir formas de reconocimiento inadecuado.

Como consecuencia, Fraser afirma que la política transformadora del socialismo como distribuidor, junto con la política de reconocimiento transformador de la deconstrucción, ayudarían a socavar las diferenciaciones entre los grupos existentes y a promover la construcción de coaliciones que contribuyan a transformar la estructura de la economía política y de la cultura para combatir la injusticia.

Concretamente, en el caso del género la apuesta por el feminismo socialista, unida a la deconstrucción feminista -destinada a desmantelar el androcentrismo mediante la desestabilización de las dicotomías de género- son lo que mejor suaviza el debate sobre el dilema redistribución-reconocimiento. El género no es solo una “diferencia” construida simultáneamente a partir de diferencias económicas y patrones de valor cultural institucionalizados, sino que la mala distribución y la falta de reconocimiento son fundamentales para el sexismo. Por tanto, Fraser subraya que «combatir la subordinación de las mujeres exige un enfoque que combine una política de redistribución con una política de reconocimiento, no hay redistribución sin reconocimiento ni reconocimiento sin redistribución» (2015: 20).

Así pues, considera que hay que disipar la mistificación del feminismo cultural para recuperar los análisis del feminismo socialista, y combinarlos con una versión no identitaria de la política del reconocimiento. «Solo dicho enfoque, sostengo, puede asumir los retos intelectuales y políticos a los que se enfrentan los movimientos feministas en un periodo de hegemonía neoliberal» (Fraser, 2015: 28).

Frente a lo anterior, Butler critica que Fraser, pese a que considera el género como el principio básico que estructura la economía política, señale que este principio esté basado en el trabajo reproductivo no pagado. También rechaza

que, aunque muestre su apoyo a las luchas homosexuales y su oposición a la homofobia, no aborde de forma radical las consecuencias que comporta frente a la heterosexualidad normativa y sus «géneros»

[Fraser] no se pregunta cómo el ámbito de la reproducción, que garantiza la posición que ocupa el «género» en el marco de la economía política, está circunscrito por la regulación sexual, es decir, no se interroga por medio de qué formas obligatorias de exclusión se define y naturaliza la esfera de la reproducción [...]. Sería un error entender dichas producciones como «meramente culturales» si pensamos que son esenciales para el funcionamiento del orden sexual de la economía política, es decir, si pensamos que constituyen una amenaza fundamental para su funcionamiento adecuado. Lo económico, ligado a lo reproductivo, está necesariamente vinculado con la reproducción de la heterosexualidad (Butler, 2016: 82).

Y es que Butler considera que los estudios *queer* suponen una importante vuelta a la crítica marxista a la familia, basada «en una perspectiva dinámica que desarrolla un *análisis socialmente contingente y socialmente transformable del parentesco*» (2016: 82), donde lo que califica a alguien como persona y ser sexual puede modificarse, lo que «confirma el papel de la regulación sexual como un modo de producción del sujeto» (2016: 86).

Al respecto, Fraser responde según su análisis sobre las comunidades bivalentes que

las injusticias derivadas de la «falta de reconocimiento» son tan graves como las distributivas. Y no pueden ser reducidas a éstas. [...] No tiene sentido decir que la discriminación heterosexista es «meramente cultural». Este enunciado presupone justamente el tipo de modelo base-superestructura, el tipo de monismo economicista, que mi modelo trata de combatir (2016: 93).

Butler critica que no se categorice la desigualdad material y económica de los gays y lesbianas como falta de reconocimiento y defiende que la regulación heteronormativa de la sexualidad es central para que funcione la economía política, y que las luchas de gays y lesbianas son una amenaza a la viabilidad del sistema capitalista. Fraser considera que las injusticias de falta de reconocimiento son tan materiales como las de distribución desigual, ya que la

construcción material instituye normas culturales que hacen que una clase de personas sea infravalorada y no pueda participar en pie de igualdad y afirma que «las desventajas económicas que sufren los homosexuales se entienden mejor como el efecto del heterosexismo sobre las relaciones de reconocimiento, que conectándolas de manera forzada a la estructura del capitalismo» (2016: 102).

Ante estas posturas, Fraser considera que la coyuntura política actual precisa de un diagnóstico que admita, por un lado, las escisiones existentes en la sociedad entre las corrientes socialistas/socialdemócratas orientadas a una política redistributiva y, por otro, las corrientes multiculturalistas orientadas a una política basada en el reconocimiento, con el objetivo de superarlas, tras reconocer que ambas plantean argumentos legítimos que deben «entrar en un proceso de armonización en el ámbito programático y de sinergia en el plano político. La justicia social precisa hoy en día de redistribución y de reconocimiento. Cualquiera de estos elementos por separado resulta insuficiente» (2016: 107).

Pese a que Fraser comparte con Butler la recuperación de elementos del marxismo y el feminismo de la década de 1970, junto con otros paradigmas como los estudios culturales, el análisis del discurso o el posestructuralismo, no están de acuerdo principalmente en

cómo llevar a cabo este proyecto compartido de recuperación e integración. Nuestros puntos de vista son diferentes justamente en relación a cuál es el legado del marxismo que ha perdurado y cuáles las perspectivas del feminismo socialista que siguen teniendo vigencia. También diferimos en cuanto a nuestras respectivas valoraciones acerca de los méritos de las distintas corrientes postestructuralistas y acerca de nuestros enfoques respectivos sobre cómo éstas pueden contribuir mejor a la construcción de una teorización social que retenga una dimensión materialista. Finalmente, discrepamos acerca de la naturaleza del capitalismo contemporáneo (Fraser, 2016: 89).

Aun así, ambas –tal y como subraya Fraser- están decididas a

retomar los mejores elementos de la política socialista e integrarlos con los mejores elementos de la política de los «nuevos movimientos sociales». Ambas estamos decididas, de igual modo, a recuperar las corrientes genuinamente valiosas de la crítica neomarxiana al capitalismo e integrarlas en las corrientes más clarividentes de la teoría crítica posmarxiana (Fraser, 2015: 219)

3.11.2. La teoría del valor

Frente anteriores debates dentro del marxismo feminista sobre si equiparar toda actividad económica asalariada o no asalariada a trabajo, que puede conllevar «el reconocimiento de que corresponde al dinero la capacidad de valorar –en el doble sentido social y económico– si una determinada forma de actividad es o no económica» (Briales, 2014: 158), aparece la Teoría de la escisión del valor de Scholz⁶⁸ (1992), basada en la Teoría crítica del valor⁶⁹ pero criticándola al mismo tiempo, por el androcentrismo de sus categorías, y con la que busca «evidenciar cómo las relaciones entre sexos/géneros se desplegaban históricamente de manera articulada a la forma valor» (Briales, 2014: 165).

Desde la Teoría crítica del valor, se parte de que es la contradicción entre la materia (productos) y la forma (el valor) lo que lleva a las crisis de reproducción y descomposición y al hundimiento del capitalismo. Es decir, la masa de valor de cada producto individual cada vez es menor debido a que el tiempo socialmente necesario para producirlos disminuye aceleradamente con la tecnificación de los procesos productivos, y aunque la masa de valor total pueda mantenerse por algún tiempo mediante la producción de más y más mercancías, también tiende a decaer por la imposibilidad de expandir el mercado al mismo ritmo que decrece el valor individual de cada mercancía frente a las estrategias llevadas a cabo en la época fordista —donde se compensaba la producción de valor relativo con la

⁶⁸ Roswitha Scholz (1959) es una autora alemana feminista que perteneció al grupo alemán *Krisis*, que editaba la revista con el mismo nombre.

Este grupo desarrollaba sus reflexiones en torno a la Teoría crítica de valor, pero en 2004 se produce un cambio significativo, ya que un conflicto entre miembros de *Krisis* lleva a la exclusión de Scholz y Robert Kurz de la redacción. La causa de la expulsión fue que un sector de la revista rechazaba la condición escindida del valor que desarrollaba Scholz.

Posteriormente, Scholz y Kurz, junto con otros miembros de la redacción de la revista y diversos grupos de otros países, fundan la revista *Exit!*, que desarrolla el teorema de la escisión del valor.

⁶⁹ Es una escuela de pensamiento surgida en la segunda mitad de la década de los ochenta, a partir de los trabajos publicados en la revista alemana *Krisis* y de su autor principal, Robert Kurz, en Alemania, junto con Moishe Postone en Estados Unidos y J.M. Vicent en Francia. Por separado y sin contacto previo llevaron a conclusiones similares tras analizar el fin del capitalismo clásico y del marxismo tradicional.

Los antecedentes de esta teoría aparecen en los años veinte del siglo pasado, con la obra de G. Lukács *Historia y conciencia de clase* (1923) y e I. Rubin, *Estudios de la teoría del valor* (1928). También bebe de las obras de Theodor Adorno.

necesidad adicional de fuerza de trabajo para obtener plusvalía. Con la revolución microelectrónica —que culmina en la “industrial cultural 4.0”— el trabajo se vuelve obsoleto. Como consecuencia, se desvaloriza el valor y se colapsa la relación de plusvalor, se produce una tendencia a la economía especulativa y se lleva a cabo un proceso de desmoronamiento del capitalismo, que ha de entenderse como un proceso histórico que puede durar décadas (Piqueras, 2018).

Pero para poder comprender esta estructura y esta dinámica, debe modificarse desde la perspectiva de la crítica de la escisión del valor, y es que «la escisión está totalmente implicada en la eliminación del trabajo vivo. Y ella misma se transforma en este proceso» (Navarro, 2017: 485).

Con su Teoría de la escisión, Scholz trata de hacer frente a las críticas de las feministas de izquierdas de que el patriarcado no se tiene en cuenta por el marxismo porque solo se centran como referencia válida en la oposición entre trabajo asalariado y capital. Por otra parte, con «la crítica al patriarcado se introduce en planteamientos marxistas obsoletos, establecidos en gran parte ahistóricamente, en los que, a fin de cuentas, la problemática de género sólo puede aparecer una y otra vez como un cuerpo extraño, puesto que ha sido añadido únicamente de manera externa» (Scholz, 2018: 867).

Así, desde su propuesta dándole un giro feminista, afirma que “el valor es el hombre” y, por tanto, lo que no se asimila a la forma-valor se proyecta en la figura femenina —como las tareas domésticas o los cuidados—, una esfera disociada formada por actividades reproductivas que no puedan albergarse dentro de la noción de trabajo abstracto, a lo que se suman ciertas cualidades, actitudes, sentimientos y emociones que no tienen cabida dentro de la pura racionalidad económica (Scholz, 2000; 2013)

“El valor es el hombre”, pero no el hombre como un ser biológico, sino como portador histórico de la cosificación de la forma valor. Fueron casi exclusivamente los hombres los que surgieron como iniciadores y ejecutores de la socialización del valor. Pusieron sin saberlo en marcha mecanismos fetichistas, que comenzaron a tener una vida cada vez más propia al margen de los individuos (y por supuesto, también al margen de las mujeres). Dado que en este proceso la mujer fue establecida como la contrafigura objetiva del “trabajador” abstracto, que tenía que rendir las tareas de apoyo “femeninas” de manera oculta y en una posición inferior, la constitución

fetichista de la forma valor tiene ya un carácter asimétrico en lo que respecta al género, y así será hasta su caída (Scholz, 2018: 897).

Dentro de esta escisión de valor, existe la “lógica del ahorro del tiempo” — perteneciente a la esfera de la producción— y la “lógica del gasto del tiempo”, que se corresponde con el ámbito de la reproducción (Haug, 2006). Es decir, «todo contenido sensible que no se puede elevar a la forma de valor abstracta, pero que sin embargo permanece como una presuposición de la reproducción social, se delega en las mujeres» (Scholz, 2018: 872.). No forma parte de la esfera mercantil, pero es esencial para la pervivencia de esa esfera y la reproducción social, por lo que —a la hora de analizar las relaciones de género capitalistas— hay que tener en cuenta no solo la reproducción material, sino tanto la dimensión psicosocial como «la dimensión cultural y simbólica. Porque en estos planos de la existencia la escisión del valor se revela un principio formal del patriarcado productor de mercancías» (Scholz, 2013: 53). Además, califica al capitalismo de “patriarcado productor de mercancías” (Scholz, 2013), ya que

para que la crítica del valor mantuviera su potencia y no repitiese los errores de las jerarquías conceptuales clásicas entre lo primario y lo secundario, era necesario mostrar la pertinencia del marco de comprensión de la teoría del valor-escisión, para evidenciar cómo las relaciones entre sexos/géneros se desplegaban históricamente de manera articulada a la forma valor (Briales,2013:14)

Desde esta teoría, la sociedad se organiza en base a la disociación del valor, y no en torno a la premisa de valor. La escisión del valor «no se deriva del valor, sino que es el valor mismo. La mujer como “la otra”, no deriva del hombre, sino que es la otra cara del valor» (Briales, 2013: 15), es decir, «valor y escisión se encuentran en una relación dialéctica entre ambos. No puede derivarse uno de otro, sino que ambos momentos se presuponen mutuamente» (Scholz, 2013: 48). Así, la división sexual no es una consecuencia secundaria, sino que opera al mismo nivel de abstracción que la mercancía en la organización de la sociedad. Por tanto, trastoca y reformula la Teoría Crítica del valor.

Tilda el uso del valor de “androcéntrico”, ya que tanto el propio “valor” como el “trabajo abstracto” serán conceptos sexualmente neutros, lo que remite a esa

idea de que el marxismo es “blind-sex” (Hartmann, 1979) ante la teoría feminista. «La “crítica del valor” se muestra así masculina-universalista, tal y como suele ocurrir en el pensamiento masculino occidental, y esta medida pretende ser válida para todos, tanto para los varones como para las mujeres» (Scholz, 2018: 869). De este modo, Briales destaca que

si el valor es la forma de la riqueza en el capitalismo, para Roswitha Scholz esa misma forma tiene una dimensión invisibilizada que funciona como condición de posibilidad, y que se relaciona con todo aquello que no es idéntico a la lógica del valor. La dialéctica entre esas dos dimensiones del valor está, según Scholz, asociada a lo masculino y a lo femenino (2013: 14).

Así, la teoría de Scholz genera los elementos de “valor” y “disociado” dentro de una totalidad, una relación social unitaria y contradictoria al mismo tiempo, ya que cada uno de ellos está contenido en el otro como su presupuesto y viceversa y, por tanto, no se pueden entender uno sin el otro. La escisión de lo denominado “femenino” y de las actividades adscritas a las mujeres son componentes de la socialización del valor pero, por otro lado, están fuera del mismo (Scholz, 2018). Por tanto, «los valores del valor son los valores masculinos, y los valores de la escisión son los valores femeninos. De este modo, simultáneamente, las mujeres y sus actividades no son valoradas porque son femeninas y son femeninas porque no son valoradas» (Briales, 2014: 169).

El patriarcado productor de mercancías es un solo sistema cuyo principio social es la disociación del valor, donde el patriarcado adopta una forma distinta dentro del capitalismo, dejando de lado la visión ahistórica y universal que suele conllevar su uso. Por eso,

al argumentar que la clave de la diferenciación y jerarquización de los géneros se encuentra en el valor, intenta resolver el problema de la dicotomía entre capitalismo y patriarcado. Al situar las relaciones patriarcales en su articulación con el valor, éstas se vinculan definitivamente en el marco de una teoría de la constitución de la sociedad patriarcal-capitalista, cuya división histórica de la forma de la “producción” implica necesariamente a la “reproducción”, pero no se supedita teóricamente a ella (Briales, 2013: 15).

Para Scholz, llegar a este patriarcado productor de mercancías no es fruto de la evolución lineal del mismo. Entiende que el patriarcado capitalista genera unas relaciones entre sexos que no pueden entenderse como sistemas que han funcionado paralelos a distintos modos de producción, sino como reacciones dentro del contexto capitalista y del patriarcado moderno (2013), que hunde sus raíces en la propia mercancía, no puede entenderse como sexualmente neutros. Así, «en lugar de humanizar a los hombres, capitalizamos a las mujeres» (Hochschild, 2011: 48).

Intentando aprender de los errores y reflexiones tanto del feminismo como del marxismo, Briaies hace la siguiente reflexión en relación a la nueva visión que aporta la Teoría de la escisión del valor:

la paradoja que podemos aprender de estas experiencias históricas es que, si el reconocimiento está vinculado a la relación con el “trabajo”, el reto a pensar sería el cómo desestructurar una relación que es tan necesaria para el reconocimiento y la reproducción social. ¿Cómo negarse a ser reconocida como trabajadora? ¿Cómo afirmar que lo esencialmente económico se refiere a la oikonomía? ¿Cómo vivir sin trabajar cuando tal cosa parece inimaginable? El caso es que aún no sabemos cómo (2013: 19).

Además, frente a los esfuerzos de los sujetos por fijar identidades individuales y grupales, Scholz aboga por que esas identidades y sus luchas sean vistas como resultado de la forma capitalista-patriarcal. Sin dejar de lado las particularidades, singularidades e individualidades, «hay que pensar estas dimensiones como algo que está siempre en cierto modo diluido. Todo esto debe ubicarse en la forma de la escisión del valor como forma de socialización dominante, incluso cuando estos rasgos no se reducen a ella y a veces puedan ser indicio de otras cosas» (Navarro, 2017: 501) y apuesta por conseguir un nuevo universalismo que rebase el universalismo ilustrado, porque le es inherente la exclusión. En la actual situación de crisis del capitalismo —en fase terminal—, Scholz subraya que

hombres y mujeres deben comprender que “nuestra” sociedad está determinada patriarcalmente y por la forma valor. Esto no excluye, antes bien mantiene como algo urgentemente necesario, que las mujeres sigan organizándose de manera autónoma, o que los hombres intenten comenzar a entenderse a sí mismos en los movimientos de hombres. Pues el patriarcado está frente a nosotros no sólo de manera externa y

“mecanicista”, sino que nosotros mismos, hombres y mujeres, somos el patriarcado; y la lucha de los géneros de carácter inmediato es sin duda un momento central de su crisis. Además, es necesaria una lucha feminista de ambos géneros en contra de las formas de existencia de la sociedad, absolutamente objetivadas y cosificadas. La superación del patriarcado es al mismo tiempo la superación de la forma valor de carácter fetichista, porque esta forma se fundamenta en la escisión patriarcal. El objetivo revolucionario sería entonces alcanzar un nivel más alto de la civilización, en el que hombres y mujeres pudieran hacer historia por sí mismos más allá del fetichismo y sus atribuciones específicas de género. (2018: 901-902).

Así pues, Scholz presenta aspectos destacados a tener en cuenta, como la concepción sexuada del valor a través el concepto “disociación” o el análisis del capitalismo como patriarcado productor de mercancías, mediante la revisión de los presupuestos de la Teoría Crítica del valor y construyendo a través del concepto “disociación” una visión sexuada del valor. De modo que

la escisión del valor, como estructura social fundamental, histórica y dinámica, unida al desarrollo de las fuerzas productivas, socava sus propios fundamentos, es decir, las actividades de asistencia y cuidado que se desarrollan en la esfera privada. En este sentido lo central es que las transformaciones –no solo en la relación de género, sino en las relaciones sociales en general– deben entenderse a partir de los mecanismos y estructuras de la escisión del valor en su dinámica histórica y procesual, y no derivarse únicamente del “valor” (Navarro, 2017: 487).

El enfoque de la Teoría de la escisión del valor se confronta, entre otros, con el marxismo obrerista y la teoría queer pero, por otro lado, puede contribuir a superar los problemas de la “economía feminista de la conciliación” y coincidir en muchos aspectos con la “economía feminista de ruptura” (Amaia Pérez⁷⁰, 2014) —de las que hablaremos en el siguiente capítulo—, al aportar una visión sistemática clave. Con esto, Scholz insiste en

la necesidad de buscar urgentemente una alternativa más allá de la forma de la *separación del valor* y, por consiguiente, más allá de la sociedad del trabajo/“trabajo” doméstico. Hace falta un movimiento social que

⁷⁰ Por cuestiones que ayuden a entender la procedencia de las fuentes a quienes puedan leer la tesis, se ha optado en el caso concreto de la economista feminista Amaia Pérez Orozco por citarla en solitario como Amaia Pérez, y no solo por Pérez, teniendo en cuenta que es un referente relevante en este ámbito. En el apartado de “Bibliografía” se cita como Pérez, Amaia.

contrarreste la ideología dominante del rendimiento y que desarrolle un imaginario de la "buena vida" (2000, s.p.).

Recapitulación

Tras este repaso a las diferentes posturas del feminismo marxista —que ya comenzara en la década de los 70— se muestra la centralidad que concede a «la cuestión de las relaciones sociales capitalistas y al análisis del modo en que el capitalismo produce y sigue regenerando la opresión de género» (Arruzza y Cirillo, 2018: 156). Concretamente, se han desarrollado debates en torno al trabajo doméstico y la explotación capitalista, la teoría unitaria y la reproducción social y la relación histórica entre reificación de la identidad sexual y acumulación capitalista.

Respecto al trabajo doméstico y la explotación capitalista —el primero de los debates iniciados—, la idea principal era poner de relieve que el trabajo de cuidados no remunerado, desempeñado principalmente por mujeres y sustentado por la división sexual del trabajo, la familia y el salario familiar, fuera visibilizado y revalorizado. Un paso más allá ha sido situar como una de las piezas centrales del análisis la conexión entre trabajo de las mujeres y acumulación de valor «desplazando pues la discusión desde una mera consideración empírica de los efectos del capitalismo sobre la condición de las mujeres hacia los albores de un análisis teórico que se situara al mismo nivel que “El Capital” de Marx» (Arruzza y Cirillo, 2018: 155-156).

Lo que queda claro es que poner la reproducción de la fuerza de trabajo en el centro de la producción capitalista «desentierra un mundo de relaciones sociales que estaba oculto en Marx pero es esencial para exponer los mecanismos que regulan la explotación de la mano de obra» (Federici, 2004: 217), ayuda a elaborar una teoría de las relaciones de género en el capitalismo marcada actualmente por la división internacional del trabajo y la “cadena global de cuidados” y, al mismo tiempo, a desarrollar una nueva forma de entender la lucha de clases y los medios por los que el capitalismo se autorreproduce.

El feminismo marxista desarrolla una tesis unitaria por la que tomando el capitalismo no solo como sistema económico, sino como relación social, permite identificar mecanismos fundamentales para la reproducción de las mujeres, como son la división sexual del trabajo, la separación entre reproducción social y producción y la subordinación de la reproducción social a la producción.

El trabajo doméstico es, por consiguiente, reabsorbido por la categoría más amplia de reproducción social como una de las formas en que esta es realizada. No obstante, otras partes del trabajo de reproducción social son desarrolladas a través de instituciones públicas o a través del mercado, pero lo que caracteriza a este trabajo reproductivo en todas sus formas es su feminización, ya sea en el sentido de que las mujeres constituyen la mayor parte de las fuerzas de trabajo empleadas en estos sectores, una es en el sentido de que las condiciones de trabajo y los niveles salariales se cuentan entre los más desfavorecidos y se extienden también a la minoría de hombres empleados en esta esfera (Arruzza y Cirillo, 2018: 158)

Junto con esto, las investigaciones feministas marxistas también han servido para la recuperación de la centralidad del tema de la sexualidad para la articulación de una política que sea al mismo tiempo feminista, antirracista y de clase. También ha supuesto una búsqueda de autonomía, de rechazo al sometimiento de las mujeres en la familia y en la sociedad, como trabajadoras no reconocidas y no pagadas, una sublevación contra la naturalización de las tareas domésticas y por el reconocimiento como trabajo del trabajo doméstico (Federici, 2017).

Así se comprueba cómo actualmente el lenguaje político de Marx sigue siendo útil para pensar en un mundo sin capitalismo, ya que su método del materialismo histórico, junto con el análisis de plusvalor, dinero y mercancía ha sido clave, si bien ahora hay que refundar esas categorías e ir más allá, no solo por las transformaciones sociales y económicas que han tenido lugar, sino por las limitaciones de su comprensión de las relaciones capitalistas.

Federici afirma que para que la teoría marxista influya en los movimientos anticapitalistas del siglo XXI, tiene que replantearse la cuestión de la reproducción —que el movimiento feminista ha mostrado como el pilar central de la “fábrica social” — desde una perspectiva planetaria, redescubriéndola como

el campo de trabajo más liberador y creativo para la experimentación de las relaciones humanas.

Para un proyecto nuevo hay que cambiar el enfoque. Hay que pasar de la centralidad de la producción (donde la reproducción se considera residual, privada, ligada a las obligaciones familiares) a la centralidad de la reproducción de los individuos; no sólo en los análisis de las mujeres y en sus conciencias, sino sobre todo en las políticas, en la gestión administrativa y práctica de las comunidades que habitan el territorio. Para dar sentido a nuestra vida hay que inventar proyectos que asuman la importancia de la calidad de la reproducción y de la autonomía de los individuos (del Re, 1995: 80)

Esto va vinculado a una progresiva problematización de la “categoría” trabajo, o sus extensiones en significados marxista-feministas de reproducción, como esfuerzo por teorizar la función activa y la posición de las mujeres como sujetos en la historia (Haraway, 1991: 237).

Así, ante la nueva ola de acumulación originaria al nivel mundial emprendida actualmente por el neoliberalismo, que ataca a nivel global toda forma de reproducción —con el extractivismo, privatización de la tierra, la contaminación del agua, la deforestación, la destrucción del medio ambiente, el ataque al sistema del bienestar, a las pensiones o a los derechos laborales, entre otros—, el proceso de reproducción tiene un papel central. En este sentido, Federici destaca la defensa de las mujeres de una sociedad anticapitalista, antipatriarcal y de recuperación de la naturaleza, que considera aspectos de una misma lucha que no se pueden separar (Federici, 2017).

Por su parte, Mies sostiene al igual que Young (1997), que el patriarcado antecede al capitalismo y tiene prioridad analítica, teorizando que el capitalismo es expresión del patriarcado (Walby, 1992; von Wherlthof, 2003, 2007). Logra incorporar en los análisis conexiones entre primer y tercer mundo, incluye las relaciones de género y enlaza de manera internacional la economía, las relaciones de explotación, la evolución de los acontecimientos y la sensibilidad ante las diferentes formas en que se puede oprimir y explotar a las mujeres.

Pero, si tenemos en cuenta la Teoría de la Escisión del Valor de Scholz, habría que dar un paso más a la hora de pensar dónde poner el foco, qué valorar realmente, si el valor entendido como trabajo, u otorgar el valor —entendido como

“alcance de la importancia de una cosa, acción, palabra o frase”⁷¹ — a aquello imposible de medir en términos capitalistas pero básico para todos los seres humanos en su relación entre ellos y con el medio: los cuidados.

Surge por tanto una reflexión clave que subvierte la ecuación del valor y el significado que este adquiere en relación al trabajo desde la lectura capitalista y marxista — dependiente, heterónimo, abstracto y subordinado—, y es que

si los feminismos nos han enseñado que los cuidados son lo más importante para la sostenibilidad de la vida, la teoría de la escisión del valor nos podría enseñar que ese es precisamente el motivo por el cual los cuidados no deberían convertirse en Trabajo. Demasiado difícil de imaginar, pero ¿cómo sería esa vida que merece la alegría de ser vivida? Para poner los cuidados en el centro, necesitamos una vida sin Trabajo (Briales, 2014: 74).

Por tanto, es clave deconstruir la idea de trabajo valorizado desde la óptica del capital, que es el trabajo abstracto, y no confundir «la crítica que Marx hace al valor de la mercancía capitalista con la cuestión del valor intrínseco o con nociones transhistóricas y culturales más amplias del valor» (Bellamy y Burkett, 2018), solo así se podrá avanzar hacia la superación de «la forma estrecha de valor para permitir el desarrollo de un mundo rico en necesidades, al tiempo que regula el metabolismo entre la humanidad y la naturaleza»(Bellamy y Burkett, 2018).

⁷¹ Aceptación número 3 de la palabra “valor” en el Diccionario de la Real Academia Española (DRAE) <https://dle.rae.es/valor?m=form>



Imagen 2. Grafitti en C/Iglesia del Rosario (Valencia). Fuente: Fotografía propia

CAPÍTULO II: ECONOMÍA FEMINISTA

Introducción

1. Orígenes de la economía feminista. Diferencia de la economía de género

2. Críticas feministas a las economías clásica, marxista y neoclásica

3. Economía feminista

3.1. Economía feminista de la conciliación: Aportaciones del marxismo

A. Debate sobre trabajo doméstico

B. Teorías del sistema dual

C. Enfoque producción - reproducción

D. Economía feminista de corte neoclásico

3.1.1. Desmontando el capitalismo patriarcal: conceptos de *homo economicus*, división sexual del trabajo y doble presencia

3.2. Economía feminista de la ruptura: Aportaciones del marxismo

Recapitulación



Imagen 3. Davant l'emergència social, el feminisme és essencial. Cartel en C/ Mariano Cuber (Valencia). Fuente: fotografía propia

Introducción

Tras el recorrido y análisis de las teorías feministas, y de sus relaciones de encuentro y desencuentro con el marxismo, encontramos una línea en la que confluyen ambas para hacer frente al capitalismo como es la economía feminista.

Así, el feminismo apuesta por ver la economía a través de las gafas violetas para denunciar, desde el punto de vista de género, la situación de desigualdad que genera el capitalismo, un sistema sobre el que el marxismo vuelca sus críticas y desarrolla sus principios teóricos desde sus inicios. En la definición de lo económico desde el punto de vista del capital, sacan a la luz cómo se asienta sobre sesgos androcéntricos, clasistas y etnocéntricos.

Por tanto, ambas teorías confluyen en la necesidad de apostar por el establecimiento de otro sistema que cree otro concepto de trabajo y de economía, donde —haciendo uso de la sabiduría popular— no se viva para trabajar, sino que se trabaje para (buen) vivir.

A lo largo de este apartado se establecen diferencias entre la noción de economía de género y economía feminista, que supone un paso más en el análisis sobre el androcentrismo que alberga el sistema económico capitalista. Posteriormente, se observa cómo la economía feminista no sigue una única línea de trabajo sino que, fruto de la interrelación de las feministas con sus propias experiencias y posicionamientos sociopolíticos, se apuesta por la de/reconstrucción de los marcos y conceptos analíticos económicos —la llamada “economía feminista de la conciliación” — o la construcción de unos nuevos paradigmas cuyos pilares no sean las estructuras que rigen la economía neocapitalista globalizada y heteropatriarcal que se desarrolla actualmente, mediante la denominada “economía feminista de la ruptura” (Amaia Pérez, 2006a).

Es interesante observar cómo en ambas dimensiones de estas economías feministas, las lecturas que se hacen del marxismo, su discurso y categorías, sirven —bien desde la aceptación de dichos elementos, bien desde su crítica— para, por un lado, avanzar hacia la generación de debates que ayudan a conocer y ahondar en las causas de la invisibilización y/o minusvaloración del papel que

—principalmente las mujeres— tienen en el capitalismo, las relaciones de poder y el conflicto capital-vida; por otra parte, para diseñar estrategias con las que hacer frente a dicotomías como el trabajo-no trabajo o la producción-reproducción con el establecimiento de cambios más o menos subversivos y radicales en el sistema económico capitalista heteropatriarcal.

1. Orígenes de la economía feminista. Diferencia de la economía de género

Desde la perspectiva del movimiento feminista, se habla de una doble exclusión a la hora de insertar la categoría de género dentro del análisis económico: no se tiene en cuenta a las mujeres ni como sujetos epistemológicos —como creadoras de conocimiento económico— ni como sujetos político-económicos, es decir, como protagonistas de la vida social y económica y objeto de estudio de la economía (Amaia Pérez, 2006a). Y es que «la asignación desigual de la responsabilidad del trabajo doméstico entre mujeres y hombres impedía a las mujeres contribuir a y beneficiarse materialmente de la sociedad en los mismos términos que los hombres» (Himmelweit, 1999:127), lo que motivó la aparición de la economía feminista.

Así, desde el movimiento feminista se critica los enfoques androcéntricos y capitalistas de la economía, que equiparan lo económico con los mercados, es decir, el identificar trabajo como trabajo abstracto —el generador de valor o el llamado trabajo-empleo—, considerándolo la principal o única actividad económica y que no reconocen las relaciones de género como relaciones con una significación económica relevante.

Esto revela «la insuficiencia de los cuerpos teóricos de las ciencias sociales por su incapacidad de ofrecer, no ya una explicación, sino ni siquiera un tratamiento adecuado a la desigualdad social entre mujeres y hombres» (Carrasco, 1998: 53). Como consecuencia, se redefinen las categorías y conceptos partiendo de la propia experiencia de las mujeres y se construyen nuevas parcelas de conocimiento.

Y es que el discurso económico académico produce dos dicotomías que excluyen lo feminizado, y que contribuyen a la codificación de pensamiento y a la estructuración de la realidad y la organización social, como son economía/no economía y trabajo/no trabajo. Por tanto,

al identificar el género como variable fundamental de la organización social, se determina la existencia de desigualdades entre mujeres y hombres en su relación con el sistema económico. La pregunta subsiguiente es si dichas desigualdades pueden eliminarse manteniendo el sistema tal cual, postura defendida por la economía del género y su apología de la igualdad de oportunidades en los márgenes del sistema actual; o si hay que cambiar la forma de funcionar y entender el sistema para lograr la igualdad, postura defendida por la economía feminista (Amaia Pérez, 2006a: 8-9).

Concretamente, Amaia Pérez (2006a) señala que la economía del género se define como una extensión de los paradigmas económicos androcéntricos a una nueva área de análisis: el género y las relaciones de género. Frente a esto, la economía feminista cuestiona y modifica dichos paradigmas, que a su vez se subdividen en la economía de la conciliación —donde se reformula y compatibiliza el discurso androcéntrico con nuevos conceptos, métodos e ideas que provienen del feminismo— y la economía de la ruptura, que rompe de manera central con los marcos androcéntricos.

La economía de género usa los marcos establecidos y exige que se incorporen las mujeres en tanto que sujeto y objeto de estudio, siendo un modelo asimiliacionista en el que se aplican las teorías disponibles ante “la cuestión feminista”. Es lo que Harding (1986, 1987) señalaba como “añada mujeres” y que Hewitson (1999) complementa con “añada mujeres y remueva”. Cree firmemente que «es posible erradicar los sesgos androcéntricos del discurso económico neoclásico manteniendo incólume el grueso del mismo» (Amaia Pérez, 2014: 56)

Esta economía de género cuenta con dos corrientes: la de los estudios de equidad y la del empirismo feminista. La primera, se centra en la ausencia o subrepresentación de las mujeres entre la comunidad científica, documenta dicha exclusión y busca vías de solución, pero sin cuestionar ni los conocimientos en sí ni los ámbitos en los que se crea. La segunda corriente,

cuestiona la ausencia de mujeres en tanto que objeto de estudio de los enfoques androcéntricos, pero no el método científico ni los marcos teóricos preexistentes (la economía neoclásica), sino que pretenden incorporar en ellos a las mujeres.

Ambas corrientes —la de los estudios de equidad y la del empirismo feminista— mantiene la dicotomía de economía/no economía y trabajo/no trabajo y «su recuperación del género y las experiencias femeninas se dan en los límites de lo que los enfoques androcéntricos consideran económico; por tanto, se centran en la participación femenina en el mercado laboral» (Amaia Pérez 2006a: 11), es decir, describe y denuncia las desigualdades entre mujeres y hombres, pero dentro de un marco analítico preestablecido, sin cuestionarlo (Picchio, 2005). La economía de género entiende las desigualdades de género como la consecuencia de una construcción ideológica que impacta en la estructura de la economía, pero que es distinta de esta, por lo que mantiene separadas las dinámicas materiales del mercado de las culturales de género. Además, entiende el concepto de trabajo como aquello que ocurre en las esferas monetizadas (Amaia Pérez, 2104).

2. Críticas feministas a las economías clásica, marxista y neoclásica

El trabajo y las relaciones que genera son un elemento clave y regulador en la vida social, un elemento importante para comprender los modelos de ciudadanía. Marx (2001) se refería a este concepto como toda actividad humana que modifica la naturaleza en la obtención de recursos y energía, y con ello modifica también el propio entorno social para la consecución de logros individuales y colectivos o sociales.

A partir del siglo XIX, con el mercado de trabajo industrial, se acota esta definición. Marcada por una profunda división sexual que diferencia las actividades realizadas por hombres y mujeres en función de su sexo, y que suponen una valoración social, económica y simbólica diferente, estableciendo una serie de dicotomías tales como economía/no economía y trabajo/no trabajo.

Dichas dicotomías se irán asentando mediante las aportaciones de los economistas clásicos, marxistas y marginalistas (Amaia Pérez, 2006a). Como

consecuencia, se pasa de un concepto de la economía más inclusivo a centrarse solo en los mercados. Además, la noción de trabajo se aplica solo en el trabajo asalariado⁷². Por tanto, los mercados ocupan un puesto central. Este análisis se va viendo a través de la lectura que realiza la economía feminista, que muestra los límites de las aproximaciones tradicionales.

Al mismo tiempo, se da una escisión de los espacios sociales público-privados y se asocia a una división social de las tareas, cargadas de fuertes connotaciones de género no tenidas en cuenta, que implica la desaparición de la familia del análisis económico y el asentamiento de la percepción de la autosuficiencia del hombre ganador de ingresos. Supone una división total entre el mercado y la familia.

En un principio, el concepto de producción era ambiguo (ente la materialidad y el intercambio monetario) y se relacionaba con la esfera de la reproducción. Con el tiempo, el mercado se instaura como frontera de lo económico y pierde toda interrelación con otras dimensiones, por lo que «dejó de entenderse la economía como terreno de relaciones sociales para atender únicamente a las fuerzas de mercado» (Amaia Pérez, 2006a: 42), que es la óptica desde la que desarrollan su teoría las escuelas clásica, neoclásica y marxista.

Al respecto, Amaia Pérez (2006a) critica que la economía política clásica y la marxista, no realizaran un análisis de las actividades económicas de los hogares. Carrasco califica estas escuelas económicas de “herencia contaminada”, ya que «su concepto de reproducción esconde todo el trabajo realizado fuera del mercado, necesario precisamente para la reproducción social» (2017b: 55), es decir, el proceso por el cual el sistema capitalista se mantiene y se reproduce a lo largo de generaciones. No obstante, cabe señalar que Marx analiza el capitalismo —cuya economía está regida por la dictadura de la tasa de ganancia o “mercado” —, para indicar que esa no es una condición transhistórica de la

⁷² Esto no es verdad para el marxismo. Marx habla de que en el capitalismo el “trabajo productivo” es el que produce valor (como plusvalor), pero no que esa sea la definición de trabajo, noción de la que se ha compartido en el párrafo de esta nota. De este modo, se observa una interpretación errónea de aquella elaboración marxiana sobre lo que es “trabajo productivo” en el capitalismo, como si fuera su concepción del trabajo. Otra cosa es que Marx, por fuerza, se dedicara a estudiar el tipo de “trabajo” capitalista, ya que su investigación era sobre la economía política capitalista.

economía, sino que se da así bajo este sistema, que desprecia todo el trabajo que no produzca valor (Bellamy y Burkett, 2018), algo que va en la línea de lo que la economía feminista desarrollará posteriormente, y que es un elemento clave dentro de las reivindicaciones del movimiento feminista anticapitalista, anticolonial y antipatriarcal. Por su parte, es cierto que Engels no llegó a precisar conceptos de la teoría feminista tales como el de “trabajo reproductivo”, pero en sus análisis ya estaban los embriones de la misma, como se puede apreciar especialmente en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845), *La ideología alemana* (1932), *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884) o el propio *Manifiesto Comunista* (1848).

Así, dentro de la economía clásica, Smith dibuja claramente en su *Teoría de los Sentimientos Morales* (1759) una línea divisoria entre el ámbito de lo público y de lo privado, asociando la economía al primero y la moral al segundo. En *La riqueza de las naciones* (1776) define los roles de las mujeres y los hombres según la dicotomía que asigna el ámbito económico a los hombres y el moral a las mujeres, aunque la exclusión de estas del mercado laboral no fue absoluta, en el caso de las familias obreras (Carrasco et al, 2001, 2004). Smith consideraba el trabajo doméstico como un dato invariable, como una representación de las fuerzas más rancias que se estaban superando al instaurarse el capitalismo (Amaia Pérez, 2006a).

Para Mill, como recogía en *Principios de Economía Política con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social* (1848), el trabajo de cuidados familiares no debía ser considerado un gasto para la producción porque

no estaba motivado por la obtención de beneficios. Así pues, a pesar de que [...] incorporaba utilidad permanente a la fuerza de trabajo y, por tanto, resultaba instrumental para la producción al igual que ocurría con la educación o el cuidado de la salud, el trabajo de cuidados familiar quedó explícitamente fuera de la designación de trabajo “productivo” de Mill (Carrasco, 2004: 39).

Por otro lado, Marshall (1890) —dentro de la escuela neoclásica— defendía que el trabajo es la actividad realizada con un objetivo diferente al placer que la actividad proporciona de por sí. De este modo, surgen conceptos como “coste

de oportunidad” y se establecen dicotomías claves como trabajo-consumo o trabajo-ocio. En ese sentido, Carrasco comenta que

Desde la economía dominante se considera que el tiempo es homogéneo, tiene precio de mercado de acuerdo al “capital humano” de la persona y es asignado a nivel individual a las distintas actividades. En consecuencia, los tiempos no mercantiles se hacen invisibles y sólo pueden llegar a ser reconocidos en la medida de que sean susceptibles de tener un referente mercantil, en cuyo caso quedarán también conceptualizados como dinero. [...] A pesar de ello, hay tiempos no susceptibles de mercantilización y, por tanto, no transformables en dinero (2002: 20).

Además, al igual que hiciera Smith, aboga por establecer un salario familiar que traiga el obrero a casa para que la mujer desarrolle sus actividades en la gestión y mantenimiento del hogar.

Marshall, con su obra *Principles of economics* (1890), favorece la invisibilidad analítica de las labores domésticas con sus sugerencias de que el campo de estudio de la economía debía quedar restringido a las actividades remuneradas. Así, «al reservar “lo económico” para aquellos objetos apropiables susceptibles de ser medidos con dinero, el carácter económico-productivo de las actividades doméstico-familiares no remuneradas quedaba diluido» (Carrasco, 2004: 40). Se trata de la asociación de “lo remunerado” con “lo productivo” y “lo no-remunerado” con “lo no-productivo”.

Desde la escuela marginalista —surgida de una escisión de la neoclásica con los ricardianos a partir de 1870— se afirma que el salario tiene que permitir la reproducción familiar, ya que consideraban que se daba en base al consumo de bienes salariales, sin señalar que también es fruto del trabajo doméstico, por lo que «se pierde la dimensión de la reproducción, pero también la importancia que las relaciones sociales tenían antes en aras de las fuerzas de mercado» (Amaia Pérez, 2006a: 44), El valor, pues, se mide a través de los precios de mercado — una idea que posteriormente hereda la escuela neoclásica y que se reflejará en

herramientas que siguen usándose en la actualidad, como los Sistemas de Cuentas Nacionales⁷³ (SCN) o las Encuestas de Población Activa⁷⁴ (EPA).

Por su parte, el marxismo desarrolla el concepto de plusvalía y acumulación capitalista en relación al trabajo y la producción mercantil y la necesidad de reproducir la fuerza de trabajo para repetir el proceso de trabajo diariamente. Carrasco plantea que

las condiciones de producción son a la vez las de reproducción, reconociendo además que los procesos de reproducción integraban una lógica de desigualdad y explotación. La reproducción del capital reproduce

⁷³ Los Sistemas de Cuentas Nacionales (SCN) son un sistema integrado de cuentas macroeconómicas que reflejan los aspectos más relevantes de la economía del país a través de una serie de conceptos, clasificaciones y reglas contables aceptadas de manera internacional. De esta manera representan, de forma resumida y coherente, los flujos de producción, consumo y acumulación de un país.

Están compuestos por actividades y transacciones –producción, consumo y acumulación–, sectores institucionales de la economía, cuentas corrientes y de acumulación que registran la producción, uso y acumulación de bienes y servicios–, balances –que presentan el valor de los stocks de activos y pasivos– y los cuadros de oferta y utilización, que presenta resumidamente como se distribuye la producción entre los diversos usos. Las cuentas nacionales pasan a ser un pilar clave para conocer la realidad económica del país y están centradas en los mercados, lo que supone que «toda actividad que se produzca fuera de ellos no sólo queda etiquetada como no económica, sino que desaparece de la realidad» (Pérez, 2006a: 40). Desde la economía feminista se aboga porque tenga en cuenta el valor y reconocimiento del trabajo doméstico y quede recogido, para que se reflejen los aspectos no monetarizados que forman parte de la riqueza nacional pero que no tienen valor de cambio en el mercado (Nuño, 2010). «La invisibilidad del trabajo de reproducción en las cuentas nacionales tiene su origen en un agujero negro en el análisis actual del sistema económico. Dicho agujero negro oscurece la mayor parte del proceso de reproducción social de la población, y de la población trabajadora en particular» (Picchio, 2003: 201).

Desde la IV Conferencia Mundial de Mujeres (Beijing) se empiezan a elaborar las Cuentas Satélite de Producción Doméstica (CSPD), mediante las que se conoce el valor generado por los hogares y el Producto Interior Bruto (PIB), que es el agregado fundamental, lo que permitiría ampliar la frontera de producción que el Sistema Europeo de Cuentas define, si bien la Unión Europea, desde 2014 «renuncia a incluir la valorización del trabajo y producción doméstica, aunque sí incluye la valorización de servicios de la economía ilegal como la prostitución y el narcotráfico. A pesar de ello, en algunas comunidades autónomas se han seguido realizando CSPD; en la última estimación realizada en Cataluña durante el 2017 se obtuvo una valorización del trabajo doméstico que representa un 40% del PIB catalán, una cifra muy similar a la de otros estudios realizados, como el de Moltó y Uriel que cuantifican dicha aportación al conjunto del PIB español en un 42%, un porcentaje próximo al análisis realizado también en otros países» (Castro, 2021: 23).

⁷⁴ La Encuesta de Población Activa (EPA), realizada a unos 60.000 hogares por el Instituto Nacional de Estadística (INE) mide, por un lado, la evolución del mercado laboral en España y, por otro, recoge el parto registrado por el Servicio Público de Empleo.

Así, obtiene datos de la fuerza de trabajo que clasifica en las categorías de “ocupados, activos, parados e inactivos” (no trabajan, pero buscan trabajo de forma activa, como el estudiantado o la población prejubilada). La EPA sigue los criterios marcados por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y se publica trimestralmente. Desde la economía feminista se aboga por el desarrollo de una EPA no androcéntrica (EPA-A) (Carrasco, 2004), que será desarrollada más adelante en este capítulo.

las condiciones políticas, sociales, institucionales y culturales que aseguran la desigualdad y permiten su acumulación (2017: 56).

Además, Marx considera clave para que surgiera el capitalismo la acumulación originaria, basada en la explotación, los bienes adquiridos en el mercado y la autorreproducción automática de la fuerza de trabajo mediante el salario, lo que permitía continuar posteriormente con el proceso de acumulación. Carrasco (2017) señala que, al no considerar Marx el trabajo doméstico y de cuidado dentro del concepto de plusvalía, este queda invisibilizado y desaparece del concepto de acumulación, por lo que la fuerza de trabajo reproducida desde los hogares y entregada al capital por debajo de su valor esconde así una enorme cantidad de trabajo realizado por las mujeres, que pasa a formar parte de la acumulación continua del capital.

Por tanto, se ve a través del repaso de las diferentes tradiciones económicas cómo se pierde toda interrelación entre producción y reproducción. La economía pasa a concebirse como toda producción de bienes y servicios destinados al intercambio, lo que implica que solo se centre en los valores de cambio. Esto se traduce en la eliminación de la posibilidad de analizar la producción de valores de uso fuera del mercado y en la pérdida del concepto de salario como nexo entre los dos subsistemas sociales, frente al asentamiento de que es fruto del resultado de la interacción de las fuerzas impersonales de oferta y demanda (Amaia Pérez, 2006a). Así, Carrasco resalta que

con la formulación de sus teorías de la reproducción, los pensadores clásicos y sraffianos contribuyeron, por una parte a establecer una forma fértil de análisis de la economía, con una determinada capacidad explicativa, pero por otra a consolidar y legitimar una visión patriarcal de lo denominado económico, que margina e invisibiliza el trabajo realizado básicamente por las mujeres fuera del mercado, absolutamente necesario para el mantenimiento de la vida, la reproducción social y la acumulación capitalista. Es un proceso que no es un simple «olvido», sino la marginalización del conflicto. La ocultación del trabajo doméstico y de cuidados ha despolitizado las tensiones que tienen lugar fuera del mercado (2017: 58).

Junto con eso, la influencia del patriarcado provoca que en el imaginario social los hombres queden adscritos al mundo de “lo productivo” y, las mujeres, al mundo de “lo reproductivo”. Como consecuencia, adquiere importancia el área

dominada por el empleo masculino, donde la identificación entre trabajo y empleo contribuye a la subordinación de las actividades no remuneradas, que deben conformarse con la caracterización de “no trabajos”. Así, la antigua dualidad productivo-improductivo pasa a ser remunerado-no remunerado, siendo relacionado con lo económico- no económico, por lo que pasa a ser considerado empleo-no trabajo (Carrasco, 2017). Vamos viendo cómo se da un progresivo estrechamiento del concepto de “trabajo”, al igual que los conceptos de “economía” y “producción”. Por tanto, la equiparación entre trabajo y empleo es fruto de la evolución del sistema económico, de la reconceptualización relacionada con la división sexual del trabajo y con la forma en que se concibe “trabajo” y “lo productivo” desde la economía teórica (Carrasco, 2004), donde el trabajo familiar doméstico tiene como referente absoluto al mercado para ser medido (Himmelweitt, 1999).

Así, frente a una definición general de trabajo como lo que «constituye en las sociedades «la aportación específicamente humana que conjuntamente con los recursos naturales, permite obtener los bienes y servicios necesarios para la satisfacción de las necesidades humanas» (Lafuente, 2009), con el surgimiento del capitalismo —que Amaia Pérez califica de “Cosa escandalosa” (2006a, 2014) — se desarrolló el trabajo asalariado como una forma específica dentro de ese sistema económico, que, pese a que convive con otros tipos de trabajo, ha hecho que se desvirtúe la noción de trabajo y ha contribuido a que se desvaloricen las actividades no asalariadas.

Por tanto, frente a la posibilidad de realizar una aproximación general del concepto de “trabajo”, donde tiene cabida todas las formas de trabajo en la medida que se desarrollan en alguna sociedad y bajo relaciones sociales particulares, «el trabajo asalariado ha pasado a ser casi exclusivamente la única actividad designada como trabajo [...] Esto, además de representar al sistema económico dominante, refleja las relaciones de género existentes» (Carrasco, 1998: 55), ya que el trabajo asalariado representa la actividad básica del mundo público, la esfera propiamente masculina, frente al trabajo doméstico, asociado al ámbito privado, a la esfera de lo femenino.

Como consecuencia, el trabajo doméstico pase a ser considerado improductivo porque no genera mercancías, por su alta componente de servicios, no permite la especialización ni el intercambio, no se mueve por interés egoísta y se realiza fuera de la relación capitalista. Se naturaliza la reproducción de la fuerza de trabajo, se caracteriza como irrelevante y se queda en el terreno de lo no-económico. Durán destaca que tildar una actividad de improductiva conlleva «un significado negativo, no solo no genera dinero, sino que lo cuesta, es sospechoso de parasitario y de consumidor abusivo de recursos y sobre ello se esparce la sombra de la culpabilidad y de sospecha moral» (2012: 91).

Así pues, el recorrido que la economía feminista muestra de la reducción del concepto de trabajo a través de los análisis de las escuelas económicas clásica, marxista y neoclásica, revela cómo «gran parte de la actividad productiva permanece oculta y sin valorar [...] la importante contribución económica de las personas que no participan directamente de la producción para el mercado»⁷⁵ (Rodríguez, 1998: 19). Esto, sumado a la división sexual del trabajo, hará que las mujeres desarrollen la actividad en el ámbito doméstico —reproductivo— y los hombres en el público, considerado el productivo. Mientras, el capitalismo y el patriarcado se irán articulando para adoptar diversas formas para su mantenimiento según el contexto.

3. Economía feminista

La economía feminista⁷⁶, frente a la economía de género —tratada antes y tras el papel de análisis a las escuelas económicas tradicionales—, valora la

⁷⁵ El informe sobre Desarrollo Humano de 2019, realizado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) recoge la gran cantidad de trabajo no remunerado que realizan: «asumen una responsabilidad desproporcionada en las tareas del hogar, el cuidado de los miembros de la familia y la realización de trabajos comunitarios voluntarios. En promedio, las mujeres dedican 2,5 veces más tiempo al trabajo doméstico y de cuidados no remunerado que los hombres» (2019: 181), según se recoge en el gráfico 4.13 (2019: 82)

⁷⁶ El desarrollo de la economía feminista ha tenido lugar principalmente en las tres últimas décadas, donde se han ido creando un cuerpo teórico y líneas de investigación propias.

Por otra parte, entre los hitos decisivos, cabe señalar como en 1990, la Conferencia Anual de la American Economic Association incluye por vez primera un panel relacionado con la economía feminista.

En 1992, se crea la International Association For Feminist Economics (IAFFE) en Estados Unidos, una organización pensada como espacio de debate de las diversas corrientes

experiencia de las mujeres como sujetos de cambio y cuestiona el marco analítico establecido, criticando las corrientes androcéntricas y creando contrapropuestas (Picchio, 2005; Amaia Pérez, 2006a).

Critica la estructura dualista universalizante y jerárquica que da un total reconocimiento al mundo público y a la economía mercantil monetarizada; recupera los elementos femeninos invisibilizados, especialmente el trabajo de cuidados; amplía fronteras de la economía al incluir la economía no mercantil; reformula conceptos centrales del análisis económico y desarrolla nuevas estadísticas de acuerdo a nuevos marcos analíticos (Amaia Pérez, 2006a). Según Carrasco,

no es un intento de ampliar los métodos y teorías existentes para incluir a las mujeres [...] Se trata de algo mucho más profundo: se pretende un cambio radical en el análisis económico que integre y analice la realidad de mujeres y hombres, teniendo como principio básico la satisfacción de las necesidades humanas [...]. Cuestiona el sesgo androcéntrico de la economía que se evidencia en las representaciones abstractas del mundo centradas en el mercado, donde se omite y excluye la actividad no remunerada o sin valoración mercantil, orientada fundamentalmente al cuidado de la vida humana y realizada mayoritariamente por las mujeres. Se están deconstruyendo los conceptos, los modelos y paradigmas utilizados tradicionalmente por la economía y elaborando nuevas categorías y marcos teóricos que tienden hacia un paradigma alternativo (2006a: 31).

Se caracteriza por su interdisciplinariedad, está conformada por varias escuelas de economía y diversas tradiciones del feminismo y no responde a un pensamiento monolítico, ya que «en la discusión y elaboración teórica participan investigadoras (es) provenientes de diversas escuelas de economía — neoclásica, funcionalista, marxista— así como de diversas tradiciones del feminismo-liberal, radical, socialista» (Carrasco, 2006a: 32)

La economía feminista pivota entre la perspectiva de la variante de la conciliación y la de la ruptura (Amaia Pérez, 2006a). La primera, parte de que es posible conciliar nuevas nociones con paradigmas anteriores, que solo deben reformarse. La segunda, apuesta por una modificación profunda o incluso una

de la economía feminista y que, desde 1995, publica la revista "Feminist Economics" (Carrasco, 2004).

disolución de dichos paradigmas. La diferencia básica «se situaría en el distinto grado de ruptura que se establece con los paradigmas androcéntricos dominantes» (Carrasco, 2006a: 55).

Pese a esas dos posturas dentro de la economía feminista, se identifican los siguientes consensos de partida y sus correspondientes objetivos: hay una crítica a los mercados androcéntricos —que identifican economía con lo monetizado y el resto lo equiparan a lo “no económico” — y una escisión ligada a lo público/privado-doméstico que invisibiliza a las mujeres, por lo que apuesta por redefinir esos criterios epistemológicos, que están sesgados. Asimismo, cuestionan la estrechez de las definiciones convencionales de lo económico y quiere dar una visión más amplia que también tenga presente el trabajo doméstico de las mujeres, apostando por recuperarlas como agentes económicos y sus actividades como económicamente significativas. Por último, quieren mostrar las relaciones de poder de género que subyacen en la estructura dicotómica para, al mismo tiempo, convertir esas relaciones en objeto legítimo de estudio económico (Amaia Pérez, 2006a y 2014).

Para llevar a cabo dichas acciones, Amaia Pérez parte de tres estrategias de deconstrucción: la primera, que se valore la actividad económica de los hogares al mismo nivel que el mercado; la segunda, que se priorice la producción doméstica (con la consiguiente reversión de jerarquías preminentes hasta el momento) y la tercera, mediante la trascendencia de la dicotomía usando un término bisagra: “sostenibilidad de la vida”, como «el proceso de satisfacción de necesidades que incluye la producción mercantil y doméstica, sin limitarse a priori a estas esferas» (2006a: 12).

Las dos primeras vías forman parte de la corriente de la economía feminista de la conciliación, que apuesta por suplir las metodologías que se aplican con métodos y conceptos nuevos y la tercera, de la corriente de la ruptura, que plantea revertir la lógica organizativa del actual sistema socioeconómico mediante metodologías que den un mayor vuelco de los métodos usados con la obtención de conceptos transversales, reversión de las categorías centrales de estudio, difuminar los límites de la economía y apostar por la interdisciplinariedad, entre otros (Amaia Pérez, 2006a).

La economía feminista de la conciliación apuesta por el sujeto “mujer”, que se define por la política de identidad —considerando que hay una experiencia común de opresión que permite hablar de un sujeto homogéneo y con intereses definidos—, mientras que la de la ruptura se califica como una política de la localización, al centrarse en la recreación de los géneros en cada proceso y relación económica y al otorgar una importancia clave a las diferencias entre mujeres Amaia Pérez (2006a).

En definitiva, la economía feminista se pregunta: «¿tiene que prevalecer forzosamente el trabajo?» (Himmelweit, 2011: 217) en referencia al trabajo acotado por el capitalismo —remunerado, productivo, valorado— que organiza las vidas y los mercados. Ante esto, desde el feminismo se apuesta por reconceptualizar el concepto de trabajo; cree que no es solo equiparable a empleo, porque ignora la importancia de los trabajos que se hacen en la sociedad fuera del ámbito mercantil y el peso que tienen en el mercado laboral —realizados en un amplio porcentaje del colectivo que realiza esos trabajos, notablemente las mujeres (Carrasco, 2001). Esa producción de bienes y servicios que tiene lugar en el ámbito privado incluye desde tareas de gestión y organización doméstica, a la transformación directa de los alimentos, vestido y vivienda, funciones de representación y socialización, afecto, cuidados, ... Este trabajo no se contabiliza ni se valora porque no es remunerado, es un trabajo invisible que permanece oculto por las relaciones familiares y personales. Sin embargo, es «absolutamente imprescindible para asegurar, día a día, las bases materiales de la reproducción social; ignorarlo solo es posible porque las mujeres lo realizan gratuitamente, presumiblemente por amor, y al margen, a priori, de cualquier consideración mercantil» (Rodríguez, 1998: 15). A partir de ahí, la toma de posicionamiento en el cumplimiento de este objetivo se sitúa en la vía de la economía de la conciliación, o de la ruptura, con el objetivo de subvertir la economía (Amaia Pérez, 2006a) y en esta búsqueda, la aplicación de la teoría marxista desde la década de los 70 del siglo pasado, es un elemento clave para ello, como se verá en los próximos apartados.

3.1 Economía feminista de la conciliación: Aportaciones del marxismo

La economía de la conciliación saca a la luz «dos términos hasta ahora ocultos: la división sexual del trabajo y el concepto de familia nuclear tradicional» (Quesada, 2018: 49), proceso en el que la aplicación de la teoría marxista ha sido clave para la extracción de ideas y líneas de trabajo. Representa el intento de que se valore la actividad económica de los hogares al mismo nivel que el mercado y que se priorice la producción doméstica. Ambas estrategias mantienen la estructura binaria, si bien transforman la carga valorativa de las dicotomías fundacionales. También comparten el identificar trabajo doméstico como producción y familia como unidad de producción —no solo de consumo—, esferas históricamente asociadas a las mujeres con un reparto social de trabajos y espacios que implicaban que todas las actividades ocultas fueran las femeninas.

Sus objetivos son el que se revaloricen las actividades femeninas para lograr el reconocimiento público del significado de los trabajos de las mujeres en el sistema económico y explicar las experiencias femeninas

Por tanto, la economía feminista de la conciliación ayuda a deconstruir los conceptos de “economía” y “trabajo” instaurados desde la economía académica androcéntrica mediante la recuperación del espacio doméstico, si bien adopta varios enfoques. Concretamente, Amaia Pérez (2006a) señala cuatro⁷⁷: El debate sobre el enfoque doméstico, las teorías de sistema duales, el enfoque producción-reproducción —todos ellos marcados por el feminismo radical, marxista-socialista y la economía feminista de corte neoclásico.

⁷⁷ Por otra parte, hay que destacar brevemente que, dentro de la economía feminista de la conciliación, también se encuentra otra perspectiva no relacionada con los enfoques tratados en este apartado, como es la “economía emocional”, que busca revertir la jerarquía analítica y centrarse en lo propiamente femenino, gira en torno a las esferas económicas no remuneradas y las relaciones sociales (sexuales) antes ocultas. Al respecto, como señala Beasley, «en la compleja imbricación de la creación de «bienes/servicios con la expresión del amor/afecto/cuidado puede verse la formulación de una economía emocional» (1996:101).

A. Debate sobre trabajo doméstico

Se desarrolla en los sesenta y setenta y analiza el trabajo realizado por las mujeres en los hogares para determinar la base material de la opresión femenina y proponer vías políticas de emancipación. Benston (1969) escribe el texto fundacional con el que se inicia esta reivindicación — *The political economy of women's liberation* —, seguido de Morton (1971) con *A woman's work is never done*.

Durán considera que el producto que origina las amas de casa se trata de un esfuerzo a cambio del que no se concede salario, pero es rentable, ya que «su esfuerzo posibilita el desarrollo físico —necesario para crear y mantener la fuerza de trabajo destinado al mercado exterior— e intelectual, tanto de sí misma como de todos los miembros de su familia. Pero ¿a costa de qué?» (1978:7). La mayor parte de las mujeres no vende su tiempo directamente en el mercado de trabajo, sino que ceden su capacidad productiva —productiva y reproductiva— a las pequeñas unidades de producción de servicios que son las unidades familiares realizando tareas de reproducción, de ejecución, de gestión, de socialización y de atención efectiva (Durán, 1986). En este debate participan mujeres y hombres provenientes de tradiciones feministas y/o marxistas —como ya se ha visto en el capítulo anterior con el recorrido al feminismo marxista— que tratan los siguientes aspectos de la naturaleza del trabajo doméstico:

la caracterización de este trabajo como modo de producción, lo cual representó un fuerte desafío a las posiciones marxistas que respondieron con virulencia; la relación entre el trabajo doméstico, la reproducción de la fuerza de trabajo y el beneficio capitalista, tema que se sigue debatiendo actualmente; el trabajo doméstico como productivo y creador de valor, que fue una de las discusiones más áridas; y el posible carácter de esencial o coyuntural del trabajo doméstico en relación a la producción capitalista (Carrasco, 2006a: 40).

El marxismo tuvo notable presencia, marcada —entre otros aspectos— por el debate gestado en torno a la necesidad o no de un salario doméstico y al uso de determinados conceptos del marxismo desde la perspectiva de género. «Los términos explotación, beneficio, plusvalía, son una constante de toda la discusión de la década de los años sesenta. La polémica conduce a una caracterización del trabajo doméstico en función de una serie de rasgos que lo diferencian de la

producción asalariada» (Carrasco, 2004: 86). Como consecuencia de las discusiones teóricas que se gestan en el seno del marxismo feminista —ya abordadas en la tesis en el capítulo anterior de forma más extensa—, se establece una definición de lo que es “trabajo doméstico”, como el que

produce bienes y servicios no destinados al intercambio sino al autoconsumo familiar, se realiza en el ámbito privado de la familia, es un trabajo no asalariado, su objetivo no es la obtención de beneficios sino la reproducción de la fuerza de trabajo y existe una relativa libertad durante el proceso de trabajo [...] Se sostiene que los bienes y servicios producidos en el hogar son factibles de producir en el mercado, solo que bajo otras relaciones sociales (Carrasco, 2006b: 87).

Durán (1978) señala que el trabajo de ama de casa tiene dos dimensiones: la del trabajo individualizado, hecho por la mujer en su hogar para los miembros de su familia, y la del trabajo colectivo, socialmente necesario para que la sociedad pueda trabajar y vivir y, además, es una condición imprescindible para que tanto el mercado de bienes y servicios como el de mano de obra, exista.

En la década de los 70 se amplía el concepto de análisis del trabajo femenino dentro de las familias, por lo que pasa de ser “trabajo doméstico” a “trabajo familiar”, en el que se incluyen los cuidados, que se identifican con

servicios personales más complejos no remunerados, normalmente relacionados con necesidades personales y realizadas simultáneamente o interrelacionados con otros. Existe una permanente disponibilidad de las personas implicadas, tiene carácter multidimensional, hay frecuente interrupción de las actividades y existen tensiones entre factores internos y externos que determinan el trabajo. Ahora bien, este tipo de actividades son precisamente las que en menor medida se han trasladado al mercado (Carrasco, 2006b: 100).

Así, el cuidado no es un “trabajo” específico en sí mismo, sino que se puede desarrollar a través de un amplio rango de actividades, que lo hace difícilmente comparable al trabajo de mercado y que es algo difícil de medir (Durán, 1986: 54), pero que será un aspecto clave desde el que la economía feminista ahondará para buscar maneras de conocer y deconstruir los entresijos del sistema económico capitalista y heteropatriarcal.

Por tanto, las discusiones generadas en este debate no sirvieron para lograr identificar y analizar las relaciones de género implícitas en el trabajo doméstico, si no que abordó cuestiones más específicas sobre desigualdad de género y reproducción, lo que muestra las limitaciones para el análisis del trabajo reproductivo de las mujeres a las que se enfrentaron (Molyneux, 1979; Benería, 1981).

Pero, al mismo tiempo, este debate fue positivo porque abordó aspectos que hasta entonces no se habían tratado, como

el hogar como unidad de producción y no sólo como unidad de consumo; el estudio de la posición de las mujeres como amas de casa; el papel del trabajo doméstico en la reproducción del sistema social; el trabajo doméstico —y no sólo el salario— como elemento determinante de los estándares de vida; la necesidad de ampliar las fronteras de la disciplina económica más allá de la producción de mercado; la identificación de relaciones sociales de producción en el hogar distintas a las que tienen lugar en la producción de mercado y lo inapropiado de intentar aplicar de forma mecánica instrumentos conceptuales elaborados para el análisis de la producción mercantil, a la producción doméstica (Carrasco, 2006a: 40)

También sirvió para legitimar los planteamientos feministas dentro del paradigma marxista e integrar categorías marxistas en el marco feminista (Folbre, 1982; Hartmann, 1979). Asimismo, desde la década de los 70 y principios de los 80 se empiezan a analizar estructuras de mercado con marco marxista para entender la estratificación laboral y su relación con las desigualdades de raza, clase y género y se abren nuevas vías, que van «más allá del análisis puramente económico del trabajo doméstico, donde las categorías marxistas se mostrarían insuficientes» (Carrasco, 2006a: 40).

Actualmente este debate está cerrado. Muchas de las nociones que ahora están consensuadas y se dan por sentadas desde la economía feminista fueron introducidas por las autoras participantes en dicho debate: la consideración de la familia como unidad de producción, además de consumo; la asunción de que el nivel de vida de la gente depende de un tiempo del salario, los servicios públicos y los bienes y servicios producidos domésticamente —aspecto que posteriormente se ampliará a través del enfoque de producción-reproducción; la idea de que la producción capitalista no es autosuficiente, sino que depende del

trabajo doméstico, y el reconocimiento de la desigualdad entre mujeres y hombres en la distribución de los trabajos (Himmelweit, 1999).

B. Teorías del sistema dual

Toma como punto de partida la idea de Engels (1884) de que el análisis materialista de la vida inmediata refleja el doble carácter de la producción de medios de existencia —al que corresponde el modo de producción capitalista, en la esfera de lo público— y de los seres humanos —con el modo de reproducción y el patriarcado—, en la esfera privada.

Prioriza la comprensión de la construcción social de las relaciones de género y clase que puedan explicar la situación de las mujeres por encima de los procesos económicos y su redefinición, e insiste en que el análisis económico no está completo si no se atiende a las relaciones de género.

Cabe recordar que las autoras de esta Teoría del Sistema Dual —como se ha visto en el capítulo anterior de la tesis—, pese a que parten del marxismo, señalan que sus categorías son “ciegas al sexo” (Hartmann, 1979) ya que el marxismo define a la mujer en sus relaciones de trabajo como clase desposeída (Molina, 2005). Como consecuencia, elabora un análisis de la explotación y alienación de las mujeres a través de la alianza entre los sistemas capitalista y patriarcal.

Para ello, usa una doble metodología: por un lado, basada en el análisis marxista para comprender el capitalismo y, por el otro, en el feminista radical para entender el patriarcado. (Amaia Pérez, 2006a). Cabe recordar que Hartmann (1979) afirma que el patriarcado es anterior al capitalismo y que el trabajo doméstico existe por los beneficios que obtiene el capital tanto en las esferas de la producción como de la reproducción.

Hay que señalar que, frente al marco de la Teoría del Sistema Dual —en el que es difícil integrar en ambos sistemas en una estructura que explique cómo se construyen las relaciones de género en la familia y en la producción—, aparece una teoría unitaria defendida por Young (1980). Esta habla de la existencia de

un feminismo materialista histórico donde patriarcado y capitalismo son elementos del mismo sistema y jerarquías de género. Se concibe como una «teoría de la totalidad de las relaciones sociales que toma las características de género como un atributo clave de esas relaciones» (Molina, 2005: 170).

Pese a las limitaciones de las Teorías del Sistema Dual y del Sistema unitario, se aprecia como ambas contribuyen a visibilizar la división sexual del trabajo y sus efectos dentro del sistema capitalista, con la ayuda del patriarcado.

C. Enfoque producción - reproducción

Esta discusión planteó el carácter necesario del trabajo doméstico para el capitalismo, a través de la reproducción de la fuerza de trabajo (Carrasco, 1999, 2017).

Al respecto, Ezquerria señala cómo dicho sistema económico genera una separación ficticia de los procesos de producción-reproducción que es básica para el proceso de acumulación del capital —en el que el marxismo no había ahondado—, «que contribuye a la creación de las condiciones indispensables para la producción capitalista sin que el capitalismo per se deba garantizarlas o asumir sus costes» (2016: 133).

Este enfoque bebe de teorías radicales como la escuela sraffiana. Su autor principal es Sraffa —que escribe *Producción de mercancías por medio de mercancías* (1960) —, quien defiende una producción cíclica donde las mercancías pueden ser *inputs* y *outputs* de los procesos productivos manteniendo unas ciertas proporciones, por lo que no se centra en los recursos que provienen de la naturaleza ni en los aspectos no mercantiles necesarios para reproducir la fuerza de trabajo, necesaria para producir las mercancías (Carrasco, 1999, 2017). Esto implica una vuelta a Engels y a la afirmación de que

según la teoría materialista, el móvil esencial decisivo al cual obedece la humanidad en la historia es la producción y reproducción de la vida inmediata. A su vez, éstas son de dos clases. Por un lado, la producción de los medios de existir, de todo lo que sirve para alimento, vestido, domicilio y los utensilios que para ello se necesitan; y por otro, la producción del hombre mismo, la propagación de la especie (Engels, 1884: 12).

Este enfoque se centra en la comprensión de los procesos de la actividad doméstica y trata de redefinir qué es la economía. Va un paso más allá en la recuperación del trabajo doméstico y establece la reproducción social como categoría central, sobre la que se organiza el resto del sistema socioeconómico, incluyendo el mercado laboral (Picchio, 1994).

Critica las categorías tradicionales que ponían los mercados en el centro y hacían que la reproducción fuera dependiente y subsidiaria, por lo que el centro de atención deja de ser el trabajo doméstico para pasar a serlo la reproducción social, que es definida por Carrasco (1999, 2017) como un proceso dinámico que implica la reproducción biológica y de la fuerza de trabajo, la reproducción de bienes de cambio y de producción y la reproducción de las relaciones de producción. También incluye las prácticas sociales y los trabajos de cuidados, la socialización y satisfacción de las necesidades humanas y los procesos de relaciones sociales vinculadas con el mantenimiento de la comunidad, como los servicios públicos de sanidad, educación y transferencias que redujeran el riesgo de vida. Es «un concepto que permite dar cuenta de la profunda relación entre lo económico y lo social, que no separa producción y reproducción, que sitúa a la economía desde una perspectiva diferente, otorgando prioridad a las condiciones de vida de las personas, mujeres y hombres» (Carrasco, 2017: 63)

Por tanto, recoge ideas que ya estaban en el debate del trabajo doméstico y, por otra parte, también está relacionada con la Teoría del Sistema Dual, al analizar las interconexiones producción-reproducción para entender la interrelación entre las desigualdades de clase y género (Benería, 1987). Además, aunque el concepto de reproducción social ha sido tratado por otras corrientes de pensamiento, la diferencia es que el feminismo incorpora los trabajos de cuidados de la vida, que considera un elemento clave, tanto dentro como fuera de los hogares en el proceso (Carrasco, 1999)

También tiene planteamientos más próximos a la economía feminista de la ruptura, porque cuestiona los mercados como ejes vertebradores y critica la invisibilización de la interrelación de la producción asalariada con el trabajo doméstico, aspectos sobre los que se reflexiona más adelante en otro apartado.

Asimismo, hace alguna referencia las dimensiones inmateriales, afectivas y relacionales —pero no le da tanta importancia como sí se da en la economía de la ruptura— y reflexiona sobre el concepto de la “sostenibilidad de la vida”, pero la sitúa en la transversalidad de las esferas pública y privada —interconectadas ambas—, y no en la escisión de las mismas como plantea la economía de la ruptura.

Con este enfoque, también se reconocen elementos distintivos del trabajo doméstico, valores específicos y distintos a los del trabajo asalariado, con lógicas diferentes, otras formas de organizarse y de valorar el tiempo, dejando de ser los referentes el modelo masculino y el trabajo masculino (Dones i Treballs, 2001).

A todo lo anterior, se añade que rompe con los estereotipos de que la reproducción humana es un proceso natural sin coste alguno, es un subproducto de otros procesos que no exige un análisis específico o es un proceso que tiene lugar en un ámbito totalmente separado y sin relación con el mercado (Picchio, 1999). Carrasco señala que

nuestras sociedades funcionan y subsisten a través de procesos que podríamos denominar de “producción y reproducción”. Se producen y reproducen bienes, personas, relaciones. Todos estos procesos están absolutamente relacionados e interconectados, de tal manera que difícilmente puede separarse uno de otro [...]. Es conveniente recordar que si la sociedad funcionara exclusivamente con la lógica del mercado y no se pudieran obtener recursos por otras vías (donaciones, transferencias, ...), una parte importante de la población, en particular, aquella cuyas actividades no tienen mercado —personas ancianas, enfermas, discapacitadas, menores, desempleadas— sencillamente morirían (2004: 19-20)

Del Re insiste en la importancia clave de la reproducción de los individuos para la existencia de la producción de mercancías y el mercado donde se intercambian, «pero raramente se relaciona este trabajo de reproducción con el proceso de acumulación del cual es el fundamento» (1995: 76).

Por tanto, pese a todo lo que aporta este enfoque de producción- reproducción, finalmente se ve insuficiente porque «lo fundamental no era el trabajo asalariado, ni siquiera ambas actividades (trabajo asalariado y trabajo doméstico) podían situarse compartiendo el mismo nivel de importancia (el esquema producción-

reproducción que nos había sido tan útil ahora perdía su validez)» (Dones i Treball, 2001:320), es decir, no dejaba claro ni que la actividad en los hogares debiera ser el eje central que permita el desarrollo y crecimiento de las personas, ni que el proceso de acumulación de capital es un expolio del trabajo doméstico y de otras formas no monetarizadas y de la naturaleza. Tampoco ayuda a «comprender y profundizar en las relaciones dinámicas entre ambos trabajos y ambos espacios, no permite entender los procesos de producción, reproducción y trabajo como un solo proceso mucho más complejo cuyo objetivo debiera ser la satisfacción de las necesidades humanas» (Carrasco: 2017: 62).

Aun con eso, este enfoque logra varios objetivos. En primer lugar, visibilizar el trabajo familiar doméstico y su relación con el trabajo de mercado, lo que proporciona más transparencia al proceso de reproducción social, muestra al “otro” —al poner el foco en la esfera de la reproducción—, permite constatar lo inadecuado de las políticas económicas centradas exclusivamente en el mercado (Carrasco, 2006a) y mostrar cómo el género opera tanto en la esfera de la producción como en la de reproducción, por lo que ambas están interrelacionadas, y no se ciñe únicamente en la esfera doméstica (Beechey, 1990).

Dones i Treball destacan que «el esquema producción-reproducción simboliza la existencia de dos trabajos, con características propias aunque interrelacionados, participando con el mismo grado de importancia en la reproducción del sistema global» (2001: 319). Al visibilizar desde la perspectiva de género las consecuencias de la construcción dicotómica trabajo/no trabajo, asociado al trabajo asalariado/trabajo doméstico o producción/reproducción, se observa su relación con un reparto desigual de responsabilidades, ya que hay un porcentaje ingente de cantidad de tiempo de trabajo realizado por las mujeres que no se recoge en las estadísticas de participación económica.

En segundo lugar, muestra cómo la mujer está doblemente presente en la economía, tanto en la esfera monetizada al incorporarse al mercado laboral, como en la no monetizada, debido a la división sexual del trabajo —por lo que «el trabajo no se distribuye de manera neutral, hombres y mujeres tienen puestos diferentes en el mundo del trabajo profesional y doméstico» (Maruani, 2000:65)

— y a la instauración de la familia nuclear tradicional y heterosexual, basada en el modelo de hombre ganador de ingresos frente al de mujer ama de casa.

Carrasco señala que este debate es un punto de inflexión a la hora de mirar el trabajo doméstico y de cuidados que realizan las mujeres: «de ser un servicio para los hombres, una actividad realizada «por amor», un supuesto deseo de las mujeres de ser la «perfecta casada», se llega a establecer por primera vez que la supervivencia del sistema capitalista depende de un trabajo —el doméstico— «productor» de plusvalía» (2017: 60). Así, la acumulación capitalista se nutre del expolio (Federici, 2010) y la desposesión del trabajo realizado en los hogares, que se convierte en

el nexo entre el ámbito doméstico y la producción capitalista, nexo que debe permanecer oculto para, por una parte, facilitar el expolio del trabajo no asalariado por el capital, y por otra hacer posibles formas de distribución de la renta, la riqueza y el tiempo de trabajo muy desiguales de acuerdo al sexo/género, que tiene distintas consecuencias en las vidas de mujeres y hombres (Carrasco: 2017: 60-61).

D. Economía feminista de corte neoclásico

La economía feminista de corte neoclásico aborda la Nueva Economía Familiar (NEF), que había ampliado el objeto de estudio y tenido en cuenta las diferencias entre mujeres y hombres.

La NEF fue creada por Becker (1964) y trata de hacer un análisis crítico de las diferencias de género, intentando entender los procesos de distribución del trabajo intra-familiar. Fue precursora en los estudios de medir el trabajo en el hogar, con Margaret Reid (1934), en su intento de diferenciar las actividades domésticas que debían entrar en la contabilización de la producción doméstica y las que no.

Para ello, Himmelweit (1995) se basa en el “principio del tercero”, que determina que el trabajo es aquella actividad que se podría delegar a una tercera persona, aspecto que se equipara a un criterio de mercado. Le añade el “principio de exclusión de lo personal”, por lo que «el criterio usado para valorar trabajo

doméstico era un criterio mercantil que lo valoraba en la medida en que se asimilaba al trabajo remunerado” (Amaia Pérez, 2016: 103). Con todo ello, define trabajo como «aquella actividad con un objetivo dado, que requiere un gasto de tiempo y energía, forma parte de una división social de las tareas y es separable de la persona que lo realiza» (Himmelweit, 1995:4).

La NEF recibe diversas críticas a raíz de su análisis de las relaciones sociales en el seno de la familia. Amaia Pérez (2006a) señala que, aunque cree que debe tener en cuenta el espacio doméstico para ser estudiado y el reparto de tiempos y trabajos entre hombres y mujeres, lo hace de manera que justifica la adscripción de las mujeres al espacio privado y doméstico y el de los hombres al asalariado, por lo que no atiende a las relaciones entre hombres y mujeres como relaciones de género. Esta especialización es la causa con la que justifica que las mujeres tengan salarios más bajos, debido a la interrupción de su participación laboral a causa de la maternidad y a que invierten menos en capital humano de mercado (Castaño, 1999).

Además, concibe a la familia como una institución armónica sin conflicto de intereses. Al respecto, Becker (1983) habla del teorema del altruismo, por el que el “jefe de la familia” incorpora en su función de utilidad las funciones de los demás miembros, aceptando el orden de preferencias colectivas como las de un individuo representativo, el “dictador benevolente”, que no sería más que «la traducción de la forma patriarcal dominante de la organización familiar» (Carrasco, 2006a: 39). Por tanto, no considera las relaciones de género que se establecen en la familia como relaciones de poder, de modo que el conflicto de género sigue al margen de la teoría económica. Amaia Pérez conecta esta crítica a la NEF con el marxismo, del que subraya que construye el conflicto entre la burguesía y el proletariado

en torno a una noción estrecha y mercantilista de producción. Con lo cual, los conceptos centrales del marxismo no solo no atienden a las relaciones de género, sino que, incluso, parecen partir de la identificación de las mujeres con su familia y, concretamente, su marido; por tanto, se naturaliza y justifica la desigualdad de género y esa división de roles y espacios de la familia nuclear fordista (2006: 54).

En relación a la inexistencia de conflicto dentro del seno familiar, Folbre y Hartmann (1988) también rechazan dicho supuesto al afirmar que, en la tradición marxista, el supuesto de que los intereses de clase son lo prioritario y determinante, oculta las posibilidades de conflicto ente personas de una misma clase social.

También se critica que justifique la división sexual del trabajo y la especialización de hombres y mujeres en el trabajo de mercado y trabajo doméstico, respectivamente, basándose «en características innatas de carácter biológico, reforzadas por adquisiciones posteriores de capital humano especializado según el sexo [...]. Las mujeres serían más productivas y más eficientes en el hogar debido precisamente a una razón de sexo, su condición de mujeres» (Carrasco, 2006a: 41).

Pese a que la NEF reclame para sí que analiza el comportamiento familiar, su estructura básica descansa en un hecho exógeno: la división sexual del trabajo, con lo que «sus pretendidas explicaciones no son más que justificaciones de la situación existente, carecen de vocación explicativa y no están exentas de preocupantes resabios legitimadores» (Carrasco, 2006a: 41).

3.1.1 Desmontando el capitalismo patriarcal: conceptos de división sexual del trabajo, *homus economicus*, doble presencia

Los diversos análisis aportados por los enfoques de la economía feminista de la conciliación contribuyen a desmontar el aparentemente objetivo sistema del capitalismo patriarcal, asentado en varios tales conceptos clave para su mantenimiento como la división sexual del trabajo, el *homus economicus* y la doble presencia de las mujeres.

Concretamente, realizan una crítica a la división sexual del trabajo y ponen el foco en la feminización o “domesticación del trabajo⁷⁸”, que provoca que la

⁷⁸ Rodríguez (1998) prefiere hablar de domesticación del trabajo, no de feminización, para «descentrar la dualidad femenino/masculino y pensar en transformaciones a partir de cualidades, condiciones y ámbitos en los que operan, y no tanto en función de quien lo realiza. [...] Ayuda a superar la división entre actividades remuneradas y no remuneradas, en tanto que una de las potencialidades analíticas que tiene esta herramienta-concepto en construcción es

frontera entre trabajo y no trabajo en las últimas décadas se haya hecho borrosa, y que los trabajos tradicionalmente realizados en los entornos domésticos se extiendan hacia otro tipo de trabajos (Rodríguez, 2008).

Esa separación del espacio público-privado se ha ido tejiendo con lógicas y representaciones opuestas. La esfera pública se asocia al ámbito de la imparcialidad y de lo reconocido social y políticamente; la esfera privada, a la parcialidad, la particularidad, la ética del cuidado y lo políticamente irrelevante. La construcción de la identidad de las mujeres se hace por oposición a la masculina y a los atributos valorados en el espacio público (Nuño, 2010), que abandona el reino de la necesidad para conformarse como «el reino de la cultura, de la libertad y de la creación humana» (de Miguel, 2004: 21).

Por ello, la emancipación del espacio público no fue neutra desde la perspectiva de género, sino que se llevó a cabo gracias a la división sexual del trabajo y a una construcción de la identidad femenina —promovido por el contrato sexual, que esconde el contrato social, como ya señalara Pateman (1988). Además, esta división sexual se mantiene porque

la gestión gratuita de las responsabilidades del cuidado y la reclusión en el hogar de las mujeres era la condición previa que permitía garantizar la autonomía del espacio público y del nuevo ciudadano [...]. El espacio privado como espacio de libertad, se convierte para las mujeres en un espacio *privativo de sí*, en un espacio de obligaciones que limita su capacidad en el espacio público y que transforma el propio valor de este espacio en un ámbito muy diferente: el espacio doméstico (Nuño, 2010: 40-41)

La división sexual del trabajo se consolida con el desarrollo del capitalismo industrial, donde se inicia un proceso paralelo de asalarización de la fuerza de trabajo y externalización de bienes y servicios para el mercado. Sometida a la lógica de la valorización, la producción se socializa y desvincula progresivamente de su objetivo histórico: la satisfacción de las necesidades básicas, ya que queda relegada a un segundo plano.

poner de manifiesto que la distinción basada en la remuneración es insuficiente” (Miranda, 2007: 12).

Al mismo tiempo, el trabajo por cuenta ajena se convierte en la forma socialmente dominante de la actividad productiva. Esto permite la separación espacio temporal entre producción y reproducción y el funcionamiento de las dos esferas pública y privada diferenciadas (Rodríguez, 1998: Maruani, 2000) que, no solo hacen referencia a que hombres y mujeres trabajen en espacios diferentes sino que, «dentro de una misma esfera, hay una división de tareas por géneros, cosa que ocurre en el mercado pero también en lo doméstico, donde el poco trabajo que realizan los hombres se concreta en labores muy determinadas y siempre distintas a las de las mujeres » (Amaia Pérez, 2006a: 111).

Esta separación de esferas potencia el mantenimiento del *homo economicus* —-del hombre como cabeza de familia—, una figura que se mantiene al quedar cubiertas sus necesidades básicas —individuales y sociales, físicas y emocionales— cubiertas mediante las actividades no retribuidas de las mujeres (Bosch, Carrasco y Grau, 2005). Esto choca con la idea de que las relaciones que se establecen en la realización de roles fruto de la división sexual, especialmente dentro del ámbito privado y en la familia, son altruistas, mientras que en el ámbito del mercado se supone que todos actúan buscando su propio interés. Al contrario, «el resultado es que los conflictos y las desigualdades entre los distintos miembros familiares permanecen ocultos» (Carrasco, 2006a: 44 y 45).

Este *homo economicus* (Carrasco, 2017), BBVAh (hombre blanco, burgués, varón adulto y heterosexual) (Amaia Pérez, 2017) o Pequeño Hombre Blanco (Mies, 1998), es un individuo teóricamente abstracto que esconde un cuerpo sexuado y racializado concreto, un «agente separado de forma radical del resto de personas y de su entorno natural, egoísta y que entra de forma libre en el terreno del contrato y de la libertad del individuo ilustrado. El agente de intercambio es el individuo racional que, junto a otros agentes racionales y libres, construyen la civilización, el mercado» (Amaia Pérez, 2006a: 49). También se le califica de “hongo”⁷⁹ y se le define como “aquel que no tiene necesidades de

⁷⁹ Esta comparación fue usada por Julie Nelson (1993) y otras autoras. Se basan en la analogía que Thomas Hobbes establece con los hombres, a los que considera “hongos”, al llegar a la madurez sin establecer relaciones de ningún tipo entre ellos.

cuidados propias ni responsabilidades de cuidados sobre otras personas, sino que acude emocional y físicamente sano cada día, plenamente disponible y flexible para las necesidades de las empresas” (Amaia Pérez, 2017b: 43-44). Carrasco (1999) agrega que se concibe como alguien egoísta, autónomo e individualista, sin que le importe la naturaleza, sin empatía las personas si no está dentro de una actividad de mercado, en vez de verse dentro de una red de dependencias y afectos que satisfacen necesidades que el mercado no cubre.

Así, la economía feminista deconstruye esta imagen del “Robinson Crusoe” — personaje que representa el prototipo del *homo economicus* — en apariencia autosuficiente, pero que oculta su dependencia del trabajo de otras personas, lo que disimula las relaciones de poder y desigualdad en el intercambio, ignora los elementos de dominación y explotación y elude «la carga ética de abordar temas de etnia y género en nuestros relatos» (Grapard 1995: 33).

Esta figura se erige dentro de la representación de papeles de hombres y mujeres en la economía como la del “varón sustentador”, que realiza la actividad remunerada, frente a la que emerge la figura de mujer mantenida, «como si el trabajo doméstico no produjera bienes y servicios para el consumo interno familiar y como si en dicha actividad no se sustentara el bienestar familiar y la reproducción y el cuidado de la especie humana» (Nuño, 2010: 175). Esto se traduce en la falsa autonomía del sector masculino de la población.

El hecho de que las mujeres asuman la responsabilidad de la subsistencia y el cuidado de la vida, ha permitido desarrollar un mundo público aparentemente autónomo y sin necesidades que satisfacer. Arendt (2003) habla del modelo del “animal laborans”, por el que esta figura es central en una sociedad que parte del diseño de un individualismo desde el que es imposible construir la vida colectiva.

Picchio señala que lo que se oculta no es el trabajo doméstico y las amas de casa, sino la relación de producción-reproducción que caracteriza el sistema capitalista. De este modo, «un problema central del sistema económico se ha analizado como una cuestión privada y como un problema específicamente femenino» (1992: 454). Por ello, “integrar las esferas de mercado, Estado y los hogares permite entender los procesos de generación del bienestar social, que

dependen de varios factores: rentas, prestaciones públicas y trabajo doméstico. Es en ese proceso conjunto donde las mujeres tienen una doble presencia» (Amaia Pérez, 2006a: 133), compuesto por un doble rol: el tradicional — asociado al universo afectivo, familiar y a las responsabilidades del cuidado— y el rol moderno —vinculado al trabajo en el espacio público y al reconocimiento social.

Ambos papeles permanecen activos, «lo que está provocando que la construcción identitaria de las mujeres se articule en torno a dos roles o universos contradictorios pero irrenunciables» (Alberdi y Escario, 2003: 205), que se traduce en una presencia condicionada en el trabajo asalariado, fruto de la distribución diferencial de tiempos y tareas, cuya consecuencia es «su precariedad laboral, su dependencia económica y un conflicto de intereses que se resuelve con renunciaciones, disonancia y culpa» (Alberdi y Escario, 2003: 205), ya que están asumiendo casi en exclusiva el conflicto de conciliar lo laboral con lo familiar.

Visibilizar esa doble presencia (Balbo, 1994) supone mostrar como el ciclo de trabajo de una mujer es una secuencia de ausencias y presencias que se viven como un corte rígido, en función de las necesidades del ciclo vital y que desestabiliza el par trabajo-no trabajo, ya que usa múltiples espacios hasta ahora no reconocidos, y que son cruciales para comprender la situación laboral de las mujeres: entre la actividad e inactividad, la ocupación y el desempleo y resolver dicho conflicto «supone la puesta en cuestión abierta y definitiva de la dicotomía entre reproducción y producción, entre lo público y lo privado» (Rodríguez, 1998: 31).

Esta doble presencia se ha tratado de visibilizar con la medida del tiempo de trabajo femenino —cuyos orígenes provienen principalmente de la escuela italiana (Balbo, 1987). Mientras el tiempo asalariado se basa en una lógica diacrónica, lineal y fácilmente objetivable por medio de un horario por la que se rige el trabajo asalariado, el tiempo del trabajo reproductivo «se mueve con una lógica sincrónica, difícil de precisar, sin la percepción subjetiva de la experiencia vida cotidiana y con una discontinuidad, sólo visible a través del ciclo de vida femenino» (Carrasco, 2004: 138).

Y es que el tiempo es una convención, una construcción sociocultural, no natural, lo que crea problemas a la hora de medir el tiempo en relación al trabajo doméstico/familiar (Durán, 1986). Esto «evidencia que la redistribución de la carga total de trabajo es una cuestión que no sólo afecta a los hombres y mujeres en el seno de la familia sino que es una necesidad política que afecta a toda la sociedad» (Carrasco, 2004: 139). Los hombres no tienen interiorizado lo que es el “tiempo para los otros” y el tiempo de no trabajo lo entienden como tiempo libre o vacío de contenido, mientras que para las mujeres el tiempo liberado por el trabajo productivo se llena de tiempo de trabajo doméstico/familiar (Carrasco, 2001).

Así, se aprecia cómo los procesos no son neutros (Rodríguez, 1998). Por tanto, «la experiencia del doble trabajo de las mujeres [...] obliga a reconsiderar la dicotomía familia-mercado» (Picchio, 1994: 480), lo que hace que «la producción de seres humanos se vea como el objetivo transversal de estudio, no la producción monetizada, que será un elemento parcial [...]. Poner la vida en el centro nos sitúa ya en la perspectiva de la economía feminista de la ruptura» (Amaia Pérez, 2006a: 135)

La economía feminista de la conciliación cuenta con varias críticas. El feminismo antirracista y poscolonial denosta que se oculten diferencias entre mujeres y se universalice la experiencia de las mujeres occidentales, blancas, burguesas, heterosexuales y sin discapacidad. Esto se percibe en la identificación de la opresión femenina con la división sexual del trabajo y la relevancia concedida a la familia nuclear. Por otro lado, los mercados siguen siendo el elemento privilegiado de análisis, es decir, el centro sigue siendo la esfera monetizada, pública, masculinizada.

Además, el concepto de trabajo deja poco espacio para las experiencias y actividades no visibles —no se revaloriza el “otro” del discurso económico—, que se invisibilizan y naturalizan, lo que hace que se quede fuera del análisis y «la significación económica de los mercados y el trabajo asalariado ni se cuestiona, que no pierden su condición de normalidad y universalidad» (Amaia Pérez, 2006a: 148).

Pero, por contrapartida, se aprecia cómo ese rescate del análisis de género en las esferas económicas invisibilizadas, al sacar a la luz todo el trabajo no remunerado, amplía más el mundo del trabajo: se visibiliza una esfera de actividad económica que antes no se veía y donde las mujeres han estado presentes históricamente, además de su doble presencia cuando también están en el mercado. Se va expandiendo para entender el conjunto del sistema. El hecho de determinar que los paradigmas de mercado son inherentemente androcéntricos es «un punto de inflexión central en el paso de la economía feminista de la conciliación a la economía feminista de la ruptura, porque implica que no puede recuperarse lo femenino dentro de los marcos convencionales, sino que hay que reinventarlos» (Amaia Pérez, 2006a: 148).

3.2. Economía feminista de la ruptura: Aportaciones del marxismo

La economía feminista de la ruptura intenta agrupar planteamientos del discurso económico que tratan de «desarrollar formas alternativas para pensar la economía, fuera de concepciones capitalocéntricas dominantes que posicionen las actividades económicas no capitalistas en función de las actividades económicas capitalistas» (Cameron y Gibson-Graham, 2003:35). Surge con la idea de aplicar una mirada que cuestione «no solo cómo funciona la economía, sino también para qué funciona. Una de ellas es la propuesta feminista de mirar desde la sostenibilidad de la vida» (Amaia Pérez, 2014: 73), definida como

sostenimiento de las condiciones de posibilidad de vidas que merecen la pena ser vividas. Y en esta (¿simple?) enunciación se nos abren al menos dos preguntas básicas. Distingámoslas de la siguiente manera: primero, el qué, cuál es esa vida cuyo sostenimiento vamos a evaluar, qué entendemos por vida digna de ser vivida; segundo, el cómo, cómo se gestiona dicho sostenimiento, cuáles son las estructuras socioeconómicas con las que lo organizamos (Amaia Pérez, 2014: 88).

Cuestiona los términos normativos de las dicotomías, ya que hasta entonces no habían sido problematizados, es decir, «se apuesta por no conceder el mismo valor analítico a esferas económicas escindidas (producción/ reproducción) sino por centrarse en el elemento que las trasciende y, a la par, las contiene: la sostenibilidad de la vida» (Amaia Pérez, 2006a: 150), por lo que se replantea los

diferentes trabajos, relevancia y contenido y, además, se valora el componente afectivo del trabajo doméstico.

Propone partir de las experiencias de las mujeres y otros sujetos que están en la periferia de lo “no económico”, busca construir un sujeto político de las mujeres, basado en las diversas y cambiantes alianzas, apuesta a nivel metodológico por la interdisciplinariedad y hace una elección contextualizada y estratégica de los métodos, sin establecer fronteras previas al análisis.

Si la economía feminista de la conciliación reformulaba los marcos dicotómicos (trabajo/no trabajo y economía/no economía), tratando de eliminar los rasgos androcéntricos y de compatibilizarlos con nuevos conceptos y metodologías, la de la ruptura trata de trascender dichas estructuras dicotómicas y el pensamiento dualista y se plantea construir nuevos paradigmas más apropiados para el análisis socioeconómico que integre las diversas actividades que participan en la reproducción social y el sostenimiento de la vida humana, entendida como una relación armónica y dinámica entre y con humanidad y naturaleza (Bosch, Carrasco y Grau, 2004), y desarrollar nuevos enfoques que consideren ambos trabajos y debatir metodologías para valorar la producción doméstica (Carrasco, 2006a).

Para ello, parte del conocimiento situado, no del conocimiento universal —por lo que todo punto de vista es parcial y está simbólicamente materializado en las subjetividades encarnadas—, y muestra cómo el discurso económico es fruto de relaciones de poder que crean y representan la realidad, como es el caso de las relaciones de género. Al igual que el marxismo, en la economía de la ruptura se aplica la teoría del punto de vista (Harding, 1993), en la que es clave considerar la existencia de puntos de vista contrapuestos que reflejan las relaciones de desigualdad que estructuran la realidad, el de aquellos sujetos privilegiados por dicha estructura frente a los que oprime. Esto supone afirmar que «la economía es un sistema de significados, categorías, creencias, articuladas y apoyadas mediante prácticas e instituciones» (Barker, 2003:104).

En esta línea de trabajo, la economía feminista de la ruptura apuesta por la sostenibilidad de la vida⁸⁰, nombrada ya anteriormente. Aparece como un intento de término bisagra para superar problemas concretos detectados en la economía de la conciliación y visibiliza el llamado trabajo de cuidados, que es el nexo entre el ámbito doméstico y la producción de mercado al cuidar la vida humana, motivo por el que es importante que permanezca oculto, ya que facilita el desplazamiento de costes desde la producción capitalista hacia la esfera doméstica (Picchio, 1994, 1999). La economía feminista de la ruptura pretende centrarse de forma explícita en las formas en que cada sociedad resuelve sus problemas para sostener la vida humana (Amaia Pérez, 2006a)

Está claro que la economía feminista de la ruptura y el término de sostenibilidad de la vida (Amaia Pérez, 2006a) tiene hilos visibles con la de la conciliación, como son los conceptos de economía usados por las corrientes clásica y marxista. También se nutre de otros enfoques como el de las capacidades y privaciones —con la apuesta por la consecución de estándares de vida aceptables para toda la población en torno al bienestar (Sen⁸¹, 1985; Nussbaum, 2002 y 2005) —, el enfoque institucionalista, dedicado a recuperar la economía como estudio del aprovisionamiento social, o el enfoque de las necesidades.

No se centra solo en las necesidades de aspecto material, sino que aplica una visión multidimensional y heterogénea que incluye también otra parte más inmaterial, relacionada con los afectos y los cuidados, lo que implica que los estándares de vida deben reconstruirse, por lo que

⁸⁰ Cabe señalar que además del término “sostenibilidad de la vida” (Carrasco, 2002), se han aportado otros conceptos similares que van en la misma línea, tales como mantenimiento de la vida (Else, 1996), aprovisionamiento social (Nelson, 1996, Power, 2004) o reproducción social (Picchio, 2001).

⁸¹ Sen (1985) sitúa en el centro del análisis de este sistema capitalista la calidad de vida, la cual define desde una multidimensionalidad individual. Se asienta en este concepto para «evaluar la justicia social respecto a la pobreza, exclusión y desigualdad, proponiendo a continuación abrir un debate público (public reasoning) sobre lo que se debe entender por una “vida digna de ser vivida”. Este puede ser el nuevo terreno sobre el cual evaluar también la “subsistencia” de la población trabajadora en general, no como un paquete de bienes, sino como un estado de un proceso de vida socialmente sostenible. Y, por supuesto, a la luz de este nuevo enfoque, plantear discutir de nuevo la teoría del valor, de la distribución y de los precios» (Picchio: 209, 40).

plantear como tema central los estándares de vida para mujeres y hombres implica dar otro significado a términos como trabajo, productividad, eficiencia,... construir nuevos marcos teóricos que incluyan las distintas actividades que contribuyen al objetivo señalado, recoger nuevas estadísticas, construir nuevos indicadores, discutir en otros términos las políticas económicas; en definitiva, cambiar la perspectiva de análisis reconociendo y dando valor al trabajo no remunerado realizado tradicionalmente por las mujeres cuyo objetivo directo es el cuidado de la vida humana (Carrasco, 2006a: 45-46).

Asimismo, conecta con la economía ecológica, siendo el punto de encuentro la sostenibilidad de la vida desde la dimensión humana, social y ecológica.

Como ya se ha visto anteriormente en el recorrido a los enfoques tratados en el apartado de la economía de la conciliación, comienzan a reconocerse los valores propios del trabajo doméstico como valores sociales fundamentales, y las características propias de la actividad realizada en el hogar no comparables con las del mercado —desarrolladas principalmente por las mujeres y no reconocidas oficialmente—, como una forma de organizar la vida y el trabajo que otorgaban a las mujeres una identidad distinta a la masculina. “En definitiva, se trataba de un trabajo diferente, cuyo objetivo era el cuidado de la vida y el bienestar de las personas del hogar» (Carrasco, 2006a: 46).

Esto propicia hablar de un marco integrado por tres esferas: familiar, mercantil y pública, que constituyen un todo social desde el que se debe estudiar la situación socioeconómica. Con ello, se pretende

superar tanto la dicotomía androcéntrica del trabajo –no trabajo, como la de la economía feminista de la conciliación del trabajo asalariado-trabajo doméstico. Pero no halla un término bisagra que condense una nueva forma transversal de interpretar la actividad económica. Se percibe claramente una dificultad con las palabras, entre los conceptos preexistentes, que parecen demasiado contaminados, y la no disponibilidad de términos sustitutivos. [...] Sin embargo, parece haber una convergencia en conceder un contenido transversal al trabajo, aunque el término no satisfaga, y en apostar por conceptos que no encierren esencias universales, sino procesos

históricamente localizados, como los de trabajos de cuidados y feminización del trabajo. Así como por delimitar de forma estratégica el contenido del trabajo para cumplir propósitos determinados, como la elaboración de una nueva EPA (Encuesta de Población Activa) no androcéntrica (EPA-A)” (Amaia Pérez, 2006: 173)

Y es que, aunque aparentemente la EPA sea un simple instrumento estadístico, paradójicamente «la mayor fuente mundial de información sobre el trabajo es también una fuente formidable de invisibilización de las formas de trabajo que no se ajustan a una definición restrictiva del mismo»⁸² (Durán, 2012: 30), como es el trabajo no remunerado, en el que entra el doméstico o familiar y el de cuidados.

Con la EPA no androcéntrica (EPA-A) se pretende tratar de visibilizar la producción de bienes y servicios que tiene lugar en la esfera familiar, a través del trabajo no remunerado, que se ha hecho invisible y se ha considerado no-trabajo, al confundirse producción con la producción de mercado y el trabajo con el empleo, y que se ha visto ocultado por la división sexual del trabajo (Carrasco, Alabart, Domínguez y Mayordomo, 2001)⁸³.

La EPA-A critica los modelos tradicionales y de sesgo androcéntrico y presenta un nuevo marco analítico. Logra un cambio en la forma de entender, recoger y analizar el trabajo, al considerar desde el estudio que la esfera de la reproducción es desde donde se organiza la vida, que los ámbitos mercantil y familiar son inseparables y su consideración conjunta permite el análisis de las necesidades globales de trabajo para la reproducción familiar, de las distintas interrelaciones

⁸² Es el caso también de la encuesta del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS). Recoge la categoría “trabajo doméstico no remunerado” pero «es residual respecto al trabajo remunerado. Gran parte de la población no trabaja de forma remunerada o participa en ambos tipos de trabajo, pero el barómetro los identifica prioritariamente por su relación actual con el trabajo remunerado (trabajadores), pretérita (jubilados, parados que han trabajado antes), futura (parados que buscan su primer empleo) o incluso su no relación con el trabajo remunerado (pensionistas que no han trabajado antes)» (Durán, 2012: 33).

Progresivamente, se va viendo cómo el debate sobre el trabajo doméstico se va trasladando a organismos internacionales, como es el caso del Informe ONU sobre la Década de la mujer (1985), la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Social de Copenhague (1995) o la IV Conferencia de la ONU sobre la mujer en Beijing (1995), entre otros (Carrasco, 2004).

⁸³ Para conocer con más detalles las partes que componen esta propuesta, realizada en 1999 y 2000, Carrasco, Alabart, Domínguez y Mayordomo (2001b: 211 a 228) lo desarrolla de manera más extensa.

entre las diversas actividades realizadas por los miembros de las familias y de las necesidades de trabajos de cuidados, y que ambos trabajos (mercantil y familiar doméstico) se estructuran a través de relaciones jerárquicas de género (Carrasco, Alabart, Domínguez y Mayordomo, 2001).

Esa EPA-A también visibiliza cómo las mujeres registran una distribución de los tiempos en los diversos trabajos (mercantil y doméstico) más equitativa que los hombres, lo que refleja la desigualdad entre ambos en cuanto a la participación en los diversos tipos de trabajo y las diferencias según niveles de renta. También muestra los conflictos temporales, especialmente sufridos por las mujeres, que están asociados a los diversos grados de rigidez y flexibilidad de la estructura de los procesos de producción y reproducción (Carrasco, Alabart, Domínguez y Mayordomo, 2001).

Además, constata las limitaciones de las estadísticas oficiales para captar y analizar todo el trabajo realizado en la sociedad y cambia la propuesta de “añadir mujeres” por ofrecer nuevas perspectivas de análisis al considerar los diferentes trabajos desarrollados en la sociedad. Esto facilita el análisis en conjunto del trabajo (remunerado o no) al considerar las distintas actividades de las personas y cómo condicionan unas actividades a otras. También ayuda a visualizar las necesidades de trabajo requeridas para la reproducción social, es decir, «la cantidad de trabajo que la sociedad está realizando para vivir en las condiciones que lo está haciendo» (Carrasco, Alabart, Domínguez y Mayordomo, 2001: 231).

Así, con la búsqueda de propuestas metodológicas alternativas como la EPA-A (Carrasco, 2004), se pretende enfatizar cómo el bienestar humano y las necesidades materiales e inmateriales de las personas deberían ocupar el primer lugar; tener en cuenta las actividades dirigidas al bienestar emocional y visibilizar la división sexual del trabajo consolidada por la industrialización, que oculta la contribución al bienestar social y familiar que realizan las mujeres.

En este sentido, Carrasco afirma que «es necesario elaborar un cuadro estadístico integrado capaz de incorporar los aspectos reproductivos olvidados en el mundo del empleo» (2004: 23) y crear un presupuesto público desde la perspectiva de género que contribuya a desarrollar un sistema de contabilidad nacional que reconozca las distintas necesidades, privilegios, derechos y

obligaciones de mujeres y hombres en la sociedad y visibilice la contribución no monetaria del trabajo de reproducción social para el funcionamiento del sistema económico (Carrasco, 2004 y 2006), es decir, donde se use el género como categoría de análisis, no de variable, haciendo que sea transversal porque, con la incorporación del trabajo no remunerado en un análisis “macro”, se visibiliza la desigualdad distributiva en los tiempos de trabajo, rentas y responsabilidades, entre hombres y mujeres.

Carrasco (2017) apuesta por un modelo de “conflicto cooperativo”, para analizar desde los modelos de negociación la situación de las personas tanto en la familia como en el trabajo asalariado. Otra iniciativa va más allá del análisis de la relación entre familia, mercado laboral y políticas públicas, ya que aboga por considerar el proceso de reproducción social el centro del análisis en vez del mercado. Por otro lado, para establecer medidas para reorganizar tiempos y espacios, se apuesta por elaborar y aplicar políticas públicas que incidan en el desarrollo de ayudas y/o servicios públicos de cuidados, presionando al sector masculino para que asuma la parte correspondiente de las tareas doméstico-familiares (Carrasco y Mayordomo, 1999).

Amaia Pérez subraya que, en el actual contexto, se necesitan iniciativas de transición que se conjuguen con respuestas urgentes, para sostener las bases de un cambio sistémico. Para ello, no solo deben reivindicarse luchas propiamente feministas —que deben dirigirse tanto a mujeres como a hombres—, sino incluir otras luchas que ya existen y que se reconocen explícitamente como feministas, como la soberanía alimentaria o deuda (2014).

También se apuesta por la realización de experiencias concretas y de aplicación al campo de lo práctico; el establecimiento de diálogos entre iguales con mujeres que están realizando prácticas de economía feminista en diferentes partes del mundo sin distinción de clase, etnia o lugar. Por otro lado, también aboga por la creación de redes con otras economías críticas alternativas como la social y solidaria o la ecologista, entre otras (Carrasco y Díaz, 2017; Amaia Pérez, 2017).

Y es que el capitalismo heteropatriarcal trata a las personas como seres autosuficientes sin serlo, negando la dimensión relacional de la vida, que se idea a partir de criterios éticos y normativos y a través de estructuras económicas

(Amaia Pérez, 2014), lo que Haraway (1991) denomina “circuito cerrado” al hablar de la interacción producción-reproducción.

La importancia –además de simbólica– de estos enfoques es poner a la Administración Pública en relación directa con los estándares de vida de la población, destacando la importancia del trabajo de cuidados. De esta manera, se está asumiendo que existe «una tensión histórica entre el bienestar de la población y el beneficio privado que exige la participación del sector público para la organización y redistribución de los recursos, en función de los estándares de vida generalizados» (Carrasco, 2006a: 50). Así, con estos nuevos enfoques no sólo se da la misma importancia teórica a ambas esferas, sino que «plantean una ruptura con las aproximaciones tradicionales: abandonan el mercado como eje vertebrador de toda la actividad económica social y lo sustituyen por la esfera de la reproducción» (Borderías y Carrasco, 1994: 82).

Por tanto, para la economía feminista de la ruptura, toda actividad que forme parte de la sostenibilidad de la vida debería ser considerada al analizarse los trabajos. En ese sentido, la Asamblea feminista de Madrid, insiste en definir el trabajo de una forma transversal, es decir, como «toda actividad destinada a la satisfacción de necesidades de la producción y reproducción de la vida humana» (2001: 468).

Se produce lo que se ha pasado a llamar “el conflicto entre la acumulación de capital y la sostenibilidad de la vida” (Amaia Pérez, 2014), consecuencia de la reformulación de

la idea-fuerza marxista de la existencia de un conflicto entre el capital y el trabajo como consustancial al modo de producción capitalista. Para el marxismo, este conflicto se da entre el capital y el trabajo asalariado. Para el feminismo, el conflicto enfrenta al capital con todos los trabajos, el asalariado y el que se realiza fuera de los circuitos de acumulación, sin que este pueda subsumirse en el anterior. En un sentido más hondo, enfrenta al capital con la vida (Amaia Pérez, 2014: 119-120)

Se da, pues, una contradicción estructural entre el proceso de valorización del capital y el de sostenibilidad de la vida, un conflicto que los feminismos reformulan destacando que el nivel de vida de las personas no está marcado

solo por el consumo de las mercancías compradas mediante el salario, sino por las cantidades de trabajo no remunerado que reproduce la mano de obra.

Más allá de los debates que se generaron sobre si el trabajo no remunerado es o no productivo, lo que está claro es que participa del ciclo del capital —ya que define el nivel de vida, el coste de reposición de la mano de obra y la tasa de beneficio que se puede extraer— y es responsable de la producción de las personas productoras. «El conflicto no es con el trabajo remunerado, sino con todos los trabajos, también los no pagados. [...] Aunque el marxismo lo nombre como un conflicto capital-trabajo asalariado y el feminismo marxista como un conflicto con todos los trabajos, realmente hace referencia a un conflicto capital-condiciones de vida» (Amaia Pérez, 2014: 122-123).

Por tanto, el marxismo resalta que ese antagonismo entre la acumulación de capital —mediante la explotación del trabajo abstracto— y la sostenibilidad de la vida es en el que se basa el capitalismo, si bien en la etapa de capital degenerativo en la que nos encontramos el capitalismo explota más el trabajo no-pago o semi-pago en relación al abstracto. Al respecto, Piqueras analiza, como en la actualidad, el capitalismo

para intentar paliar las carencias del beneficio, se limita la redistribución y se deshacen poco a poco las prestaciones sociales. Aumenta asimismo la explotación del trabajo no-pago, fundamentalmente de las mujeres, pero también de otras formas recuperadas o nuevas de trabajo no remunerado y servil (incluso esclavista). La sociedad entera es impulsada a realizar cada vez más trabajo por fuera del empleo. Las divisiones sexual y cultural del trabajo, si bien van adquiriendo características distintas, se van agravando de nuevo en detrimento de las partes más débiles. También a la división internacional del trabajo.

Las dificultades en la explotación directa del trabajo tienden a compensarse en parte mediante la “explotación directa” del mismo, ya sea a través de la creciente extracción de beneficio conseguido de la conversión en mercancías del conjunto de actividades humanas (también las que estuvieron siempre en la base del sostenimiento de la vida), ya mediante precios de monopolio y la privatización de servicios y de la esfera pública en general, que hacen del salario una creciente fuente de ganancia del capital (2022b: 53-54).

Desde la mirada feminista, Izquierda reflexiona al respecto y resalta como

el aumento de la carga total de trabajo de las mujeres, así como la intesificación de sus responsabilidades reproductivas, no constituyen meros efectos colaterales de la crisis actual sino que más bien responden a una estrategia político-económica de privatización y re-hogarización de la reproducción en aras de la supervivencia de la economía considerada real (2012:124)

Como consecuencia, ese conflicto capital-vida se concibe a través de entender el bien-estar (o mal-estar) como una experiencia compleja y multidimensional que va más allá del acceso al salario, si bien reconoce que vivir en el capitalismo obliga a confrontar como la vida pasa por los procesos de valorización —como fuerza de trabajo, personas consumidoras o capitalistas— y, como consecuencia, condiciona los procesos vitales. Es un conflicto estructural, irresoluble y radical (Herrero, 2010), agudizado por la globalización neoliberal, que sigue apostando por la acumulación primitiva y la acumulación por desposesión.

Por eso, la economía feminista de la ruptura apuesta por «hacer política desde las esferas invisibilizadas, aquellas en las que la tensión se vive en toda su crudeza y que, precisamente por eso, son sustraídas del debate público. No desde el terreno del capital y el BBVAh, sino desde el de la vida» (Amaia Pérez, 2014: 150). Se tratará de manera concreta en el próximo capítulo a través del caso de los cuidados, que es un elemento desde el que abordar ese conflicto capital-condiciones de vida que denuncia el marxismo y la economía feminista.

Recapitulación

La economía feminista —a diferencia de la economía de género— no amplía los métodos y teorías económicas existentes para incluir a las mujeres, sino que denuncia el sesgo androcéntrico y dicotómico del paradigma neoclásico de la economía —basado en la división sexual del trabajo—, ya que

se construye sobre la ausencia de las mujeres, se niega relevancia económica a las esferas que se asocian con la feminidad (el ámbito de lo privado-doméstico, el hogar y los trabajos no remunerados) y se utiliza la experiencia masculina en los mercados para definir la normalidad

económica. Ni se mira al ámbito de la reproducción, ni se mira a las mujeres que sí están en el ámbito de la producción, ni se intenta visualizar y explicar la desigualdad de género en ninguno de ellos (Amaia Pérez, 2014: 51).

Esa invisibilización del trabajo realizado por mujeres en la esfera de la reproducción y el ámbito privado —traído a la luz tras el análisis de las tradiciones económicas criticadas por el feminismo, pero que al mismo tiempo le han servido para forjar su corpus— provoca que

las mujeres gestionen las responsabilidades domésticas y laborales mediante estrategias biográficas de presencia-absencia que tienen como consecuencia carreras contra reloj, renunciaciones personales y, por ende, una precarización de su posición en el pretendidamente autónomo espacio público. Paradójicamente a este escenario de prisas, renunciaciones y precariedad es a lo que llamamos conciliar (Nuño, 2010: 304).

Y es que —como se aprecia tras la lectura de la economía feminista— las teorías económicas clásicas, marxistas y neoclásicas contribuyeron, con la formulación de sus teorías de la reproducción, a naturalizar la división sexual del trabajo⁸⁴, ya que «consideraron como único conflicto social el que tiene lugar en el marco de la producción capitalista. De ahí que la conceptualización de trabajo y economía manejada por los pensadores clásicos —criticada por la economía feminista— estableciera una identificación simbólica trabajo-empleo» (Carrasco, 2017: 59). También contribuyen a la desigualdad en el reparto de papeles en la esfera privada, motivo por el que se exige la socialización del trabajo doméstico y la corresponsabilidad de los hombres (Rodríguez, 1998). De una manera más precisa, Carrasco subraya que

a la economía neoclásica se la acusa de racionalizar los roles tradicionales de los sexos —tanto en la familia como en el mercado laboral— y justificar

⁸⁴ Aun así, en el caso del marxismo, se creó —y ha seguido arrastrándose hasta nuestros días— una interpretación errónea por parte del feminismo sobre el concepto de valor que trabaja la teoría marxista, y que se centra en su análisis dentro del circuito del capital. Así, como se ha comentado en apartados anteriores, una cosa es lo que se piensa que debe ser —como defiende el feminismo—, y otra, lo que es en el capitalismo —lo productivo e improductivo—, concretamente, para el marxismo.

y reforzar de esta manera la situación existente. Por su parte, al marxismo se le critica las nociones —pretendidamente neutras al género— de proletariado, explotación, producción y reproducción y la supuesta convergencia natural de intereses económicos entre hombres y mujeres de clase trabajadora. [...] Las economistas feministas muestran que estas escuelas han tratado la división por sexo del trabajo en la familia y en la sociedad como si estuviese biológicamente determinada (2006a: 47).

Y es que, con la instauración del sistema capitalista, la dimensión reproductiva se asocia con la feminidad —desaparece del ámbito de análisis— y la dimensión productiva, que es el elemento central del análisis, se instituye como la dimensión masculina. Aunque se nos presente la teoría como universal y aplicable al margen del género de las personas protagonistas, «la definición generizada del trabajo y de lo económico se asienta en las bases de la imposición de una ideología patriarcal, clasista, racista y heterosexista» (Amaia Pérez, 2006a: 52), algo que la economía feminista critica, ya que es un paradigma teórico y social cuyo eje de análisis son los mercados, que «universaliza(n) la experiencia y los intereses de los hombres blancos, occidentales, burgueses, heterosexuales, sin discapacidad, ... es decir, del sujeto fetiche de la Ilustración y del liberalismo económico» (Amaia Pérez, 2006a: 42).

Ante estos hallazgos de los ejes que sustentan el capital, hay que tener en cuenta que, si se mantiene un enfoque neutro de las políticas laborales y no se aplica la perspectiva de género, se seguirá manteniendo la supremacía de los roles tradicionales de género y la penalización o expulsión de las mujeres del mercado laboral en función de los intereses del mercado (Nuño, 2010). Por ello, la economía feminista desarrolla dos grandes líneas, que actualmente están conviviendo: la de la conciliación y la de la ruptura. Ambas vías están marcadas por el uso y crítica paralela del marxismo, cuyo compromiso «con los derechos de la mujer no rebajó un punto sus hallazgos teóricos; por el contrario, les proporcionó una perspectiva útil y ventajosa para criticar las hipótesis de la economía política clásica» (Ferber y Nelson, 2004: 160)

Así, la economía feminista de la conciliación conserva la estructura dicotómica, aunque transforman su contenido, mediante dos estrategias. La primera se basa

en el descubrimiento del “otro” del discurso económico. Mediante la visibilización del trabajo doméstico, se le otorga la misma relevancia analítica al mercado y al hogar, a la producción y la reproducción. En consecuencia, la posición de las mujeres en el sistema económico se califica como de doble presencia. Parte de que el significado de trabajo no debe reducirse al remunerado, si bien no hay una definición concreta. La segunda, propia de la que se denominará economía emocional, consiste en revertir las jerarquías, otorgando la prioridad analítica al ámbito doméstico. Se centra en la experiencia femenina en lo doméstico (Amaia Pérez, 2006a).

La economía feminista de la ruptura basa su estrategia en trascender dicha dicotomía mediante un “término bisagra” que abarque tanto los términos valorados —asociados a lo monetizado y masculino—, como los invisibilizados —no monetizados, asociados a la feminidad. Se opta, pues, por centrar la atención en los procesos de sostenibilidad de la vida y, desde ahí, redefinir todos los conceptos básicos (Amaia Pérez, 2006a).

En la investigación ejercida por ambas vías de la economía feminista se aprecia cómo, con la reformulación de las herramientas marxistas, el feminismo pasó de interpretar el conflicto entre capital y trabajo asalariado a ser entre el capital contra todos los trabajos, tanto asalariado como el que hay fuera de los circuitos de acumulación del capital. Como subraya Amaia Pérez

en un sentido más hondo, enfrenta al capital con la vida. Afirmamos que existe una contradicción estructural entre el proceso de valorización de capital y el proceso de sostenibilidad de la vida y que, bajo la preeminencia del primer proceso, el segundo está siempre bajo amenaza (2014: 105-106).

Para ello, es necesaria una perspectiva de análisis global que considere la interrelación dinámica entre familia-mercado-Estado, para captar el fenómeno en toda su complejidad. Al respecto, Carrasco resalta que «no se puede discutir el futuro del trabajo sin considerar simultáneamente los cambios en la estructura familiar y sobre todo las modificaciones en la concepción de Estado del bienestar que está llevando a procesos de privatización de servicios y recortes en el gasto social» (1998: 76 y 77).

Por tanto, la economía feminista «ha introducido una nueva dimensión [...], enfatizando la importancia del trabajo no remunerado, y la economía del cuidado que aporta mucho al bienestar social» (Benería, 2004: 38) y que ha sido obviada, porque el espacio público, marcado por el Estado y el mercado, se sigue organizando como si su gestión social fuera resuelta gratuitamente por una “mano invisible” (Nuño, 2010). Por tanto, la sociedad asume la falacia de que solo y exclusivamente por medio del trabajo asalariado se reproducen las personas (Daly y Cobb, 1993), potenciado por el papel del *homo economicus*. De esta manera, se trata de hacer frente a la consolidación de un modelo donde las mujeres asumen la doble jornada y los hombres siguen con una participación exclusiva en el mundo asalariado, fomentando un modelo de precarización y flexibilización del trabajo que se extiende y que es sufrido principalmente por las mujeres.

Con los nuevos enfoques desarrollados para el análisis del trabajo y los estudios sobre la valoración del trabajo doméstico, se pone de manifiesto la incapacidad conceptual y analítica de las estadísticas para manejar una definición aceptable de trabajo y el interés de una sociedad patriarcal de mantener oculta la actividad de las mujeres. Las estadísticas de empleo/trabajo habitualmente utilizadas y, en particular, la Encuesta de Población Activa (EPA), se limitan al trabajo de mercado y no recogen información del trabajo realizado en los hogares (Carrasco, 2006a).

En este sentido, «que las definiciones [de trabajo] no sean precisas es un síntoma claro de la dificultad de separar totalmente estas actividades» (Carrasco, 2004: 19). Bordería resalta que las revisiones teóricas más interesantes del concepto de trabajo,

más que ampliar la actividad laboral con variable sexo, trascienden esa parcela de realidad dando cuenta de un nuevo objeto de estudio: el trabajo de las mujeres adultas que viven en la sociedad urbanas e industrializadas. [...] Y permite hacer visible las desigualdades de género en el mercado de trabajo y lo que ha sido más importante, la emergencia de otro trabajo, que de otro modo está oculto o negado: el trabajo doméstico / familiar o trabajo reproductivo. Estas desigualdades y esas actividades, así focalizadas, han puesto de manifiesto la necesidad de contemplar un escenario más amplio que el del mercado laboral y familiar: la vida cotidiana. Un territorio analítico donde ha sido posible delimitar las presencias y ausencias masculinas y femeninas, de manera estricta, reconocer la división sexual y jerárquica que las preside (Bordería, Carrasco y Alemany, 1994).

Por ello, la economía feminista ha elaborado una agenda que va más allá del análisis convencional del capital humano y de la fuerza laboral, para «reclamar igualdad de oportunidades a la vez que enfatizar la importancia de los derechos reproductivos, políticas de familia, la economía del cuidado y políticas contra la discriminación» (Benería, 2003: 42).

Dando un paso más, desde la economía feminista de la ruptura se redefine la idea del conflicto entre capital y trabajo a la de conflicto irresoluble entre el proceso de acumulación del capital y el de sostenibilidad de la vida, ya que el proceso de acumulación crea una noción hegemónica de la vida que «niega la ecodependencia y la interdependencia en tanto condiciones básicas de la existencia; violenta, asimismo, los principios éticos de universalidad y singularidad» (Amaia Pérez, 2014: 109), agudizados con la globalización neoliberal.

Por tanto, se puede decir que la economía feminista cuestiona profundamente el discurso neoclásico, recupera elementos del feminismo invisibilizado, como el trabajo de cuidados, amplían las fronteras de la economía al incluir a lo no mercantil, critica la estructura dualista universalizante y jerárquica que confiere total reconocimiento al mundo público y la economía mercantil y se desarrollan nuevas estadísticas de acuerdo a los nuevos marcos analíticos (Carrasco, 2006a).

Y en este tránsito, las aportaciones desde el feminismo marxista —desde su preocupación por aspectos como la explotación y la tendencia sistemática del capitalismo y de las fuerzas del mercado a generar jerarquías sociales y desigualdades de clases—, han sido propicias para ayudar a resolver interrogantes planteados por el feminismo y más abiertos a un enfoque interdisciplinario en torno a la naturaleza del trabajo doméstico, la división sexual del trabajo y su función dentro del sistema económico como forma para mantener y reproducir la fuerza laboral y reducir costos de mantenimiento y reproducción de generaciones de trabajadores presentes y futuras (Benería, 2004).

Ante el panorama analizado, desde la economía feminista —concretamente, por la vía de la ruptura— se insta a construir un paradigma alternativo, ya que el

actual sistema está pervertido al negar la vulnerabilidad y ecoddependencia de las vidas e «imponer un ideal de autosuficiencia que no es universalizable, porque solo es alcanzable gestionando la interdependencia en términos de explotación» (Amaia Pérez, 2014: 67).

Ese análisis para la construcción de otro sistema implica abordar de forma conjunta el proceso de producción de mercancías y el de reproducción social de la población, es decir, las condiciones de vida y las condiciones de producción, las instituciones fundamentales (familia, Estado y mercado) —que son las instituciones principales de capital, por lo que cabría preguntarse si habría o no que mantenerlas—, la economía monetarizada y la que no está. «Entonces podemos comenzar a analizar la cuestión de las desigualdades entre hombres y mujeres visible en sus dimensiones macroscópicas precisamente en el punto de conexión entre condiciones de vida y condiciones de trabajo» (Picchio 2005, 31).

Para ello, será necesario definir los trabajos necesarios para fomentar el bienestar y construir otras formas de valoración y reparto alejadas totalmente de los parámetros capitalistas, androcéntricos, heteropatriarcales y coloniales que se aplican actualmente. Esto supone

incluir todos los trabajos que se realizan en la sociedad: el productivo y el reproductivo, el que se realiza en la esfera pública y el doméstico, el remunerado y el no remunerado, y es preciso compartir todos estos trabajos entre hombres y mujeres. [...] Repensar el trabajo, para reorganizar los tiempos y repensar los espacios de la actividad humana, para cambiar los valores culturales y sociales, para pensar nuevas instituciones domésticas y políticas, para crear nuevas formas de socialización, para superar la actual división del trabajo y feminizar la sociedad, para cuestionar profundamente nuestro modelo económico, social, cultural y político (Rodríguez, 1998: 45-46)

En definitiva, ese vuelco sistémico, tal y como destaca Amaia Pérez, solo se podrá hacer tratando de encontrar respuestas y estrategias que respondan

no solo cómo lograr trabajo para todxs, sino para qué trabajamos. La propuesta pasa por un vuelco sistémico que permita poner las condiciones de posibilidad del buen vivir (diverso) para todas, todos, todes. El reto es definir democráticamente a qué vamos a llamar buen vivir y cómo vamos a convertirlo en responsabilidad colectiva (Amaia Pérez, 2014: 67).

CAPÍTULO III. ESTRATEGIAS FEMINISTAS DE LIBERACIÓN EN CLAVE MARXISTA

Introducción

1. Apuesta por los cuidados: la vida en el centro

Recapitulación

2. 8M. La huelga feminista como instrumento de cambio sistémico

Recapitulación

3. Apuesta por lo común: papel del feminismo, de/reconstruir para crear

3.1. Origen y evolución de lo común

3.2. Comunes en femenino, ayer y hoy

3.3. Analogías y principios de lo común

3.4. Cómo aplicar lo común

Recapitulación

4. Lectura de lo *queer* y lo trans desde el feminismo y el marxismo

Recapitulación



Imagen 4: Acción del 1 de Mayo de 2022 para ratificar el Convenio 189 para las trabajadoras del hogar y los cuidados. Fuente: fotografía propia

Introducción

Tras el recorrido cronológico a las olas feministas y su relación con el marxismo, por un lado, y el acercamiento a la economía feminista, por otro, en este apartado se ahonda de forma más concreta en puntos en los que se observan interacciones entre la teoría feminista y marxista en la actualidad, con el objetivo de desestabilizar y eliminar el capitalismo patriarcal y colonial.

Es el caso de la resignificación de la huelga, que pasa a ser calificada de “feminista”, ya que busca visibilizar la esfera de lo reproductivo y ponerlo en valor o denunciar las consecuencias de la división sexual del trabajo, que se traducen en una feminización de la pobreza o el sostenimiento de la crisis de cuidados, principalmente a manos de las mujeres.

Por ello, también se abordan los cuidados y su papel en la sociedad o la defensa de bienes y recursos comunes, para hacer frente al expolio y la explotación del capital sobre las vidas y la Naturaleza.

Finalmente, se hace hincapié en la ampliación del sujeto político del feminismo. Se analiza el papel de las sexualidades disidentes -lo queer y lo trans, principalmente- en la subversión del mantenimiento del orden heteropatriarcal y capitalista.

1. Apuesta por los cuidados: la vida en el centro

Los cuidados —mano invisible de la vida cotidiana— (Carrasco, 2002) son un aspecto clave en el que la economía feminista ha puesto el foco, a la hora de hablar de las consecuencias del capitalismo en las vidas de las mujeres, principalmente, y de los sectores de población en peores condiciones o sectores de población en las posiciones más bajas de la escala social.

La economía feminista de la ruptura denuncia que se ha «apartado “la vida” del centro de la organización de la sociedad humana» (Bosch, Carrasco y Grau., 2005: 333), en una era postfordista marcada por el “precariado”, definido como

lo que el proletariado fue al fordismo: trabajadores flexibles, eventuales y a tiempo parcial, autónomos, son el nuevo grupo social que requiere y

reproduce la transformación neoliberal postindustrial de la economía. Es la masa crítica que emerge del vortex de la globalización capitalista, [...] Nuestras vidas devienen literalmente precarias por imperativo de la flexibilidad (Precarias a la Deriva, 2004: 48)

Esto supone una serie de consecuencias que tiene implicaciones políticas para todos los movimientos de transformación, entre ellos el feminismo, que pone el foco sobre los cuidados, para los que no hay definición consensuada. Es un término polivalente sometido a grandes variaciones culturales (Durán, 2018), caracterizado por contar con un sujeto protagonista colectivo, por realizar múltiples tareas a un tiempo y por estar marcado por la componente afectiva y relacional (del Río y Pérez, 2002). Thomas (2001) habla de siete dimensiones que dan lugar a conceptos muy diferentes de cuidados: la identidad social de la persona cuidadora y de la receptora de cuidados, las relaciones interpersonales entre la persona cuidadora y la receptora de cuidados, la naturaleza de los cuidados, el dominio social y carácter económico en el que se localiza dicha relación y el marco institucional en el que se prestan.

En todo caso, Pérez y López explican que cuidar es «gestionar y mantener cotidianamente la vida y la salud, y hacerse cargo del bienestar físico y emocional de los cuerpos, del propio y de los otros» (2011:20). Implica cuidados intensivos y/o especializados para quienes, generalmente, no lo pueden resolver por sí mismas —como las personas enfermas, ancianas, dependientes, con discapacidad funcional, niñas y niños, ...— y también otros menos intensivos pero que son cotidianos, como la gestión de la salud o del bienestar físico y afectivo. De modo que son «una necesidad de todas las personas, en todos los momentos del ciclo vital, aunque esa necesidad tenga peculiaridades e intensidades distintas. Podemos decir que los cuidados atraviesan la vida humana en su conjunto» (Pérez y López, 2011: 21).

Cabe señalar que el hablar de cuidados actualmente es fruto de la labor realizada principalmente por el feminismo marxista en la década de los 70 del pasado siglo, dentro de las aportaciones realizadas en la economía feminista. En este sentido, Carrasco destacaba como

Adam Smith, David Ricardo o Karl Marx, con sensatez y visión holística de la realidad, enfocaron la economía desde una idea reproductiva, entendiendo que los sistemas socioeconómicos —para poder permanecer— necesitan reproducir sus propias condiciones de reproducción [...]. Ahora bien, solo se puede entender como resultado de una ceguera patriarcal, que estos economistas —ilustrados y sensatos— estudiando las condiciones de reproducción socioeconómicas, no observaran que las personas para su subsistencia y mantenimiento en condiciones dignas, requieren de una inmensa tarea de cuidados que se desarrolla en el ámbito doméstico realizado tradicionalmente por las mujeres y que nunca podrá ser mercantilizado o colectivizado por completo (Carrasco, 2016: 38).

Así, la economía feminista incluye la economía del cuidado como aspecto relevante en los procesos de reproducción social «mostrando su contribución fundamental al mantenimiento de las condiciones de vida de la población» (Carrasco, 2016: 41)

En la década de los 70 en el siglo XX, el debate sobre el trabajo doméstico, donde el feminismo marxista estuvo bien presente, se focalizó principalmente sólo en la reproducción de la fuerza de trabajo —estableciendo una constante analogía del trabajo doméstico en el hogar con el trabajo asalariado, tanto terminológica como conceptualmente, a la que se sumó la lectura desde el conflicto de género con la división sexual del trabajo— y no en la satisfacción de las necesidades o actividades de cuidados de toda la población.

Pese a todo, los efectos positivos de este debate fueron más allá de tratar de relacionar el trabajo doméstico con empleo ya que, posteriormente, se reconocen los valores propios del trabajo doméstico como valores sociales fundamentales ocultos bajo imposición, cuyo objetivo es el cuidado de la vida y el bienestar de las personas del hogar, no el logro de beneficios como en el trabajo de mercado (Carrasco, 2002). Estas reflexiones toman cuerpo en el esquema “producción-reproducción”, la articulación entre las esferas pública y privada y los trabajos que en ellas se realizan. Amaia Pérez califica la reproducción de «el otro oculto» de la producción y resalta que

la idea de la “producción” ha recibido fuertes críticas desde varias miradas, entre ellas, el ecologismo social y el feminismo. [...], extraemos y transformamos, pero no producimos nada. La producción no existe, es una fantasía antropocéntrica que tiene una única forma de mantenerse: disponer

de un medio fantasma de acumular esa supuesta riqueza creada, el dinero (2011: 41).

Como consecuencia, el profundizar en el análisis de actividades realizadas en el hogar llevó a poner de manifiesto otros aspectos —económicos y relacionales— del trabajo familiar doméstico necesarios para que el mercado y la producción capitalista pudieran funcionar: los aspectos subjetivos de las necesidades y el trabajo de cuidados, como fundamental para que la vida continúe (Carrasco, 2002).

Esto supone, por un lado, reconceptualizar el concepto de trabajo para adaptarlo a importantes cambios sociales que se han producido dentro y fuera de los hogares en tanto que las teorías y categorías tradicionales son incapaces de captar y analizar la diversidad y complejidad de la experiencia de las mujeres. Por otra parte, implica recuperar su valor social en la vida, no solo en términos económicos o de tiempo, sino en su dimensión moral (Rodríguez, 2008).

Desde esta perspectiva, visibilizar el cuidado supone revisar las herramientas conceptuales disponibles y trascender dicotomías como público-privado, familia-trabajo, trabajo-ocio y producción-reproducción (Ezquerro, 2011) —como ya se señalara en líneas generales en el apartado anterior en la economía feminista. Por ello, se sigue aplicando el objetivo de

recuperar la idea de trabajo —con todas sus dimensiones enriquecedoras, como fuente de todas las relaciones— para aquella actividad que se desarrollase con las características que tiene la actividad de cuidados. Esto implica necesariamente dejar de identificar trabajo y empleo y dar un nuevo significado o concepto. Dar un nuevo significado al trabajo (y a la cooperación y las relaciones, como elemento imprescindible para hacer eficaz el trabajo) y replantear el contenido de las palabras, es la manera de construir un orden simbólico nuevo (Bosch, Carrasco y Grau., 2005: 333)

En este sentido, Durán insiste en que tiene que haber varias personas que asuman el cuidado a lo largo de todo el ciclo vital de una persona trabajadora

que se incorpore plenamente al mercado y que esté liberada de cualquier carga doméstica. Recuerda que el concepto de riqueza a lo largo de la historia del pensamiento económico es variable, por lo que

en el siglo XXI hay que preguntarse de nuevo cuál es la riqueza que se quiere observar, si la que produce bienestar o la que hace acrecentar el dinero. El cuidado es la gran riqueza invisible de las economías modernas, pero no se distribuye por libre acuerdo sino por fuertes presiones sociales (2018: 238).

Actualmente, la sociedad está inmersa en «una grave crisis sistémica; se están produciendo profundos cambios en la vida cotidiana» (Amaia Pérez, 2011: 49), algo que se está viendo claramente con la “crisis de cuidados”, que ha provocado una desestabilización del modelo previo de organización socioeconómica que se estaba llevando a cabo hasta la década de los 70 y los 80 del siglo pasado. Esta situación es definida por Amaia Pérez de la siguiente manera:

Podemos afirmar que estamos viviendo una crisis de los cuidados, entendida como el complejo proceso de desestabilización de un modelo previo de reparto de responsabilidades sobre los cuidados y la sostenibilidad de la vida, que conlleva una redistribución de las mismas y una reorganización de los trabajos de cuidados y que está cerrándose actualmente de forma no sólo suficiente y precarizadora, sino reaccionaria, en la medida en que se basa en los mismos ejes de desigualdad social e invisibilidad de trabajos y agentes sociales que presentaba el modelo de partida. Estas crisis de los cuidados tienen unas implicaciones de género centrales, ya que, en gran medida, el reparto histórico de los trabajos de cuidados ha estado asociada a las relaciones de poder de género, por lo que, tanto los fenómenos de desequilibrio como de reequilibrio están profundamente marcados por el género (2006b: 215)

De hecho, Durán crea el término “cuidatoriado”, con el objetivo de «terminar con la consideración de los “cuidadores” como un conglomerado disperso de individuos que cuidan. Trataba de favorecer la conversión de este conglomerado poco activo en un verdadero agente social, consciente de su papel en la estructura productiva» (2018: 109), un concepto a semejanza del término “campesinado” o “proletariado”, ya que reúne «todas las condiciones que teóricamente debe reunir una clase social para convertirse en un agente social revolucionario, excepto la conciencia de serlo» (Durán, 2018: 109), ya que la dispersión espacial y las condiciones en las que desarrollan su trabajo dificultan

la emergencia de una conciencia de clase, si bien habría que matizar que pese a lo que comenta Durán, hay personas —sobre todo mujeres— que cuidan y que proceden de distintas clases y fracciones de clase social y que, además de cuidar, pueden estar insertas en unos u otros lugares de la división social del trabajo, como fuerza de trabajo.

Y es que quien realiza cuidados remunerados recibe un salario escaso y suele situarse en el sector de población de posición más baja de la escala social —generalmente inmigrantes y mujeres— y, quienes lo hacen sin percibir remuneración, se basan en condiciones más morales que económicas respecto a sus familiares, ya que interpretan esta situación como natural. Además, la fuerte inercia de la división tradicional del trabajo entre hombres y mujeres dificulta su organización con fines reivindicativos. «Los cuidadores perciben su relación con los sujetos cuidados como una relación fundamentalmente individual, interpersonal, y no como una condición estructural imprescindible para garantizar la subsistencia de un sistema económico y social» (Durán 2018: 111).

El “cuidatoriado” es un concepto abierto, en construcción, que requiere consensos para consolidarse, por lo que tiene que definir sus límites y tratar de definir quiénes están dentro de este concepto. Al respecto, Durán (2018) se plantea preguntas como: ¿se integra a los que no están remunerados y/o los que perciben ingresos por otras vías? ¿Los remunerados o no? ¿Se integra a los productores y receptores del cuidado? ¿A los que cuidan como actividad principal o secundaria? ¿Los que se perciben como clase social y función de cuidadores o no? ¿Cuál es la ubicación del «cuidatoriado» en el conjunto de la estructura social de clases sociales?

La dispersión espacial debilita al “cuidatoriado”, impide la existencia de lugares y tiempos de encuentro en los que conocerse y reconocerse para poder actuar conjuntamente. Durán lo divide en dos subclases —quienes cuidan de forma remunerada y quienes no—, que están marcadas por intereses coincidentes y opuestos, «lo que acrecienta el riesgo de fracturas internas. Pero incluso cuando los intereses coinciden, los motivos y la ideología que vincula a unos y otros con el cuidado son muy diferentes» (2018: 109).

El “cuidatoriado”, a diferencia del proletariado, no tiene clase social antagónica «porque no pueden antagonizar con las personas que reciben su trabajo de cuidado» (Durán, 2018: 111). Tampoco tiene armas de reivindicación eficaces, como el derecho a la huelga que el movimiento de los trabajadores usa desde el siglo XIX, por lo que «si el receptor del trabajo no tiene capacidad de mejorar las condiciones de quien le cuida, no tiene sentido antagonizar con él» (Durán, 2018: 111-112).

Durán juega con el concepto de clase social y trata de justificar su postura mediante los millones de empleo a tiempo completo que podría suponer en, por ejemplo, España, al considerar que «la fuerza de un sector productivo o de una clase social se mide, entre otros indicadores, por el número de trabajadores que lo integran» (2018: 121). Según datos de la Encuesta de Empleo de Tiempo realizada por el INE el año 2010, tras convertir el tiempo anual dedicado al cuidado en su definición extensa en empleos equivalentes de tiempo completo en el sector servicios, resultaba un total de 28.143.097 empleados. Con los mismos criterios, el tiempo dedicado al trabajo remunerado se convierte en 22.246.426 empleos equivalentes a tiempo completo en el conjunto de todos los sectores, lo que demostraría que «la fuerza numérica del cuidatoriado como productor de servicios no remunerado de cuidados es extraordinaria, casi un tercio superior a la de toda la población ocupada en el mercado de trabajo» (Durán, 2018: 121)⁸⁵.

La “crisis de cuidados” está motivada por el envejecimiento de la sociedad y el aumento de la esperanza de vida, la inserción de las mujeres en el ámbito laboral, el cambio producido en las unidades de convivencia y la precarización vital, como en la menor posibilidad de cuidar o ser cuidado. A ello se suma la degradación de las prestaciones públicas con la expansión de políticas neoliberales de recortes sociales, para reducir el gasto público y un mayor

⁸⁵ Hay que tener en cuenta que estas cifras se han extraído usando una “definición extensa” del concepto de cuidado que incluye «todo el tiempo dedicado a “Hogar y Familia” + “Ayuda informal a otros hogares». Los puestos de trabajo equivalentes a tiempo completo (ETC) se obtienen por el total de horas trabajadas dividido por la media anual de las horas trabajadas en puestos de trabajo a tiempo completo en el territorio económico» (Durán, 2018: 123).

fomento de la dependencia del mercado. Esto contribuye a favorecer la llegada de migración y los flujos del capital y al aumento de la inseguridad en la posibilidad de comprar cuidados, junto con el empeoramiento en el que se da el trabajo de cuidados gratuito (Folbre, 2014). También hay que añadir la falta de responsabilidad de los mercados y de la mayoría de los hombres en estas tareas (del Río y Pérez, 2004).

El rápido incremento del empleo femenino en la década de los noventa en toda Europa «no vino impulsado por la extensión de las políticas de cuidado, sino más bien por la creciente demanda de fuerza de trabajo» (Tobío, 2006: 29). Así, junto con esa incorporación al mercado laboral de las mujeres, se suman la escasa incorporación de los hombres al trabajo de cuidados no remunerados, los cambios demográficos como la caída de la tasa de fecundidad y el aumento de la esperanza de vida, la pérdida de redes sociales y el afianzamiento de un modelo individualizado para gestionar la cotidianeidad. Todo ello hace que el modelo dominante de cuidados que existía se haya resquebrajado, dando lugar a una “crisis de cuidados”, en la que se produce un desequilibrio entre las necesidades de cuidados y las posibilidades de proporcionarlos.

De este modo, el modelo de cuidados dominante en los países de capitalismo desarrollado ha dejado de tener validez y el modelo futuro no está definido completamente. El actual modelo es una fórmula de transición, donde coexisten dos modelos de división sexual del trabajo, muy marcados por lo generacional: el clásico, donde los roles de la división sexual del trabajo siguen siendo el de mujer cuidadora-hombre asalariado, y el reformulado, con la doble presencia/ausencia de las mujeres –unipresencia masculina en el mercado (Pérez y López, 2011).

Como consecuencia, crea tensiones y contradicciones entre la familia y el empleo, ya que las viejas responsabilidades domésticas se han superpuesto a las nuevas en el plano laboral «sin que la familia y la organización social hayan experimentado grandes cambios» (Federici, 2011: 396).

Actualmente, se habla de la existencia de una “generación sándwich”, que está criando a sus hijas e hijos pero también cuida de sus progenitores ancianos. Esto se traduce en «un aumento del tiempo que las mujeres dedican a ambos tipos

de trabajo, al doméstico y al remunerado o extradoméstico» (Tobío, 2006: 26), un baile de doble presencia y ausencia en las diferentes esferas de la actividad económica y los agentes sociales, donde el derecho al tiempo para sí mismas no se reconoce y simboliza «las limitaciones que la situación comporta bajo la actual organización social» (Izquierdo, 1998). De hecho, los llamados “tiempos generadores de la reproducción” —tiempo de cuidados, afectos, mantenimiento, gestión y administración doméstica o relaciones y ocio, entre otros— pasan a estar invisibilizados, ya que no son tiempos pagados con dinero, sino que son tiempos vividos, donados o generados (Carrasco, 2004).

Esto se aprecia muy bien comparando la participación laboral masculina y femenina. El caso de los hombres se corresponde con el modelo de U invertida (modelo *male breadwinner*), es decir, los varones se incorporan al mercado en edad laboral y permanecen en él hasta que se jubilan, un patrón que se ha mantenido intacto pese a la entrada masiva de mujeres al mercado laboral, ya que «han continuado dedicando tiempo de trabajo sólo al mercado y han mantenido su forma de participar» (Carrasco, 2002: 24).

El modelo femenino no es el de U invertida, sino que —en función de la situación socio-cultural de cada país— ha asumido formas diversas. Tradicionalmente ha tenido forma de M —representaba la incorporación de las mujeres al mundo laboral, su retirada con el nacimiento de su primer hijo, su posterior reincorporación al trabajo remunerado con la edad escolar del o la menor y el retiro con la jubilación. A veces también ha tenido forma de pico, es decir, esta no se incorpora al mercado tras la maternidad. Ambos patrones se han ido modificando lentamente hacia una tendencia de U invertida, que no ha llegado a ser tal (Carrasco, 2002).

Se puede extraer del análisis de los anteriores modelos que las mujeres acompañan la vida, es decir, el trabajo de cuidados no es lineal, sigue el ciclo de vida. Esto influye en la intensidad de participación de estas en el trabajo doméstico familiar, algo que apenas se aprecia en los varones, un comportamiento asociado a la figura del *homo economicus* que «sólo puede existir porque existen las “feminas cuidadoras” que se hacen cargo de él, de sus hijos e hijas y de sus madres y padres» (Carrasco: 2002: 25-26).

Este análisis de los tiempos, tensiones y renunciaciones que se producen por parte de las mujeres se traduce en «un lugar estratégico desde el que visualizar el conflicto social de lógicas y su interrelación con la recreación de las relaciones de poder en el funcionamiento del sistema económico» (Amaia Pérez, 2006a: 237), ya que el mercado laboral sigue exigiendo de las personas empleadas una total dedicación para ser consideradas como plenas trabajadoras (asalariadas), pese a que no hay un grado suficiente de desfamilización y el derecho social de ser cuidado en situación de dependencia es inexistente.

El papel del Estado no complementa al de las familias, sino que es subsidiario, al imponerlo a las unidades domésticas y, dentro de ellas, a las mujeres. No existe una responsabilidad colectiva en la proporción de los cuidados, sino que cada hogar lo resuelve según el acceso de cada persona a diversos recursos (Pérez y López, 2011). Por tanto, «el bajo grado de desfamilización accesible implica el poco o nulo desarrollo del derecho a no cuidar» (Amaia Pérez, 2006a: 230), además de que desde la esfera estatal no se controla si las condiciones en las que se dan esos cuidados —en caso de ser remunerados— son dignas o no.

Junto con eso, el Estado está aplicando una estrategia de reprivatización de la reproducción en aras del enriquecimiento de los mercados, con la que devuelve parte importante de las responsabilidades que ejercía con el cuidado y reproducción a las mujeres en los hogares (Ezquerro, 2011).

Para soportar esta doble jornada, las mujeres han desarrollado diversas estrategias de conciliación mediante una “economía de retales” —referido a «las diferentes formas de utilizar todos los recursos disponibles por las familias» (Ribas-Mateos, 2005: 264) —, como el acceso a trabajos de tiempo parcial, el cuidado a cargo de un familiar cercano —generalmente otra mujer—, o una trabajadora doméstica —mujeres migrantes en la mayoría de los casos. Otras opciones son el uso de empresas y de entidades del tercer sector en atención domiciliaria, residencias y cuidados infantiles, apostar por el descenso de la natalidad, el abandono del trabajo o, directamente, no buscarlo (Amaia Pérez, 2006b; Himmelweitt, 2008).

Así, el sistema socioeconómico que pone los mercados y la lógica androcéntrica de la acumulación en el epicentro toma la forma de un iceberg. Esta metáfora

indica que el actual sistema económico necesita para mantenerse a flote los procesos de trabajo que se realizan fuera del mercado —los cuidados—, que son los que garantizan su mantenimiento y sostenibilidad, pero que están invisibilizados. Ambas partes son un conjunto, están conectadas, ya que se piensa en el sistema como un todo. Amaia Pérez señala que

la invisibilidad de aquella en la que, en última instancia, se garantizan las necesidades de la vida y se absorben las tensiones es imprescindible para mantener a flote el sistema. Un punto privilegiado desde el que observar estas cuestiones son los cuidados: la inmensa mayoría de los cuales se da sin que medien transacciones monetarias y donde la “lógica de sostenibilidad de la vida” se ejercita cotidianamente (ya que cuidar es, precisamente, gestionar la vida y los cuerpos en el día a día), por lo que las tensiones con la lógica de acumulación son más agudas y fácilmente perceptibles cuando ambas se solapan (2006b: 18).

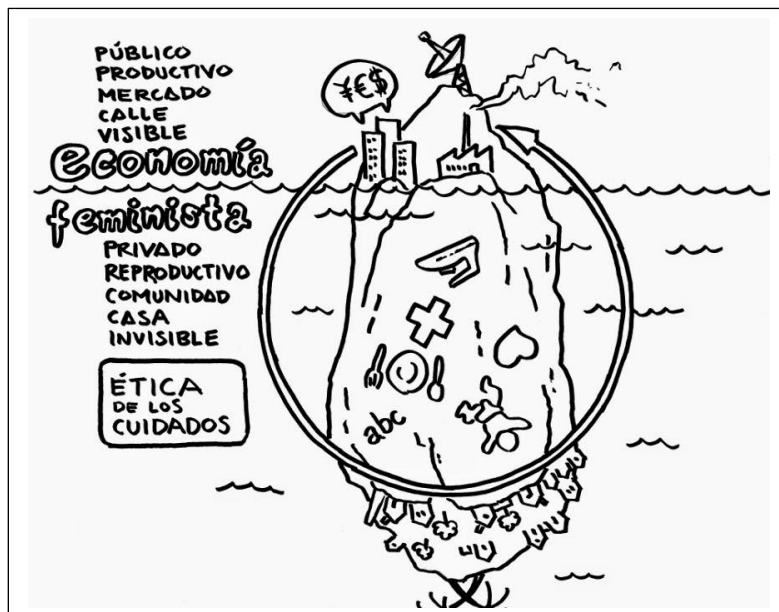


Imagen 5. Iceberg de la economía feminista. Fuente: <https://www.mrafundazioa.eus/es/articulos/la-economia-feminista>

Y es que «vivimos hoy en una inercia de viejos modelos que se superpone a nuevas pautas, generando tensiones difícilmente sostenibles. Es tiempo ya de construir un nuevo modelo de relación entre familia y empleo» (Tobío, 2006: 32) y de modificar el discurso de la conciliación que se aplica actualmente en las sociedades capitalistas y heteropatriarcales, ya que «esa tensión entre la independencia y la dependencia se soporta concibiendo una ciudadanía hecha

en base a exclusiones, todas ellas relacionadas con distintas dimensiones del cuidado» (Izquierdo, 2003: 124).

Esta “crisis de cuidados” y su reorganización en el hogar en los países desarrollados adquiere actualmente una dimensión globalizadora, ligado a la feminización de las migraciones, ya que —como se ha citado antes— en muchos casos la externalización de los cuidados que antes cubrían gratuitamente las mujeres en los hogares recae en manos de mujeres migradas, creándose las llamadas «cadenas mundiales de afecto y asistencia» (Hochschild, 2001) o «cadenas globales de cuidados», un conjunto de eslabones

de dimensiones transnacionales que se conforman con el objetivo de sostener cotidianamente la vida, y en la que los hogares transfieren trabajos de cuidados de unos a otros en base a ejes de poder, entre los que cabe destacar el género, la etnia, la clase social y el lugar de procedencia (Pérez, Paiewonsky y García, 2008: 90).

Esto tiene un componente de clase relacionado con la posibilidad de compra de servicios en el mercado (Amaia Pérez, 2006b) y está generando una fuerte reestratificación de la división sexual del trabajo, cada vez más marcada por la clase social, etnia, estatus migratorio y país de procedencia, ya que «los cuidados no están ni social ni económicamente valorados, por lo que realizarlos recae en quienes tienen menor capacidad de elección o decisión» (Pérez y López, 2011: 33) y se traduce en

la encarnación cotidiana de la expansión transnacional de un sistema socioeconómico donde la vida y su cuidado cotidiano es un asunto a resolver en lo privado y por las mujeres. [...]Hablábamos de crisis civilizatoria porque atravesaba el conjunto de las estructuras (políticas, sociales, económicas, culturales, nacionales), pero también de las construcciones éticas y epistemológicas más básicas (la propia comprensión de la vida (Amaia Pérez, 2011:33).

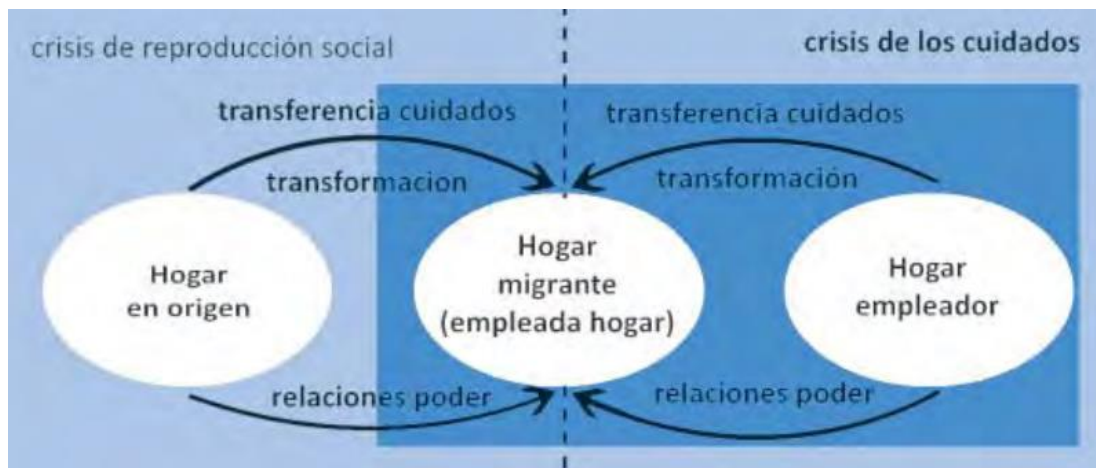


Imagen 6: Cadena global de cuidados. Fuente: extraído de Pérez y Gil (2011), p. 29

De este modo se está produciendo, por un lado, una redistribución de los cuidados intergeneracional y, por otro lado, la transferencia de ciertos cuidados a los mercados basada en ejes de clase y etnia: de ser intrafamiliar a ser interfamiliar, del patriarcado privado al público, manteniéndose la relevancia de género. Los trabajos de cuidados, en parte, «comienzan a ser más habitualmente remunerados, pero en condiciones laborales de precariedad, vulnerabilidad, informalidad, etc. relacionadas con el proceso de feminización del trabajo» (Amaia Pérez, 2006b: 245).

Con esta transferencia de cuidados a dichas cadenas, paradójicamente, las mujeres deben dejar de cuidar en su ámbito familiar —y por ende, buscar estrategias para cubrir ese hueco— para dar cuidados a otras personas fuera de él, muchas veces lejos de su hogar, conformándose los llamados «hogares transnacionales».

Por tanto, «abordar la (re)creación del poder en los trasvases de cuidados entre esa cadena de mujeres, de las que están ausentes los hombres, es un elemento central para la economía feminista de la ruptura» (Amaia Pérez, 2006a: 240) porque, como señala Tobío (2006), los nuevos problemas se arreglan, como antaño, entre mujeres.

En el origen de las cadenas está la adscripción prioritaria y/o última a las mujeres de la responsabilidad de asegurar la sostenibilidad de los hogares en contextos de crisis de reproducción social. Así, los hogares empleadores acceden a

arreglos del cuidado de mayor “calidad” (mayor acceso a cuidados dignos), mientras que los cuidados de los hogares migrantes se caracterizan más bien por su precariedad. Además, la situación propia del empleo de hogar en su cruce con la migración implica para dichas personas condiciones laborales especialmente precarias y/o vulnerables, que inciden en el derecho al cuidado en todas sus dimensiones (Pérez y López, 2011).

Además, bien sea desde una óptica familista (naturalización que las mujeres son cuidadoras natas) o desde una óptica neo-servil, en ambas situaciones se ve el empleo de hogar como un recurso relativamente barato y fácilmente moldeable para adaptarse a las necesidades de los diversos hogares empleadores: «o bien se exige un compromiso emocional y afectivo que haga sentir que se deja el cuidado en manos que son (como de) a familia, o bien se entiende como un contrato de compra-venta legítimo en condiciones de pseudoigualdad» (Pérez y López, 2011: 186).

Con la privatización de la reproducción social de los cuidados, se siguen percibiendo como problemas propios, no colectivos, cuya posible “solución” se deja en manos de las mujeres. Como están invisibilizados, dificulta la capacidad de reflexionar sobre ellos y estudiarlos, al estar vinculados a roles catalogados de “naturales” e “instintivos” y marcados por la división sexual y la obligación moral, siendo la familia la principal institución donde se llevan a cabo (Comas, 1995). Por tanto, no se discuten en el terreno de lo político y se oculta su dimensión social.

Esto genera «nuevamente, doble tensión. Por un lado, el capital atacando las formas de vida, insistiendo en la desposesión y, por otro, las mujeres resistiendo, intentando mantener la vida incluso a costa de la propia. Conflicto (con mayúsculas) capital-vida» (Carrasco, 2017: 68). Al mismo tiempo, «en relación al nexo cuidados-desigualdad implica que quienes sufren más los problemas de violación del derecho al cuidado son quienes a su vez menor capacidad tienen para hacer oír su voz» (Pérez y López, 2011: 188). Morini resalta cómo el trabajo de cuidados

encarna la crisis de la medida del valor del trabajo en el presente [...]. Desde el momento en que el proceso productivo engloba conocimiento y afecto, deseo y cuerpo, motivaciones y opiniones, resulta evidente, como nunca

antes, que no se paga todo aquello que efectivamente se cede, ya sea en el trabajo doméstico ya en cualquier otro trabajo (2014: 211-212).

Además de las cadenas de cuidados también se puede hablar de «redes de cuidados», compuestos por encadenamientos múltiples no necesariamente lineales pero que se interrelacionan y contribuyen a proveer el cuidado (o no) de forma menos evidente dentro del llamado «diamante del cuidado» (Razavi, 2007), compuesto por la familia, el tercer sector, el Estado y el mercado. Ante las cadenas globales de cuidados, Amaia Pérez señala que

precisamente, la incapacidad inicial de la economía feminista de captar esta realidad, presuponiendo que el papel del ama de casa era una experiencia universal de todas las mujeres, desató críticas dentro del propio feminismo. Desvelar el papel de la división sexual del trabajo resultó básico para entender la situación económica de las mujeres; pero asumir que esto significaba que la familia nuclear era siempre su concreción micro social supuso la universalización de las experiencias de las mujeres heterosexuales blancas y burguesas al conjunto de la población femenina. Fue necesario desarrollar otros conceptos que intentan enfrentarse a esos sesgos clasistas; así, surge la noción de que el sujeto femenino del trabajo doméstico no era un sujeto individual, sino colectivo —es decir, cuando las mujeres iban al mercado laboral eran otras redes de mujeres las que suplían esa ausencia- (Borderías, 1984); por lo que la presencia ausente femenina no era tanto una experiencia individualizada, sino social (2006b: 19).

De este modo, el feminismo entiende que «el discurso sobre el papel subalterno de las mujeres debe enfrentarse al reto de no dar por sentada una situación común y tomar en cuenta las diferencias que existen; y que categorías como la división sexual del trabajo resultan insuficientes a la luz de estas diferencias» (Gil, 2011: 294).

Otxoa comenta que «la transformación del trabajo remunerado tiene que ir en la dirección de reducir o reorganizar el tiempo de trabajo para que la atención a los demás sea accesible a todos y todas» (2010: 8-9). Además, aboga por «cambiar la visión de que el marco familiar es el único en que se realizan los lazos de solidaridad, jerarquizando de esa manera las relaciones afectivas; deben reconocerse legalmente otros posibles lazos de colaboración entre las personas» (2010: 8-9), tales como la amistad o la buena vecindad, ampliando la responsabilidad social de los cuidados y extendiendo la “cudadanía”, la idea de

un derecho universal al cuidado desde la doble faceta de ciudadanía que precisa cuidados y que cuida.

Con la “ciudadanía”, frente a la idea de ciudadanía, se apuesta desde el feminismo anticapitalista por «una referencia distinta a la hora de reclamar derechos sociales [...]. Como una idea que englobe el derecho a cuidarnos y a que nos cuiden» (Junco et al., sf: 1-2), en la que se tenga presente cómo combinar la interdependencia con niveles suficientes de autonomía, es decir, con capacidad de decidir sobre la propia vida, teniendo en cuenta que «la autonomía personal y la autonomía social mantienen una complicidad [...] una no puede darse sin la otra» (Gil, 2011: 124). Esto conlleva nuevas formas de vida social y política definidas como

la forma de auto-reconocerse los sujetos en una sociedad que ponga el cuidado de la vida en el centro; en un sistema socioeconómico donde, partiendo del reconocimiento de su interdependencia, los sujetos sean agentes activos en la creación de las condiciones para que todas las personas se inserten en redes de cuidados y de sostenibilidad de la vida libremente elegidas. Más allá de lo que puede entenderse como un simple juego de palabras hay elementos básicos de esta propuesta que remiten directamente a aspectos abordados en este texto: la apuesta por sustituir la lógica androcéntrica de acumulación por una lógica ecológica del cuidado y por reemplazar el perverso ideal de autonomía por un reconocimiento de la interdependencia social (Amaia Pérez, 2006b: 29).

Así, la “ciudadanía” se concibe como un derecho universal que se basa en reconocer la vida en su diversidad y pluralidad y en donde los derechos a unas personas no pueden hacerse negando los de las otras, «apostando por un cuidado mutuo, sin privilegios ni jerarquías, en el marco de relaciones igualitarias» (Junco et al, sf: 4) porque, como señala Pérez y López

la inexistencia de una responsabilidad colectiva en la proporción de cuidados (inexistencia de derechos, prestaciones y servicios públicos), supone que éstos se resuelven en cada hogar según el acceso que tiene cada persona a distintos recursos (redes sociales y familiares que permitan acceder a cuidados no remunerados, e ingresos que permitan comprar cuidados). Un menor acceso a recursos supone un menor acceso a los cuidados precisados, a la par que mayor necesidad de cuidados. [...] Esto implica que la posibilidad de recibir cuidados sea en sí misma un índice y un vector de desigualdad social. Igualmente, se reproduce un círculo vicioso entre la peor posición socioeconómica y la capacidad de cuidar en condiciones dignas (2011: 33).

Además, respecto al trabajo remunerado, tiene un contexto social y emocional diferente. Como se satisfacen necesidades personales y sociales no sustituibles simplemente con producción del mercado, implica relaciones afectivo/sociales difíciles de separar de la actividad misma, que crean un complejo tejido de relaciones humanas sobre el que se sustenta el resto de la sociedad (Himmelweitt, 1995) y, aunque nunca puede «reducirse a términos exclusivamente económicos, tiene importantes dimensiones económicas» (Folbre, 2014: 3).

Estas connotaciones dificultan «ver el componente cultural del apoyo y el cuidado, así como su *valor económico* y su *importancia social*; han dificultado asimismo percibir la gama completa de actividades que comprenden y su carácter crucial para la *reproducción social*» (Comas, 1995: 129). Y es que todas las personas son seres interdependientes, vulnerables y ecodependientes (Amaia Pérez, 2011), necesitan «de ayuda y cuidado en determinadas etapas de su ciclo de vida. [...] La dependencia no es, pues, una situación excepcional y por ello considero más fructífero partir de que lo *normal* es la dependencia y no la autonomía personal» (Comas, 1995: 131), pero desde la mirada capitalista «no se concibe que todos en toda relación somos a la vez cuidadores y objeto de cuidados, curadores y objeto de cura» (Izquierdo, 2003:122).

La “crisis de cuidados” podría haber sido un buen momento para visualizar la interdependencia de todas las personas y de distintos trabajos; por el contrario, se reafirma «la hegemonía de un ideal masculino capitalista que exalta y mitifica un modelo de autonomía e independencia individual, algo que es incompatible con la vida en común o compatible a costa de subordinar e inhabilitar el trabajo de otras/os» (Precarias a la Deriva, 2004: 232). Como consecuencia, se establece un discurso que divide a la población entre personas autónomas e independientes, donde la autosuficiencia es esencial para el mantenimiento del *homo economicus* que, a su vez, «es infraestructura necesaria para que los mercados puedan seguir drenando recursos sociales hacia sí sin contrapartida, creando, además, la imagen de que es el conjunto social el que depende de ellos» (Amaia Pérez, 2006a: 244).

Por otra parte, el capitalismo ha visto en la crisis de cuidados un nuevo terreno de valorización, ya que al externalizarse las tareas que generalmente realiza el ama de casa, estas se subsumen en un mercado diversificado que incluye, bajo la lógica del beneficio, desde la reproducción biológica de la vida humana hasta el sexo, el cuidado, la escucha o la atención. Se está produciendo una «capitalización de los cuidados» (Precarias a la Deriva, 2004: 228), cuyas consecuencias sufren principalmente las mujeres emigrantes mediante la “cadena global de cuidados”. Se crea y expande una industria diversificada de afectos y cuidados en el que se da una paradoja entre el valor social y el peso económico del servicio en sí y la posición subalterna dentro del mercado laboral de quienes trabajan en él, desde el punto de vista monetario, simbólico y de derechos. Esta relación capitalista que mantiene el ámbito familiar doméstico con el sistema social y económico permite «externalizar los costes sociales originados en las actividades de mercado y utilizar a las mujeres como amortiguador final del dumping social» (Picchio, 1999: 233).

También se jerarquizan los diferentes tipos de servicios: los que atiende a personas autónomas están altamente valorados, frente a los que se centran en atender a personas dependientes, que «conservan cotas de invisibilidad y de desvalorización que aseguran [...] el bajo coste de la fuerza de trabajo en un momento de demanda intensiva de mano de obra en el sector» (Precarias a la deriva, 2004: 233) y pone de manifiesto la «precarización de la existencia», es decir,

no saber quién nos cuidará en los momentos de dependencia (vejez y enfermedad) y si podemos acceder a los recursos necesarios para tener una vida digna, además de la inestabilidad de los lazos sociales construidos sobre y a pesar de un espacio social privatizado y altamente segmentado (Precarias a la deriva, 2004: 233).

Comas subraya cómo la importancia atribuida al trabajo y al cuidado es esencial en la constitución de las diferencias en jerarquías y, a su vez, en relaciones de poder y se cuestiona «cómo la aparición de nuevas formas de trabajo va a reformular o a confirmar los valores, ideas y símbolos en que se basan los sistemas de género y que repercuten en las divisiones del trabajo» (1995: 137). Al respecto, Tello señala que «las familias no son una simple estación término

del consumo final. Sostienen al edificio económico, y ajustan sus tensiones. [...] Al considerarse 'final' el consumo de las familias, la visión económica neoclásica deviene *indiferente a las necesidades* de las personas» (2005:67), que son sustentadas mediante la transformación de bienes y servicios adquiridos en el mercado o suministrados por el sector público en el ámbito doméstico familiar.

Así, se amplía la capacidad de consumo de la renta monetaria ganada en el exterior por diversos miembros de la familia. También se logra la expansión del nivel de vida logrado por medio de una atención emocional continuada y una gestión de los afectos que aumentan sus *capacidades* para traducir aquel "consumo" en bienestar (Picchio, 2001).

Pero, además, las mujeres han incorporado a su trabajo de mercado esta forma de entender el trabajo desarrollada en el hogar. Bosch, Carrasco y Grau comentan que «las mujeres tienen en cuenta su situación en el hogar a la hora de aceptar un empleo, valoran aspectos diferentes a los varones e incorporan afectividades en la realización de su trabajo, llevan la relación al trabajo mercantilizado» (2005: 330-331).

Desde la economía feminista de la ruptura se insiste en que hay que partir de que el cuidado sea el centro de la organización social y motor del desarrollo social para una buena vida (Amaia Pérez, 2011), ya que sin él «no habrá vida biológica, no vida en su más amplio sentido, que mereciera la pena ser vivida» (Precarias a la Deriva, 2004: 242). Además, al existir «un nexo sistémico entre cuidados-precariedad-desigualdad, el derecho al cuidado, al no renunciar a su vocación universal y colocar la igualdad de toda la ciudadanía como punto de partida, cuestiona el corazón de dicho nexo» (Pérez y López, 2011: 37).

Carrasco recuerda que la centralidad de la producción mercantil, junto con la dependencia salarial de parte importante de la población y la cultura de trabajo masculina «han contribuido a oscurecer la relevancia de los procesos de sostenibilidad social y humana haciendo difícil la comprensión de las conexiones e interdependencias que mantienen con la producción capitalista» (2002:3), pero con la "crisis de cuidados", además de mostrar la falta de sostenibilidad de la organización tradicional de los mismos, se ha revelado «la naturaleza

inherentemente injusta y parasitaria respecto al trabajo reproductivo de la llamada economía productiva» (Ezquerro, 2011: 176).

Por tanto, desde la economía feminista se considera que este es un buen momento para reorganizar el iceberg socioeconómico, donde se manifiesta ese conflicto capital-vida, en el que se incluya una noción ampliada del trabajo que abarque las actividades no remuneradas y no establezca una escisión entre vida y trabajo (Picchio, 1994), sino que reconozca la interferencia de ambas esferas, es decir, «reconocer tanto que la política económica tiene efectos fuera del dominio visible de la economía remunerada como que la no remunerada afecta a la política económica. Específicamente, significa reconocer la importancia del cuidado» (Himmelweitt, 2002: 66) ya que, hasta el momento, las sociedades patriarcales capitalistas han optado por el beneficio económico y no por la sostenibilidad de la vida humana, lo que significa «que las personas no son el objetivo social prioritario, no son un fin en sí mismas, sino que están al servicio de la producción» (Carrasco: 2002: 15). Amaia Pérez se pronuncia con la siguiente solución: «¿Cómo se puede resolver este conflicto? Solo dándole prioridad a una de ellas» (2006a:15-16).

Pese a todo, esta “crisis de cuidados” debería ser vista como una oportunidad para realizar una crítica estructural al sistema socioeconómico que «integre el género como categoría analítica central, y para encontrar nexos teóricos y políticos de confluencia y enriquecimiento mutuo entre la economía feminista y otras perspectivas de pensamiento económico crítico» (Amaia Pérez, 2006b: 7)

Para que un sistema de cuidados público se desarrolle, Durán (2018) señala que se han de vencer las llamadas tres «d» o «tres desafíos»: la desconfianza —por la ineficacia o la corrupción—, la desigualdad —de clase, etnia, género, estatus ciudadano— y la diversidad, es decir, la heterogeneidad de sistemas administrativos, entre zonas rurales y urbanas o según orientación ideológica, entre otros aspectos. Esto tiene especial importancia en las regiones en las que todavía no hay sistemas públicos de atención consolidados. También subraya la necesidad de contemplar el cuidado desde una mirada transversal e interdisciplinar, ya que

el cuidado puede transformarse, pero no suprimirse. Cada sociedad tiene que encontrar el mejor modo posible de conciliar los derechos y obligaciones de quienes necesitan los ciudadanos y de quienes de un modo u otro han de proporcionárselo. De ello se ocupan las políticas públicas, que en el caso de los cuidados son claramente transversales; afectan a las funciones más evidentes (políticas educativas, sanitarias, sociales) pero también a las políticas laborales (conciliación), de urbanismo y vivienda (ubicación de servicio, accesos, remodelación de viviendas), fiscales (deducciones por atención a dependientes, seguros de dependencia, planes de pensiones), de transporte (transporte escolar, de discapacitados) y de ocio (vacaciones, programaciones específicas) (Durán, 2018:180-181).

Durán resalta lo difícil que es hacer encajar la economía del cuidado en la Contabilidad Nacional, ya que esta se ciñe a los bienes y servicios que tienen precio, cuando la gran mayoría de los cuidados se dan en el hogar y no están remunerados, lo que «quiere decir es que con perspectivas tan sesgadas y restrictivas de cuáles son los recursos que hay que observar, nunca se logrará una buena visión del conjunto y por tanto es necesaria una ampliación de la perspectiva» (2018: 188-189).

Fraser (1997) critica los modelos que se han dado de cuidados, que cataloga en el «modelo de Proveedor Universal» (*Universal Breadwinner Model*), cuyo objetivo es alcanzar la igualdad a través del empleo de las mujeres y su paridad con los hombres. En él se traslada al mercado y al Estado el trabajo reproductivo de cuidados. También identifica el «modelo de Paridad del Cuidador» (*Caregiver Parity Model*), basado en el apoyo de trabajo informal de cuidados y en formas de empleo para las mujeres que no implican necesariamente una paridad con los hombres, como puede ser el empleo a tiempo parcial. Mantiene el trabajo de cuidados en el ámbito del hogar con el apoyo de fondos públicos, fracasa especialmente en la promoción de la igualdad de ingresos y en prevenir la marginación de las mujeres.

Según Fraser ambos modelos distan mucho de aproximarse a «un Estado de Bienestar basado en la prestación universal de cuidados que promueva el reparto del trabajo de cuidados entre mujeres y hombres» (1997: 61), por lo que «el truco es imaginar un Estado benefactor postindustrial que cobije lo mejor del Proveedor Universal con lo mejor de la Paridad del Cuidador, eliminando a la vez

las peores características de cada uno» (1997: 89). Por ello, apuesta por la creación de un «modelo de Cuidador Universal».

Este modelo de Cuidador Universal —frente al de la Paridad del Cuidador— no estaría dividido en dos pistas diferentes, sino que todos los trabajos estarían diseñados para empleados que son también cuidadores —tendrían una semana de trabajo más corta que la que actualmente tienen los empleados a tiempo completo y contaría con el apoyo de servicios que capacitaran para el empleo.

Respecto al del Proveedor Universal, todo el trabajo de cuidados no sería trasladado a servicios sociales. Una parte del trabajo de cuidado informal sería financiado con recursos públicos e integrado paritariamente con el trabajo remunerado en un sistema de seguridad social único, con actividades de cuidado autoadministradas y democráticas. La otra parte sería realizado en los hogares por parientes y amistades.

Fraser asegura que con su modelo se desmantela la oposición de acuerdo con el género entre proveedor y cuidador, se subvierte la división existente en el trabajo según el género y se deconstruye a la vez la oposición entre los marcos institucionales públicos burocratizados y los marcos domésticos privados e íntimos, ya que

al tratar la sociedad civil como un lugar tradicional para el trabajo de cuidado superaría el “laboralismo” del Proveedor Universal y el privatismo dogmático de la Paridad del Cuidador. El Cuidador Universal, pues, promete nuevas posibilidades de expansión para enriquecerse la sustancia de la vida social y promover la igualdad de participación (1997: 91).

Carrasco plantea varios escenarios posibles ante este conflicto capital-vida. El primero, que se consolide el actual modelo, en el que se mantienen los cuidados a través de las cadenas globales, con lo que «el problema no se estaría solventando sino sencillamente adquiriendo dimensiones más amplias, de alguna manera, se estaría globalizando» (2002: 27). La segunda alternativa mantiene el patrón anterior, pero lo combina con políticas de conciliación que colaboren en tareas doméstico familiares y ayuden a reducir el trabajo de las mujeres, como ampliar el número de guarderías, de servicios de atención a personas mayores, enfermas o dependientes y de políticas de empleo

específicas para la población femenina. La situación socio-laboral-familiar de las mujeres dependería de los recursos destinados a este tipo de políticas. En esta línea apuntan las llamadas políticas de conciliación, que «no abordan el problema de fondo, sino que plantean mínimos ajustes pero manteniendo como objetivo central la obtención del beneficio» (Carrasco: 2002: 28).

Desde la economía feminista de la ruptura se critica el discurso de conciliación actual —marcado por un «patriarcado blando» (Pazos, 2017)—, que asegura que se puede arreglar esta “crisis de cuidados” mediante cuatro ejes, consistente en la creación de pleno empleo de calidad, la atención a la dependencia, la conciliación de la vida laboral y familiar —lo que supone niega el conflicto de fondo— y la redistribución del trabajo de cuidados no remunerado entre mujeres y hombres en el seno de los hogares (Amaia Pérez, 2006b).

La alternativa “más optimista” plantea un cambio de paradigma, una nueva reorganización social del cuidado marcado por los derechos de “ciudadanía”. Seguiría el modelo femenino de trabajo de cuidados, en el que los hombres pasarían a ser parte activa del trabajo de cuidados y serían corresponsables —dejando de ser solo beneficiarios—, que estaría marcado por una forma discontinua de participar en el trabajo familiar que depende del ciclo vital de cada persona, en el que se adaptarían los horarios y jornadas laborales a las jornadas domésticas necesarias, no al revés, y donde se flexibilizarían los tiempos mercantiles para poder adaptarse a las necesidades humanas (Carrasco, 1999; Gil, 2011; Pazos, 2018).

Al respecto, desde el movimiento feminista se considera que, como expertas cuidadoras y cuidadas, las mujeres tienen mucho que decir y pueden

construir esas voces, esas prácticas y discursos, que pongan en primer plano nuestras exigencias de reorganización social y la necesidad de pensar con y sobre esos nuevos derechos de la sociedad del cuidado, los DERECHOS DE CIUDADANÍA, que proponen desplazar la lógica del beneficio de nuestra sociedad capitalista hacia una lógica del cuidado y del bienestar de todas las personas (Gil, 2011: 313).

Con las medidas expuestas anteriormente, marcadas por su progresividad y radicalismo en el cambio de paradigma, Carrasco (2003) considera que se podría

lograr que los hombres participaran de forma similar a las mujeres en las actividades básicas de la vida y se homogeneizara progresivamente la participación laboral de unos y otras, todo ello teniendo presente que las políticas públicas deberían crear las condiciones para que se pueda desarrollar de forma efectiva dicho proceso.

Las propuestas más subversivas pasan por «girar el objetivo social y considerar como referente el espacio del cuidado de la vida humana y no la economía de mercado» (Carrasco, 2011: 223), yendo más allá de un cambio en los tiempos de trabajo y reparto de empleo, que requiere desafiar las divisiones de género, raza y bajo valor que se asignan a dicho trabajo (Weeks, 2020). Hay que reconocer que hay tiempos invisibilizados por el tiempo-dinero —desarrollados en otro contexto que el tiempo-mercado— que no pueden ser evaluados por criterios de mercado, pero son fundamentales para el desarrollo humano. Por tanto, el resto de tiempo social se debería articular en torno a estos. Implica «considerar la complejidad de la vida diaria, los distintos tiempos que la configuran, las relaciones entre unos y otros, las tensiones que se generan, para intentar gestionarla en su globalidad teniendo como objetivo fundamental la vida humana» (Carrasco, 2003: 33-34). Esta demanda del tiempo debería entenderse no como la elección entre trabajo o familia, sino como «un movimiento de expansión de la gama de posibilidades para asegurar así los tiempos y espacios en los que imaginar y practicar las relaciones personales y configuraciones domésticas que podríamos desear» (Weeks, 2020: 241).

Asimismo, Ezquerro defiende una democratización de los cuidados, basada en los ejes del reconocimiento de la centralidad social del cuidado y la socialización de la responsabilidad hacia el cuidado, es decir, «convertir en objetivo político prioritario la democratización del conjunto de relaciones sociales, económicas, institucionales y simbólicas que estructuran la organización social del cuidado en nuestra sociedad» (2018: 45), a lo que se suma la necesidad de construir un marco analítico y estratégico feminista que genere herramientas para diseñar, implementar y evaluar políticas públicas transversales al respecto.

Dicha democratización —de modo que la cultura del beneficio quede bajo la lógica de la cultura del cuidado (Carrasco, 2003)— tiene que hacer frente «tanto

la falta de apoyo social como la división de género de ese trabajo. Esta falta de atención al día completo de trabajo también complica el intento de impugnar no solo los horarios laborales sino también la ética del trabajo» (Week, 2020: 231). Además, debe estar marcada por un movimiento múltiple, compuesto por la socialización de la responsabilidad del cuidado más allá del ámbito familiar con la universalización de los servicios, el retroceso de la división sexual del trabajo y otras desigualdades —con permisos igualitarios y jornadas de trabajo a tiempo completo más cortas y estables—, la centralidad social del cuidado en el diseño de un modelo socioeconómico y la transformación de relaciones sociales a gran escala (Ezquerro et al., 2017; Pazos, 2018) y debe «inspirar coaliciones políticas que reúnan a trabajadores, consumidores y ciudadanía en torno a una visión de responsabilidad social que se basa en los valores familiares y comunitarios del cuidado de los demás» (Folbre, 2014:30).

De este modo, «la apuesta por extraer una parte del cuidado del ámbito de la familia no responde a su desvalorización, sino todo lo contrario» (Ezquerro, 2018: 46), se busca colectivizarlo, no a que se aspire solo a un mero reparto equitativo entre hombres y mujeres a nivel individual, lo que redundaría en la libertad y autonomía de las personas (Weeks, 2020). Es cierto que no se elimina el rol cuidador en la familia, pero sí desaparece la sobrecarga del mismo, especialmente de las mujeres, en su seno. Y es que

cambiar el centro de nuestros objetivos sociales, nos cambia la visión del mundo: la lógica de la cultura del beneficio quedaría bajo la lógica de la cultura del cuidado. Dos lógicas tan contradictorias no se pueden “conciliar”, no se puede establecer un consenso o una complementariedad. Necesariamente deben establecerse prioridades: o la sociedad se organiza teniendo como referencia las exigencias de los tiempos de cuidados o se organiza bajo las exigencias de los tiempos de la producción capitalista (Carrasco: 2002: 28).

Desde esa economía de la ruptura, se apoyan iniciativas concretas como la creación de espacios de autoorganización de mujeres cuidadoras, el establecimiento de una red de trueque de servicios y recursos, la posibilidad de hacer una huelga del cuidado o escraches contra los contratadores/explotadores (Precarias a la Deriva, 2004). Pero, al mismo tiempo, considera que se debe dar un paso más, por subvertir la economía (Amaia Pérez, 2017), como es apostar

por el decrecimiento —tanto en el consenso de materiales como en lo que respecta a la lógica de acumulación capitalista— y por terminar con la feminización y privatización de cuidados en la esfera invisibilizada. Este concepto se caracteriza por

una crítica a la economía del crecimiento. Reclama la descolonización del debate público hoy acaparado por lenguaje economicista y defiende la abolición del crecimiento económico como objetivo social. [...] Representa también una dirección deseada, en la que las sociedades consumirán menos recursos y se organizarán y vivirán de modos distintos a los actuales. “Compartir”, “simplicidad”, “convivencialidad”, “cuidado” y “procomún” son significados esenciales para definir el aspecto que tal sociedad tendría (Kallis et al, 2016: 38).

Carrasco insiste en que los cuidados son una condición humana que hay que cubrir y, su rechazo, significa el de la vida misma. También incide en la doble dimensión que tiene el cuidado, ya que «por una parte es un derecho de cada una/o, y por otra es una responsabilidad colectiva. Si la sociedad nos permite vivir a través del cuidado, todos y todas deberíamos participar del cuidado de los/as demás. El cuidado no es un asunto de mujeres» (2017:65).

Recapitulación

La centralidad que han tomado los cuidados en el terreno productivo —debido a labor de análisis y visibilización de la economía feminista— ha hecho que se reformule la división clásica entre la esfera de lo privado y lo público y se muestre cómo las mujeres son quienes reajustan el sistema económico haciendo posible que se siga sosteniendo la vida. Hablar de cuidados es «hablar de una necesidad diaria de todas las personas, aunque en diferentes grados y dimensiones» (Amaia Pérez, 2006b: 14), son parte de la vida y no una excepción a esta, motivo por el que deberían contar con una responsabilidad social que incidiera en una dimensión universal, que facilitara el acceso a los mismos, sin restricciones.

Con la aparición de la “crisis de cuidados”, fruto de la incorporación de las mujeres al mercado laboral y al cuestionamiento del trabajo en el hogar, «la cuestión de quién y en qué condiciones se hará cargo de las tareas cotidianas

para el mantenimiento de la vida ha quedado en suspenso» (Gil, 2011:80) y ha visibilizado que no hay modelo alternativo al cuidado que vaya más allá de la opción privada, ya que las iniciativas públicas son insuficientes. Con esta precarización de la existencia, «la responsabilidad en la sostenibilidad de la vida se relega a los hogares, a través de las distintas estrategias y combinaciones de trabajos de cuidados, gestionadas y protagonizadas, en última instancia, por mujeres» (Amaia Pérez, 2006a: 234), el “cuidatoriado” (Duran, 2018). Una crisis, que, si bien podría

cuestionar desde los procesos de privatización de los servicios públicos, hasta el imaginario del amor romántico como entrega-dominación, aunando así de manera indisoluble lo público y lo privado, lo político-económico y lo personal... está, sin embargo, centrándose de forma reaccionaria y afianzando a los mercados masculinizados que amenazan la sostenibilidad de la vida como su eje vertebrador (Amaia Pérez, 2006a: 245).

Como el Estado sigue sin asumir responsabilidades en la gestión cotidiana de la sostenibilidad de la vida, los cuidados se siguen resolviendo de forma invisible dentro de un sistema socioeconómico representado con la forma de un iceberg, donde «la naturaleza y el trabajo doméstico y de cuidados son los dos pilares básicos en que se apoya el sistema económico actual. Y aunque se les quiera ignorar, sin ellos el sistema se derrumbaría» (Carrasco, 2017: 71), se basa en «la ficción social de la existencia de individuos y mercados autónomos. La modificación de las condiciones de la invisibilidad va unida a la hipersegmentación sexual del trabajo o, en otras palabras, a las recolocaciones en la estratificación sexualizada del continuo sexo-atención-cuidados» (Amaia Pérez, 2006a: 245).

Además, el problema en torno al cuidado se ha globalizado, ya que el Estado y los mercados han evitado abordar las desigualdades que genera esta crisis y han intentado reducirla por medio de su externalización e internacionalización, estableciendo unas relaciones entre migraciones, cuidados y género a través de las “cadenas globales de cuidados”, que se traducen en la producción de «una división étnica del trabajo que se articula con la construcción de la ciudadanía» (Gil, 2011:80)., ya que las ciudadanas que se hacen cargo de los cuidados son consideradas de segunda categoría, o han sido expulsadas directamente del

concepto de ciudadanía, «creando las condiciones de una nueva esclavitud en el siglo XXI» (Gil, 2011:80). Están determinadas y atravesadas por relaciones de poder y por comportamientos estratégicos y de negociación que muestran un régimen injusto.

Y es que las “cadenas globales de cuidado” muestran de manera paradójica cómo, mientras no se dé una solución colectiva y social a los cuidados y predomine la lógica mercantil, la liberación de las mujeres occidentales y su acceso al empleo solo se podrá hacer a través de la contratación de otras mujeres en pésimas condiciones, para que se hagan cargo de los cuidados. Las respuestas que da el Estado, los mercados y los hombres contribuyen a que las mujeres sigan siendo las principales abastecedoras del cuidado y la reproducción, paralelamente a la sobreexplotación en el mercado laboral y a la multiplicación de la doble presencia (Ezquerro, 2010, 2011).

Por tanto, con la visibilización que la economía feminista hace de los cuidados se observa cómo se conciben los hogares como escenarios de poder: se sitúan las personas en el centro de atención y como unidad de análisis. Se observa la economía como un circuito integrado donde interactúan las diferentes esferas y agentes (Estado, mercado, hogares y comunidad) y en el que el conflicto capital-vida escenifica la tensión estructural entre el capitalismo patriarcal y el papel de los cuidados —invisibilizados— para su sostenimiento (Moltó y Castro, 2019).

Para trabajar en poner los cuidados en el centro de la organización socioeconómica, hay que tratar de que estos se vean como un continuo, lo que hace que

(se) diluya las fronteras necesidad/trabajo y consumo/trabajo; que establezca una línea de continuidad entre el cuidado de la salud y el cuidado de la enfermedad; que no determine cortes abruptos entre distintas formas de cubrir los cuidados: el auto-cuidado (aquel que cubre una persona para sí misma), el cuidado mutuo (el que se da en condiciones de horizontalidad y reciprocidad) y el cuidado a personas en situación de “dependencia” (donde la reciprocidad está mermada por alguna causa”. Y, finalmente, que reconozca el carácter colectivo del sujeto del trabajo de cuidados, ya que la necesidad de cuidados no se cubre nunca por una persona concreta, sino por redes sociales con distintos ejes gravitatorios y grados de responsabilidad e implicación (Amaia Pérez, 2006b: 15-16).

Además, los cuidados conectan a todos y todas, ya que las personas son seres interdependientes y ecoddependientes, por lo que la autonomía pasaría no por separarse de los otros, sino por inventar maneras nuevas de estar juntos y juntas que den otro sentido de la vida ya que, si las formas de organización socioeconómica no cambian, no se podrá dar en condiciones de igualdad. «La interdependencia no es algo bueno en sí mismo porque no expresa un contenido determinado, sino la palanca interna para replantear los presupuestos sobre los que se construye la existencia humana contemporánea» (Gil, 2011: 306).

Actualmente, la forma en la que se están proporcionando los cuidados y viviendo las vidas está marcado por un sistema “biocida», y la responsabilidad de sostener está privatizada, feminizada e invisibilizada (Herrero, 2010).

Por tanto, los cuidados son un punto estratégico desde el que cuestionar «la perversidad de un sistema económico que niega la responsabilidad social en la sostenibilidad de la vida y cuyo mantenimiento precisa de la exclusión y a invisibilidad —heterogénea y multidimensional— de múltiples colectivos sociales» (Amaia Pérez, 2006b: 31). Dicho cuestionamiento va más allá de la conciliación de la vida familiar y laboral porque, como señala Precarias a la Deriva «si bien estamos de acuerdo en la necesidad de medidas concretas que vayan paliando las desventajas e injusticias derivadas de que el peso del cuidado siga estando a cargo de las mujeres, no estamos por la labor de conciliar lo irreconciliable» (2004: 248).

Por tanto, la contradicción entre las lógicas del cuidado y la capitalista ayuda a cuestionar la organización social de la vida, pero debe de alejarse de cualquier idea mistificada del cuidado en relación a su contenido y a quien cuida. Además, no puede quedar reducido a determinadas tareas de sostenibilidad de la vida, «sino que debe permitir replantear el conjunto social: la organización de las ciudades, el trabajo, los hogares o los recursos naturales» (Gil, 2011: 310), pasando de una capitalización a una democratización de los cuidados y al fomento de la “ciudadanía”.

Así, el destapar y ahondar en «esta perversa complementariedad entre el capitalismo globalizado y el patriarcado es una señal inequívoca de la necesidad

de alianza entre el feminismo y el anticapitalismo en sus vertientes más internacionalistas» (Ezquerria, 2010: 41).

Esto pasa por politizar la lucha por los cuidados y desplazar el eje analítico desde los procesos de acumulación del capital a la sostenibilidad de la vida, que supone buscar nuevos conceptos, revisar las nociones de trabajo y de autonomía de los agentes económicos, introducir dimensiones de carácter afectivo-relacional y corporal-sexual e integrar una perspectiva crítica desde una dimensión estructural (Amaia Pérez, 2006b).

Entre las medidas se encuentra la enmarcada hacia «un movimiento feminista del tiempo» para habitar los espacios de vida fuera del trabajo asalariado y crear otros en los que «constituir nuevas subjetividades, otra ética del trabajo y del no-trabajo y nuevas prácticas de cuidado y socialidad. [...] Al demandar más tiempo para “lo que queremos” [...] podemos crear una coalición más transformadora y sostener un discurso más democrático» (Weeks, 2020: 246)

También está la apuesta por la reorganización del iceberg socioeconómico — donde la parte invisibilizada, en la que se encuentra los cuidados, sostiene el engranaje capitalista y heteropatriarcal— y el decrecimiento, centrado en la economía reproductiva y en la recuperación de antiguos comunes y creación de otros nuevos. «Cuidar en común estaría representado por nuevas formas de vivir y de producir, como las ecocomunidades y las cooperativas, [...] instituciones estas que liberarían tiempo de trabajo remunerado y permitirían disponer de él para actividades comunitarias y de cuidado» (Kallis, 2016: 39-40).

Con todo ello, se pretende desde la óptica del feminismo marxista apostar por la superación de «la sociedad de trabajo, es decir, una sociedad en la que el trabajo ciertamente no queda eliminado pero juega un rol diferente en las economías de la producción social y la obligación política» (Weeks, 2020:152). Es decir, eliminando no el trabajo —que siempre estará en el centro de las sociedades humanas productoras—, sino el trabajo abstracto, desarrollado dentro del marco capitalista y que se apropia de los cuerpos de las personas y bienes de la naturaleza.

En este sentido, el movimiento feminista duda que esta subversión de la economía desde la óptica de la ruptura hacia la democratización de los cuidados se pueda hacer «desde una sola sensibilidad del feminismo o desde un único ámbito de actuación. Necesitamos urgentemente un análisis holístico de las propuestas actualmente existentes en el seno del feminismo para reorganizar los cuidados» (Ezquerro, 2018: 47).

Tras ahondar en los cuidados y su relación con el capitalismo, economistas feministas de la línea rupturista, como es el caso de Amaia Pérez, considera «necesaria una llamada urgente al diálogo entre la economía feminista y otras áreas del pensamiento económico crítico, que no pueden seguir teniendo un desarrollo paralelo que sitúe en planos insolapables cuestiones como la crítica al empleo precario y el análisis del reparto intrafamiliar de los trabajos» (2006b: 30).

Asimismo, Carrasco considera que

a un nivel más estructural, creo que es conveniente —y nos ayudaría a visualizar los problemas— pensar sobre temas transversales que podrían dar origen a medidas de transición. Estamos habituadas/os a reflexionar sobre ámbitos determinados y mirados como si fuesen independientes (ecologistas, feministas, marxistas, etc), como escenarios en disputa. El urgente desafío es pensar en relación con los demás (2017: 74).

2. 8M. La huelga feminista como instrumento de cambio sistémico

La huelga surge como elemento para visibilizar las reivindicaciones del movimiento obrero. Marx, señalaba que

la existencia de una clase oprimida es la condición vital de toda sociedad fundada en el antagonismo de clase. La emancipación de la clase oprimida implica, pues, necesariamente, la creación de una sociedad nueva. Para que la clase oprimida pueda liberarse, es preciso que las fuerzas productivas ya adquiridas y las relaciones sociales vigentes no puedan seguir existiendo unas al lado de otras. De todos los instrumentos de producción, la fuerza productiva más grande es la propia clase revolucionaria. La organización de los elementos revolucionarios como clase supone la existencia de todas las fuerzas productivas que podían engendrarse en el seno de la vieja sociedad (1987: 120-121).

Entre dichos instrumentos revolucionarios, la huelga es uno de los más destacados, ya que cada vez que se lleva a cabo una huelga, esta «recuerda a los capitalistas que no son ellos los verdaderos amos, sino los trabajadores quienes proclaman sus derechos cada vez con más fuerza»⁸⁶ (Lenin, s.f.: 7). Por su parte, D'Amato considera que su realización enseña a quienes participan de ella a ver que hay más personas que comparten condiciones similares y pueden buscar respuestas comunes contra su opresión y a medir su fuerza contra los capitalistas. Agrega que también

enseña solidaridad, esencial para romper las divisiones de raza, género, orientación sexual y estatus migratorio, etc. Mientras más amplia y desarrollada sea la lucha, más los obreros se verán a sí mismos con una clase con intereses comunes —desarrollando más confianza en usar su poder, no sólo para mejorar sus condiciones, sino para transformar la sociedad completa— es decir, se volverán obreros socialistas (2008:3).

Desde sus inicios, las mujeres han participado activamente en las huelgas, bien creándolas o sumándose a las mismas. Actualmente, se busca por parte del movimiento feminista reapropiarse de la práctica de un instrumento cuyos orígenes también están en los inicios de la historia del 8 de Marzo (8M)⁸⁷, día de la Mujer.

En 1910, Zetkin, del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD) realizó en la *II Conferencia Internacional de Mujeres Socialistas* la propuesta de que se creara el Día Internacional de la Mujer⁸⁸, una jornada que ya venía realizándose desde 1908 por las socialistas americanas con la celebración del *Women's Day*. En ella se pedía el voto femenino, pero relacionándolo con la lucha de clases.

⁸⁶ Este artículo fue escrito en el exilio, para la publicación *Rabóchaia Gazeta*

⁸⁷ En un principio, no estaba fijada esta fecha como tal, si bien marzo era el mes que más se usaba, bien sea por las referencias de la huelga americana de mujeres en el sector textil —comentada posteriormente—, bien por la carga revolucionaria que simboliza, ya que la Revolución de 1948 y la de la Comuna de París de 1871 tienen este mes como referencia.

La primera vez que se usó el 8 de marzo fue en 1914 y se celebró en Alemania, Rusia y Suecia.

⁸⁸ La primera celebración en Europa fue el 19 de marzo de 1911. Se realizó en países como Austria, Alemania, Dinamarca o Suecia, entre otros. Si bien hubo otras fechas de realización, en función de la disponibilidad de cada movimiento de mujeres. Tuvo bastante éxito, lo que ayudó a fortalecer los lazos entre estos.

Concretamente, se acordó durante el II Congreso nacional del Partido Socialista Americano que cada domingo de febrero se celebraría el *Women's Day*. Ya en 1909, se celebró en diversas ciudades del país y coincidió con las huelgas del sector textil.

Ese *Women's Day* sirvió de altavoz a las huelguistas del *Uprising of the Twenty Thousand* —una huelga general sólo de mujeres, trabajadoras del sector textil, y que duró trece semanas (hasta el 15 de febrero de 1910), la más importante hasta entonces— y sirvió para unificar el discurso de clase y los derechos de las mujeres (Dones Llibertàries, s.f.).

En Rusia⁸⁹ se impulsó la celebración del Día Internacional de la mujer el 23 de febrero —de la mano de socialistas rusas como Inessa Armand, Anna Elizarova, Krupskaya y Liliana Zinoviveva (Dones Llibertàries, s.f.), fecha que coincide con el 8 de marzo en el calendario europeo⁹⁰. La primera tiene lugar en 1913 con gran éxito, con la realización de numerosas manifestaciones y actos en San Petersburgo, Kiev, Samara o Tiflis. Por tanto, como señalan Arruzza, Bhattacharya y Fraser

paradigmáticamente fueron las huelgas y las grandes manifestaciones, llevadas a cabo sobre todo por mujeres judías e inmigrantes en los Estados Unidos, lo que incentiva a las socialistas estadounidenses a organizar el primer Día Nacional de la Mujer y a las socialistas alemanas Luise Zietz y Clara Zetkin a convocar un Día Internacional de la Mujer Trabajadora (2019: 24).

⁸⁹ Hay que señalar que las mujeres rusas salen el 23 de febrero de 1917 a protestar por el hambre, los elevados precios y la guerra en Petrogrado, donde representan al 47% de la clase obrera.

La mayoría trabajaba en la industria textil, del cuero y del caucho y en otros sectores anteriormente vetados para ellas, como el de los tranvías, imprentas o metalurgia.

Todo se inició con la huelga de algunas mujeres de empresas textiles del barrio de Viborg; a las diez de la mañana ya eran 20.000. Paulatinamente, se fueron sumando más trabajadores y trabajadoras, declarándose una huelga general que contribuye de forma clave al triunfo de la Revolución rusa con la creación pocos días después del primer Soviet de Petrogrado (Salas, 2017)

⁹⁰ Hay que señalar que Rusia, a diferencia del resto de países de religión cristiana usaban el calendario gregoriano. Por su parte, Rusia, se regía por el calendario Juliano. Tras la Revolución rusa, se procedió al cambio de uno a otro calendario, lo que supuso una modificación en las fechas.

Así, Luxemburgo recuerda en tiempos de la Revolución rusa cómo la huelga de masas que se desarrolló en diferentes momentos de la historia —como la francesa de 1789 o la alemana de marzo de 1848— son una «forma universal de la lucha de clases proletaria determinada por el nivel actual del desarrollo capitalista y de las relaciones de clase. [...] Constituyen desde este punto de vista una cadena de evolución continua: reflejan la grandeza y de la decadencia del siglo capitalista» (1974: 84).

De este modo, se observa cómo las mujeres participan creando redes solidarias y se coordinan internacionalmente. También muestra que las huelgas de mujeres hace años que existen. Al mismo tiempo, se aprecia cómo los movimientos de mujeres ya veían que, el trabajar de manera autónoma, las facilitaba la lucha contra el patriarcado y las violencias específicas que ejercía el capitalismo (Dones Llibertàries, s.f.).

Hoy, el movimiento feminista renace de las cenizas de ciclos de lucha precedentes, de los que ha heredado alguna de sus características, al mismo tiempo que ha dado un paso crucial, como es «la asunción y reinención de la huelga como forma de lucha principal y compartida a nivel internacional» (Arruzza, 2018: 57), pasando a ser una herramienta práctica de investigación política que se resignifica, desafía y actualiza (Gago et Al., 2018) con el llamado “paro de mujeres”.

Este paro se entiende como respuesta a un modo de violencia que victimiza a las mujeres y las anula políticamente con una acción y lenguaje político, «un contra-poder frente a la ofensiva feminicida que no es más que el modo en que hoy se anudan en el cuerpo de las mujeres un cruce de violencias «domésticas, de explotación laboral, económicas, estatales y políticas» (Gago, 2018: 10). Así, el paro impulsa al movimiento feminista popular y antineoliberal de un modo nuevo —a nivel transnacional, capitalista, antirracista y antipatriarcal—, que evidencia la articulación específica entre género, clase y raza, un proceso capaz de construir transversalidades entre las tramas de las violencias económicas y cuerpos, conflictos y territorios diferentes (Gago, 2018, 2019).

Como señala Luxemburgo (1906), cada huelga contiene un pensamiento político, de modo que, desde el movimiento feminista, el paro de mujeres se entiende como un proceso o “cuerpo vivo” que entrelaza múltiples factores: económicos, políticos, materiales y psíquicos. Gago (2018) subraya tres líneas de investigación-intervención en las que se lee a Luxemburgo⁹¹: la primera, al retomar la crítica a la guerra pensada desde la “guerra contra las mujeres” (Federici, 2010; Segato, 2016); la segunda, al reapropiar y actualizar su teoría del imperialismo con la necesidad constante del capital de extender sus fronteras mediante un proceso de acumulación violento que impacta directamente en el cuerpo de las mujeres. La tercera, al entender la huelga como proceso, aspecto que «no deja de ser una clave para pensar la temporalidad y el movimiento mismo de una acumulación histórica de fuerzas que, a partir de la crítica práctica a la violencia feminicida y la reapropiación de la herramienta de la huelga, se plantea el desafío de tejer un nuevo internacionalismo» (2018: 18-19).

Es decir, a través de la huelga feminista, se politizan las violencias contra las mujeres de modo global. Por tanto, se toma como herramienta que «nos pone en condición de sujetos políticos frente al intento sistemático de reducir nuestros dolores a la posición de víctima a ser reparada (en general, por el Estado)» (Gago, 2018: 11) y se apuesta por las luchas en defensa de la vida cuando se

⁹¹ Luxemburgo extraía como principales conclusiones de las huelgas de masas en Rusia que era erróneo que se concibieran como acciones aisladas, las veía como «el signo, el concepto unificador de todo un período de años, quizás de decenios, de la lucha de clases» (1974: 48), donde el elemento económico y político están indisolublemente vinculados, porque «cuando la lucha política se extiende, se clarifica y se intensifica, la lucha reivindicativa no sólo no desaparece sino que se extiende, organiza e intensifica paralelamente. Existe interacción completa entre ambas» (1974: 54). Finalmente, señalaba que la huelga de masas era inseparable de la revolución, o sea, «su historia se confunde con la historia de la revolución. [...] A diferencia de la policía que entiende por revolución simplemente la batalla callejera y la pela, es decir, el “desorden”, el socialismo científico ve en la relación antes que nada una transformación interna profunda de las relaciones de clase. Desde ese punto de vista entre la revolución y la huelga de masas existe en Rusia una relación mucho más estrecha que la que se establece a través de la comprobación trivial, a saber, que la huelga de masas concluye generalmente en un baño de sangre» (1974:55-56).

ven amenazadas de desposesión o desposeídas de sus medios de existencia y explotadas (Gutiérrez, 2018a).

También supone un ejercicio de sustracción y sabotaje masivo con la realización de un mapeo de la heterogeneidad del trabajo en clave feminista, al visibilizar y valorizar formas de trabajo precario, informal, doméstico, migrantes, «no como suplementario o subsidiario de un trabajo asalariado, sino como la clave de las formas actuales de explotación y sustracción del valor» (Gago, 2018: 12).

Ese paro internacional de mujeres no se usa en el sentido clásico del término, sino que tiene que ver con las diversas esferas que abarca, al ser una huelga llamada a pensar sobre la reproducción social. Esto implica «reflexionar sobre las condiciones de posibilidad e imposibilidad de la idea clásica de huelga, lo que abre toda una historia de desvalorización de la esfera de reproducción y, por tanto, toda una historia de problematización de este tema como fue visualizado por la lucha interna al marxismo feminista» (Draper, 2018: 52), visto anteriormente en otros apartados.

Ante el riesgo de que el paro “laboralice” lo que excede a lo laboral, Gago rechaza esta posibilidad al considerar que

el paro de mujeres tiene una fuerza que desborda el espacio laboral porque en el sabotaje se paraliza y se desacata mucho más que un empleo: se desconoce por unas horas un modo de vida en el que ese empleo es una pieza junto a otras, se paralizan los roles de la división sexual del trabajo y se evidencia la arbitrariedad política que organiza las fronteras entre lo laboral y lo no laboral (y las luchas históricas entre confinamiento y autonomía, entre reconocimiento y ruptura) (2018: 15).

Además, el paro se convierte en sector de transversalidad al ir más allá de una herramienta específica legitimada y usada solo para sectores asalariados y sindicalizados (Gago, 2018). Al desvincular el reconocimiento del trabajo respecto del salario, rechaza que quienes no cobren salario queden condenados a la marginalidad política (Gago, 2019), ya que conecta de forma no jerarquizada el ámbito de la producción y reproducción, da estatuto de trabajo a las economías informales y populares marginadas políticamente por ser parte de una composición heterogénea de la fuerza de trabajo donde las tareas reproductivas

y no salarizadas son clave, con evidente protagonismo femenino y que evidencia una fuerza nutrida de resonancia y coordinación internacional (Gago, 2018).

De hecho, la huelga feminista es el elemento que constituye la novedad más relevante de la nueva ola. En Estados Unidos, hubo bastantes debates sobre por qué no llamar a esta experiencia “manifestación” pero «esta crítica pierde el eje. La huelga de mujeres ha sido siempre más abarcadora en sus objetivos y propósitos que las huelgas tradicionales referidas a salarios y condiciones de trabajo» (Bhattacharya, 2017), ya que se concibe como acción, pregunta y proceso que sitúa en el centro del debate

el trabajo de las mujeres, su rol en el ámbito de la reproducción social y la relación entre la producción mercantil y la reproducción, convirtiéndose en el motor principal de un proceso de subjetivación a través del cual está emergiendo una nueva subjetividad feminista anticapitalista, fuertemente criticada por el feminismo liberal (Arruzza, 2018: 58).

Es por eso que se habla de la necesidad de dirigirse y crear un feminismo anticapitalista, que Arruzza, Bhattacharya y Fraser califican de “un feminismo para el 99%” que abrace

la lucha de clases y la lucha contra el racismo institucional. Se centra en las preocupaciones de las mujeres de clase trabajadora de todo tipo; racializadas, migrantes o blancas; cis, trans o de género no conforme; amas de casa o trabajadoras sexuales; pagadas por hora, por semana, por mes o no pagadas; desempleadas o precarias; jóvenes o ancianas. Incondicionalmente internacionalista, se opone firmemente al imperialismo y a la guerra. El feminismo para el 99% no es sólo el antineoliberal, sino también anticapitalista (2019: 23).

Así, se ha procedido a una reapropiación de términos, que se han visto ampliados ya que el uso de la huelga no es solo laboral —están «rompiendo el aislamiento de las paredes domésticas y simbólicas, las huelgas demuestran el enorme potencial político del poder de las mujeres: *el poder de aquellas cuyo trabajo remunerado o no remunerado sostiene el mundo*» (Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019: 24) —, se desvincula del modelo en el que los sujetos que lo realizan son masculinos, blancos, asalariados, sindicalizados y expande la capacidad política, a nivel del lenguaje y geografía (Gago, 2019), y

se procede a una «asunción y la reinención de la huelga como forma de lucha principal y compartida a nivel internacional» (Arruzza, 2018: 57) donde «el movimiento feminista se está revelando, cada vez más y en esta fase concreta, como el proceso de subjetivación de clase», como la lucha obrera (Arruzza, 2018: 55).

También se aleja de la idea de una huelga simbólica o identitaria, porque supondría una reivindicación de reconocimiento que no alteraría el ámbito productivo (Gago, 2019), su clave es la *desobediencia* en sentido amplio, ya que

excede el marco legal del paro “sindical” a la vez que “usa” su protección para ciertas situaciones específicas. Pero lo radical es que abre también la pregunta de a quién desobedecemos (si no es sólo a la figura del patrón), contra qué y quiénes paramos (si son patronos no sólo condensados en jefatura) y en qué sentido la interrupción de la relación de obediencia que no impone el capital abre un espacio para pensar vidas diferentes (Gago, 2019: 36-37).

En décadas anteriores ya se realizaron “paros de mujeres”. Es el caso de Islandia en 1975, donde el 90% de las mujeres dejaron su puesto de trabajo y se sumaron a esta huelga, que visibiliza la desigualdad salarial. Concretamente, el 24 de octubre unas 25.000 mujeres abandonaron sus puestos de trabajo y tomaron Reykiavik, la capital del país. La marcha se repitió posteriormente, contando con una elevada participación en las mismas fechas los años 1985, 2005 y 2010⁹² (Pazos, 2011).

De forma más reciente, desde 2011 con las primaveras árabes, las protestas campesinas en América Latina y las movilizaciones en defensa de lo público — entre otras acciones— se está viviendo una feminización de la protesta y un nuevo ciclo de movilizaciones feministas internacionales (Facet, 2017).

⁹² La huelga se rebautizó como “El día libre de las mujeres”. A las 14.30 se inició el paro, un momento simbólico, ya que suponía el horario en el que se había trabajado el 65% de la jornada laboral, y con el que se denunciaba que esa cifra era lo que cobraban las mujeres respecto a los hombres en sus profesiones. La idea de la huelga provino del movimiento feminista radical *Redstockings*, fundado en 1970, e inspirado en el creado en Estados Unidos un años antes.

En 2016, se realiza una huelga general de mujeres en Polonia contra la criminalización del aborto, ya que el Tribunal Constitucional aprobó restringir al máximo la interrupción del embarazo. Desde entonces, de manera diaria se siguen realizando manifestaciones al respecto.

El 19 de octubre de 2016 se realiza en Argentina un paro de mujeres bajo el lema “Ni una menos”, a causa del femicidio de Lucía Pérez⁹³, el primero en ese país y en América Latina. Se llamó a parar durante una hora en todos los espacios posibles, tales como los labores, domésticos, educativos o barriales, entre otros. En esa misma fecha se replicaron en otros países latinoamericanos diversas movilizaciones conectadas con esta convocatoria

El comunicado realizado por la Asamblea “Ni una menos” señalaba que ese paro se hacía “contra los que nos quieren parar”, con la idea de politizar la ausencia de las mujeres y de desmontar la violencia que se aplica contra estas.⁹⁴ El paro no fue algo aislado, sino que se fue estructurando como proceso que sigue abierto, porque

lo que sucedió es que la huelga se convirtió en la herramienta capaz de impulsar de modo nuevo al movimiento feminista a nivel transnacional. En Argentina, se nutrió de la consigna #NiUnaMenos, convocante de una primera y masiva movilización en junio de 2015 contra los femicidios, que un año después creció al calor de “¡Ni Una Menos! ¡Vivas y libres nos

⁹³ Lucía Pérez, de 16 años de edad, murió tras ser violada y empalada, en las fechas en las que 70000 mujeres, lesbianas, transexuales y travestis estaban realizando el 31º Encuentro Nacional de Mujeres de Rosario. El año anterior, en Mar de Plata, tuvo lugar el travesticidio de Diana Sacayán. Cabe señalar que los antecedentes de concentraciones masivas contra los femicidios con la consigna #Ni Una Menos, realizadas el 3 de junio de 2015 y 2016 en Argentina, mostraron un fuerte poder de movilización.

El asesinato de Lucía tuvo lugar cerca del 12 de octubre, fecha que conmemora la conquista de América. Tanto por la fecha como por la forma de matar a Pérez, lo que resonaba era cierto tinte colonial colectivo (Gago, 2019), lo que provocó una inmensa rabia entre mujeres en Argentina que se concretó en la celebración de una asamblea, de la que surgió la idea del paro, que se organizó en apenas una semana.

⁹⁴ Gutiérrez (2018a) señalaba cómo el espanto ante el asesinato de Lucía Pérez, había servido para transformarlo en motor para la fuerza colectiva que mostrara la íntima relación entre violencia y capitalismo. El comunicado de la colectiva “Ni una menos”, emitido el 19 de octubre de 2016, señalaba:

«Nosotras paramos. Porque nos duele y nos indigna que en este mes de octubre ya se cuenten 19 muertas. Paramos porque para detener la violencia femicida necesitamos plantarnos desde la autonomía de nuestras decisiones y esto no es posible mientras el aborto no sea legal, seguro y gratuito para todas. Mientras las variables económicas sigan reproduciendo la violencia machista: porque nuestras jornadas laborales son dos horas más largas que las de los varones, porque las tareas de cuidado y reproductivas caen sobre nuestras espaldas y no tienen valor en el mercado de trabajo” (50-51).

queremos!”. La huelga produce un salto: transformó la movilización contra los femicidios en un movimiento radical, masivo y capaz de enlazar y politizar de forma novedosa el rechazo a las violencias. La huelga, sin embargo, puso en escena un acumulado histórico de luchas anteriores (Gago, 2019: 21).

Tras el paro de mujeres y la creación de alianzas de mujeres en diferentes partes del mundo, surgió el llamado Paro Internacional de Mujeres el 8 de marzo, elaborado previamente por la organización de asambleas, actos y movilizaciones para el 25 de noviembre, Día contra la violencia hacia las mujeres. Se aceleró la conexión transversal entre diversos países del mundo. De este modo, la convocatoria de huelga internacional de mujeres fue creciendo a partir de estas luchas (Arruzza, 2019).

Para su coordinación se usaron las redes sociales —a través de Facebook, con la iniciativa Paro Internacional de Mujeres (PIM)— motivada por un grupo de mujeres de Polonia, a la que se suman activistas de otras zonas de Europa y del mundo.

A esta iniciativa se sumaron la *Women’s March* realizada en Estados Unidos el 21 de enero, tras entender que se está abogando por una forma de feminismo que trata de denunciar y luchar contra las diversas formas de explotación capitalista a mujeres, migrantes y trans. Más de 50 países se coordinaron a través de redes, de movimientos sociales y sindicales, de personas autoconvocadas y de diversidad de activistas.

Así, con este paro laboral y su existencia bajo el lema #NosotrasParamos, obliga a la huelga mutar, ya que la clásica herramienta del movimiento obrero pasa a «ser reconfigurada, reconceptualizada y reutilizada por realidades de vida y trabajo que escapan a los límites de visibilidad, legitimidad y reconocimiento» (Gago, 2019: 24). El Manifiesto de “Un feminismo para el 99%” señala como

la huelga feminista supera la oposición entre “política de identidad” y “política de clase” al visibilizar la unidad entre “lugar de trabajo” y “vida privada” y, “al redefinir qué se entiende por “trabajo” quién cuenta como “trabajador/a”, rechaza la infravaloración estructural que hace el capitalismo del trabajo de las mujeres, sea remunerado o no (Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019: 25 y 26).

En el caso de España, en 2018 y 2019 la realización de la huelga feminista tuvo un gran eco en todo el Estado español. Concretamente, en 2019 se apostó por la realización de “8 días de revuelta” —siete días previos al 8 de marzo para visibilizar un área de lucha feminista específica: violencia, represión, laboral, migradas y antirracismo, cuidados, consumo y educación—, para culminar el octavo día con la celebración de una huelga feminista de 24 horas⁹⁵. En el Anexo 2 se puede leer la letra de canción que se entonó en diversas localidades del Estado español.

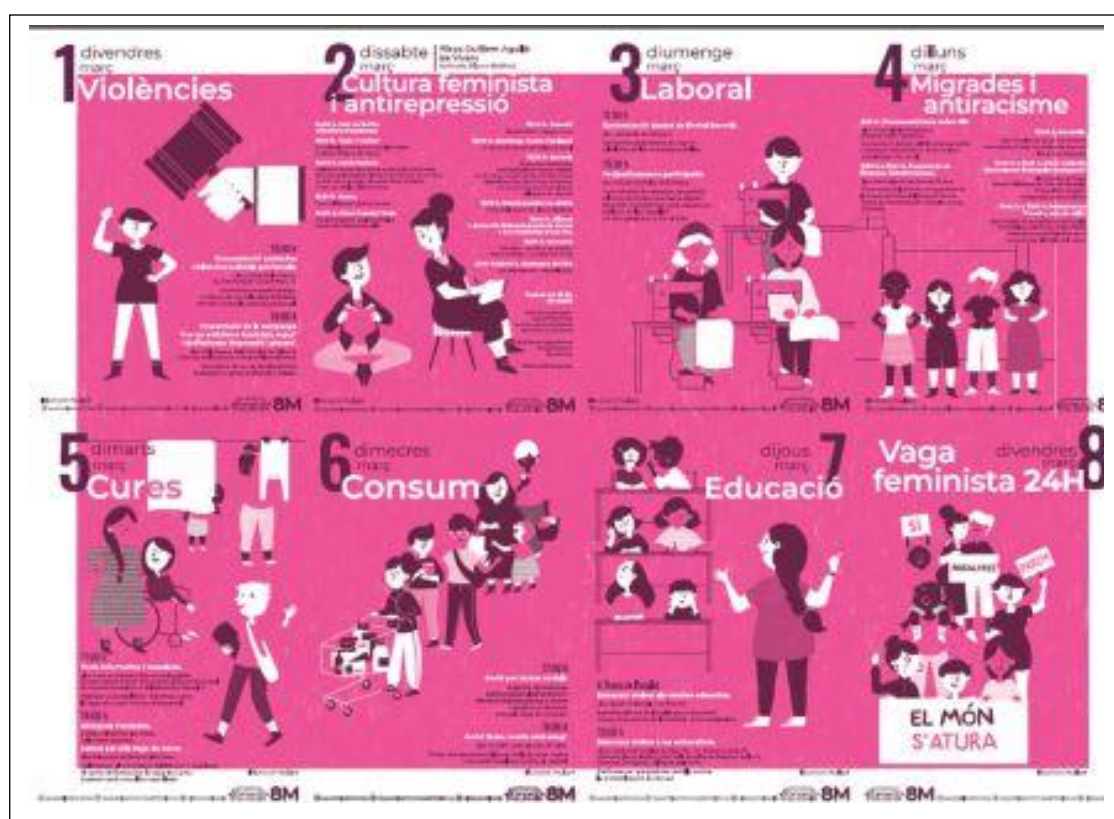


Imagen 7. Cartel de las acciones previstas por la Asamblea 8M València en los “8 días de revolta”. Fuente: <https://www.cvongd.org/es/noticias/noticias-de-la-cooperacion/8-dies-de-revolta-feminista-valencia-cap-a-la-vaga-feminista-del-8-de-marc-2/>

Por tanto, las dimensiones del paro con la huelga feminista hacen que esta se perciba como un proceso, no un acontecimiento; pone en juego la producción del cruce entre las luchas y conexión trasnacional, involucrando una dimensión

⁹⁵ El acuerdo se toma tras la celebración del V Encuentro estatal 8M, celebrado los días 26 y 27 de enero de 2019 en Valencia https://elpais.com/sociedad/2019/01/27/actualidad/1548603834_871117.html

de clase, y sirve para desarrollar capacidades estratégicas de acción, no de victimización (Gago, 2018, 2019). De modo que parar

tiene un doble movimiento, mucho más explícito que la huelga de fábrica. Sobre todo porque el paro se despliega y derrama en la calle, en la comunidad y en el hogar. Abre así las *espacialidades* de la huelga, las multiplica y a la vez exhibe la conexión de ámbitos que arbitrariamente están segmentados y tabicados. [...] Doble dinámica del paro entonces: parar ciertas actividades, *libera tiempo y energías* para darle tiempo y espacio a otras, existentes y por venir. Si nuestras ocupaciones y roles nos oprimen, parar es desacatarlos, crear las condiciones de posibilidad de otras existencias (Gago, 2019:36).

Se concibe como una huelga global, ya que establece la posibilidad de construir conexiones entre diversos países. Es la base para crear ese movimiento internacional feminista que emerge desde el Sur y desafía tanto la imaginación geográfica como organizativa —al impregnar circuitos transfronterizos y no contar con una estructura partidaria ni centralizada, sino con cuerpos y territorios como el doméstico, el indígena y comunitario y el de la precarización—, lo que implican una serie de conflictos concretos y exige alianzas en cada lugar. Concretamente, visibilizar la precariedad ayuda a verla como condición común, pero diferenciada por cuestiones clasistas, sexistas y racistas (Gago, 2018, 2019; Gago, Malo y Cavallero, 2020). «El feminismo lleva en su ADN la búsqueda de un sujeto político inclusivo y plural [...]. Es precisamente el actuar colectivamente lo que ha abierto espacios a la expresión de nuevas subjetividades y a nuevos horizontes emancipatorios» (Martí, s.f.: 5)

Así, este paro de mujeres se arraiga y territorializa en luchas específicas y, desde ahí, produce enlaces que repercuten en formas de organización y protesta y en consignas comunes a través de la convergencia de masas. De este modo, despliega una política del lugar y al mismo tiempo no es localista, la ubicuidad es la fuerza del movimiento. Gutiérrez resalta como

poniendo en el centro entonces, las luchas cotidianas y extraordinarias por garantizar la sostenibilidad de la vida y reconociendo poco a poco la trama de interdependencia que la sostiene, el “modo de producción” contemporáneo se nos presenta como una amalgama triangular que trenza patriarcado, capitalismo y colonialismo, cada vértice sosteniendo a los otros. Este complejo de expropiación, explotación y dominación se funda en cadenas de separaciones y en la fijación de mediaciones para la gestión de tales separaciones (2018b: 37 y 38).

De este modo, la violencia es el eje que provoca que la «medición patriarcal, mediación dineraria —y salarial— y mediación de la ley colonial estén firmemente trenzadas, amalgamadas en un complejo de dominación, expropiación, explotación y despojo» (Gutiérrez, Noel y Reyes, 2018: 4).

Esta dimensión global y temática surge de la denuncia de la explotación fruto de la coalianza entre el capitalismo y patriarcado, de la estructuración de una economía mundial capitalista basada en la financiarización, el neoliberalismo y la puesta en competencia de la fuerza de trabajo en perjuicio de la vida —sobre todo femenina—, la explotación del trabajo doméstico y de cuidados, la precariedad laboral y vital, el racismo y explotación capitalista y excolonial entre mujeres migrantes y la exclusión y violencia material y simbólicas, como la de los colectivos LGTBIQ+.

Por ello, con el bloqueo de la producción y la reproducción se visibiliza todo el trabajo invisible del que se encargan las mujeres y, además, «permite construir relaciones e intersecciones con sujetos que, a su vez, sufren del mismo modo exclusiones y violencias materiales y simbólicas, como trans, lesbianas y gays» (Montella, 2017: 198). En esta línea, Gutiérrez destaca como

Las múltiples protagonistas de esta renovada ola de revueltas no habitan siempre un cuerpo de mujer, aunque suelen quedar colocadas en los lugares feminizados del mundo que son territorios de agravio, amenaza y, con frecuencia, de muerte. No sin dificultad, a través del *entre mujeres* que se esfuerza por lograr equilibrio entre emoción y razón, hemos *producido sintonía* entre mujeres, lesbianas y trans aprendiendo a (re)tejer vínculos (2018a: 46).

La huelga se considera una traducción política de la Teoría de la Reproducción Social, pese a que no todas las organizadoras y participantes tuvieran un compromiso político. Aun así, Arruzza señala cómo recientes movilizaciones muestran cómo la reconstrucción de la solidaridad y la acción colectiva son «la única manera de defendernos contra los ataques continuos a nuestro cuerpo,

nuestra libertad y nuestra autodeterminación. Y también contra las políticas imperialistas y neoliberales. Además, funciona como un antídoto para el declive liberal del discurso y la práctica feminista» (2019: 295-296).

Respecto a la relación de la huelga como instrumento de reivindicación sindical históricamente, cabe señalar que las mujeres iniciaron el camino para estar presentes en los sindicatos desde sus inicios, para introducir las reivindicaciones feministas en las demandas de la clase obrera (Torns y Recio, 2011), si bien no siempre fueron bien acogidas, como se demuestra en los estudios recogidos en el ámbito del textil o del hierro (Enrech, 2010). Hoy, una mayor presencia femenina sindical «coincide con un contexto de precarización de sus condiciones de empleo, que imponen nuevos límites a la acción sindical. Las mujeres están, ahora, acompañadas por otros colectivos especialmente vulnerables, como son las personas jóvenes y las inmigradas» (Torns, 2011: 247).

Progresivamente, los discursos y prácticas sobre igualdad de oportunidades se han ido incorporando en los sindicatos, con la introducción de prácticas más allá del ámbito laboral como las relacionadas con la elución social, la calidad de vida o la interrelación con aspectos del ámbito social y familiar (le Quentrec y Rieu, 2002). Por contrapartida, sigue habiendo una subrepresentación de las mujeres tanto en la afiliación como en la escasa participación dentro de la propia estructura organizativa, fruto de la división sexual del trabajo y de la hegemonía de entender y participar en los sindicatos desde un modelo masculino. Las mujeres suelen contar con mayor precariedad laboral, salarios bajos, tiempo parcial e informalidad (Torns, 2011) que dificulta la realización de acciones sindicales. A esto también hay que sumar el poco tiempo para la militancia sindical cuando hay que combinarlo con la doble presencia femenina en el empleo y el hogar-familia (Mendoza, 1998).

Además, se observa cómo en las épocas de crisis económica, el discurso gira más en torno al mantenimiento del empleo, dejando de lado otras reivindicaciones relativas a la igualdad de oportunidades como son la ampliación de permiso por cuidados, la regulación de la jornada laboral diaria, la redacción del tiempo de trabajo para toda la población ocupada o la revisión de categorías profesionales, entre otros aspectos (Torns, 2011). Frente a eso, el paro feminista

«funciona como *catalizador químico*: evidencia relaciones de poder, muestra dónde y cómo se inscriben y funcionan, descubre los cuerpos, tiempos y espacios sobre los que se aplican y también los artilugios para su desobediencia» (Gago, 2019: 52).

Con la huelga feminista, esta dejó de ser una orden a acatar que venía de arriba —de acuerdo a la jerarquía sindical—, para «convertirse en una pregunta-investigación concreta y situada: ¿qué significa parar para cada realidad existencial y laboral diversa?» (Gago, 2019: 25) o, como señalaba el colectivo Precarias a la deriva: «¿Cuál es tu huelga?» (2004). «El paro se vuelve, así, una clave de lectura *insumisa* cuando pasa a funcionar como elemento de desacato y no simplemente como parte de un repertorio de acciones de negociación» (Gago, 2019, 52).

El paro, es el caso de Argentina, implicó una fuerte discusión con los sindicatos que generó un debate interno, lo que forzó «a las estructuras a abrir espacios de democratización, y a reconfigurar la herramienta sindical» (Gago, 2018: 13). Las mujeres de la economía popular —ambulante, de cuidados comunitarios, cocineras, ...— que tuvieron gran protagonismo en la huelga a partir de 2017, crearon una tensión con el sindicalismo, al exigir ser reconocidas como trabajadoras, lo que evidenció «los límites del paro “sindical” y obligaron a pensar el paro para quienes “no podían” parar, ya que ponían en riesgo el ingreso diario» (Gago, 2018: 14). Las formas de protesta ya no pasan exclusivamente por el partido o el sindicato, por lo que

que la protesta se organice a través de estas formas y no de otras más clásicas tiene que ver con un problema de legitimidad y representación. No existe un sujeto único de lucha, no existe un contenido ideológico que la predefina, no existe una estructura fija. Todo eso está por inventar en el interior de cada proceso⁹⁶. Lo que sí existe es una brecha, una crisis, un malestar, una sensación informe y sin nombre concreto que señala que “esto no marcha (Gil, 2011: 39).

⁹⁶ Con el tiempo, se ha logrado en Argentina el reconocimiento intersindical de las trabajadoras de la economía popular y las no sindicalizadas, recogido en la consigna #TrabajadorasSomosTodas. “Muchas mujeres de los sindicatos encontraron la manera de imponer otra relación de fuerzas y reapropiarse también del paro *dentro* del mundo sindical históricamente organizado por jerarquías patriarcales” (Gago, 2019: 169-170), lo que produjo una acumulación de fuerzas.

Actualmente, con la fase del capitalismo agonizante en la que la humanidad está inmersa, los contenidos de las luchas han cambiado. Buey comenta que los líderes sindicales reconocen que la clase obrera ya no es el motor de la historia porque el conflicto central de la sociedad no se basa en el trabajo-capital o en el obrero-empresario, sino que ha adquirido nuevas dimensiones, por lo que «la clase trabajadora ha dejado de ser un sujeto activo a no ser absolutamente nada» (en Pont e Iniesta, 2002: 380). Según comenta Gorz, ahora es

la aspiración de los individuos y de las comunidades a recuperar su soberanía existencial, el poder de autodeterminar su vida. Esas luchas apuntan contra la dictadura sobre las necesidades que ejercen la burocracia y la industria en alianza con las profesiones que aspiran al monopolio del conocimiento en ámbitos tan diversos como la salud, la educación, la necesidad de energía, el urbanismo, el modelo y el nivel de consumo (1988: 280).

Lo que se aprecia es que «el conflicto no se crea ni se destruye, se transforma. Nos encontramos en esta fase, la de transformar el conflicto social. [...] En estos momentos, la hegemonía no la tienen ni los trabajadores ni la clase obrera, la lleva claramente, el capitalismo en su fase transgresional» (Coscubiela, en Pont e Iniesta, 2002: 383).

Por ello, la acción sindical tiene como reto encontrar nuevas formas de promover la presencia de nuevos sujetos de lucha, que pasa por el análisis y reconocimiento de quienes están afectadas por las dinámicas mercantiles del capitalismo en la actualidad, caracterizado por un estado de decadencia terminal. En ese sentido, Piqueras comenta que

la tendencia actual es que a falta de una correlación de fuerzas sociales que haga bajar significativamente el tiempo de trabajo y por tanto generalice un reparto del mismo con condiciones no degradadas, se dé una erosión de la relación contractual salarial, esto es, un declive del empleo. [...] Lo que presenciamos también por el momento es un “reparto del empleo degradado” o “basura”, que se traduce en una multiplicación de fuerza de trabajo para los mismos puestos laborales, con pérdida del salario y de tiempo completo, amén de las condiciones laborales asociadas a la seguridad en el empleo (2022b: 49- 50).

Así, con la automatización-robotización —que aumenta la productividad y repercute en la caída de la masa global de valor—, se producen cambios profundos en las relaciones de clase, que pasan por la asunción de formas de asalariación de tipo parcial o discontinua informal, en combinación con el trabajo no pago o semipago, que va en aumento (Van der Linden, 2008). Por tanto,

con la automatización-robotización crece la cantidad de fuerza de trabajo descartada, sin valor alguno, con el parejo incremento exponencial del desempleo, el subempleo o “paraempleo” (con un amplísimo abanico de empleo informal, así como sumergido) y la necesidad, a menudo desesperada, de intentar procurarse el autoempleo [...]. Aumenta asimismo la explotación del trabajo no-pago, fundamentalmente de las mujeres, pero también de otras formas recuperadas o nuevas de trabajo no remunerado y servil (e incluso esclavista) (Piqueras, 2022b: 52- 53).

En esa línea, Caffentzis considera que

una contabilidad completa de la valorización en una sociedad capitalista requeriría una integración de al menos estas dimensiones del conjunto de la mano de obra. Del mismo modo, un relato general de la lucha de clases requeriría una explicación de los tipos de luchas que se llevan a cabo de todas estas dimensiones del conjunto de trabajo (que también es un conjunto de luchas) (2005:5).

Así, se puede pensar en alternativas donde la sostenibilidad de la vida sea posible de forma justa. Concretamente, desde el movimiento feminista, se considera que

las organizaciones sindicales pueden y deben contar, una vez más, con las propuestas de las mujeres feministas de izquierda, ya que, por suerte, muchas de ellas están dentro o muy cerca de los sindicatos. En estos tiempos de crisis, el futuro sindical va a necesitar de las mujeres, al igual que las necesitó en sus comienzos (Torns, 2011: 255).

Frente a esto, el paro de mujeres se ha ido articulando a través de la organización de las diversas asambleas feministas implicadas, que producen decisión política a través de la escucha como elaboración colectiva, por medio de «la imaginación de una acción común; la evaluación de la fuerza a convocar, la capacidad crítica de operativizar una decisión colectiva» (Gago, 2019: 172), teniendo como

referencia la interdependencia y vulnerabilidad entre los sujetos y alejándose, por tanto, de la victimización.

Con dichas asambleas —y mediante el conocimiento situado— se cartografían los conflictos a través de dinámicas de desplazamiento y situación paralelas, donde «el conflicto es lo que produce situación, la asamblea es el dispositivo de inteligencia colectiva que lo diagnostica y el desplazamiento es lo que permite cartografiar eso que llamamos fuerza en disputa y tramar proximidad» (Gago, 2019: 184).

De este modo, se establece una estrategia “entre mujeres” que rompe la amalgama «expropiación-explotación-dominación y erosiona la mediación patriarcal históricamente construida como condición de la separación de las mujeres entre sí, lo que se convierte en un elemento fortalecedor que aporta conocimiento, colabora en el conocimiento de sí y se torna fuente de fuerza» (Gutiérrez, Noel y Reyes, 2018: 4). Por tanto, con el paro feminista se «obliga a reinvestigar qué son las vidas obreras hoy. En este sentido, la imposibilidad del paro como apertura a su posibilidad en términos de multiplicación de las formas laborales muestra que el movimiento feminista no es sólo un conjunto de demandas sectoriales o corporativas. Por el contrario, lanza una pregunta que afecta a toda la clase trabajadora en su redefinición misma de “clase”. Y abre un campo de investigación situado» (Gago, 2019: 57).

Tradicionalmente, la mayor parte de las estrategias y teorizaciones políticas en la historia del movimiento obrero han estado marcadas por la lógica de los “movimientos paralelos” (Vogel, 2013). Por un lado, la lucha de clases, por otro, el movimiento feminista, el ecologista, el antirracista o de las libertades sexuales, entre otros. En ocasiones se partía de plantear cómo articular estos movimientos; en otras, se acusaba a dichos movimientos de dividir la unidad de clase, expresar tendencias liberar o distraer del foco de la explotación como el aspecto central de la lucha obrera.

Frente a esto, Arruzza (2018) considera que la nueva ola feminista supera el anterior planteamiento al difuminar los límites entre el movimiento de clase y el feminista y dar paso al surgimiento de una nueva clase feminista, antirracista e

internacionalista, como se ha visto en la huelga de mujeres transnacional del 8 de marzo: una lucha de clases feminista.

Por ello, Gago se pregunta si la huelga feminista puede redefinir la noción de “clase” desde movimientos y luchas —las geografías del Sur— que no usan ese vocabulario a la hora de hacer política, teniendo en cuenta la subalternidad, la colonialidad y la diferencia, lo que implica sacar cuenta «con una larga historia marxista que deposita en la homogeneidad la característica central de la clase, dando por sentado que “unidad” es el resultado objetivo del desarrollo del capitalismo. Pero también con tradiciones que confían delegar la “unidad” en el acatamiento de jerarquías» (Gago, 2019: 17). Por ello, Arruzza señala que hay que entender que el movimiento feminista

está configurado como un proceso de formación de subjetividad de clase con características específicas: directamente antineoliberal, internacionalista, antirracista, obviamente feminista y tendencialmente anticapitalista, con tensiones en relación a las instituciones tradicionales de la izquierda y con sus prácticas. Y, si se considera el movimiento en su conjunto, es precisamente este aspecto el que representa su mayor novedad y el que encarna las potencialidades más interesantes. Cuando se habla de sus potencialidades es necesario también hacerlo del riesgo de fracaso, de las condiciones necesarias, del trabajo a desarrollar y de las estrategias a seguir para que esta potencia se realice estratégicamente al mismo nivel en el que se ha colocado con su propia práctica: una contestación antisistémica a nivel global (2018: 60).

Por su parte, Gago (2019) señala que el paro de mujeres permite pensar qué hay más allá del “patriarcado del salario” y su heteronormatividad. Montanelli resalta que esta huelga feminista

ha desordenado las cartas, haciendo saltar distinciones tan tradicionales como inservibles; por ejemplo, entre huelga política y huelga sectorial, entre dimensión simbólica y dimensión material. Ha sido, en todos los efectos, una huelga social, no de categorías sino transversal a todas las figuras del trabajo y del no trabajo. [...] Una huelga, en definitiva, que ha rechazado ser etiquetada como mera batalla “cultural” o “emancipatoria”, separada de las instancias “materiales” relativas a las condiciones de vida y trabajo. Una huelga que ha sido definida también de géneros y por los géneros, moviéndose por el efecto, teórico y práctico, desplegado en los últimos años por las realidades transfeministas *queer*: una huelga dedicada, por un lado a denunciar e interrumpir la captura parasitaria que el capital opera actualmente sobre la vida entera, valorizando diferencias, capacidades y actitudes definidas por la denominada línea de género, y, por el otro, contra la violencia de la norma heterosexual que impone la reproducción de los

géneros binarios masculino/femenino, así como con los roles sociales previstos por ellos (2018: 96-97).

Mientras, D'Amato recuerda que las grandes revoluciones obreras comienzan con huelgas masivas, que solo tienen éxito realmente si desafían al poder, si unen y organizan a la clase trabajadora, y advierte que no pueden por sí solas crear una nueva sociedad. También afirma que, con la toma del control colectivo de los medios de producción por la clase obrera, se crearían las condiciones para abolir la división de clases y socializar la producción (2008).

Para ello, entre los principales retos que el movimiento feminista deberá afrontar se encuentran «la consolidación de las formas de lucha compartidas tales como la huelga, la sedimentación organizativa a nivel nacional e internacional y la universalización del movimiento feminista mediante su extensión *transversal* [...] a toda la sociedad» (Arruzza, 2018: 57).

Recapitulación

Las huelgas feministas que se llevan a cabo en la actualidad no parten de cero, tienen antecedentes claros, como se ha comentado al principio de este apartado; están unidas y organizadas de forma internacional y crean redes, y luchan de forma autónoma contra el patriarcado y el capitalismo.

Esto paros de mujeres de los últimos años han sido huelgas transnacionales, fruto del proceso de acumulación feminista de las movilizaciones marcada por el grito #NiUnaMenos —promovido por las argentinas y extendido a decenas de países—, la lucha de las mujeres polacas contra el aborto —al que también se han sumado otros Estados— o la *Women's March* contra el autoritarismo y misoginia durante el mandato en Estados Unidos de Donald Trump, entre otros.

El uso de este instrumento por el movimiento feminista anticapitalista, antipatriarcal y antirracista bebe de la influencia realizada por la economía feminista, donde la reproducción se considera el ámbito central y en el que se

investigan modos de opresión, explotación y extracción de valor; también se nutre de la visibilización de los cuidados a nivel doméstico y laboral o con las “cadenas globales de cuidados”, que muestran la precarización desde la perspectiva migrante, lo que lo dota de una mirada internacionalista. Junto con eso, se suman las influencias de los comunes, los terrenos indígenas y comunitarios.

Otro aspecto clave de la huelga feminista es que desafía las fronteras de la definición de “trabajo”, cuestiona la división entre producción y reproducción, critica la división sexual del trabajo y amplía las experiencias feministas a espacios, generaciones y cuerpos que no se reconocían allí. Ha servido para transformar la idea tradicional de las personas trabajadoras, protagonizada desde los territorios, sujetos y experiencias (Gago, 2019) que contienen sus diversos pensamientos políticos, tal y como señalaba Luxemburgo. Como señala Gago «el paro desborda e integra la cuestión laboral también porque *paramos contra las estructuras y los mandatos* que hacen posible la valorización del capital» (2019: 27).

También ha transformado la definición clásica de “clase obrera” y ha movido sus fronteras, convertido hoy dicho concepto en una multiplicidad mediante las luchas que pusieron en juego la redefinición de «quiénes son lxs sujetxs reproductivxs. Al mismo tiempo, la “clase” no deja de ser una parcialidad: una división en la sociedad entre quienes, para decirlo con Marx, dependen para relacionarse con sí mismos y con el mundo de su fuerza de trabajo y quienes no» (Gago, 2019; 58).

Asimismo, se cuestiona «qué cuenta como “lucha de clases” [...]. Hoy la clase obrera mundial también comprende a miles de millones de mujeres, inmigrantes y personas de color. Lucha no es solo en el lugar de trabajo. Sino también en el ámbito de la reproducción social» (Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019: 105).

De este modo, se reconoce la diversidad y se usa para articular formas de acción, organización y exigencias, mediante la visibilización de las relaciones internas entre las diferentes formas de opresión y las diferencias que generan. «En este proceso, cada subjetivación política basada en una opresión específica nos puede proporcionar nuevos conocimientos para entender las diferentes

maneras con que el capitalismo, el racismo y el sexismo afectan a nuestra vida» (Arruzza, 2019: 296).

Además, el feminismo que promueve la huelga feminista defiende «un universalismo que adquiere su forma y contenido desde la multiplicidad de luchas que nacen desde abajo [...]: siempre en formación, siempre abierto a la transformación y al cuestionamiento, y siempre afirmándose de nuevo a través de la solidaridad» (Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019: 25). Está marcado por el anticapitalismo, *queer* e interseccional, donde la intersección dentro de las diferencias y la alianza entre las luchas —mediante nuevas prácticas de liberación y autodeterminación, herramientas, infraestructuras y formas organizativas—, contribuye a crear un movimiento internacional feminista (Montanelli, 2018), que bebe de las ideas sufragistas o los movimientos feministas desarrollados en la década de los 70.

Por tanto, el paro de mujeres no es solo de cuidados y tareas reproductivas. Se ha conseguido con su puesta en marcha un reconocimiento de los circuitos globales de trabajo, sus nuevas formas de explotación y geografías extractivas y rompe con el estereotipo de asociar lo “general” de la huelga a una parcialidad dominante, marcado por el sujeto masculino, asalariado, sindicalizado y nacional. Ante eso,

la tesis sería así: *la huelga general se hace realmente general cuando deviene feminista*. Porque por primera vez alcanza todos los espacios, tareas y formas de trabajo. Por eso, logra arraigarse y territorializarse sin dejar nada afuera y desde ahí produce *generalidad*. Abarca cada recoveco de trabajo impago y no reconocido. Saca a la luz cada tarea invisibilizada y no contabilizada como trabajo. Y al mismo tiempo que las *afirma como espacios de producción* de valor, las *conecta* en su relación subordinada con otras formas laborales. Así se hace visible la cadena de esfuerzo que trazan un *continuum* entre la casa, el empleo, la calle y la comunidad. [...] Asumir que la huelga es general sólo *porque es feminista* es una victoria y es una revancha histórica. Es una victoria porque decimos que si nosotras paramos, para el mundo. Es por fin evidenciar que no hay producción sin reproducción (Gago, 2019: 202).

Por tanto, hay unos objetivos claros, pero la “hoja de ruta” no parece estar definida claramente. Desde ciertos espacios feministas se defiende la participación política y sindical para la toma de poder; otras áreas, reniegan de esta vía. Lo que está claro, según subraya Rodríguez, es que pese a no

saber la forma concreta que pueda tomar en un futuro el movimiento obrero revolucionario,

usemos o no palabras como “partido” o “clase obrera”, son las personas que carecen de la propiedad de medios de producción aquellas capaces de reunir en sus manos el capital, y para hacerlo no existe alternativa a la confrontación política vehiculada por algún tipo de organización capaz de lidiar de frente con el Estado burgués y establecer un Estado proletario (2021: 102-103)

En resumen, tanto desde lo simbólico como desde las prácticas cotidianas, resistencias y alternativas a la precarización de la vida «el feminismo de la huelga de mujeres anticipa la posibilidad de una nueva fase de la lucha de clases: feminista, internacionalista, ecologista y antirracista» (Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019: 25), tal y como se muestra en la huelga feminista.

3. Apuesta por lo común: papel del feminismo, de/reconstruir para crear

Desde hace años, diversos movimientos políticos y sociales abogan por la recuperación de lo “común” como modo alternativo de vida al que actualmente impone el modelo socioeconómico capitalista neoliberal y globalizado. Así, desde algunos feminismos anticapitalistas, antipatriarcales y anticoloniales, se apuesta por esta línea de actuación para ir sembrando el terreno hacia el cambio de sistema socioeconómico, ya que actualmente vivimos «la tragedia de lo no-común» (Laval y Dardot, 2015: 18). De este modo, se ahondará en la definición y características de lo común y en el concepto de comunismo desarrollado por el marxismo —para ver cómo han inspirado al feminismo anticapitalista— y en las propuestas hacia el cambio transformador de paradigma que facilite el tránsito tras la finalización del ciclo del capitalismo neoliberal globalizado.

Para Laval y Dardot, abordar lo “común” supone «hablar más de transformación profunda de la economía y la sociedad invirtiendo el sistema de las normas que amenazan a la humanidad y la naturaleza» (2015: 17-18). Actualmente, se ha vuelto a poner el foco en este concepto para liberar a las intervenciones sociales, culturales o educativas del Estado de sus límites burocráticos y fomentar la participación política de la mayoría, al someterlas a la actividad social.

Y es que el neoliberalismo ha puesto de manifiesto que la propiedad pública no es una protección de lo común, sino una forma «colectiva de propiedad privada, reservada a la clase dominante, que puede disponer de ella a su antojo y expoliar a la población de acuerdo con sus deseos e intereses» (Laval y Dardot, 2015: 19), por lo que se busca desafiar esa «tanatocracia» (Federici, 2020: 18), en la que se permiten condiciones sociales que producen la muerte de unas personas para que otras tengan vida.

Por ello, Herrero aboga por el reajuste con criterios de equidad en un planeta con límites sobrepasados y que obliga a asumir forma de vida más austeras en lo material de forma global, por lo que

la cuestión central es hacernos cargo de los límites y la vulnerabilidad como condiciones inherentes de lo vivo. Tenemos un mínimo de necesidades que es preciso cubrir para tener una vida digna y, a la vez, unos límites materiales para poder cubrirlas. Eso significa que aquello que es imprescindible para mantener la vida no puede ser de nadie, ni puede tener un uso irrestricto. Deben existir una serie de normas convenidas que hagan del principio de suficiencia equitativo, el eje que regule el uso y acceso de lo común (2017: 16).

3.1. Origen y evolución de lo común

Antiguamente, los comunes se entendían como las reglas que permitían a los campesinos de una misma comunidad el uso colectivo de caminos, bosques y pastos, y que estaba regulado por la costumbre. Pero los señores feudales comenzaron a realizar cercamientos (*enclosures*) —consistentes en rodear un terreno con una valla o seto—, para convertir una tierra comunal en propiedad privada, junto con la promulgación de un decreto parlamentario (Linebaugh, 2013).

El origen de estas actuaciones se remonta a la peste negra, que azotó Europa en 1348. Eliminó aproximadamente un tercio de la población europea, lo que supuso una fuerte crisis económica y demográfica al aumentar la cantidad de tierra libre y descender el número de trabajadores. Esto, sumado al aumento de huelgas del campesinado, que rechazaban pagar y ofrecer sus servicios a los señores feudales —por lo que podrían moverse libremente y encontrar nuevas tierras para cultivar—, provoca el contraataque de las clases dominantes con

medidas para expandir su base económica, apropiarse de nuevas fuentes de riqueza y tener bajo su mando un mayor número de trabajadores (Federici, 2010).

Una de las estrategias que aplicaron los señores feudales para eliminar la propiedad comunal de la tierra y expandir sus propiedades fue la supresión del sistema de campo abierto, que estaba libre a la entrada de ganado. Además, permitía al campesinado poner parcelas de tierra no colindantes en un campo sin cercar, pero sin que ostentaran la titularidad de propietarios. Con ello se suprimió —muchas veces de forma violenta e intimidatoria— la posibilidad de supervivencia de los más pobres, ya que los rendimientos de la tierra eran muy bajos. Además, se transformó el orden social y se alteró el derecho y la costumbre de antaño, haciendo que el tejido social se desgarrara (Polany, 1992).

Marx también resaltaba cómo el pillaje fue necesario para la instauración del capitalismo, por medio de la privación a los pequeños propietarios del uso colectivo de los bienes, tierras y costumbres comunales. Los cercamientos, según la tradición marxista, «constituyeron el dispositivo básico de “acumulación primitiva” que creó la población de trabajadores “libres” de cualquier medio de reproducción y, por lo tanto, obligados (a la larga) a trabajar a cambio de un salario» (Federici, 2020:60). Esto cortó su posibilidad de trabajo y subsistencia, pasando a ser “trabajadores libres” en las fábricas, por lo que se les “libera” de sus vínculos de dependencia familiares, de su relación con su comunidad, cooperación artesanal o tierra.

En este sentido, Marx no idealiza el uso de bienes comunes, sino que le interesa poner el foco en el proceso histórico de separación del productor de los medios de producción, en la supresión de la propiedad privada de la masa campesina que solo podía sobrevivir mediante los bienes comunales (Laval y Dardot, 2015). Esta definición, ayuda a «señalar la cuestión política central de cualquier alternativa al capitalismo: el acceso directo a los medios de existencia» (de Angelis, 2012: 5). Al respecto, Bensaïd (2015) resalta cómo la desposesión continua actualmente con una oleada de privatizaciones y una reducción de derechos sociales que se adquirieron históricamente, que se aprecia ante el problema del acceso a la vivienda y los desahucios, la privatización de la

sanidad, la educación o los recursos hídricos, entre otros aspectos. Es por eso que Marx realiza el siguiente análisis:

esos recién liberados sólo se convierten en vendedores de sí mismos después de haber sido despojados de todos sus medios de producción, así como de todas las garantías que para su existencia les ofrecían las viejas instituciones feudales. La historia de esta expropiación de los trabajadores ha sido grabada en los anales de la humanidad con trazos de sangre y fuego (1975:894).

Así, Marx subraya cómo con la destrucción de las bases de antigua existencia, feudal y comunitaria, se producen las condiciones fundamentales de la producción capitalista, con el comienzo de esa “acumulación originaria”, fruto de la violencia y la desposesión. Luxemburgo, en su obra *La acumulación del capital* (1967), también resalta cómo, en ese proceso llevado a cabo entre el capital y las formas de producción no capitalistas, el derecho a la propiedad se convierte en apropiación de la propiedad ajena, la igualdad en dominio de clase y el cambio de mercancías en explotación. Para ello, se usan métodos como la política colonial, el sistema de préstamos internacional, la guerra o la política de intereses privados.

De este modo, las relaciones de producción capitalistas fetichizan la actividad social bajo la forma de mercancía, que tiene un valor de cambio, medido en un tipo específico de tiempo de trabajo socialmente necesario e intercambiable por otros bienes, proceso mediado por el dinero generalmente.

El intercambio, bajo el dominio del capital, se lleva a cabo a través del desgaste de la fuerza de trabajo, es decir, la fuerza humana física y mental que se aplica en la producción de todos los bienes, es decir, el trabajo abstracto.

Por tanto, el trabajo abstracto en el capitalismo es la condición para que se convierta en trabajo social, al reducir los trabajos concretos a una magnitud de valor que se medie en tiempo de trabajo socialmente necesario que, junto con la fetichización de la mercancía, permite generar equivalencias para el acceso a otros bienes, gestionado de forma privada con la apropiación privada del plusvalor.

Como consecuencia, la organización de la reproducción de la vida social no es un fin en sí mismo, sino una serie de operaciones que aceleran la creación y circulación del valor de cambio que no puede existir sin el valor de uso, que queda subordinado a la dictadura del primero.

Con todo esto, Gutiérrez y Salazar (2015) consideran que la diferencia específica de la vida habilitada por el capital y la generada por la reproducción comunitaria es la forma social que asume el trabajo concreto y las relaciones comunitarias:

si la forma que asume el trabajo social bajo el capitalismo es la del trabajo abstracto, ocurre entonces que el trabajo concreto queda despojado de su capacidad social; el valor de uso es sólo la cosa misma, su materialidad, y el fin del trabajo concreto, desde la plataforma del trabajo abstracto, es únicamente la creación de esa cosa material: lo producido con fines concretos es despojado *ex ante* de la capacidad de ser un trabajo-para-otros; se amputa o se dificulta el despliegue de su carácter social (Gutiérrez y Salazar, 2015: 31).

Así, la capacidad del valor de uso de transformarse en riqueza social es atributo solo del trabajo abstracto, ya que la materialidad que el trabajador produce no le pertenece —al ser percibida de manera medida y cercada— como un producto para otros, como trabajo social más allá del valor de cambio. «Las relaciones sociales concretas, centradas en la reproducción material de la vida social, sufrirán un aplastamiento en su capacidad de producir colectivamente también significado» (Gutiérrez y Salazar, 2015: 32).

Marx (1975) considera que la filosofía de los comunes no tenía lugar en su concepción de evolución histórica, durante la mayor parte de su trabajo teórico. Suscribe que la revolución de los comunes no pretende recuperar los bienes comunales condenados por la evolución de la historia, sino que son decisivos en la evolución histórica, condición para la explotación, la llegada del capitalismo y el progresivo tránsito hacia el socialismo. Para este, los logros de ese desarrollo se centrarían en la aparición de un ser humano universal, fruto de «la ruptura de las barreras locales y la unificación internacional de la clase obrera, [...] capaz de beneficiarse de la producción mundial de riqueza cultural y material y de reconocer el interés común» (Federici, 2020: 66). Por su parte, Bollier considera al socialismo y al liberalismo político como

un intento de aliviar algunos de los peores problemas estructurales creados por la disolución de los comunes. El socialismo europeo de los siglos XIX y XX introdujo nuevas formas de mutualismo social y sistemas burocráticos con el fin de satisfacer las necesidades de los antiguos comuneros en el nuevo contexto de la sociedad industrializada. A raíz de este movimiento se establecieron novedades participativas tales como cooperativas de consumidores, sistemas de seguridad social o servicios municipales de abastecimiento de agua, cuyo objetivo era cubrir las necesidades básicas de los comuneros en un contexto histórico radicalmente diferente, el del Estado/Mercado (2016: 95).

Al respecto de la “acumulación primitiva” de Marx, Harvey (2019) ha señalado que esta ha continuado en todas las etapas históricas, se ha agudizado en momentos de crisis de sobreacumulación y expansión de la producción y sigue hasta la actualidad —con nuevos mecanismos—, por lo que la redefine como “acumulación por desposesión”. Ha aparecido una nueva ola de cercamientos de los espacios comunes, un proceso donde las corporaciones despojan los entornos naturales de sus recursos de valor —generalmente con apoyo y autorización gubernamental, en connivencia con el capital y las políticas neoliberalistas— para imponer procesos incluso en contra de la voluntad popular y que exigen calcular su valor según precios de mercado. El objetivo es que pasen a ser de propiedad y control privados y sean tratados como bienes de consumo mercantilizables (Bollier, 2016). Esto «permite a la clase dominante apoderarse, a ser posible generalmente, de lo que no era propiedad de nadie o de lo que hasta entonces era propiedad pública o patrimonio cultural y social colectivo» (Laval y Dardot, 2015: 148).

Por tanto, los cercamientos no desaparecieron con la llegada del capitalismo, ni fueron hechos aislados, sino que son «un fenómeno recurrente que reaparece cada cierto tiempo en la vía de la acumulación capitalista, a la vez que un elemento estructural de la lucha de clases» (Federici, 2020: 60). Y es que se han extendido y normalizado en la actual época del capitalismo neoliberal y globalizado, haciendo que la privatización y acumulación sea permanente y se extienda a cada área de la existencia humana, produciendo miseria y escasez a nivel global, degradando la vida y reconstruyendo divisiones sociales y jerarquías marcadas por el sexo, la raza o la clase, entre otros aspectos.

Esto se puede observar con el agotamiento de recursos naturales comunes como el agua, la tierra y el aire, las formas intensivas de la agricultura o la

degradación del hábitat; los derechos de propiedad intelectual con patentes y registro, por ejemplo, de semillas; la mercantilización de formas culturales, de la historia o de la creatividad intelectual o la privatización de servicios públicos y derechos ganados. Con estos cercamientos se trata de imponer el cambio de régimen de las comunidades y sus prácticas de creación de lo común, al pasar de «un sistema basado en la gestión colectiva y reciprocidad social a otro sustentando en la propiedad privada, precios, relaciones comerciales y consumismo» (Bollier, 2016: 46).

Por eso, de Angelis considera que esa “acumulación primitiva” es inherente en los procesos capitalistas maduros, con procesos *ex novo* que profundizan en «la privatización y mercantilización de lo común, toda vez que el trabajo se erige como un obstáculo para su reproducción y genera rigidez en la dinámica de la acumulación» (2012: 1). Con este proceso, las relaciones entre el centro y la periferia se producen mediante unos mecanismos que siguen usándose actualmente, basados en los flujos de transferencia de valor, por el que cada vez que el modo de producción capitalista se relaciona con los modos precapitalistas de producción y los somete, «se producen transferencias de valor de los últimos hacia el primero, de acuerdo con los mecanismos de la acumulación primitiva» (Amin, 1975: 11-12). Esto

nos trae de vuelta al tema de la lucha de clases [...]. No debe sorprendernos que el reclamo por los bienes comunes y la denuncia de la acción conjunta del Estado y el capital para su apropiación hayan venido siendo vectores principales de los movimientos antiglobalización (Harvey, 2019: 27).

Así, frente a las políticas económicas neoliberales y posmodernas —que excluyeron cambios globales como las migraciones internacionales, la feminización de la pobreza, el desarrollo del trabajo precario o la neoesclavitud, el Estado social, la regulación de los mercados laborales, la indexación salarial a la productividad, los bienes sociales, o la sanidad, entre otros (Linebaugh 2013; Piqueras, 2017)—, surgen en la década de los 90 del siglo pasado los movimientos altermundistas y ecologistas, que tomaron como referencia el término de *commons* (comunes). Querían visibilizar su oposición a lo que percibían como una nueva ola de cercamientos, que «eclipsan la historia de los comunes y borran su memoria, volviéndolos invisibles. La ética de la economía

de mercado (impersonal, individualista y operacional se ha convertido en “la nueva norma”» (Bollier, 2016: 83).

Con el paso del tiempo, este concepto de lo común ha adquirido un contenido más amplio y un valor crítico. Hardt y Negri (2011) aportaron la primera teoría, en la que se pasa de las experiencias concretas de los *commons* a concepciones más abstractas y más ambiciosas a nivel político; los nuevos comunes no solo son bienes concretos, sino también territorios, vínculos sociales y cuerpos (Comunaria.net, 2017). Por su parte, Gutiérrez prefiere hablar de “entramado comunitario” para visibilizar que quienes tratan de trastocar el orden y lo instituido, mediante la insubordinación y la lucha, lo hacen a través de acciones y saberes cooperativos múltiples que «anidan en las más íntimas e inmediatas relaciones de producción de la existencia cotidiana, sobre todo en aquellas relaciones no plenamente subordinadas a las lógicas de valoración del valor» (2017: 34).

De este modo, los bienes comunes surgen mediante «la resistencia diaria de la gente común al cierre y a través de sus esfuerzos por recuperar el apoyo mutuo, la responsabilidad y la confianza que sustentan los bienes comunes» (The ecologist, 1994.: 130). Se usan para «traducir luchas, prácticas, derechos y formas de existencia que quieren oponerse a los procesos de privatización y a las formas de mercantilización» (Laval y Dardot, 2015: 109). Su éxito reside «en los límites que su cultura de responsabilidades compartidas coloca sobre el poder de cualquier grupo o individuo» (The ecologist, 1994.: 114) y, en vez de apostar por la socialización de los medios de producción y el comunismo como se recoge desde el marxismo, explican cuál es su concepción:

La fórmula de los movimientos y las corrientes de pensamiento que quieren oponerse a la tendencia principal de nuestra época: la extensión de la apropiación privada a todas las esferas de la sociedad, de la cultura y de la vida. En este sentido, el término “común” designa, no el *resurgimiento* de una idea comunista eterna, sino de la *emergencia* de una forma nueva de oponerse al capitalismo, incluso de considerar su superación. Se trata igualmente de un modo de volver la espalda definitivamente al comunismo estatal. El Estado, convertido en propietario de todos los medios de producción y de administración, aniquiló metódicamente el socialismo (Laval y Dardot, 2015: 21).

Lo que queda claro es que, comprender el carácter continuo de los cercamientos hasta la fecha, ayuda a ver que hay un sustrato común en las diversas formas de política neoliberal que se llevan a cabo y en las estrategias que las poblaciones de diversas partes del mundo están realizando para frenarlos. Esto permite identificar un elemento clave que debe plantearse el movimiento anticapitalista a la hora de pensar alternativas: «el problema del acceso directo a los medios de existencia, producción y comunicación; el problema de los bienes comunes (de Angelis, 2012:7).

Así, el concepto de lo común no se concibe como un bien, sino como principio político que define un nuevo régimen de luchas mundial a partir del que construir comunes y hacer lo posible para «preservarlos, extenderlos y conseguir que sobreviva [...] y de acuerdo con una de las visiones más profundas de Marx (en su “IV Tesis sobre Feuerbach”), plantearemos que *son las prácticas mismas las que hacen de los hombres lo que son*» (Laval y Dardot, 2015: 59), lo que «evoca imágenes de una intensa cooperación social» (Federici, 2020: 177).

Por su parte, Bollier define lo común como «modelos evolutivos y funcionales de autoabastecimiento y gestión que combinan lo económico y lo social, lo colectivo y lo individual» (2016: 14), que van más allá de la esfera de la economía y las políticas públicas ya que «son regímenes estables para la gestión de recursos compartidos de manera equitativa y para beneficio de los comuneros participantes» (2016: 28).

En suma, lo comunitario es «por definición antagónico al capital, aunque su producción no esté definida por éste» (Gutiérrez y Salazar, 2015: 23). Lo “común” ha llegado a ser «el nombre de un régimen de prácticas, de luchas de instituciones y de investigaciones que apuntan a un porvenir no capitalista» (Laval y Dardot, 2015: 23), lo que Bollier define como «un *recurso + una comunidad + un conjunto de protocolos sociales*. Los tres elementos conforman un todo integrado e interdependiente» (2016: 25).

Así, al hablar de los comunes, se observan unas tendencias que van desde su inclusión en el propio capitalismo —a modo de pequeño oasis en el desierto, dejando que la población pueda sentirse (ficticiamente) más cercana a propuestas de cambio de paradigma socioeconómico alternativos al capital—

hasta la presunción de que, por conciencia autoadquirida y extendida por la gente —alejándose de la gran influencia los medios de socialización, información, ideologización y difusión, que están en manos del capital y se extienden como una mancha de aceite—, habrá una apuesta clara y decidida por lo común y la recuperación de los medios de producción.

3.2. Comunes en femenino, ayer y hoy

Pero la historia pasada y actual de acumulación primitiva no debe escribirse solo desde el punto de vista de las personas trabajadoras asalariadas, también desde las personas no asalariadas, esclavizadas, colonizadas, de pueblos nativos y de otros sujetos sociales «cuyo lugar en la historia de la sociedad capitalista no se puede integrar en la historia de los asalariados» (Federici, 2020: 48).

Y es que el papel de los comunes era importante para las mujeres. Concretamente, la feminista Federici —que se sitúa en el movimiento autónomo dentro del feminismo marxista— explica en su libro *Calibán y la bruja* (2004) cómo estas «tenían menos títulos de propiedad sobre las tierras y menos poder social, dependían en mayor manera de lo comunal para su subsistencia, autonomía y sociabilidad» (2010: 16). Así, la llegada del sistema capitalista supone la destrucción de formas de trabajo cooperativas y de la sociedad, ligadas por relaciones comunales, el control y gestión comunitarios de las tierras y el sistema de solidaridad, por lo que «no es casual que el capitalismo tuviera que ejercer una enorme violencia y destrucción para prevalecer en Europa, como el exterminio de miles de mujeres durante dos siglos de caza de brujas» (Federici, 2020: 23), al que se suma el inicio del comercio de esclavos y la colonización del Nuevo Mundo.

Este cambio afectó de manera más profunda a las mujeres, a las que era más complicado convertirse en trabajadoras migrantes o vagabundas para seguir buscando el sustento, ya que esa vida nómada las exponía a la violencia masculina y se empieza a gestar la “caza de brujas”.

En este sentido, Rich (1972) destaca cómo la expulsión de las tierras comunes se tradujo en la negación y silenciamiento de la experiencia de las mujeres

expulsadas de esta forma de vida, que perdieron su independencia y forma de subsistir, y allanó el camino para apropiarse del cuerpo de las mujeres, quienes fueron en la primera fase del desarrollo capitalista las que se constituyeron como primera línea de defensa contra los cercamientos en Inglaterra y el Nuevo Mundo (Federici, 2010).

Además, se produjo la ruptura de la producción en el uso de los hogares, al bifurcarse entre la producción para el mercado, en contraposición con la reproducción de la fuerza de trabajo (Quiroga y Gago, 2014). Como consecuencia, una serie de actividades productivas pasaron a asumirse en el ámbito doméstico —donde se relegó a las mujeres—, como la reproducción social de la fuerza de trabajo. Pasaron a invisibilizarse, y se vio reforzado con la defensa y difusión de la familia heteropatriarcal como modelo y el establecimiento de un salario familiar. De este modo, «se las confinó al trabajo reproductivo en el preciso momento en que este trabajo se estaba viendo absolutamente devaluado» (Federici: 2010: 111-112).

Junto con eso, como se necesitaba fuerza de trabajo que contribuyera a generar riquezas para la nueva clase dominante —la burguesía—, se optó por incrementar la población. Por eso, a partir del siglo XVI se comienza a castigar severamente las prácticas anticonceptivas y el aborto y a perseguir a aquellas mujeres que lo practicaran, acusándolas de infanticidio. Así,

la regulación del cuerpo femenino, con la instauración del capitalismo, implicó que las capacidades reproductivas y de trabajo quedaran expropiadas con el control del Estado y del mercado en la forma de recursos económicos y, en última instancia, de los varones en su entorno más próximo (Quiroga y Gago, 2014: 7).

Además, la intensificación de la “caza de brujas” —cuyo esplendor abarca desde 1580 hasta 1630, tras haberse instaurado las instituciones económicas y políticas marcadas por el capitalismo— se produce en los momentos de más revueltas como el caso de las guerras del campesinado contra la privatización de la tierra en Inglaterra (1549, 1607, 1628, 1631), la sublevación de los Croquants franceses y ‘jacqueries’ —entre 1593 y 1595—, contra los diezmos, los excesivos impuestos y el aumento del precio del pan, o el motín del hambre

de Córdoba (1652) en España, entre otras. Muchas de estas acciones contaron con gran protagonismo de las mujeres, que en muchas ocasiones las iniciaron y dirigieron (Federici: 2010).

Por tanto, se aprecia cómo la “caza de brujas” se incorpora como un eje clave en la destrucción de los comunes, que reflejaba «las relaciones comunitarias de la etapa medieval, el control y gestión comunitarios de las tierras, el sistema de solidaridad fruto de siglos de vida comunitaria» (Federici, 2012: párr. 2).

De este modo, Federici (2020) reinterpreta y resignifica las categorías marxistas de acumulación, reproducción, lucha de clase y capital desde la perspectiva feminista. Esto, como ya se viera en los apartados relacionados con el feminismo marxista o la economía feminista, se aprecia claramente en su redefinición de qué es el trabajo y cómo se produce el valor dentro de la “teoría del valor-trabajo”, que considera clave. Por su parte, debido a su relación precaria con el empleo remunerado, las iniciativas de las mujeres de abajo han tenido un papel destacado en este contexto, ya que han tenido mayor interés en defender la naturaleza común y ser las primeras en luchar contra la destrucción del entorno (Caffentzis y Federici, 2015).

Así que, hoy, las mujeres también son muestra de la defensa de los bienes comunes, con la siembra de agricultura de subsistencia en África y recuperación de bosques degradados en la India o la colectivización del trabajo reproductivo con las “ollas comunes” —cocinas comunes— en Chile, Perú o Argentina, con las que se afronta la compra de alimentos de forma conjunta debido a la alta inflación (Federici, 2020). Es decir, protegen la vida de sus comunidades, pero son conscientes que su activismo «tiene que convertir el modelo de desarrollo económico en un modelo respetuoso con los seres humanos y la tierra» (Federici, 2020: 206). Es el caso del feminismo comunitario, propugnado por culturas indígenas de Latino América, que aluden a las “cosmovisiones” y donde «el concepto de lo común se entiende como la expresión de una concesión específica del espacio, el tiempo, la vida y el cuerpo humano» (Federici, 2020: 211). Así, rechazan al patriarcado indígena y al colonizador y aportan conceptos nuevos como “cuerpo-territorio”, que contempla el cuerpo como un continuo con la tierra (Gargallo, 2014).

Se aprecia en muchas luchas de las mujeres de América Latina y otros lugares, por ejemplo, como su rol cobra mayor importancia frente al ataque neoliberal a los medios de subsistencia de los pueblos (Federici, 2020: 213). Tal es el caso del movimiento piquetero en Argentina —tratado en otro apartado a raíz del análisis de la huelga feminista— en el que se produjo «una feminización de la comprensión de la economía y, con ella, un activo descercamiento de los recursos para la reproducción» (Quiroga y Gago, 2014: 13). También se observa cómo, durante las agudas crisis económicas donde los mecanismos capitalistas colapsan, «las mujeres dan un paso adelante y, mediante el esfuerzo colectivo, garantizan las formas básicas de reproducción social y derrumban los muros de miedo que encerraban a sus comunidades» (Federici, 2020: 218), tratando de dar pasos para resignificar lo común no solo como una riqueza a compartir, sino como un compromiso, como el principio de que la vida que tenemos debe ser una “vida digna de ser vivida” (Zibechi, 2011), en cuyo centro esté la reproducción y cuidado de la vida material y la reapropiación de la riqueza producida de forma colectiva, organizada de forma subversiva al basarse en la posible articulación de creatividad y actividad humana con fines autónomos (Gutiérrez, 2015a). El objetivo es claro pero, si no se tocan los poderes del Estado ni del Capital, estas luchas solo tendrán una dimensión “micro” — característica heredada del Posmodernismo y todos los movimientos político-sociales influidos por él (Piqueras, 2022)—, que poco podrán ayudar a trascender hacia una mirada “macro” de transformación total de paradigma, algo que en ningún momento queda meridianamente claro.

3.3. Analogías y principios de lo común

La analogía histórica con los cercamientos de los bienes comunales a finales del siglo pasado cobra más fuerza como consecuencia de la referencia que el subcomandante Marcos realiza en 1994 de la *Magna charta libertum* (1215) o *Libro de la Carta de los Comunes* a raíz de la lucha zapatista, en la que los indígenas de Chiapas (México) se rebelaron ante su gobierno, que había firmado

su entrada en el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, con el que perderían los derechos sobre sus tierras, sumiéndoles en una mayor pobreza.

Esta Carta era «un tratado entre fuerzas contendientes en una guerra civil [...] pero no trataba de resolver estos conflictos en el sentido de declarar la victoria de una de las partes» (Linebaugh, 2013: 63). Su objetivo era resolver siete conflictos diversos, producidos entre: Iglesia y monarquía; individuos y Estado; maridos y mujeres; judíos y cristianos; reyes y barones; mercaderes y compradores y comuneros y privatizadores. También contaba con los principios de vecindario, de subsistencia, de circulación, de contravallados y de compensación. Además, el artículo XLIX —de *habeas corpus*⁹⁷; juicio por jurado y prohibición de la tortura— ha adquirido dimensión de principio fundamental (Linebaugh, 2013).

Pese a que Laval y Dardot (2015) advierten del peligro de establecer una relación directa entre el desmembramiento de los comunes del siglo XXV al XVIII y las luchas actuales, Linebaugh (2013) asemeja las formas anticapitalistas de los movimientos antiliberales a una lucha en defensa de los comunes y muestra cómo «los comunes han sido un hilo conductor que recorre la historia de las luchas de clase de nuestro tiempo, y que de hecho la lucha por lo común es una realidad cotidiana en nuestro mundo» (Federici, 202: 164). En ese sentido, la teoría de Marx tiene plena lectura actual, con la descripción que realiza de la fase por la que

una parte de la sociedad le reclama aquí a la otra un tributo a cambio del derecho de habitar la tierra, así como en general la propiedad de la tierra implica el derecho de los propietarios a explotar el cuerpo del planeta, sus entrañas, el aire, y con ello la conservación y el desarrollo de la vida (2009: 908-909).

Actualmente, esta Carta ha sido inspiradora en la redacción de la nueva constitución boliviana, durante el mandato del presidente Evo Morales, al ser

⁹⁷ Es un derecho – recogido, por ejemplo, en el artículo 17.4 de la Constitución española. Este protege a quien lo solicite ante arrestos y detenciones arbitrarias y le ofrece la garantía de comparecer ante un/a juez/a de forma inmediata y pública para que se determine si el arresto ha sido legal o no y, por tanto, si debe mantenerse o no es necesario.

incluidos los valores indígenas y, entre ellos, el *ayllu*, es decir, el de los comunes.

Federici subraya que, mediante la difusión de la lucha zapatista

el concepto de “lo común” ha ido ganando en popularidad dentro de la izquierda radical, tanto en Estados Unidos como internacionalmente, surgiendo puntos de encuentro y campo de acción común entre anarquistas, marxistas/socialistas, ecologistas y ecofeministas. Existen dos razones de peso que justifican el arraigo e importancia que estas ideas, aparentemente arcaicas, han adquirido dentro de los movimientos sociales contemporáneos [...]. Por un lado, se ha producido la desaparición del modelo revolucionario estatalista que durante década había conformado los esfuerzos de los movimientos sociales radicales para construir una alternativa al capitalismo. Por otro, el intento neoliberal de subordinar todas y cada una de las formas de vida y de conocimiento a la lógica del mercado ha incrementado nuestra conciencia del peligro que supone vivir en un mundo en el que ya no tenemos acceso a los mares, los árboles, los animales ni a nuestros congéneres excepto a través del nexo económico (2020: 160).

Elinor Ostrom, premio Nobel de Economía en 2009, realizó un estudio de carácter multidisciplinar sobre los sistemas institucionales que gestionan los recursos comunes y el modo en que las comunidades de usuarios de bienes comunales. Los define como los recursos colectivos sobre los que no hay control exclusivo ni derecho de propiedad privada, pero corren un alto riesgo de ser sobreexplotados, y sobre los que hay que promover formas sociales para usar esos recursos de forma sostenible a largo plazo. Esto queda reflejado en su obra *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action* (1990), en la que recoge los principios básicos de los comunes, basados en el establecimiento de unos límites claros y definidos conforme a los objetivos marcados por la comunidad, que precisa de la adaptación a sus condiciones y necesidades.

Esto pasa por reconocer a las personas afectadas por esta reglamentación, para que participen en las instancias encargadas de su modificación. También se traduce en el derecho a fijar y modificar las reglas —que debe ser reconocido por las autoridades exteriores—, en la creación de un dispositivo sancionador y de autocontrol decidido de forma colectiva, en la posibilidad de acceder a un sistema poco costoso para resolver conflictos y en el establecimiento de actividades repartidas para cumplir con las diversas funciones de regulación (Laval y Dardot, 2015). Así, esta lista de principios de gestión de lo común incide en «una dimensión esencial que la teoría económica estándar no permite ver; el

estrecho vínculo entre la norma y la reciprocidad, la gestión democrática y la participación activa en la producción de cierto número de recursos» (Laval y Dardot, 2015: 172-173), junto con el establecimiento de reglas que permitan la acción colectiva. Bollier ahonda en estos principios y resalta como la defensa de lo común

no es tanto una cuestión de *posesión* en el sentido habitual del término como de *gestión responsable* [...]. Los comunes implican un compromiso más personal para con el recurso y una perspectiva a largo plazo. Además, conllevan relaciones culturales y éticas más abundantes y constantes de lo que la propiedad privada entraña habitualmente (2016: 94).

En el caso de Gutiérrez, cataloga esa forma de lo político de “política en femenino”, cuyo punto de partida y eje están basados en «el compromiso colectivo con la reproducción de la vida en su conjunto, humana y no humana» (2017: 70) mediante lo común, sus lógicas de producción y la relación que este tipo de pensamiento propone entre el Estado y la sociedad.

Con ello, se establece un “sentido de inclusión”, guiado por el establecimiento de líneas de actuación no estado-céntricas, afianzadas en lo común y que se mueven entre el cuidado, la conservación y la reapropiación social de la riqueza y los bienes producidos colectivamente. Al mismo tiempo, mantiene relaciones tensas con las prácticas estatales y con el ámbito público, ya que habilita procesos de enajenación y monopolio de la capacidad de decidir y de despojo múltiple (Navarro, 2014). Esta concepción se observa en zonas donde se ha desarrollado el “feminismo comunitario popular”, principalmente en áreas de América Latina o Abya Yala⁹⁸.

⁹⁸ Abya Yala es el nombre con el que las comunidades indígenas nombraban a América antes de ser descubierta y colonizada. El Consejo Mundial de Pueblos Indígenas acogió desde 1977 esta denominación —de origen kuna— como nombre del continente “Yala” significa tierra y “Abia” madre o tierra madura, entre otros significados. Así, ambas palabras vendrían a significar “tierra en plena madurez” o “tierra de sangre vital”. El líder aymara Takir Mamani sugirió este nombre para ser usado en todas las declaraciones y documentos realizados por las comunidades indígenas.

Las comunidades indígenas argumentan su uso porque consideran que “América” o “Nuevo Mundo” no son propias de los pueblos originarios del continente, sino de los colonizadores europeos. Su uso implica un posicionamiento ideológico en defensa de los derechos de los pueblos originarios.

En esta línea, Federici (2020) también habla de que estos principios contribuyan a construir nuevos modos de producción a largo plazo, guiados por el acceso equitativo a los medios de (re)producción necesarios en el establecimiento de una vida en común que, como Bollier (2016), se centra más en los procesos de solidaridad y de compartir creados en el proceso y en el establecimiento de regulaciones del uso y cuidado de esa riqueza común, que en la propia riqueza material compartida.

Junto con esto, Federici (2020) defiende la creación de comunidades —no “comunes globales”— basadas en la cooperación social, las relaciones de reciprocidad y responsabilidad en la reproducción de riqueza —tanto natural como producida—y la toma de decisiones colectiva por medio de asambleas y otras formas de democracia directa. Recuerda que los bienes comunes implican derechos y obligaciones y supone superar la división de la esfera pública y privada que invisibiliza la explotación de la mujer en la familia y el hogar y el aislamiento de las actividades reproductivas, que deben reorganizarse colectivamente y reapropiarse de los recursos materiales que se necesitan para su realización.

Así, Federici rechaza las desigualdades de las luchas y las jerarquías de la mano de obra y las desigualdades, y prioriza el sujeto colectivo. Esto contrasta con las comunidades cerradas, donde pueden tener cabida prácticas racistas y excluyentes, a la vez que fomentan entre sus componentes relaciones solidarias. La toma de decisiones de forma popular, desde abajo hacia arriba, horizontal, es lo que

distingue a los comunes del comunismo, que confía el poder al Estado. Hacer-común es reclamar el poder de tomar decisiones básicas para nuestras vidas y de tomarla colectivamente. [...] Rompe con la estructura jerárquica de los partidos políticos, pues las decisiones se toman en asambleas generales (y no en comités centrales predefinidos) en las que se debaten los asuntos con la meta de llegar a un consenso (2020: 152).

Las características citadas previamente diferencian lo “común” de lo “público” —lo que es propiedad del Estado y regula, administra y controla, constituyendo un tipo especial de dominio privado. Es cierto que lo “común” no es sinónimo de lo “público”, pero no significa que no se tenga que defender para evitar que los

intereses comerciales lo fagociten, porque «es el lugar en el que se acumula la riqueza que hemos producido con nuestro trabajo pasado y presente. [...] Pero tenemos que trabajar para asegurarnos que vamos más allá del Estado y del capital» (Federici, 2020: 152-153).

Y es que «ninguna cosa es común en sí o por naturaleza, sólo las prácticas colectivas, deciden en última instancia en cuanto al carácter común de una cosa o de un conjunto de cosas» (Laval y Dardot, 2015: 662), por lo que los comunes apuntan a revertir las crecientes desconexiones entre política y economía, entre necesidades y territorios, entre individuos y nuevas instituciones Subirats (2016).

En esta línea, Bollier comenta como neomarxistas y postmarxistas como Massimo de Angelis, George Caffetzis, Silvia Federici, Peter Linebaug y Michael Hardt y Antonio Negri han contribuido a señalar que

el problema fundamental de los mercados libres es su tendencia a erosionar los auténticos vínculos sociales entre las personas (cooperación, costumbre tradición) y a eliminar la cohesión orgánica entre la sociedad y los comunes. El capital descompone los comunes en sus elementos constitutivos (el trabajo, la tierra, el capital y el dinero) y los trata como mercancía cuyo valor es igual a su precio. Esto ha creado una crisis moral y política duradera porque el capitalismo mercantil no puede responder a las siguientes preguntas: ¿Qué une a las personas entre sí, más allá de los lazos sociales y civiles mínimos necesarios para participar en el intercambio mercantil? ¿Es posible que una sociedad basada en el mercado sobreviva sin los comunes? (2016: 98).

3.4. Cómo aplicar lo común

Por tanto, lo común es un asunto de institución y de gobierno que debe sostenerse a lo largo del tiempo mediante una praxis instituyente que debe autorizar la modificación de las reglas establecidas por ella misma, es decir, apostar por «una práctica de gobierno de los comunes a través de los conflictos que les dan vida» (Laval y Dardot, 2015: 663), que instituye lo inapropiable, regulando su uso sin hacerse propietario.

Esa praxis requiere de una transformación del modo de vida cotidiano, para recombinar lo que el capitalismo ha separado con la división social del trabajo y la brecha entre producción, reproducción y consumo (Bennholdt-Thomsen y

Mies, 1999). Así, Federici aboga por la “Femina comunia” frente al “homo idioticus”, al considerar que «no hay comunes sin comunidad y no hay comunidad sin mujeres” (2020: 17).

Por su parte, Laval y Dardot apuestan por la creación de una Federación de los Comunes para dar forma institucional a la coproducción de comunes mundiales, lo que permitiría «asegurar la articulación entre las dos esferas respectivas de lo político y lo social-económico» (2015: 261). Estaría basada en la mutualidad, la participación como base de la obligación política, la coactividad y la coobligación. Bollier señala que «la gobernanza social (compuesta por valores, prácticas, normas y cultura) es el eje central de los comunes» (2016 :112), de los que se puede aprender la construcción y el aprendizaje de economías e innovaciones políticas «asentadas en una renovación de modelos de organización social y política, redes e intercooperación, marcos de propiedad cooperativa y resignificaciones del trabajo o de la propia economía» (Calle, Suriñach y Piñeiro, 2017: 20).

Pero también tiene limitaciones, ya que las acciones realizadas bajo este paraguas se consideran “islas”; pese a ser economías pegadas al territorio y el procomún, no son una alternativa que actualmente dé repuesta a las necesidades a nivel general y que sea rápida ante urgencias sociales, políticas o ambientales (Calle, Suriñach y Piñeiro, 2017).

Lo que está claro es que los comunes, al igual que la economía feminista y la economía ecológica, realizan aportaciones destacadas para entender en qué base se sustenta el sistema productivo capitalista. Así, se debería visibilizar los sistemas naturales que hay en la base de dicho sistema socioeconómico y las actividades relacionadas con lo reproductivo y el cuidado —generalmente feminizadas y migrantes— que repercuten en la infraestructura social y comunitaria (Calle, Suriñach y Piñeiro, 2017).

De modo concreto, la economía feminista y la de los comunes denuncian «la producción y reproducción de desigualdades sociales, ejercidas tanto por el mercado como por los Estados y por su capacidad de pensar y cuestionar el neoliberalismo, más allá de sus fronteras paradigmáticas» (Ezquerro, Rivera y Álvarez, 2017: 69). Ante los cambios sufridos en el mundo, Amaia Pérez señala

que debemos preguntarnos «si queremos hacernos cargo del cambio, asumir el profundo esfuerzo analítico y político que pueda permitir que este nos lleve a parajes más halagüeños» (2016:63), mediante la repolitización del debate y en la vía del decrecimiento ecofeminista, para que se traduzca en «una ruptura frontal con la lógica de acumulación sobre la que pivota esta Cosa escandalosa hoy, y que instala un ataque irresoluble y profundo a la vida, a lo vivo» (2016:70).

En ese sentido, Amaia Pérez (2016) considera que dicho debate debe tener tres líneas rojas: La primera, definir a qué se llama crecimiento y desarrollo y para qué se quiere trabajar, no centrarse en los cómo —es decir, ahondar en el buen vivir, creando un espacio de tránsito hacia ello compartido, en el que se construya una estructura económica que ayude a asumir la responsabilidad colectiva en la sostenibilidad de la vida. La segunda, tener como referente que todo sistema socioeconómico es una realidad de interdependencia y ecoddependencia, lo que supone romper con el modelo masculinizado de autosuficiencia. La tercera, se centra en aspirar de manera colectiva a formas de vida posibles para todas las personas, sin desposeer o negar a nadie, lo que pasa por no renunciar a la singularidad. Todo ello significa resistir al avance de la lógica de la acumulación tratando de frenar el neoextractivismo, las privatizaciones y la mercantilización de la vida íntima y biológica.

De todos modos, Helfrich y Bollier (2012) consideran que es difícil que lo común actúe aparte del mercado, pero pese a todo, creen que la clave está en que tenga la capacidad de protegerse y reproducirse por sí mismo para garantizar su permanencia, protección y mantenimiento de sus normas comunitarias. Bollier aboga por que el Estado actúe como administrador para las personas comuneras, mediante la protección y mantenimiento adecuado de los cercamientos de los bienes compartidos, para asegurar que sean accesibles para todos de forma justa y no discriminatoria y que, al mismo tiempo, las comuneras tengan suficiente autoridad y espacios para participar de actividades propias de las dinámicas de lo común. Por eso, apuestan por la concepción de «innovaciones legales que brinden al procomún auténtica legitimidad ante la ley. Hasta que no se consigan estas cosas, el imperio del capital seguirá imponiendo su lógica asfixiante por doquier» (2016: 144-145), lo que debería pasar por la

reconceptualización del papel estatal para habilitar y respaldar el abastecimiento en base a lo común.

Al respecto, Bollier y Weston (2014) resaltan una serie de principios y políticas para ejercer presión a los Estados y que estos respalden a los comunes. Estos se basan, como alternativa a lo estatal y lo mercantil, en el reconocimiento de una gobernanza ecológica basada en los comunes y en derechos donde se les constituya como parte de lo estatal. Parten del principio que la Tierra pertenece a todas las personas y que el deber de las naciones es prevenir los cercamientos de los recursos comunes, y el de los comunes garantizar su protección a gran escala, apoyados en la limitación legal de la propiedad privada, entre otros aspectos. Uno de los desafíos es conectar la lucha por lo público —riqueza producida por la ciudadanía de la que se debe de reapropiar— con la de la construcción de lo común, para que pueda fortalecerse unas a otras (Caffentzis y Federici, 2015).

Es por tanto que los comunes aspiran a caminar hacia una propuesta económica que se presenta como «descentralizada, autoorganizada y basada en la práctica, es lo que hace que sea tan resistente como estrategia política» (Bollier, 2016: 167) y en la que se facilitan un poder *con, para y sobre* mediante la cooperación, la acción colectiva o la desposesión, el fortalecimiento de las capacidades de organización y de cambio y la oposición hacia dinámicas que generen acumulación o centralización autoritaria (Calle, Suriñach y Piñeiro, 2017), de modo que «están inseparablemente relacionados y vinculan a los individuos, a las comunidades y al ecosistema mismo» (Bollier, 2016: 162).

Frente a estas propuestas, se alzan voces críticas como Federici, que considera que los movimientos anticapitalistas —excepto Hardt y Negri (2002, 2004, 2011), que defienden una sociedad construida en los principios de los comunes a raíz de la informatización de la producción que defienden y su lucha— podrían agruparse para conformar un todo cohesionado que proporcionara una base para un nuevo modelo de producción, pero «es una cuestión que la izquierda no ha enfrentado» (2020: 166). En todo caso, se percibe no como una nueva filosofía política, sino como «una práctica que desarrolla transiciones hacia otros sistemas económicos y políticos» (Comunaria.net, 2017: 8).

Así, desde la visión de lo común, es necesario regenerar formas nuevas de medidas que aporten significados nuevos a los intercambios concretos de valores de uso y a los procesos de reproducción de la vida, para poder pensar el carácter social del trabajo concreto como lucha, frente a la tiranía del trabajo abstracto impuesto como única medida el intercambio y la riqueza social. Por ello frente al interrogante ¿cómo puede el trabajo concreto ser también trabajo para otros?, Gutiérrez y Salazar subrayan que «únicamente desplegándose en medio de una trama comunitaria que organiza y mide sus intercambios y obligaciones de otra manera que no sea la tiranía del trabajo abstracto» (2015: 32), es decir, mediante el trabajo comunitario.

Este produce bienes comunitarios, que trascienden la diferencia entre valor de uso y de cambio que constituye la mercancía, no está violentado por la separación que el proceso de valorización ejerce sobre trabajo y el producto de su trabajo y sus fines son satisfacer las necesidades de otros «a partir de la propia trama de sentido que generan —dimensión semiótica de la cultura— por lo cual son “objetos” que están dotados de sentido más allá del valor de cambio» (Gutiérrez y Salazar, 2015: 33).

Con todo ello, se aprecia cómo Marx y sus teorías sigan estando vigentes para pensar un mundo sin capitalismo. En esta línea, Federici considera que el análisis marxista

del plusvalor, el dinero y la forma mercancía, y sobre todo su método —que ofrecen fundamento material a la historia y a la lucha de clases y se niega a separar lo económico de lo político—, siguen siendo indispensables. [...] Entre los escombros del “socialismo real”, han surgido, en cambio, amplios debates sobre las cuestiones de la “acumulación primitiva”, las modalidades de “la transición” y el significado histórico y ético del comunismo, así como de su posibilidad. Mezclada con principios feministas, anarquistas, antirracistas, *queer*, la teoría de Marx sigue influyendo en los desobedientes de Europa, las Américas y el reto del planeta. Por eso, el feminismo anticapitalista no puede ignorar a Marx (2020: 223).

Además, Federici ya ha resaltado en varias ocasiones cómo el movimiento feminista permite articular una crítica del marxismo más sistemática, relacionada con la reproducción social, al poner sobre la mesa a las personas no asalariadas y Gutiérrez y Salazar (2015) consideran que lo comunitario es clave para

ahondar en una carencia del marxismo: la “forma natural” de reproducir la vida centrada en el “valor de uso”. Y es que

la visión de Marx del comunismo como una sociedad que ha superado el valor de cambio, la propiedad privada y el dinero, que se basa en asociaciones de productores libres, regidos por el principio “de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”, representa un ideal que ninguna feminista anticapitalista se puede oponer (Federici, 2020: 225).

Pero, paradójicamente, Federici considera que la apuesta por los comunes supone alejarse de forma radical de lo que el comunismo significa para el marxismo y que se recoge en *El manifiesto comunista* de Marx (1848). Entre las diferencias, influidas por el feminismo y el ecologismo, señala que los comunes no consideran que haya vinculación necesaria entre el desarrollo científico/tecnológico y el desarrollo moral/intelectual, lo que constituye una premisa destacada en el concepto de riqueza social de Marx, y colocan la reestructuración de la reproducción en el centro de su proyecto político, como aspecto clave para transformar las relaciones sociales, lo que supone subvertir la estructura de valores de la organización capitalista del trabajo y crear formas más cooperativas, es el caso de los cuidados.

Por otro lado, a diferencia de lo defendido por Ostrom —que consideraba que los comunes coexistirían con la esfera pública y privada—, Federici cree que los comunes debe ser el lugar desde el que desarticular nuestra existencia del Estado y el mercado, ya que «la existencia de los comunes no depende de un Estado que los apoye [...], la forma Estado está en crisis, y no solo para el feminismo y otros círculos radicales» (2020: 247). En esta línea, Caffentzis y Federici comentan que

idealmente, los comunes anticapitalistas ejemplifican la visión a la que marxistas y anarquistas han aspirado pero sin éxito: una sociedad constituida por asociaciones libres de productores, autogobernadas y organizadas para asegurar, no una igualdad abstracta, sino la satisfacción de las necesidades y deseos de las personas. Hoy en día tan solo vemos fragmentos de este mundo [...], pero los sistemas comunales que construyamos deberían permitirnos alcanzar mayor poder sobre el capital y el Estado, y prefigurar, aunque sea de modo embrionario, un nuevo modo de producción basada en el principio de la solidaridad colectiva y no en un principio competitivo (2015: 66).

Por tanto, se puede considerar que, en estos tiempos de devaluación y fragmentación de las vidas —fruto de la destrucción de los elementos básicos necesarios para la reproducción—, los comunes anticapitalistas «no son el punto final en la lucha para construir un mundo no capitalista, sino el medio para ello» (Caffentzis y Federici, 2015: 66).

Recapitulación

Los cercamientos, realizados en los inicios del capitalismo en Europa y en las colonias, provocaron que — pese a que desapareciera la relación entre el amo y los comuneros y estos pasaran a ser trabajadores libres— se destruyera la cohesión social de los comunes y, por ende, «su subsistencia asegurada, la sostenibilidad ecológica y los vínculos estables entre la identidad y el uso de los recursos» (Bollier, 2016: 19). Actualmente, con el desarrollo del capitalismo neoliberal, se ha favorecido

una acumulación por subordinación ampliada y profundizada de todos los elementos de la vida de la población, su consumo, sus transportes su ocio, su educación, su salud, su uso de los espacios y del tiempo, de la reproducción social y cultural y, finalmente, las subjetividades (Laval y Dardot, 2015: 155).

Esto se ha traducido en un proceso de “nuevos cercamientos” —generada por la acumulación del capital— que producen desposesión mediante la expropiación, la privatización y la comercialización de los recursos compartidos a través de la violencia, para ponerlos generalmente al servicio del beneficio mercantil privado. Así, se muestra que «la reconstitución de las comunidades devastadas por las políticas racistas y sexistas y por múltiples oleadas de cercamientos no es solo una condición objetiva, sino una condición imprescindible para el cambio social» (Federici, 2020: 245). Como consecuencia, esto ha favorecido desde finales del siglo pasado la aparición de un movimiento de comunes que apuestan por «transformar a las personas transformando las prácticas sociales» (Laval y Dardot, 2015: 446).

Esa idea de lo común se concibe como sistema social que gestiona de forma colectiva y sostenible los recursos cuya propiedad no debiera ser de nadie, pone especial atención a la sostenibilidad y la equidad en su acceso y uso, y protege los valores compartido por una comunidad y su identidad, que se autoorganizan a través de la gestión de esos recursos con escasa o nula dependencia del Estado y el mercado. Es más un proceso colectivo que un objeto, ya que se centra en las prácticas y normas que usa una comunidad para gestionar un recurso de forma colectiva, favoreciendo la horizontalidad (Bollier, 2016).

Se observa cómo la teoría marxista —pese a que algunas de sus categorías hayan sido refundadas para ahondar en las transformaciones sociales y económicas dadas y visibilizar más si cabe a sujetos marginados como las mujeres, fruto de la influencia de otros corrientes como el movimiento feminista, el de los comunes o el ecologista— sigue vigente y es clave para ayudar a entender los mecanismos del capitalismo y sus consecuencias.

Mediante el confinamiento de las mujeres a la esfera doméstica —como elemento clave de las nuevas relaciones de producción—, y a través de la división sexual del trabajo, se desvalorizó el trabajo reproductivo y «se garantizaba la dependencia femenina frente al Estado, el mercado y la familia» (Quiroga y Gago, 2014: 9). Ya se abordó en el diálogo mantenido hasta principios de la década de los ochenta entre la teoría feminista y el marxismo (Jackson, 2001), lo que contribuyó a ahondar y a hacer una relectura de la “caza de brujas” (Federici, 2010) desde el punto de vista de los cercamientos —de cuerpo y espacio— y los comunes.

Es por ello que el sistema patriarcal y capitalista siempre teme la fuerza de las mujeres, ya que sin el potencial reproductivo y la división sexual del trabajo no podría subsistir el actual sistema socioeconómico, tal y como se recoge en la metáfora del iceberg desarrollado por la economía feminista. Y es que «los cuerpos de la mujer constituyen la última frontera del capitalismo. Quieren conquistar el cuerpo de la mujer porque el capitalismo depende de él» (Federici, 2014). Frente a esta coacción y violencia, el movimiento feminista anticapitalista ha desarrollado en las últimas décadas una fuerte conciencia, que sitúa el origen de su opresión en la lucha de clase y la capitalización de sus cuerpos —entre

otros aspectos—, con el objeto de subvertir el actual sistema y poner la vida en el centro.

Así, la lucha de clases que se produce difiere de las clásicas luchas proletarias de la reproducción expandida, sobre las que se asentaba el futuro del socialismo.

Harvey considera que

es importante impulsar los vectores emergentes de unificación de las luchas, pues en ellos podemos distinguir las líneas generales de una forma de globalización, no imperialista, totalmente distinta, centrada en objetivos humanitarios y de bienestar social, además de en forma creativas de desarrollo geográfico desigual. [...] Puede que nos encontremos en un momento lleno de volatilidad e incertidumbre pero eso también implica que estamos en un momento lleno de inesperado potencial revolucionario (2019: 39).

Por eso, Federici (2020) —que sirve de puente para enlazar y vincular luchas como feminista comunera, lo que contribuye a la producción cotidiana y estratégica de lo común— considera que, para construir una sociedad alternativa y un movimiento fuerte, hay que «colocar la reproducción material y simbólica de la vida social y la capacidad de producir lo común como punto de partida para la reflexión crítica y la práctica política» (Gutiérrez, 2015b: 175), redefinir lo reproductivo de forma más cooperativa y acabar con la separación de lo personal y lo político. Además, subraya que

afirmar que las mujeres deben tomar las riendas de la colectivización el trabajo reproductivo y de la estructuración de las viviendas no significa naturalizar el trabajo doméstico como una vocación femenina. Es mostrar el rechazo a la obliteración de las experiencias colectivas, del conocimiento y de las luchas que las mujeres han acumulado en relación con el trabajo reproductivo, y cuya historia es parte esencial de nuestra resistencia al capitalismo. Hoy en día, tanto para las mujeres como para los hombres, es crucial dar un paso y reconectar nuestra realidad con esta parte de la historia, a fin de dismantelar la arquitectura generizada de nuestras vidas y de reconstruir nuestros hogares y nuestras vidas como comunes (2020: 176).

Por tanto, la gestión de lo común o los comunes no se plantea como un sistema de propiedad o contratos de mercado, sino de normas, reglas sociales y mecanismos legales que permitan a las personas compartir la propiedad y el control de los recursos (Bollier, 2016), es decir, «la exigencia de una nueva forma

de gestión “comunitaria” y democrática de los recursos comunes, más responsable, más duradera y más justa» (Laval y Dardot, 2015: 111).

El reto es construir lo común como punto de partida —entender que la vida está en riesgo debido al conflicto capital-vida que los feminismos han visibilizado, fruto de la acumulación del capital—, y como punto de llegada —que se traduce en el logro de un horizonte de tránsito compartido (Gil, 2011)—, como un metabolismo social que «permita mantener las necesidades de todos los seres humanos cubiertas sin sobrepasar la capacidad de la tierra y sin explotar el trabajo de unas personas (tanto productivo como reproductivo) en beneficio de otras» (Herrero, 2017: 216).

Para ello, los comuneros deben encontrar nuevas estructuras legales, institucionales y sociales a gran escala que permitan protegerse de los cercamientos mercantiles y poner en el centro de la reapropiación colectiva de la riqueza producida y la abolición de la desigualdad y las jerarquías sociales. También establecer nuevas formas y prácticas a nivel local, nacional y global que fomenten la gobernanza y la cooperación (Bollier, 2016; Federici, 2020). Y es que, las acciones comunales «son algo más que diques frente al torrente neoliberal que amenaza nuestro sustento. Estas iniciativas son la semilla, el embrión de un modo de producción alternativo que aún se está gestando» (Caffentzis y Federici, 2015: 58).

En esta línea, la apuesta por la defensa de lo común desde la óptica de un feminismo anticapitalista y antirracista, y bajo las directrices del ecologismo, son una triada clave para tratar de hacer frente a los devastadores efectos del capitalismo en las vidas y el planeta.

Por el momento, las iniciativas que se están llevando a cabo navegan en el actual modelo, con la presencia del Estado y el mercado mediante, pero el horizonte que ofrecen los comunes es el volver a recuperar «lo que el capitalismo y el patriarcado intentó separar: una mente “disidente” basada en la aceptación radical de la vida» (von Werlhof, 2002: 743), a ser «capaces de fundar la sociedad sobre nuevas bases» (Marx y Engels, 1970: 95), a no aferrarse a «la promesa de un retorno imposible al pasado, sino la posibilidad de recuperar el

poder de decidir colectivamente nuestro destino en esta tierra. Esto es lo que yo llamo reencantar el mundo» (Federici, 202: 38).

4. Lectura de lo *queer* y lo trans desde el feminismo y el marxismo

Desde el movimiento feminista se ha hecho mucho hincapié en la importancia de la división sexual del trabajo, identificándose en el binomio hombre-mujer y en el papel necesario que se ha asignado a cada uno de ellos para el mantenimiento del actual sistema socioeconómico imperante a nivel global.

Pero, con el desarrollo de los feminismos críticos con el concepto de familia heterosexual patriarcal que desde el siglo XIX fomentó el capitalismo, surgen corrientes como la del movimiento feminista lesbiano o el *queer* que, por un lado, visibilizan otras sexualidades disidentes y las opresiones que sufren y, por otro, buscan deconstruir la asignación de sexo y género a los cuerpos de las personas.

Como consecuencia, esto se traduce en la revelación de cómo la identidad “mujeres” no es sinónimo de «colectivo homogéneo que comparte los mismos intereses, se desestabiliza el género y se pone en discusión el sujeto político del feminismo» (Vázquez, 107: 2019).

Cabe recordar debates generados hace unas décadas entre Fraser y Butler (2016) —abordados ya en esta tesis doctoral en un capítulo anterior—, que giran en torno a la distribución y al reconocimiento donde el género, el sujeto “mujeres” e identidades como los colectivos LGTBI estaban presentes en dichas reflexiones, o las disertaciones de Haraway (1991) en torno al cyborg. Estas aportaciones, entre otras, son antecedentes del análisis que hoy se hace en relación a la posibilidad de desarrollar una teoría *queer* materialista (Lewis, 2016) que recoja las reivindicaciones marxistas, feministas anticapitalistas y movimientos identitarios sexuales. De este modo, se ha ido analizando desde principios de este siglo la opresión trans y *queer* desde una perspectiva económica, generando un nuevo enfoque llamado “marxismo *queer*”.

El debate entre Butler y Fraser en la década de los noventa sobre el cuestionamiento de las identidades de género y la economía capitalista en torno al reconocimiento y la redistribución bascula desde la propuesta fraseriana de “dualismo perspectivo” —donde ambos conceptos se intercalan sin diluirse— a la reconstrucción butleriana de una teoría de unidad sistémica entre la promoción y reproducción de patrones familiares heterosexuales y el mantenimiento del capitalismo.

Butler, mediante una teoría de la performatividad, se pregunta sobre quién es el sujeto del feminismo, cuestiona la idealización que el feminismo tenía con algunas expresiones de género que «podían generar nuevas jerarquías, y sus consecuencias homofóbicas, pero sin proponer un modelo de vida de género» (Vázquez, 109: 2019).

Como ya se comentaba anteriormente en la tesis, al partir de la idea de que «no hay sexo sino género», entiende que el sexo no es natural, sino que está mediado por la interpretación “generizada”, por lo que

el hacer de mujer o de varón o de trans no es ni natural ni cultural (en el sentido en que lo entendían las feministas como algo impuesto por la sociedad culturalmente), sino que se construye performativamente en la cotidianidad de los actos repetitivos. [...] El movimiento travesti-transgénero y *queer* interpela al feminismo reclamando por la incorporación de su perspectiva a sus bases críticas; y demanda reconocimiento para que todos los cuerpos sean valorados, y así, hacer de cualquier identidad de género una vida vivible (Vázquez, 111-112: 2019).

Así, considera que los cuerpos que están fuera de la normatividad binaria desestabilizan el orden social, pero también el económico, al considerar que «el género y la sexualidad forma parte de la vida material porque le es funcional a la división sexual del trabajo» (Vázquez, 114: 2019)

Fraser critica que Butler coloque la normatividad heterosexual al mismo nivel que la explotación de clase, es decir, como un eje fundamental del capitalismo (2015, 2016). Entiende que

el movimiento feminista no debería dejar de hablar de “la mujer”, sin embargo, tampoco debería cometer el error de que la categoría “mujer” sea un discurso identitario y totalizador [...]. Se puede construir una cultura de la solidaridad que no sea homogeneizadora y represiva, es decir, que puede

existir una experiencia común de género entre las mujeres pero eso no significa que subestime o borre las diferencias de los otros aspectos (Vázquez, 116: 2019).

Piensa en la sexualidad y la plusvalía como dos aspectos diferentes de relaciones sociales y, por tanto, cuestiona el planteamiento butleriano de concebir el orden de regulación sexual como parte de la estructura económica.

Fraser considera que la sexualidad es una categoría superestructural y entiende el heterosexismo como «forma profunda de no reconocimiento social, de subordinación» (Rigat-Pflaum, 2014), que debe articularse con otras luchas anticapitalistas, ya que por sí sola no supone una amenaza automática. Nahuel señala que

la discusión da cuenta de una preocupación creciente por salir de la disyunción entre estudios *queer* de sesgo culturalista y estudios marxistas-feministas que partirían de un binarismo de género estático. Este giro abre la posibilidad de plantear un estudio sobre el vínculo entre la construcción de las identidades de género dominantes y la aparición de la sociedad capitalista. Es posible imaginar una teoría de las relaciones de género en el capitalismo que, recogiendo algunas formulaciones del feminismo marxista, a su vez tome en consideración las contribuciones de la teoría *queer* sobre el carácter construido del género (61: 2019).

Así, Lewis señala que hay que tener en cuenta que el marxismo «busca erradicar una relación social: la relación entre las fuerzas que crean y mantienen el mundo, y aquellos que expropián esta creatividad» en busca de beneficio (2016: 20). Frente a esto, el capitalismo —«un sistema impersonal de relaciones sociales materiales» (Lewis, 2016: 19)— responde frente a cualquier intento de rebelión del proletariado, que no se asocia al rostro de hombre, blanco, heterosexual, sino que va más allá de la raza, sexo o género, ya que un gran grueso de la humanidad sufre los efectos del capital tanto en el trabajo productivo como fuera de él.

Como consecuencia, para hacer frente al capitalismo —en el que todas las personas están subsumidas— hay que desarrollar la solidaridad, «pensar esto como un compromiso político con todes, no un humanismo sin dientes, sino un

compromiso militante por la inclusión que no niegue los antagonismos» (Lewis, 2016: 24).

Junto con esto, Federici subraya que en la actualidad se está produciendo una «transvalorización de los valores políticos y culturales. [...] Lo podemos ver en la preferencia por los modelos *andróginos* de identidad de género, el auge de los movimientos transexual e intersexual y el rechazo *queer* del género, que implica el rechazo a la división sexual del trabajo» (2020: 277).

Desde el marxismo se entiende que el cambio de sistema y de las relaciones sociales materiales desarrolladas en él no puede venir exclusivamente a través de cambios en el lenguaje y el imaginario —como plantea el postestructuralismo y la teoría *queer*—, o mediante el desmonte de las relaciones jerárquicas en las instituciones, como señala el feminismo. Por ello, Federici (2020) considera que es necesario hacer la revolución para transformar el conjunto de las relaciones sociales materiales y aplicar una praxis que reforme las condiciones inmediatas y que reconcilie el conocimiento situado en proceso con un profundo conocimiento de las condiciones materiales objetivas, para cambiarlas. En ese sentido, Lewis comenta que

la crítica de la economía política no puede sacrificarse en favor de un conocimiento situado o intuitivo, pero el conocimiento situado es necesario para una estrategia concreta [...]. Si el feminismo de la tercera ola y la praxis trans/*queer* quieren ser políticamente (no solo sentimentalmente) anticapitalistas, entonces deben de empezar a hablar sobre la producción capitalista. Del mismo modo, si los marxistas quieren ir más allá de la solidaridad intelectualizada, la práctica política marxista requiere un intercambio de perspectivas de las clases trabajadoras [...]. Por tanto, el desafío para cualquier marxista es, a la vez, conocer el mundo, conocerse a sí mismo y al grupo en el que trabaja, y ser capaz de articular propuestas políticas que representen estas áreas de conocimiento: un desafío ético, si alguna vez lo hubo (2020: 36-37).

Con el desarrollo del posestructuralismo en la década de los 90, la nueva izquierda pasó a identificar nuevos sujetos políticos que parecían trascender la clase social, con el desarrollo de la teoría *queer*, y criticar a la política marxista al identificarla esta corriente con el “hombre del martillo”, el proletario de finales del XIX y principios del XX. Así, la combinación del borrado de Marx y el auge posestructuralista provocó una doble conciencia sobre el género y la clase social,

ya que gran parte de los movimientos feministas o el movimiento *queer* no se sentían reconocidos en el llamamiento a la clase trabajadora, pese a que

una gran parte de aquellas personas que tenía sus manos en las palancas de la producción son los mismos sujetos políticos a los que se dirigen el feminismo y la teoría postcolonial: las mujeres del Sur y del Oriente GLOBAL. El trabajo ha sido mundializado y feminizado. La política feminista, la política *queer* y la política trans no son ajenas a estos debates, porque las mujeres, las personas *queer* y las personas trans no están fuera del sistema económico global (Lewis, 2016: 106).

Lewis (2016) subraya que la lucha de clases depende de la conciencia de las personas trabajadoras sobre su lugar dentro del conjunto de las relaciones sociales y los flujos de capital. El capitalismo ha creado una “normatividad” en la heteronormatividad, por la que las personas que producen criaturas para las clases dominantes entran dentro de la categoría normativa denominada “mujer” —dentro de la Teoría de la Reproducción Social—, cuya ética de normas difiere de otra categoría que también lleva el título “mujer”, que regula la sexualidad de las mujeres de clase trabajadora. Así, considera que

estas categorías normativas no son categorías empíricas pobladas con seres ontológicos reales llamados mujeres. Estas categorías están llenas de todo tipo de personas: mujeres cisgénero heterosexuales, lesbianas, bisexuales de género *queer*, hombres trans gais, personas que se consideran de un tercer sexo o sin género, personas intersexuales, gestantes sustitutas para hombres gais ricos, personas colonizadas y personas que viven en naciones imperialistas. Género *queer*, dos espíritus, personas con un tercer sexo y hombres trans están apareciendo como sujetos políticos que se han visto forzados a encajar en estas categorías. La solidaridad entre las personas de clase trabajadora que están en la categoría llamada “mujer” —incluyendo a los hombres incluidos en ella— es crítica para la lucha por la libertad corporal de todas las personas (Lewis, 2016: 204).

Asimismo, tanto las personas que están dentro de la categoría “mujer” como las que luchan por estar dentro de ella comparten la limitación por la misoginia y la sexualización de las mujeres de clase trabajadora, por lo que Lewis afirma que «no son los debates y las críticas dentro de la clase trabajadora que los desune. Las tensiones entre las personas de clase trabajadora son fáciles de explotar. El debate y la crítica constructiva son la solución, no el problema» (2016: 205).

Por tanto, Lewis afirma que «la economía no es un tema que debe ser separado de su contexto social y filosófico» (2016:299), ya que considera que no solo el estudio de género y la sexualidad es clave para los análisis económicos, sino que estos también son fundamentales para comprender el género y la sexualidad.

La teoría *queer* desarrolla una política de la identidad, con la que separa la teoría de la explotación de las teorías de la opresión —raza, clase social, nación, género, sexualidad o discapacidad, entre otras— y, a su vez, subdivide estas segundas en vectores que interseccionan. Se entiende que la opresión tiene una vida separada de la economía y construye una teoría unitaria por medio de las opresiones y privilegios que atraviesan a nivel individual cada cuerpo, pero que desde el punto marxista no puede explicar el desarrollo económico e histórico de las relaciones sociales. Ante esto esto, Lewis resalta que

del mismo modo que la teoría vectorial busca extraer la especificidad radical de cada opresión con el fin de separar cada opresión de las otras, la concepción generada por el análisis marxista es tan rica porque incorpora en el análisis del cambio histórico las tensiones y los conflictos: porque la historia del mundo es el movimiento de esas tensiones y conflictos. Este es el universalismo del marxismo. No es la reducción de la experiencia humana a un modelo, sino el reconocimiento de que todes existimos en un mundo (2016: 217).

Por ello, considera que

rastrear la historia de una opresión y la resistencia a la misma no sustituye un análisis de qué hay que hacer con respecto a ella. Sin embargo, esto no significa que el marxismo fracase como modelo teórico para comprender la opresión. Solo significa que los marxistas tienen que trabajar para lograrlo. La opresión que se deriva de una identidad, entendida como una posición dentro del sistema, no está fuera del alcance explicativo de la teoría marxista; sin embargo, los modelos de los vectores de opresión que se intersecan son completamente incompatibles con la teoría marxista (Lewis, 2016: 216).

De este modo, el capitalismo organiza los cuerpos para la supervivencia de dicho sistema, asentado en la división sexual del trabajo. Lewis resalta como la clase política quiere acceder a los cuerpos de las mujeres para mantener un orden por medio del sexismo oposicional y tradicional, por lo que «todos los cuerpos

negros, todos los cuerpos trans, todos los cuerpos *queer*, todos los cuerpos inmigrantes y todos los cuerpos de las mujeres están determinados por la estabilidad social que aporta el sexismo oposicional» (2016: 239).

Así, las políticas feministas *queer* modifican las relaciones de producción —al alterar la división sexual del trabajo— y crean cambios profundos, alterando la organización capitalista, al resistirse, ya que rompen con la concepción heteropatriarcal en la que se asienta. Pérez y Lafuente (2013) resaltan que toda lucha anticapitalista debe cuestionar el binarismo dicotómico y heteronormativo que conforma las esferas invisibilizadas donde se absorbe la dureza del conflicto capital-vida, para desestabilizarlas. Consideran que la dualidad de la sociedad, conformada por esferas que contraponen el trabajo productivo, asalariado y creador de valor frente al doméstico, reproductivo y minusvalorado, es fruto de la lógica capitalista de acumulación y de la imposición de una dualidad heteronormativa de géneros que descarga sobre las subjetividades feminizadas las «dimensiones de la vida que no son rentables, de las cuales el mercado se desentiende» (Pérez y Lafuente, 2013: 101).

Mientras que la teoría *queer* entró con fuerza y está en auge, progresivamente decayeron los debates en torno a la economía marxista en Occidente y apenas hay estudios sobre cuándo y cómo el capitalismo se reafirma en la heteronormatividad para funcionar o la altera, en función de sus objetivos. También hay pocas investigaciones sobre los efectos de la producción capitalista en las vidas de las personas con diversidad sexual y de género. Además, Lewis resalta cómo la labor del feminismo marxista de enriquecer los análisis de la teoría del marxismo no acabó de culminarse por la irrupción del neoliberalismo y agrega que «solo recientemente ha empezado a incorporar a los sujetos *queer* y trans en sus análisis» (2016: 122). Ante esto, Lewis defiende que

un marxismo *queer* podría suponer un gran avance para el desarrollo de un análisis más sincero y preciso de cómo la economía mundial y la historia de la economía mundial) afecta todas las dimensiones de nuestras relaciones sociales actuales: relaciones marcadas por el género, relaciones sexuales, relaciones entre grupos étnicos, grupos raciales, castas y religiones. O dicho de otra forma, cómo afecta a todes (2016: 282).

Con este enfoque se busca cuestionar políticamente las relaciones sociales que producen injusticia, al considerar que «el racismo, la misoginia y el sexismo oposicional se producen por una repetición basada en condiciones y contingencias de la organización de la producción y la reproducción bajo el capitalismo» (Lewis, 2016: 288).

Lewis propone un conjunto de axiomas para un “futuro marxismo *queer*”: aboga por una política inclusiva de todes y un modelo unitario que reemplace el modelo interseccional (Crenshaw, 1989) de la opresión. Dicho proyecto debe estar apoyado en el análisis de la economía política con análisis concretos, dialécticos e inclusivos con el sexo y el género, y no centrados en los hábitos de consumo *queer*, lo que significa que

el materialismo marxista no solo debería “hacer sitio” para el análisis del racismo y el sexismo oposicional en un contexto internacional y transnacional; debería analizar cómo el desarrollo y el mantenimiento de los aspectos sociales marcados por el género y por la raza afectan al resultado de los procesos de producción (2016: 298).

Lewis resalta que ser *queer* o trans no es en sí mismo sinónimo de reaccionario o revolucionario, ya que «el capitalismo no solo prospera con la normatividad, también con la diversidad, la moda y los nichos de mercado» (2016: 301), por lo que debería oponerse al “imperialismo con cara *queer*”. Al respecto, considera que ni el binarismo es el problema, ni el pensamiento no binario la solución. Asimismo, considera que los y las marxistas deben estar contra el feminismo trans-excluyente, ya que

el marxismo es una política basada en la solidaridad y la acción dentro de un contexto económico, no acusaciones brutales y pánicos de género, y los/las marxistas tampoco deben aceptar la idea de que las personas trans están intentando borrar la palabra “mujer” en un momento en el que las mujeres están siendo atacadas. El capitalismo no es simplemente misógino, es un intento de mantener el sexismo tradicional y oposicional que asegura el sistema. Si nos tocan a una, nos tocan a todas (2016: 304).

Pero, pese al trabajo de la izquierda radical *queer*, Lewis también critica algunos aspectos que afectan a su comprensión de la clase social, ya que —si bien usa un lenguaje marxista—, la definición sociológica que utiliza de la clase social no

tiene en cuenta los efectos capitalistas como modo de producción ni las presiones que ejercen en la reproducción social de la clase trabajadora, y tampoco analiza la lucha de clases, «lo que quiere decir que la persona *queer* rica nunca será un aliado fiable de la persona *queer* pobre» (2016:258).

Junto con eso, Lewis aboga por *queerizar* el internacionalismo y por crear un sector del movimiento *queer* «alineado con la clase trabajadora para ampliar sus solidaridades a otras personas oprimidas, vulnerables y explotadas, *accepten o no a las personas queer*» (2016: 305). En ese sentido, subraya cómo el trabajo de Vogel defiende que

la liberación *queer* y trans depende de la liberación de los derechos reproductivos y de salud de las mujeres cis, trabajadoras y heterosexuales. El sexismo oposicional está vinculado al sexismo tradicional y mucho del sexismo tradicional vienen de la economía política del embarazo y la maternidad bajo el capitalismo. Para su propia liberación, las personas *queer* deben apoyar las demandas de las mujeres hetero, cisgénero, a nivel mundial, *accepten o no a las personas queer*» (2016: 305).

Así, Antón considera que la defensa de una teoría marxista *queer* puede contribuir a buscar enfoques más multidimensionales e interactivos y a superar las deficiencias de las posiciones extremas esencialistas y posestructuralistas, porque «constituye una vía fructífera para elaborar un feminismo (y una teoría *queer*) transformador, en el marco de una teoría social crítica y realista y una dinámica igualitaria y emancipadora» (2021). Por su parte, Vázquez resalta cómo

el activismo se torna una herramienta fundamental para conquistar y garantizar derechos. Las alianzas entre las organizaciones travestis-trans y los feminismos como, así también, con movimientos sociales se vuelven fundamentales para construir una democracia radical. No solo reconocer en términos de hacer visibles esos otros cuerpos y deseos sino, también, que puedan tener una vida digna a través de la redistribución económica sin estigmatizaciones y, por supuesto, una participación política activa (Vázquez, 121: 2019).

En definitiva, la clase social es el límite, el funcionamiento, el lugar de donde se extrae el beneficio y desde donde puede ser combatida, de manera que «la centralidad de la clase social es táctica, no moral» (Lewis, 2016: 301).

Así, Lewis considera que «donde hay solidaridad con el objetivo de erradicar la expropiación, allí hay marxismo *queer*» (2016: 310). Por ello, el objetivo político debe ser recuperar lo arrebatado materialmente para poder «construir las vidas que elegimos» (Lewis, 2016: 222) y, finalmente, luchar

por un futuro donde no sea necesario un marxismo-feminismo o un marxismo *queer*, sino solo un movimiento internacional para expropiar a los expropiadores, un movimiento donde el sexismo tradicional y oposicional sea abordado como una condición y una consecuencia de la explotación. Este es el único futuro por el que merece la pena luchar (2016: 307).

Recapitulación

Desde el movimiento feminista se abrió una línea para incluir una lectura que no albergara a un sujeto político “mujer” restringido, sino a las lesbianas, trans, *queer*, cis, blancas, negras, ... En definitiva, no hay un sujeto universal abstracto del feminismo, sino mujeres de diversos tipos que ocupan posiciones diferentes y que tienen intereses y necesidades distintas (Fraser, 2019).

Es por ello que hay teóricos como Lewis que defienden la posibilidad de hablar de una “teoría marxista *queer*” que realice una lectura *queer*, marxista-feminista y transinclusiva de la Teoría de la Reproducción Social desde la crítica anticapitalista.

Además, Pérez y La Fuente hablan de pensar la economía desde un feminismo más crítico con la modernidad, lo que se traduce en un triple movimiento interconectado con el que buscan mostrar que «la relevancia económica del género no es tanto que mujeres y hombres estén colocadxs en esferas distintas, sino que la estructura socioeconómica está atravesada por una comprensión binaria y heteronormativa del mundo» (2013: 93).

Así, Lewis (2016) explica cómo la tradición marxista, diversos feminismos y la teoría *queer* están interrelacionados de forma estructural y cualquier política de cambio social revolucionaria pasa por entender la asociación de esas tres perspectivas, por lo que cree muy positivo pensar en una teoría unitaria que incorpore las perspectivas internacionales *queer*, trans e intersexuales a los

análisis materialistas marxistas del sexo y del género. En esa línea, Ira, considera al marxismo *queer*

un proyecto internacionalista que, poniendo a la clase trabajadora para-sí en el centro, profundiza en procesos sociales del capitalismo como son la abolición de la familia heteronormativa burguesa, la reificación de la identidad sexual, la abolición del género o la solidaridad política que se entreteje desde la reproducción social en las cloacas ocultas del sistema (2021, s.p.).

Teniendo en cuenta que el trabajo productivo es el punto estratégico desde el que desmontar el sistema capitalista, no hay que olvidarse de las personas consideradas “no productivas” —es decir, las excluidas del mercado laboral y oprimidas—, cuya alianza con las clases trabajadoras es clave para subvertir el sistema, ya que son productor del mismo sistema. Así, frente a la interseccionalidad como suma de opresiones diversas que atraviesan cada cuerpo, el marxismo aboga por proporcionar una razón coherente a todo ese conjunto de opresiones, capaz de articularlas entre sí, a partir de entender la clase social y su organización material como «la matriz de la injusticia social» (Lewis, 2016: 300).



Imagen 8. Capitalismo es crisis. Graffiti en C/ Arquitecto Alfaro (Valencia). Fuente: fotografía propia

CAPÍTULO IV. INVESTIGACIÓN

Introducción

- 1. Feminismos, una gran constelación**
- 2. Biografía militante de las entrevistadas**
- 3. El feminismo. Todas para muchos**
- 4. Relaciones entre el marxismo y el feminismo: Contigo pero sin ti. De divorcios, matrimonios y relaciones abiertas**
 - Relación NECESARIA**
 - Relación INESTABLE**
 - Relación HISTÓRICA**
 - Relación DESIGUAL**
- 4.1. Efectos de lo posmoderno**
 - 5. De ida y vuelta**
- 5.1. Influencias del marxismo en el feminismo**
- 5.2. Influencias del feminismo en el marxismo**
 - a) Trabajo**
 - b) Conflicto capital-vida**
 - c) Cuerpo**
 - d) Sujeto político**
 - e) Conceptos**
 - f) Otros**
- 6. Telar del marxismo y el feminismo. Patrones concretos**
 - 6.1. Producción-reproducción /cuidados**
 - 6.2. Huelga feminista**
 - 7. Interseccionar o no, he ahí la cuestión**
- 7.1. Ampliar el sujeto político vs borrar a las mujeres**
- 8. El futuro de la relación marxismo-feminismo**

Introducción

Como ya expliqué en el apartado de Metodología (feminista) al inicio de la tesis, la parte práctica de la misma está conformada por una serie de entrevistas con preguntas abiertas a varias feministas (tanto del Estado Español como de Latinoamérica), para generar un “diálogo” que ayude a profundizar en los aspectos tratados previamente en el marco teórico y a ahondar en las cuestiones de las que partía mi investigación.

Concretamente, las entrevistadas son (en orden alfabético por su nombre):

- Alicia Migliaro
- Amaia Pérez Orozco
- Astrid Agenjo
- Carmen Parejo
- Gina Vargas
- Giulia Constanzo
- Joana Bregolat
- Jule Goicoetxea
- Karina Bidaseca
- Lidia Falcón
- Lorena Rodríguez
- Mireia Biosca
- Mariana Ureña
- Montserrat Galcerán
- Sandra Ezquerria
- Teresa Meana
- Tita Barahona

1. Feminismos, una gran constelación

Ni son todos los feminismos los que están en este apartado de investigación, ni están todos los que son. Hablar de etiquetas es difícil y eso ha quedado demostrado con el intento de catalogar a las entrevistadas para crear varias líneas de acción, al menos en la teoría. Prueba de ello es el esquema realizado con los calificativos con los que catalogan cada una de las entrevistadas su feminismo (Figura 1), que se puede observar en la página siguiente.

Me gustaría aclarar que el orden el que aparecen las entrevistadas en dicho esquema se debe a un criterio visual y estético, que ayude a ver de forma gráfica los adjetivos con los que se definen en su militancia.

Y es que la praxis demuestra que esta trasciende los marcos teóricos y que separar en compartimentos estancos solo sirve para tener unas líneas o principios mínimamente claros.

Desde mi posicionamiento, he optado por abordar diferentes corrientes feministas y obviar el llamado feminismo liberal. El motivo es que, desde su manera de entender el papel de este movimiento, este último apuesta más por una igualdad de derechos entre hombres y mujeres, pero dentro del sistema socioeconómico actual, lo que choca con otras muchas líneas de trabajo feministas y con la base de la ideología marxista, el otro gran elemento en el que se apoya mi investigación.

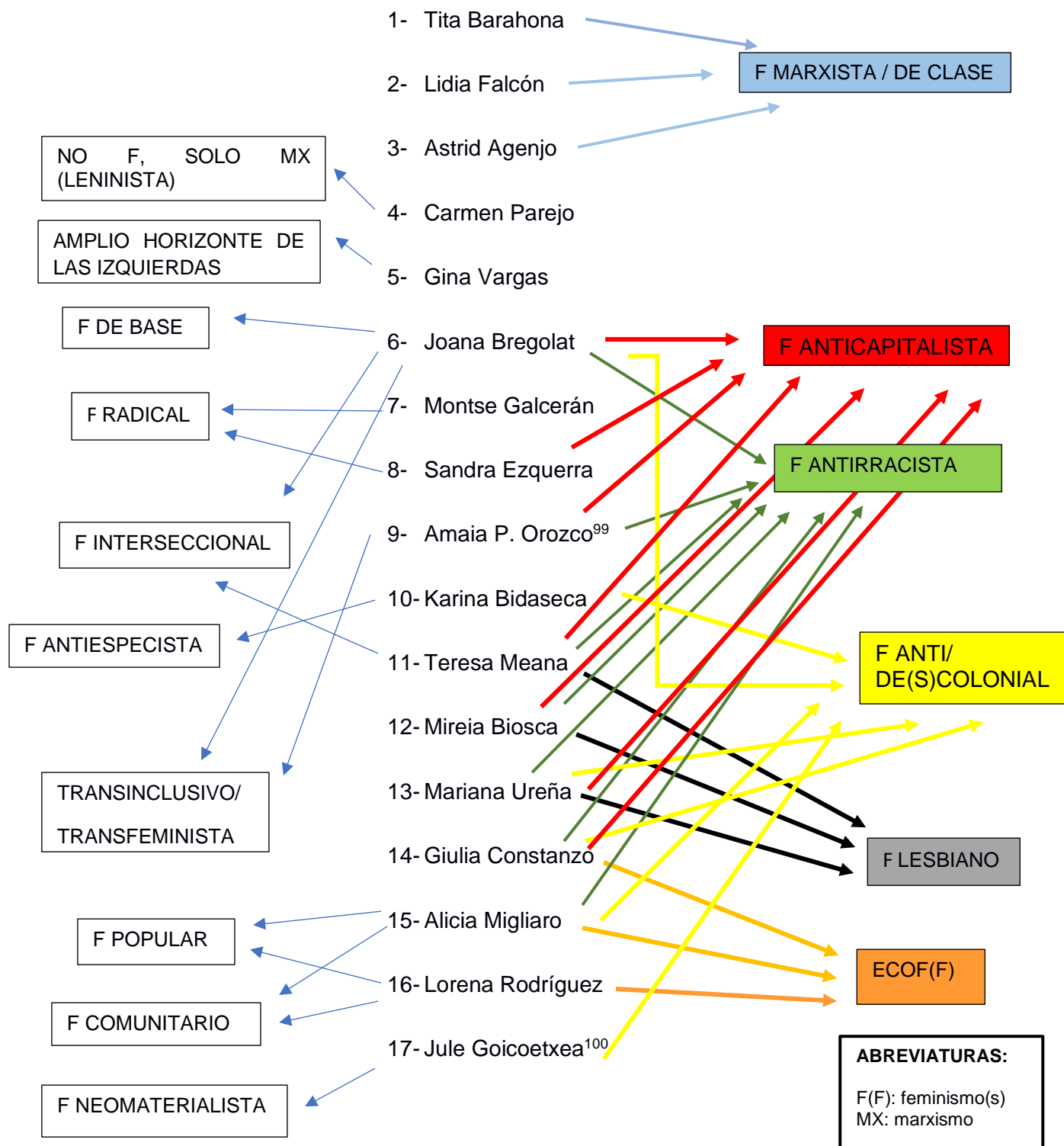


Figura 1. Etiquetas de los feminismos de las entrevistadas. Fuente: elaboración propia

⁹⁹ La entrevistada añade “me gustaría que fuera un feminismo que ha aprendido de los feminismos del Sur global y que intenta descolonizarse y descentrarse”.

¹⁰⁰ La entrevistada situó que es feminismo neomaterialista: Proviene del feminismo materialista, que en su momento se empieza a desarrollar en Francia, pero siempre en una relación muy estrecha con el feminismo decolonial y el feminismo comunitario. Además, coge el análisis marxista del capital, pero se va a situar en el marco postestructural para crear los principios teóricos-filosóficos de esta propuesta del feminismo.

2. Biografía militante¹⁰¹ de las entrevistadas

En este apartado se recoge brevemente, y a través de la voz de sus protagonistas, su recorrido biográfico a través de su participación e interés por diversas formaciones sociales y políticas, estén relacionadas o no con el feminismo.

Así, se consigue un crisol de experiencias intergeneracionales, de miradas diversas —unas desde Latinoamérica, otras desde Europa—, con militancias múltiples, dobles y/o sencillas, influidas por su raza, orientación sexual, clase o edad, entre otros aspectos. Se muestran a continuación¹⁰²:

- **Tita Barahona, 64 años (España):**

En 1975 participé en mi tiempo en la Universidad con la formación de la *Asociación Universitaria para el estudio del problema de la mujer (AUTEM)*, que era una asociación mixta marxista.

Posteriormente, estuve militando en el sindicato *Comisiones Obreras (CCOO)*, donde contribuí a fundar una comisión de la mujer.

Más tarde, trabajé un tiempo en Irlanda, donde formé parte del *Worker's Party* (Partido de los trabajadores).

¹⁰¹ En este caso, la mayoría de las entrevistadas se han definido como militantes, si bien en algún caso la entrevistada señalaba que prefería hablar de “activismo”, no de “militancia”. En ese caso, se entendía como sinónimo, aunque la primera opción la asociaba más a las vinculaciones con partidos políticos, y la segunda, con los movimientos sociales, por lo que se encontraba más a gusto con esta última opción.

No he querido entrar en ahondar en los posibles matices que pueda haber entre “militancia” y “activismo”, si bien en ciertos espacios relacionadas con el socialismo y el marxismo se hace una crítica a que el posmodernismo y las estrategias de cooptación del Capital, hayan relegado la palabra “militante” —que vinculan con los la lucha de clases— y hablen de “activista”, refiriéndose a una persona que realiza acciones críticas pero no se plantea una subversión seria y profunda del actual sistema socioeconómico. En esta línea reflexiona Santiago Aparicio (2020) en el artículo periodístico “De la militancia al activismo: o el fetichismo de la mercancía política” <https://mediterraneo.diario16.com/de-la-militancia-al-activismo-o-el-fetichismo-de-la-mercancia-politica/>

¹⁰² El orden de presentación de las biografías militantes/activistas es el mismo que en el apartado anterior, donde se mostraba una representación gráfica de las etiquetas con las que las entrevistadas se definían.

Desde hace 5 años, ya en Madrid, estoy en una organización comunista, donde hay un área específica de la mujer.

Por otra parte, hay una militancia de tipo general, no tan formal en una organización o partido, que es el hecho de que llevas tu feminismo donde vas y en el ambiente donde te mueves y he comprobado que, lo que llamaban los anarquistas de “la propaganda por el hecho”, funciona. Así lo he visto, por ejemplo, en el medio rural de Madrid. Por otra parte, por mi profesión —soy trabajadora social— he estado en contacto con muchas mujeres y eso también lo considero militancia.

- **Lidia Falcón, 85 años (España):**

NB: La entrevistada remite a las múltiples entrevistas y reportaje en los que cuenta su vida, no la da de viva voz. Un breve recorrido a su militancia sería el siguiente:

Militó en el *Partido Socialista Unificado de Cataluña* (PSUC). Fue perseguida y torturada en la dictadura franquista. Creó el *Colectivo Feminista de Barcelona* (1976), la revista *Vindicación Feminista* y la editorial *Ediciones del Feminismo*.

Posteriormente, creó la *Organización Feminista Revolucionaria* (1977), que será el germen para la fundación del *Partido Feminista de España*.

- **Astrid Agenjo, 36 años (España):**

Yo llego al feminismo como activista por la economía, por mis estudios universitarios de Economía, carrera de la que salí con muchos interrogantes.

El Master de Economía que hice fue principalmente de análisis marxista y es desde ahí donde yo vi que me empezaba a responder. Fue desde la toma de conciencia de cómo funciona este sistema de explotación y expolio, donde me empieza a hacer preguntas sobre qué pasa con las mujeres.

Llego al feminismo desde el análisis marxista y desde la economía feminista. Mi feminismo es sobre todo desde el ámbito de las condiciones materiales, de la existencia social y, es desde ahí, desde donde yo entro, con muchas cuestionamientos y contradicciones.

Inicio con el 15M mi periodo de militancia feminista, si bien también milito en otros espacios relacionados con la economía crítica y el ecologismo social, relacionados con el aspecto estudiantil.

- **Carmen Parejo, 34 años (España):**

Milito en formaciones de corte marxista leninista y dirijo la revista digital *La Comuna*, que creo que engloba más cosas y que es un perfil al que he llegado tras una evolución de mi pensamiento por diferentes cuestiones a través del estudio y la militancia, no es un rechazo a nada. El feminismo surge con sus propias características en un contexto determinado, de las que apoyo sus reivindicaciones y formas organizativas. Posteriormente se desarrolla en el movimiento obrero la teoría marxista y el socialismo científico. Creo que confluyen en varios momentos, pero son dos formas diferentes de afrontar las cosas, que actualmente vuelven a unirse y a separarse.

El feminismo pone en el centro como sujeto político a la mujer y el marxismo a la clase trabajadora y creo que, para aspirar a una igualdad real, no solo formal sino real y práctica, creo que es necesario profundizar en el sujeto político. Yo considero que el sujeto político del marxismo es el que ha de conseguir ese objetivo, también para la mujer, para todas las personas que estamos dentro de esa clase trabajadora.

- **Gina Vargas, 77 años (Perú):**

Milité a nivel político en Chile en el *Partido socialista*, que era de base marxista desde la mirada gramsciana y materialista. Creo en la absoluta necesidad de reformular los discursos de la izquierda porque estamos en una situación bastante crítica en unos casos, y muy esperanzadora en otros.

En 1978 cofundé el *Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán*, de la que formo parte actualmente. Es una organización no gubernamental peruana que se encarga de impulsar y difundir los derechos de las mujeres. En 2001 forme parte del Consejo del *Foro Social Mundial*¹⁰³ (FSM) y participo en *Articulación Feminista Marcosur*¹⁰⁴ (AFM).

- **Joana Bregolat, 25 años (España)**

Mi militancia pasó por el movimiento estudiantil en la carrera. Desde 2014 a 2017, atravesada por todo el proceso independentista catalán, pero se mueve más por la reducción de las tasas universitarias, También en la construcción de huelgas feministas y desde el movimiento estudiantil se intenta canalizar, pero me identifico como feminista porque creo que no se puede luchar contra ciertas cosas sin tener una perspectiva feminista. Soy militante de *Anticapitalistas*¹⁰⁵ desde 2018.

En 2019, mientras acababa un máster, surge el movimiento “Friday for future¹⁰⁶”, en el que empecé a participar. Ahora estoy en movimientos climáticos y, dentro del movimiento feminista, tengo contacto con *Ca la Dona, Novembre Feminista* y el 25N o el 8M. Por otra parte, en movimientos climáticos en 2020 nos reunimos un grupo de mujeres de identidades disidentes al ver que faltaba perspectiva feminista y LGTBI en las demandas. Intentamos impulsar un proyecto llamado *Proyecto ecofeminista*, con la idea de hacer más feminista el ecologismo.

¹⁰³ Ya comenté algunos detalles y referencias sobre el Foro Social Mundial (<https://wsf2021.net/>) en la presentación y justificación de la tesis.

¹⁰⁴ La Asociación Feminista Marcosur busca a través de la acción y el pensamiento, promover el desarrollo de un campo político feminista tanto a nivel regional como global. La conforman organizaciones de Argentina, Brasil, Colombia, Paraguay, Perú y Uruguay (<https://www.mujeresdelsur-afm.org/>).

¹⁰⁵ Anticapitalistas se define en su web como “una organización política que aspira a construir un movimiento revolucionario internacionalista que transforme profundamente la sociedad actual. Frente a la desigualdad y la injusticia que vertebran el sistema capitalista, defendemos una democracia ecosocialista y feminista en la que el conjunto de la sociedad controle los resortes del poder económico, político y cultural” (<https://www.anticapitalistas.org/conoce-anticapitalistas/>).

¹⁰⁶ Es un movimiento internacional, principalmente de carácter estudiantil, que se manifiesta desde 2018 cada viernes para reclamar acciones contra el cambio climático y el calentamiento global del planeta. Su fundadora es Greta Thunberg (<https://fridaysforfuture.org/>).

Siempre estoy en el papel de, cuando estoy en espacios feministas, soy la ecologista, y viceversa.

- **Montserrat Galcerán, 76 años (España):**

Durante el periodo antifranquista milité en el *Partido Comunista* desde 1969 hasta 1977, antes lo hice en el movimiento estudiantil en Barcelona. Luego, no ha participado en partidos políticos, me he mantenido en Madrid en la *Asamblea Feminista de Madrid*.

En la Universidad, como profesora, he estado activa con el movimiento estudiantil y con el proceso de Bolonia. Fundé *Universidad Nómada*¹⁰⁷ con otras compañeras dentro del grupo de investigación “Organización y movimientos sociales”. Ahí teníamos un grupo de feministas que trabajamos desde un punto de vista teórico. Sacamos varios textos, por ejemplo *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista: Producción, reproducción, deseo y consumo* (2006), con autoras como Amaia Pérez Orozco o Nieves Salobral, el libro de *Capitalismo Gore* (2010), de Sayak Valencia, que aborda la temática *queer*, trans, ... entre otros aspectos.

También participé apoyando en el centro ocupado *La Eskalera Karakola*¹⁰⁸, solo ocupado por mujeres.

¹⁰⁷ Nace en el año 2000 y surge a raíz de la confluencia de colectivos y personas de diversa procedencia, que coincide en la voluntad de crear nuevas herramientas conceptuales que ayuden a entender las pautas de explotación y dominación en las que la sociedad está inmersa, además de querer trabajar en la construcción de iniciativa para poder derribarlas (<http://www.universidadnomada.net/>).

¹⁰⁸ En activo desde 1996, fue una casa okupada que hoy se define como “kasa pública transfeminista”. Busca ser espacio para el encuentro, debate y desarrollo de iniciativas políticas y culturales de transformación desde una mirada feminista, siempre bajo los principios de autonomía, feminismo y autogestión (<https://eskalera-karakola.org/>).

- **Sandra Ezquerro, 45 años (España):**

Ahora estoy de parón desde hace dos tres años. En EEUU tuve relación con temas sindicales y con el movimiento antiimperialista de EEUU en Latinoamérica y Centroamérica.

En 2007 regresé a España y desde entonces estoy militando en organizaciones políticas anticapitalistas mixtas y en el movimiento feminista en Barcelona. También en movimientos sociales más amplios como el 15M, el *Movimiento contra la crisis* en 2010 y en *Catalunya en Comú* y *Barcelona en Comú*.

- **Amaia Pérez Orozco, 44 años (España):**

En la universidad, mientras estudiaba Economía, conocí más a fondo la economía feminista, tema sobre el que ha virado desde entonces mi vida tanto desde el ámbito personal como el profesional. He militado y milito en varios espacios. Actualmente formo parte del proyecto *Colectiva XXK. Feminismos, pensamientos y acción*¹⁰⁹, junto con Silvia Piris y Valentina Luongo. Es una experiencia que combina la generación de ingresos con el compromiso vital y político, a través de herramientas analíticas, metodológicas y de acción, donde los feminismos son el eje que vertebra todo, y que plantea acciones y sinergias con personas y colectivos.

- **Karina Bidaseca, 54 años (Argentina):**

A nivel de activismo, estoy en contacto con las compañeras de mujeres indígenas. Soy cofundadora del movimiento “Ni una menos”¹¹⁰ y formo parte de la agrupación de mujeres afrodescendientes Xango y compañeras afrocubanas, desde la Universidad, en relación con la diáspora africana.

¹⁰⁹ <https://colectivaxxk.net/que/>

¹¹⁰ Este movimiento —cuya consigna reza igual— surge en Argentina en 2015, se extiende por Latinoamérica y otros lugares del mundo, como España. Protesta contra la violencia de la mujer y, especialmente, los feminicidios.

Debido a mis orígenes rurales en la agroecología, me siento cerca del que llaman feminismo multiespecies, del feminismo ancestral que encuentra con los seres animales ancestrales esa cosmovisión.

No participé de movimientos partidarios, no fui militante de partidos políticos porque no me atrae la política universitaria ni partidaria.

Me inspira estar en el movimiento con las mujeres que más sufren, donde entiendo que puedo contribuir y estar comprometida social y políticamente. Primero investigué en la comunidad campesina indígena en Tucumán, ya que Argentina tiene población campesina indígena y /o afrodescendiente, pero esta invisibilizada. En mi tesis, donde el marxismo estuvo presente, estuve investigando sobre los pueblos que quedan a cargo de mujeres en Argentina porque los hombres se van 8 meses al año a la “zafra”, la cosecha de la papa o los frutos en la Patagonia.

Así, esas mujeres resignifican y reconstruyen todo el tiempo esa cotidianeidad familiar e institucional y toman cargo de la experiencia de los cuidados de la familia, del control monetario, de las instituciones, de la economía familiar, de la natalidad,... Gran parte de mis lecturas feministas de juventud hace estragos y entra en crisis cuando me encuentro con mundos campesinos en los que son las mujeres las agentes de cambio y transformación, mientras que las teorías feministas más liberales, de cuño más eurocéntrico, mostraban que estas mujeres eran completamente oprimidas, desagenciadas, ...

- **Teresa Meana, 70 años (España):**

Mi militancia comienza en la Universidad. Comienzo a estudiar en 1970 en la Universidad de Gijón y en 1971 entro en la *Liga Comunista Revolucionaria Troskista*¹¹¹. Casi antes de entrar en la Liga ya me sentía feminista, en la

¹¹¹ En el siguiente enlace se puede conocer un poco más la evolución y características de esta formación política: <https://archivodelatransicion.es/archivo-organizaciones/organizaciones-iv-internacional>.

La Liga Comunista Revolucionaria (LCR) es un partido revolucionario, comunista, de línea trotskista, creado a nivel nacional en España en 1970-71. Rechaza cualquier forma de colaboración interclasista y defiende una federación de repúblicas socialistas en consejos obreros. (Causa, Martí y Martínez, Ricard (eds.), 2014). *Historia de la Liga Comunista*

Universidad empezamos a organizar cosas de mujeres. Por ejemplo, hicimos Comités Clandestinos de mujeres —éramos unas 20. Hicimos una acción con una vietnamita que nos prestó la Liga— imprimimos 1000 panfletos contra el año internacional que proclamó la ONU porque nos parecía cínico y los repartimos en sitios donde trabajaban las mujeres.

También hicimos acciones contra supermercado Simago, el Instituto Femenino o la fábrica textil Camisas Hique de Gijón, donde las mujeres estuvieron muchos años en huelga.

En la *Liga*, respecto al feminismo, nos reunimos mujeres, pero no hubo intervención por parte del partido, si bien había cuestiones llamativas. Por ejemplo, las cuestiones del sujeto. Hasta entonces era la clase obrera. Esa hegemonía total de los hombres, se cuestiona. Recuerdo que en mi misma célula, en la Universidad de Filosofía, había un hermano y una hermana y se montó la bronca porque ella decía que tenía que hacer las cosas de casa y él era revolucionario, eso pasaba en la vida cotidiana. Eso supuso desestabilizarlos. Ese cuestionamiento e impacto se notó más en la izquierda radical. Recuerdo las pancartas de los primeros 8 M: “No hay liberación de la mujer sin revolución, no hay revolución de la mujer sin liberación”.

Por otra parte, estuve viviendo en Nicaragua. La primera vez que fui fue en 1987, donde estuve 3 años. Lo que me llamó la atención era que se organizaba una brigada de “cortar café” exclusivamente de mujeres para levantar la producción del café, donde además se discutían los problemas de las mujeres. Me pareció que aquello de “primero socialicemos los medios de producción y luego socializaremos las del cuidado” creo que aquí era a la vez. Las que vivimos lo de Nicaragua, generacionalmente, fue un sueño, pese a lo que pasó luego. Era un reto muy grande. Por ejemplo, se denunciaban los privilegios de los hombres, pero me recuerda a los privilegios que nos tenemos que cuestionar las blancas, que no solo por ser mujeres estamos oprimidas.

Revolucionaria (1970-1991). Madrid: La oveja roja. <https://vientosur.info/wp-content/uploads/spip/pdf/lcr-c.pdf>.

En los 70, se luchaba por la libertad de presos políticos y la defensa del Estatuto de autonomía, no veíamos nada raro cómo el lenguaje nos invisibiliza (hasta final de la década los 80 no aparece ningún manual de uso no sexista del lenguaje). No decíamos; “libertad para los presos y las presas políticas”, pero decíamos: “libertad para los presos políticos y para las mujeres con delitos específicos: aborto, adulterio, ...”. Eso era algo específico nuestro, ponía el foco en otras que parecen que no tenían relación, pero que ahí estaban también. Para mí era admirable que la URSS hubiera legalizado en su momento el aborto o el divorcio.

Pensábamos que el feminismo debía ser autónomo de los partidos políticos, sindicatos y de los hombres y eso, en algunos partidos (no tanto en la gente trsokista) creaba fricciones. Actualmente, formo parte de la *Asamblea Feminista de València*¹¹² y, a nivel de barrio, en Russafa,

- **Mireia Biosca, 32 años (España):**

Mi militancia viene desde el movimiento LGTBI viene de *Lambda*¹¹³. En la Universidad, estuve vinculada en la organización a nivel sindical en *A Contracorrent*¹¹⁴, de corte comunista y de lucha de clases. Estando ahí, comienzo en las juventudes del PC de *Esquerra Unida* (EU).

Luego comienzo en el movimiento feminista hasta hoy, empiezo a organizar la *Asamblea Feminista de València*, las huelgas feministas, ... y a quedarme en espacios de feminismo autónomo y anticapitalista de la ciudad

¹¹² Asamblea feminista autónoma y autogestionada, creada en la ciudad de Valencia a raíz de la huelga feminista de 2018. Se define como anticapitalista, antipatriarcal y anticolonial. Su estructura está compuesta por comisiones en varios barrios de la ciudad y una comisión de ciudad. De forma más específica, también cuenta con las comisiones de coordinación, comunicación, antirrepresiva, personas migradas y laboral y de cuidados. (<https://es-es.facebook.com/assembleafeministavalencia/>).

¹¹³ *Lambda* es un colectivo GGTBIQ+ por la diversidad familiar, de género y familiar creada hace más de 35 años en la ciudad de Valencia. Trabajan por conseguir la igualdad legal y real de las personas con orientaciones sexuales, identidades o expresiones de género diversas; combatir la LGTBIfobia para empoderar y promover la libre expresión de estas identidades sexuales y de género diversas. (<https://lambdavalencia.org/es/somos/>).

¹¹⁴ Formación compuesta principalmente por jóvenes que van en contra del capitalismo, el patriarcado y que luchan con la clase trabajadora para hacer frente al actual sistema. (<https://es-es.facebook.com/assembleafeministavalencia/>)

Actualmente, también milito en la rama del *Orgullo Crítico*, son LGTB desde una vertiente crítica y anticapitalista, espacio donde también me sitúo.

Siempre he estado muy vinculada a la cuestión territorial y de barrio. Estuve una temporada trabajando y militando en la Asociación de Vecinos del barrio de Nazaret (Valencia). Al mudarme al barrio de Benimaclet comienzo a hacer red a nivel barrio con *Entrebarris*¹¹⁵ y conocer más colectivos, ... y defender otro modelo de ciudad.

- **Mariana Ureña, 50 años (España/Argentina):**

Milité desde mi llegada al País Valencià en *Lambda*, el colectivo LGTBI de referencia de la ciudad y desde ese lugar ocupé cargos de responsabilidad en la dirección ejecutivo de la entidad. He tenido puntos de confluencia con, por ejemplo, en la *Coordinadora Feminista de Valencia* en 2003 como representante de *Lambda* y en esa época también participé activamente en procesos como la gestión del del matrimonio igualitario desde 2005 o la Ley de Identidad de Género.

Desde mi posición personal y política —en representación de Lambda— hay una línea de confluencia social y política con los movimientos sociales de la ciudad y del País Valencià.

A modo más personal, en los últimos años, participé en un feminismo más autónomo y de base en la *Asamblea Feminista de València*, tanto a nivel de barrio —en Ruzafa— como de ciudad.

¹¹⁵ Red de colectivos y entidades vecinales de varios barrios de Valencia en contra de la turisficación. Además, reivindican el derecho a la ciudad para toda la vecindad y el desarrollo de acciones que garanticen el acceso y la permanencia a una vivienda digna. (<https://entrebarris.org/>).

- **Giulia Constanzo, 36 años (España):**

Soy activista desde que me acuerdo. Empecé en el movimiento estudiantil en Italia. En los primeros años de Universidad estaba en colectivos estudiantiles y también en movimientos políticos feministas

En 2015 llegue a España y desde entonces participo en colectivos de diversa naturaleza, como colectivos relacionados con la agroecología y, dentro de los feministas, participo actualmente construyendo colectivo con *Las Trapecistas*. También he estado en la *Asamblea Feminista Unitaria*, en la coordinación del 8M estatal, en la red de mujeres para la transición energética ecofeminista, ... En este momento estamos construyendo mucho y quiero estar en varios espacios.

- **Alicia Migliario, 39 años (Uruguay):**

Familiarmente ha habido una militancia de resistencia contra la dictadura en Uruguay. A nivel estudiantil en secundaria y universidad hubo en la década de los 90 un rebrote político bastante grande. Empiezan a aparecer organizaciones y colectivos sociales relacionados con las luchas zapatistas, el *Movimiento Sin Tierra*¹¹⁶ (MST) y otros movimientos sociales latinoamericanos.

Yo estaba vinculada a oenegés pero, en relación con la cuestión de género, me resultaba una cuestión cercana, pero me faltaba la práctica.

A nivel personal y colectivo, nos empezó a pasar que pensábamos como las luchas territoriales y comunitarias traerían esa preocupación feminista. En Uruguay, los partidos y organizaciones habían sido muy tradicionales, por lo que entrada del feminismo, desde 2012, fue brutal: desde 2015 se vuelven a hacer marcas del 8M en la capital, hasta que en 2017 se lleva a cabo la huelga feminista. A nivel ecologista y de luchas ambientales, siempre he tenido mucho

¹¹⁶ Pinto señala que el MST es «un importante movimiento social campesino brasileño, de alcance nacional, que agrupa alrededor de 350.000 familias en sus filas. En sus bases hay familias asentadas y acampadas. Surgió en 1984 como reflejo de las desigualdades territoriales y sociales del Estado brasileño y de su estructural cuestión agraria. Desde un comienzo, su principal bandera fue la reivindicación de la reforma agraria popular» (2019: s.p.)

interés pero, al mismo tiempo, dificultad para decir que estaba vinculada, por mi relación con oenegés.

- **Lorena Rodríguez, 42 años (Uruguay):**

Durante mi estancia en EEUU se despertó en mí la militancia como latinoamericana, como mujer de color y racializada que no reconocía hasta entonces en Uruguay. También estuve vinculada a la denuncia de la vulneración de derechos humanos por parte de empresas multinacionales sobre América Latina, y al ecologismo. Todavía no me sentía identificada aun como feminista. También estaba vinculada a un *Club de la Tierra* en la Universidad, que trataba de “politizar” la alimentación.

A mi vuelta en 2008 a Uruguay, me vinculo con la oenegé ecologista *Amigos de la tierra* y me voy con una beca a Ecuador, lo que me conecta con el movimiento campesino, la agroecología, la soberanía alimentaria, lo agrocombustible, ...

En Ecuador me descubrí como mujer latinoamericana feminista. Participé en un espacio de mujer que fue un despertar hermoso, militando en la *Asamblea de mujeres populares y diversas de Ecuador*¹¹⁷, formada por mujeres indígenas, del campo, de la ciudad, mestizas, ...

Estuve fuera de mi país 8 años y es ahí donde se cruza mi acercamiento al feminismo y al marxismo. Me atraían los sindicatos rurales, que tienen una historia de lucha y reivindicación pero, me preguntaba, ¿dónde están las mujeres en el mundo sindical? ¿por qué no aparecen o apenas están en la sombra? Esto me lleva a investigar y escribir.

¹¹⁷ Esta organización surgió entre 2008 y 2009, a raíz de los procesos de articulación de las mujeres de cara al debate nacional de la Constitución del 2008 en el país (Santillana, 2013: 1)

Asimismo, me vinculo con dos espacios al llegar: con el grupo de teatro de Las oprimidas *Las Ma(g)dalenas*¹¹⁸ y con *Minervas*¹¹⁹, dos espacios que me politizan de forma muy diversa: *Ma(g)dalenas*, desde el cuerpo y desde repensarse desde ahí y la memoria corporal y cómo politizar esos dolores; *Minervas*, como espacio de autoconciencia en el que transitamos sin saber que era una práctica heredada desde los 70.

Varias *minervas* nos acercamos a traer la teoría al movimiento y viceversa, porque estábamos dentro de lo académico, y ahora tenemos en la Universidad un grupo que nace de ahí. Muchas veníamos de espacios mixtos y estábamos cansadas de la forma de hacer política, de la competencia, ... con este grupo, se trataba de hacer un desplazamiento teórico, centrándonos en las desigualdades y en las potencias y luchas de las mujeres. Vengo de espacios mixtos de izquierda no partidaria, donde se busca disputar la categoría de la lucha de clases, anteponerlo, como si las otras emancipaciones y liberaciones fueran a suceder por la revolución proletaria, encabezada por hombres.

- **Jule Goicoetxea, 40 años (España):**

Empecé en la década de los 90 a militar en los movimientos antiglobalización, sobre todo en las anticumbres. Luego sí que he pasado por diferentes organizaciones juveniles, y políticas, pero nunca he estado mucho tiempo en ningún partido, asociación, ... porque desde el 2000 viajé mucho por temas de investigación y a la vuelta a Euskadi, hace diez años, me metí en el movimiento feminista autónomo. Pero mi militancia también tiene una parte no es solo de estar en un grupo, sino hacer formaciones con movimientos feministas autónomos, y también con sindicatos, partidos políticos, ...

¹¹⁸ Las ma(g)dalenas siguen la estela del llamado “teatro del oprimido”, creada por el dramaturgo, actor, director y pedagogo teatral brasileño Augusto Boal.

En este caso, usan el cuerpo como herramienta de transformación y toma de conciencia <https://teatrodelasoprimidas.org/>

¹¹⁹ Movimiento feminista autónomo creado en Uruguay en 2012 contra todas las violencias a través de “alertas feministas”, es decir, movilizaciones y acciones en la calle para visibilizar los feminicidios y su repulsa (<https://investigacionfeminista.org/2021/02/21/minervas-uruguay/>).

Entonces, parte de mi tiempo político se va en formación, cursos, generación de discursos, ... en estos espacios, más allá de luego estar también en dichos espacios en momentos, como la manifestación del 8M.

3. El feminismo. Todas para muchos

Hablar de movimiento feminista no es sinónimo de feminismo, sino de feminismos. Hay muchas formas de entenderlo y llevarlo a la práctica y, por tanto, hace que su visión del mundo, sus objetivos, sus intereses y sus estrategias confluyan o diverjan.

En este apartado he tratado de recoger cómo se entiende el feminismo para cada una de las entrevistadas, sin establecer correlaciones teóricas con autoras y o activistas feministas de renombre que hayan tratado de orientar sobre lo que es o aporta el movimiento feminista. Se trata de crear una definición colectiva desde diferentes miradas, sentires y pensares, que ayuden a ver al movimiento feminista como un proyecto amplio, diverso, transformador, enriquecedor, necesario. Que sean ellas mismas las que creen su manera de entenderlo, no que se encasillen en las posibles y variadas definiciones de feminismo que, tanto desde la academia, como desde la práctica, se han llevado a cabo desde sus inicios.

En el caso de las entrevistadas, coinciden —quienes han contestado a esta pregunta— en que el movimiento feminista es un movimiento social transformador, a gran escala, que busca subvertir el orden socioeconómico imperante actualmente: el capitalismo neoliberal globalizado al que se le unen más adjetivos como heteropatriacal y colonial.

Es por ello que lo califican de:

- Teoría crítica del poder (Astrid Agenjo)
- Alternativa civilizatoria (Sandra Ezquerra)

- Apuesta conceptual y política de transformación social (Amaia Pérez Orozco /// Tita Barahona /// Gina Vargas//Mariana Ureña)
- Forma de luchar contra la desigualdad social entre hombres y mujeres (Tita Barahona)
- Movimiento emancipatorio para los cuerpos de las mujeres y las sexualidades disidentes (Joana Bregolat)
- Lucha histórica que viene de lejos y que es referente para los sujetos actuales (Giulia Constanzo)
- Intento de cambiarlo todo, criticando y revolucionando todo (Alicia Migliaro)
- Movimiento colectivo que implica la lucha desde abajo (Lorena Rodríguez Lenzica)
- Reflejo de las resistencias y disidencias antes los embistes del sistema sociopolítico (Karina Bidaseca)
- Otro modo de vida (Mireia Biosca)
- Lucha en contra de todos los sistemas de dominación (Jule Goicoetxea)

En este sentido, se concibe como un movimiento “que nos lleve a vida vivibles, dignas y en condiciones de equidad, donde haya cuestionamiento de las zonas de poder de género -pero claramente atravesadas por otros ejes-y se tenga idea de trascenderlas y visibilizarlas” (Astrid Agenjo).

De este modo, se defiende que aplicar una mirada feminista a lo que nos rodea “lo pone todo patas arriba. Pasa por una reorganización muy profunda del estado de las cosas” (Sandra Ezquerra)

Esto pasa, pues, por contar con un armazón teórico y conceptual, pero también por fórmulas políticas de transformación, de un modo holístico, es decir “no solo del sistema de fuera, sino en el del modo de vida, que pone en el centro intentar

desmontar el heteropatriarcado, que es el eje vertebrador de nuestro mundo e identidad” (Amaia Perez Orozco).

Por tanto, esta vía hacia la transformación implica la posibilidad de trabajar o abordar varios aspectos. La crítica hacia el heteropatriarcado sustenta la idea de que el feminismo ayuda a tener la toma de conciencia de que “históricamente ha habido desigualdad social entre sexos, en perjuicio de las mujeres, el reconocimiento de que esta situación es injusta y la voluntad de combatir esta desigualdad e injusticia y en, esta última fase, es de donde surge el feminismo como movimiento sociopolítico de transformación social” (Tita Barahona).

También, que el heteropatriarcado es un sistema disciplinador, lo que choca con la idea de que el feminismo “es la idea radical de que las mujeres son personas, y es clave porque cuando hablamos de feminismo estamos hablando de un gran porcentaje de la población que no tiene garantizados sus derechos por el simple hecho de cómo están leídas e identificadas desde la sociedad, ya sea por ser mujer o alteridad” (Joana Bregolat).

Así, el sujeto político se amplía y pasa a romper los moldes del sujeto político “mujer” sustentando hasta hace poco en las anteriores olas feministas. “Entiendo el feminismo como una ideología desde una perspectiva igualitaria entre hombres y mujeres, pero que apuesta por un proceso de transformación social más completo y complejo que el primer nivel de igualdad” (Mariana Ureña). Y es que “cuando nos ponemos en la brecha de leernos y reconocernos en la alteridad y el ser subalternas, es como construimos un movimiento emancipatorio que es lo que es el feminismo, no solo para las mujeres, también esa opresión se reproduce en todos los cuerpos. [...] Son el sujeto que puede combatir más fácilmente la opresión” (Joana Bregolat).

Al mismo tiempo, las transformaciones dentro del movimiento feminista se hacen no sin antes tener en cuenta la labor de quienes precedieron a las que ahora están en la lucha y rompiendo con una mirada hegemónica blanca, europea, burguesa. Eso ha supuesto reconocer como desde diversas partes del mundo las mujeres llevan años luchando a través de diversas estrategias. Siempre, eso sí, de forma colectiva. “Hay muchos significados [de qué es el feminismo] desde las teorías feministas, es una ideología, un movimiento, ... pero es más bonito

definirlo de forma más colectiva, no negar a las que lucharon antes de ser definido. Es una lucha que no es necesariamente europea, incorpora a las mujeres de otros lugares, a mujeres rurales, ...” (Giulia Constanzo).

Además, ese heteropatriarcado se entiende como elemento “en conexión con otros sistemas de opresión y privilegio” (Amaia Pérez Orozco), es decir “pensar en clave de cómo se generan las desigualdades, de mirar las opiniones relacionadamente, como un sistema estructural del Capitalismo colonial y heteropatriarcal” (Alicia Migliaro).

De forma más específica, otra estrategia para la eliminación de los sistemas de dominación pasa por entender “que hombres y mujeres son clases sociales, es decir, que la diferencia entre hombres y mujeres no es una diferencia a celebrar sino que es una relación de explotación a abolir” (Jule Goicoetxea), propuesta defendida por el feminismo neomaterialista, que considera que “hombres y mujeres se hacen materialmente. Es decir, el patriarcado no es un tipo de opresión cultural, es un tipo de explotación material porque los procesos de sexualización, los procesos básicos del patriarcado, que son los que producen los cuerpos sexualizados. Es decir, las mujeres -igual que los procesos de racialización producen cuerpos racializados-, creemos que estos procesos son procesos materiales que crean hombres y mujeres, y lo que pedimos es la desaparición de hombres y mujeres, en tanto que, ya que se hacen, se puede deshacer. [...] Mi objetivo no es la igualdad entre hombres y mujeres, sino la desaparición de hombres y mujeres, de blancos y negros, de obreros y capitalistas. Entendemos que los procesos de dominación, son procesos materiales de dominación” (Jule Goicoetxea).

De este modo, desde el movimiento feminista se atiende con una mirada conjunta al capitalismo, patriarcado y colonialismo y lo aborda desde una perspectiva macro y micro: “hace carne en aspectos grandes a pequeños y relaciones cotidianas, como se estructuran esa relación entre lo social y lo personal,... creo que el feminismo hace que se vean más fluidamente esas claves” (Alicia Migliaro), que están presentes “en las luchas populares más allá del Estado, que se construyen en la cotidianeidad, en la calle, desde abajo,

desde los feminismos desde abajo,.. siempre en colectivo” (Lorena Rodríguez Lenzica).

Y se hace, en muchas ocasiones, con miradas no hegemónicas y artísticas, que buscan enfocar otras maneras de ver el mundo. Se concibe el feminismo, pues, como “una poética erótica de la relación, no solo el discurso que deseamos que pueda transformar el mundo y los mundos que habitamos en términos de igualdad, libertad, ... sino que esté ligado a esa poética, a esa expresión artística activística de las tramas de las resistencias que tejimos las mujeres y de las disidencias en cada puntada de un hilo que va hilvanando nuestras vidas, esas heridas coloniales y esas cicatrices, que comienzan poco a poco a sanar a partir de las fuerzas que va tomando el movimiento feminista” (Karina Bidaseca).

Esa praxis se lleva a lo personal, que es político, y pasa a ser un modelo de vida: “Me ha aportado vivir la vida de otro modo, me ha aportado poner los cuidados en el centro pero de verdad, desde mi cotidianidad. No es tanto una cuestión teórica. Evidentemente, el feminismo también me ha aportado una reflexión que ayuda a entender qué nos pasa, que las desigualdades económicas vienen de algún sitio,... y eso es importante, como un brújula, donde mirarte pero también al mismo tiempo es una práctica total y es hacer las cosas de otro modo, más en comunidad y no tanto individual, que es lo que nos enseña el capitalismo, este sistema; no hacerlo desde la competitividad sino desde el “entre todas”, hacerlo desde el amor y el apoyo mutuo” (Mireia Biosca)

“Es un conjunto de prácticas y de corpus teóricos para terminar con el patriarcado, eso sería lo común. Se supone que todos los feminismos admiten que hay un patriarcado, y que su lucha es en contra de este. Ahí hay diferentes prácticas, movimientos sociales, discursos y teorías” (Mireia Biosca).

En definitiva, todas las que han tratado de definir que es para ellas el feminismo, vienen a coincidir en la idea de que el feminismo “es otro modo de vivir” (Mireia Biosca).

4. Relaciones entre el marxismo y el feminismo: Contigo pero sin ti. De divorcios, matrimonios y relaciones abiertas

Las feministas entrevistadas han compartido sus opiniones sobre la relación que mantiene el feminismo y el marxismo hasta la actualidad. Nos encontramos con múltiples visiones sobre una relación que no siempre ha sido fácil desde sus inicios, como se ha ido comprobando durante el desarrollo teórico de esta tesis, postura que han mantenido en líneas generales los sujetos de este apartado de investigación.

No obstante, el abanico de posicionamientos es amplio, ya que se establece una escala de mayor o menor problematicidad desde la mirada, la experiencia y el posicionamiento feminista de cada una de ellas.

En líneas generales, he clasificado las impresiones de las entrevistadas en cuatro posibles tipos de relaciones: necesarias, inestables, históricas y desiguales. Paso a continuación a mostrar la forma en que se manifiestan dichas reflexiones, que me han servido para hacer esa catalogación:

➤ Relación NECESARIA

a. Ya que las dos son teorías críticas del poder. Pero se añaden ciertos matices. Para algunas será de cooperación:

- Carmen Parejo:

“Ambas son corrientes políticas que buscan la emancipación y la liberación, comparten un objetivo progresista de avance del mundo y de la sociedad, en intenciones son bastante similares, no están enfrentadas, sino relacionadas entre sí. [...] Creo que el marxismo y el feminismo se vinculan por las propias necesidades”.

b. Una cooperación que liga a las clases explotadas por el capital:

- Tita Barahona:

“Si queremos avanzar hacia la transformación social, deben colaborar la lucha de la clase trabajadora y la lucha feminista. La clase trabajadora es la mayoría de la población y las mujeres somos la mitad de esa clase trabajadora. Todo lo que afecte a las mujeres como trabajadoras y como mujeres, importa al marxismo, fruto de la opresión que ejerce la clase burguesa, donde también hay mujeres burguesas que oprimen. Ya lo dijo el propio Marx y Engels citando a Fourier: “El grado de desarrollo de una sociedad se mide por el grado de emancipación de las mujeres en esa sociedad”. [...] No siempre ha sido una relación de cooperación entre el marxismo y el feminismo, pero debería serlo. Si sabemos combinar la opresión de clase con la opresión específica de las mujeres de clase trabajadora, creo que solo así podremos avanzar. también hablamos de opresión de raza, sexual, ...”

- Lidia Falcón:

“El marxismo es el único método de conocimiento que te explica las condiciones de explotación y sus causas, la situación que se vive, ... y te da las herramientas teóricas para llevar una estrategia de lucha eficaz”.

c. Para otras feministas, se crean lazos porque es una relación necesaria para luchar contra el capitalismo, que ha supuesto reconocer y/o aceptar aspectos de la labor del marxismo y/o del feminismo, en ese camino emancipatorio. Ven a estas corrientes:

- Astrid Agenjo:

“Una centrada más en la cuestión de clase, otra más en la de género, pero imbricadas en muchos casos. Los puntos en común son visibilizar esos procesos de explotación, solo que el marxismo históricamente ha visibilizado el proceso de explotación mercantil y la relación salarial, ha sido principalmente su foco, entendiendo que es el trabajo asalariado el que crea la identidad de clase, el que genera valor, el que articula la lucha e invisibiliza todas esas condiciones de reproducción social o de reproducción ampliada de la vida, que es una de las críticas de las feministas”.

- Sandra Ezquerro:

“Creo que hay un reencuentro del feminismo con cuestiones más materiales y materialistas en los últimos años, no sé si siempre bien entendidas, aunque es complicado. Y, por otro lado, creo que el movimiento marxista o la izquierda heterodoxa hace muchos años que está en crisis y no ha tenido más remedio en los últimos años que subirse al tren del feminismo en tanto movimiento social que ha tenido mucha influencia y visibilidad que ha abierto muchas ventanas de posibilidades. Creo que muchos espacios marxistas han sabido verlo y creo que se ha abierto más y permeado más en los últimos años”.

- d. O una forma de colaboración y de necesario entendimiento, donde los conflictos son vistos como algo positivo porque

- Joana Bregolat:

“Siempre ha habido tensiones entre marxismo y feminismo, lo que es sano. No se puede ver como si fuera un todo monolítico y creo que no, además de que el

marxismo y el feminismo tienen sus variantes. Es un matrimonio que bebe y se alimenta entre los dos”.

e. Algunas ven que ambos -marxismo y feminismo- son dos caras de la misma moneda por lo que están imbricados:

- Mireia Biosca:

“Tanto el capitalismo como el patriarcado, el fascismo y la colonialidad, al final, son un monstruo de muchas patas. Al final, hay un monstruo que no solo es capitalista, sino colonial, patriarcal, racista, ... y entonces si la opresión es un monstruo de muchas patas, las que nos estamos defendiéndonos de esta opresión de muchas patas tenemos que estar juntas.

Para mí el feminismo y el marxismo son dos caras de una misma moneda, porque son dos caras de cómo luchar contra la desigualdad, que es el patriarcado y el capitalismo. Para mí no tiene sentido un feminismo que no sea anticapitalista. Para mí, un feminismo con una necesidad burguesa no tiene sentido. El feminismo es ir a la raíz de los problemas y desigualdades, y si se va a esas desigualdades, hay desigualdades económicas que hay que transgredir y hay desigualdades de género que hay que transgredir. Entonces, no puedo separar el marxismo y el feminismo. Cuando en el feminismo se dice que es un feminismo que no lucha contra la clase, tengo claro que no es mi feminismo, no es por el que voy a luchar porque considero que para transformar este sistema lo tenemos que hacer desde la clase, pero teniendo en cuenta también el género, teniendo en cuenta qué personas -por sus cuerpos, por sus sentires, identidades, ...- están fuera de la norma.

Creo que somos totalmente hermanos y hermanas el marxismo y el feminismo.

Creo que todas las autoras feministas que han hecho un repensamiento del marxismo nos han dado mucha luz de cómo hemos de hacerlo (Federici, y otras ...), han hecho un análisis de clase y de las condiciones materiales, pero poniendo la cuestión de género, que es importantísima”.

➤ **Relación INESTABLE**

a. Es decir, lo que Heidi Hartmann ya clasificó como de matrimonios y divorcios a lo largo de la Historia:

- Sandra Ezquerro:

“Históricamente ha habido todas estas tensiones en tanto que la corriente obrera y las corrientes marxistas han hablado de la emancipación del género humano, pero han tenido un estrabismo productivista por una concepción más o menos implícita de lo que es la clase obrera como sujeto de cambio y como un sujeto de explotación y de opresión. Como que ha habido un sexismo presente históricamente tanto en los análisis como en las prácticas y luego, el movimiento feminista se ha caracterizado por una diversidad interna muy fuerte en la que también han estado presentes corrientes que tenían en mente un determinado tipo de mujer, no hablaban necesariamente de una liberación, de una explotación más económica.

Pero si es verdad que se han ido encontrando y desencontrando y, si nos fijamos en una vertiente más contemporánea, creo que hasta el 2010-2012, como que el feminismo pone el énfasis en temas más identitarios y culturales y, entre otras cosas, una de las cosas que resulta de las crisis de 2008, 2010, ... Es una reorientación hacia cuestiones más materiales por parte del feminismo. Por ejemplo, en el encuentro estatal feminista de Granada en 2009, el tema de los cuidados era algo marginal, y en los últimos años ha tomado una centralidad muy importante. [...] Creo que desde el feminismo hemos tenido una capacidad de potencia y denuncia y visibilización que hace tiempo que la izquierda ha perdido, en clave de explicar el mundo”.

➤ **Relación HISTÓRICA**

a. Desde los inicios del movimiento obrero, las mujeres han estado luchando por la adquisición de derechos para ellas y, posteriormente, ampliando las

demandas y el sujeto político de enunciación. Por ello, algunas hablan de una relación histórica:

- Amaia Pérez Orozco:

“Entendiendo el marxismo no en términos estrictos, sino entendiéndolo en términos de un anticapitalismo fuerte, creo que la relación del feminismo y el marxismo es histórica.

Creo que el feminismo, aunque hayamos leído mucho sobre el sufragismo - vinculado a las mujeres burguesas-, ha nacido muy vinculado a las mujeres de clase obrera y, en ese sentido, al menos el feminismo que a mí me interesa, siempre ha sido interseccional, en el sentido que siempre ha puesto el eje heteropatriarcal, pero también el eje de clase social.

Entonces, creo que la relación es histórica, quienes han estado en el origen más fuerte del feminismo han sido para mí las mujeres de clase obrera.

Al mismo tiempo, la relación creo que también es disputada porque también hay un feminismo que no es anticapitalista, aunque yo no me atrevería a quitarle la etiqueta de feminista”.

- b. Otras tildan en sus relatos al marxismo de canónico o arcaico, como si se tratara de una teoría rígida que no se adapta cuando, todo lo contrario, este tiene en cuenta las condiciones materiales o los contextos para su puesta en práctica y su reflexión y acción política. En este sentido, consideran que debe haber una evolución para adaptarse a los nuevos contextos del siglo XXI y a las demandas y necesidades del movimiento feminista:

- Alicia Migliaro:

“Podemos pensar que son dos corrientes que van en paralelo y que se encuentran y desencuentran o podemos pensarlo como un magma que late por revelarse y por criticar contra sistemas establecidos y ahí sí creo que las relaciones son más fértiles. Creo que hay muchas relaciones entre sí, pero también creo en lo desigual. El marxismo canónico ha hegemonizado los modos en que miramos las desigualdades y pensamos las alternativas y creo que ahí viene el principal problema, no con la lectura marxista sino con la hegemonización del campo y en sesgar y en jerarquización de las opresiones”.

- Gina Vargas:

“Relación muy potente [entre el marxismo y el feminismo], porque el marxismo fue una interrogación muy profunda a la forma en la que la realidad estaba articulada y dio tanto peso a la posibilidad de cambio a partir de los sujetos sociales, si bien pretender que el marxismo tiene una respuesta a todo es tener una idea rígida y totalizante de lo que es la historia. Creo que las bases marxistas han sido fundamentales para reflexionar y para construir un feminismo que tenga ese tipo de raigambre pero que incorpore esas visiones más abiertas.

Hay feminismos marxistas mucho más declarados, en el sentido que se definen como feminismos marxistas. Yo no me apunto, me apunto como feminista de izquierdas que tiene ese tipo de conexiones, pero mi base es obviamente marxista”.

➤ **Relación DESIGUAL**

a. Como ya se ha comentado en la tesis, y principalmente en la década de los 70 del siglo pasado -de la mano de las feministas socialistas, radicales y marxistas-, se abarca la idea de que los movimientos políticos y sindicales de izquierda de carácter socialista y de inspiración marxista, privilegian la cuestión de la clase frente a otras reivindicaciones de injusticia social como la desigualdad entre hombres y mujeres. Esto conlleva la lectura de la teoría marxista por parte

de estas feministas y la elaboración de un discurso que, desde entonces, ha calado en el feminismo hasta la actualidad, creando posturas de mayor o menor entendimiento desde entonces:

- Amaia Pérez Orozco:

“A nivel intelectual, es una relación compleja. Creo que en esta relación no sólo hay que complejizar cómo el feminismo integra o no al marxismo, cuánto se ha acercado o no, si no en qué medida se produce lo contrario, el anticapitalismo integra el feminismo.

Creo que al marxismo y al anticapitalismo les cuesta integrar más el feminismo que viceversa. El que el eje de la clase obrera sea lo prioritario, es algo muy difícil de eliminar. A nivel teórico, como que el feminismo revisa sus bases conceptuales para integrar cuestiones marxistas o construye bases intelectuales propias, pero integrando el marxismo. Pero el marxismo introduce a cuentagotas y de manera que no le descuajeringuen la mirada de conjunto, y lo mismo en términos de apuesta política”.

- Giulia Constanzo:

“Lo veo conflictivo porque, como activista en colectivos de izquierda en el pasado, el problema que tuve fue siempre el mismo: lo más importante es la clase, que las mujeres tuvieran que justificarse al poner el género sobre la mesa, algo parecido a lo que pasa con compañeras racializadas cuando tienen que poner la raza sobre la mesa”.

- Mariana Ureña:

“Los puntos de encuentro y desencuentro en movimientos e ideología son diversos a lo largo del tiempo. La apuesta final es la misma. Estamos hablando de procesos e ideologías que buscan un proceso de transformación social, es el punto de unión, solo que la perspectiva de género que reivindica y abandera el

movimiento feminista, no siempre, no necesariamente, ha sido asumida como tal por los espacios de ideología marxista. Recuerdo eso de “lo vuestro ya llegará, primero es lo de clase”.

- Karina Bidaseca:

“Federici cuando postula el punto de partida de análisis marxista, tiene que ver con lo que se ha ocultado en esos trazos del Capital, me parece interesante pensar cómo se despliega esa posibilidad de pensar una economía feminista y ese divorcio entre feminismo y marxismo. Es decir, ¿hay producción en el valor de la reproducción? Por ejemplo, es una pregunta clave que ahora está conceptualizada en término de cuidados.

Conocemos a lo largo de la historia que el concepto de reproducción social sostiene. Es un debate en el interior del feminismo marxista desde las obras de Marx -que invisibiliza el trabajo reproductivo de la mujer-, hasta el trabajo clave de Engels, *La Sagrada Familia*, un libro maravilloso donde logra ver algo que recuperamos desde los feminismos descoloniales y comunitarios, que es la apropiación, la extensión de la propiedad territorial hacia el cuerpo de las mujeres. Algo que estamos trabajando en investigaciones en curso sin hallazgos contundentes en cómo la antigüedad estuvo disputada entre matriarcado y patriarcado”.

- b. Este recelo ante la idea de que “la clase es lo primero, lo demás vendrá por añadidura” genera tensiones y miedos, sensaciones de que la labor de acercamiento hacia el otro - del marxismo al feminismo y viceversa- no se hace con el mismo interés:

- Mariana Ureña:

“Yo creo que en estos últimos 5-10 años, todo esto ha pasado por un proceso de revisión interno muy importante. No obstante, seguimos encontrando con

dinámicas donde la postergación de las cuestiones de género, o feministas, sigue estando sin asumir por espacios político-sociales donde se generan dinámicas como no tan importantes, secundarias, complementarias, pero no como una premisa. Sí está más asumida hoy desde una perspectiva teórica, no tanto la praxis.

Si es verdad que, antes del COVID, estuve en la Escuela de Verano de Anticapitalistas donde ya se veían que hay ciertas cuestiones que eran líneas rojas. Las mujeres, en sus propios espacios, creo que han impulsado mucho y están haciendo un curro bestial, y muchos chicos ya están acompañando, en un proceso lento que a nivel teórico se asume más, no tanto desde la praxis, sino desde la teoría.

Suelo decir que, más que feminizar los espacios, lo pendiente es despatriarcalizar los espacios políticos y sociales marxistas o de la línea ideológica que sea. Creo que ese es el gran reto, sobre todo porque hay una cuestión generacional también. La gente joven creo que viene con esto de casa aprendido y aprehendido, pero son espacios donde la cuestión intergeneracional hace que queden reductos de prácticas machistas muy patriarcales, donde cuesta, incluso hay resistencias. En espacios con estructuras más jerárquicas, piramidales, ... Se dan esas resistencias, cuesta más, ... Al final, estamos hablando de privilegios, y de temas no trabajados a nivel personal”.

- Teresa Meana:

(Enmarca sus reflexiones dentro de su experiencia como militante en los años de la dictadura en la *Liga Comunista Revolucionaria*)

“Si en el feminismo me hubiesen dicho cómo llevar el feminismo, no lo hubiera llevado. Sí nos reunimos mujeres en la Liga, pero no hubo intervención por parte de esta, si bien había cuestiones llamativas. Por ejemplo, las cuestiones del sujeto. Hasta entonces era la clase obrera. Esa hegemonía total de los hombres, se cuestiona. Recuerdo que en mi misma célula en la Universidad (Filosofía) había un hermano y una hermana y se montó la bronca porque ella decía que ella tenía que hacer las cosas de casa y él era revolucionario, eso pasaba en la

vida cotidiana. Eso supuso desestabilizarlos. Ese cuestionamiento e impacto se notó más en la izquierda radical. Recuerdo las pancartas de los primeros 8M: “No hay liberación de la mujer sin revolución, no hay revolución de la mujer sin liberación”.

- c. Otro de las preocupaciones que trascienden en algunas de las entrevistas respecto a la relación del marxismo y el feminismo es el riesgo de la de cooptación de ciertos discursos feministas. Algunas lo hablan desde sus propias vivencias y las de compañeras de su época:

- Montserrat Galcerán:

(Tuvo una beca universitaria en el año 1968-69, momento en el que nace una nueva ola feminista marcada -entre otras cosas- por la crítica hacia el marxismo. Desde ese contexto realiza la siguiente reflexión)

“En España había un movimiento de mujeres dentro del *Partido Comunista* (PC), pero a las jóvenes no nos acababa de gustar porque se planteaban principalmente la ayuda a los presos, eran tareas muy importantes pero no nos interpelaban excesivamente como mujeres jóvenes que queríamos hacer política por nosotras mismas. Entonces había la doble militancia: estar en PC y también en grupos feministas, con las tensiones que conllevaba.

Posteriormente en Madrid -en Cataluña fue difícil-, la fuerza de las compañeras socialistas fue muy importante. La cooptación de compañeras por las nuevas instituciones feministas -como el Instituto de la Mujer-, fue muy fuerte. Por eso, las que estábamos más ligadas a la *Asamblea feminista* éramos criticadas por el peligro de quedar subsumidas a las políticas del PSOE. [...] Una se pregunta, desde lo político ¿Cómo puedes llevar una práctica feminista dentro de partidos que no lo reconocen, o lo supeditan, o lo subordinan? Y también hay una parte teórica ¿Cómo piensa la política feminista en marcos que no sean muy androcéntricos?”

- Lidia Falcón:

Considera que “el marxismo es una herramienta fundamental de investigación, pero los partidos comunistas que son los que lo han adoptado, definido y usado, a veces no con tanta precisión como debieran- no fueron muy comprensivos ni asumieron las demandas feministas”.

También destaca desde su experiencia personal:

“Conozco a muy pocas que hayan seguido el método de análisis marxista, Delphy y yo somos conocidas por nuestra teoría de la mujer como clase explotada, de la que derivan el resto de opresiones. Todos los discursos sobre la dulzura, la reina el hogar, la mujer malvada, la persecución de las brujas, prostitutas, lesbianas, ... todo está en función del papel reproductor que tiene la mujer, pero no se dice, porque para eso está el discurso dominante, para engañarnos”.

- d. Dentro de este proceso de desigualdad, se nombra la labor de otros feminismos, que visibilizan otras opresiones como la colonialidad, que entran en conflicto con la teoría marxista:

- Giulia Constanzo:

“Un problema de los movimientos marxistas es que creen que el capital lo es todo y no ponen en la ecuación la cuestión de civilización, que no es solo una cuestión económica. En este sentido, muchas compañeras de corrientes decoloniales y poscoloniales dejan muchas reflexiones en ese sentido. Creo que hay que problematizar ese aspecto y creo que el marxismo limita esta cuestión porque no da suficiente centralidad a la cuestión de género y a la de raza, pero los feminismos interseccionales y antirracistas nos han dado muchos debates, ideas, ... al respecto.

- e. Además, plantea la tensión que supone estar en la doble militancia o apostar por el monoactivismo o monomilitancia:

- Teresa Meana:

“Pensábamos que el feminismo debía ser autónomo de los partidos políticos, sindicatos y de los hombres y eso, en algunos partidos (no tanto en la gente trotskista) creaba fricciones”.

4.1. Efectos de lo posmoderno

Como otro elemento a tener en cuenta, algunas feministas señalan como el auge de las teorías de la posmodernidad fueron en detrimento de las teorías marxistas y de todo el trabajo que el feminismo estuvo haciendo en relación con este. Así, señalan que se estableció un silenciamiento sobre las teorías marxistas y feministas que buscaban subvertir el orden socioeconómico capitalista y patriarcal, para favorecer teorías que pusieran el foco en otro tipo de intereses, más centradas en el individuo, su reconocimiento y sus subjetividades. Los efectos de las teorías posmodernas han llegado hasta nuestros días, momento en que las teorías marxistas y feministas emancipadoras del actual mandato del capital parece que están volviendo a recobrar fuerza, fruto de la enésima crisis de este capitalismo agonizante:

- Tita Barahona:

“A finales de los años 60 comenzó una crisis del capitalismo, pero no se manifiesta hasta poco después, cuando estalla la ofensiva del neoliberalismo con la destrucción paulatina del Estado social.

Complementariamente al neoliberalismo en la economía, surge su pata ideológica, que es el posmodernismo. Como consecuencia, se barrió el marxismo en todas las universidades, denigró a los estudios marxistas y arrastró también al feminismo marxista. Todos los adelantos de investigación que se estaban haciendo se cortaron y, algunas de las investigadoras marxistas dentro de la academia se volvieron posmodernas.

En la 2ª mitad de los años 70 Hartmann escribe el libro *Un matrimonio mal avenido; hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo*, lo que vino bien para las “fuerzas reaccionarias” porque si, hasta entonces, las investigadoras feministas marxistas habían tratado de sacar todo el provecho de la teoría marxista para completarla y aumentarla para crear estrategias de lucha, a partir de entonces la moda comenzó a ser meterse con el marxismo; decir que el marxismo no se ocupó de las mujeres, que la teoría marxista se queda corta,...

En 1979 se produce la división tajante del movimiento feminista. Hasta entonces todas las corrientes actuaron de forma unitaria pero, con la aparición de las feministas radicales segregacionistas, el movimiento feminista se rompe y se divide y, a partir de ahí ha sido prácticamente un páramo, porque luego el feminismo en la universidad fue barrido por los llamados “Estudios de género”. El concepto de género se reificó de tal manera que sustituyó a la palabra feminismo, sexo, mujeres, ...había mucha influencia posmoderna de los Estudios culturales, de estudiar las identidades, ...

A finales de los 80 y principios de los 90 surge la política de las identidades, es decir, crear identidades de sexo, género, raza, ... para ocultar que el capitalismo estructuralmente funciona porque hay una estructura de clases y, sin esa estructura, el sistema capitalista no podría funcionar”.

- Lidia Falcón:

“Ha habido una involución del feminismo en los últimos veinte años, ¿por qué? No se plantea las causas de la explotación, fruto del feminismo posmoderno y orquestada por el patriarcado y el capitalismo. Preocupa la desorientación, y no digamos la teoría *queer*”.

- Tita Barahona:

“También en las décadas de los 60,70,80, [el marxismo] aporta mucha investigación al feminismo- que algunos quieren olvidar- al estudio de la

subordinación de la mujer. Estamos viviendo de las rentas [de esas investigaciones] todavía, aunque se haya “borrado”, tal y como veo en los estudios que están apareciendo ahora. Parece que hayan descubierto el Mediterráneo ahora, cuando ya lleva años descubierto”.

En definitiva, existen casi tantas miradas sobre la percepción de la relación que han tenido y tienen el marxismo y el feminismo como voces participantes en este apartado de investigación. Lo que es innegable es que las alianzas en mayor o menor medida se ven como necesarias, desde esa visión como movimientos con carácter internacionalista que quieren derrotar al capital, al patriarcado, a lo colonial.

5. De ida y vuelta

La relación más o menos estrecha entre el marxismo y el feminismo ha conformado transferencias a lo largo de la historia. Es por ello que me parecía interesante recoger aquellos logros o elementos que hubieran servido de inspiración o de guía entre uno y otro movimiento. Así pues, este apartado se subdivide en dos: el primero, centrado en la recopilación de aportes que el feminismo reconoce haber tomado del marxismo; el segundo, los elementos del movimiento feminista que han calado en el marxismo.

Como ya se ha dicho antes, no se trata de establecer ningún tipo de decálogo rígido. Solo se quiere visibilizar con una pequeña muestra la impresión que unas y otras feministas tienen sobre esas influencias mutuas, marcadas por su praxis y teoría feminista. Sus voces pueden que sean las de algunas más, pero no se pueden conformar como creadoras de ningún tipo de canon. Vamos a ello:

5.1. Influencias del marxismo en el feminismo

a) Las entrevistadas consideran que los aportes principales del marxismo al feminismo son aquellos centrados en los análisis y marcos económicos contra el sistema capitalista. Esto ha ayudado a configurar una “hoja de ruta” hacia un cambio del sistema socioeconómico emancipador y a ahondar en ciertos aspectos vinculados al conflicto del capital con la vida en general. Así lo comentan en sus respectivas entrevistas:

- Astrid Agenjo:

“El aporte marxista del análisis es sobre todo económico, me parece que es central. Los análisis feministas tienen una base marxista fundamental tal y como lo entiendo —el de la reproducción y producción o el enfoque de sostenibilidad de la vida, en cuanto a las críticas del funcionamiento del capital. Otra cosa es que se supere, o para incluir, o que se trascienda, ... De hecho, las propias feministas marxistas han hecho aportes fundamentales”

- Sandra Ezquerro:

“Todo el eslogan del conflicto capital- vida, que ha tomado fuerza estos últimos años, creo que tiene una inspiración claramente marxista. Profundiza en que es mucho más que trabajo productivo, que el capital se lo carga todo a su paso. Por otro lado, el concepto de “vida” puede ser muy confuso y que puede ser muy diluido, hablar de todo y de nada (a nivel que la gente lo entienda), ...”

- Amaia Pérez Orozco:

“Aporta la capacidad de análisis del papel sistémico del trabajo no remunerado, o dar herramientas que luego hemos usado, y la propia idea del conflicto capital-trabajo que luego hemos resignificado”.

- Monserrat Galcerán:

“Entiendo que sobre todo la tradición marxista en sentido amplio - historia del movimiento obrero, textos clásicos, historia del siglo XX, ...- nos da un marco anticapitalista muy importante para el feminismo porque si no, nos perdemos. Podríamos pensar que es suficiente con que se nos reconozca la discriminación que hemos sufrido -con la lucha de la igualdad de salarios, ...- pero estar en diálogo con la tradición marxista menos dogmática nos da esa amplitud de miras.

Los movimientos de mujeres -tanto en el primer mundo, -especialmente en temas de reproducción, violencia patriarcal, ...- como en el Sur - que van contra las prácticas extractivistas, que defienden sus derechos, ...- son movimientos que tienen una importancia anticapitalista o pueden tenerla, porque el capitalismo está en la forma moderna del patriarcado, está unido a la desposesión del campesinado de sus tierras y a la desposesión de las mujeres de sus capacidades, habilidades, entornos,..

Tener ese marco teórico en la cabeza aunque no encontremos en Marx la frase que diga “la opresión de las mujeres es un elemento fundamental del capitalismo”, porque no la hay, pero nos permite en la cabeza esas coordenadas. [...] Para mí es muy importante esa coordenada, porque de lo contrario parece que se pudiera convertir en una guerra contra los varones, cosa que me parece muy estúpida”.

- Gina Vargas:

“El movimiento marxista al feminista le ha dado un horizonte de cambio que es fundamental, una sospecha de la realidad, una mirada epistémica diferente”.

- Jule Goicoetxea:

“Lo que el marxismo ofrece al feminismo es toda esa crítica a la teoría política, todo un aparatage conceptual para analizar el capitalismo y, en ese caso, las relaciones de explotación”.

- Tita Barahona:

“Si miramos desde una perspectiva histórica los y las primeras que llamaron la atención sobre la subordinación femenina y buscaron las causas y propusieron las soluciones fueron autores y autoras marxistas. Por ejemplo, en las obras de Bebel, Engels, ... aunque tiene sus defectos, son obras que están ahí. Prácticamente nadie, excepto las de la Revolución francesa, habían hablado de eso, si bien tampoco ellas armaron hipótesis o teorías sobre el origen de la subordinación femenina, los primeros que lo hicieron fueron autores marxistas.

En Rusia en 1917, la mecha de la revolución la prende las mujeres en una manifestación del 8M.

En la primera época de Revolución rusa también aportó mucho a la emancipación femenina con la socialización de los cuidados, la colectivización de los cuidados (con sus defectos y en las circunstancias que se pudo llevar a cabo), hace a las mujeres partícipes directamente de la revolución social. Hay trabajos como el de la autora marxista Gerda Lerner sobre el origen del patriarcado, que ha ayudado a la comprensión de los orígenes de la subordinación femenina.

El marxismo ha aportado mucho a la lucha de las mujeres, el feminismo o la cuestión de la mujer, más que otras corrientes de pensamiento.

A diferencia de otras corrientes feministas, el feminismo marxista aporta un análisis materialista, que parte de las condiciones de los modos de producción de los medios de vida, pero también del modo de producción de la propia vida y pone en el centro siempre la estructura de clases. [...] Ha aportado categorías de análisis, por ejemplo, la división sexual del trabajo, la reproducción/producción de la fuerza de trabajo, la reproducción social.

Siempre ha considerado que los hombres también se deben incorporar la lucha feminista y ha defendido la doble militancia, estar en grupos feministas, pero también en sindicatos, partidos, ...”

b) También sirve para establecer una conciencia de clase que influyen en aquellos feminismos que no siguen la estela del mercado y del Estado liberal:

- Carmen Parejo

“El feminismo surge en el seno liberal y las luchas del movimiento obrero -desde el marxismo, el anarquismo, ...- generan y crean las series de condiciones necesarias para que se desarrollen corrientes necesarias que no sean solo el de las mujeres ricas y liberales.

La relación fundamental viene por eso, cuando todos estos movimientos empiezan a desarrollarse, ese feminismo elitista y liberal deja de ser útil, especialmente para la mujer de clase trabajadora, por lo que empiezan a surgir otras opciones o vertientes feministas”.

- Joana Bregolat:

“Nos sirve para tener en cuenta la perspectiva de clase. Permite mostrar un feminismo que nos posicione en la cuestión material, en el sentido de reconocer que una emancipación no pasa solo por tener derechos y libertades reconocidos, también pasa por tener unas bases materiales para poder desarrollar tu vida en unas condiciones de dignidad”.

- Mariana Ureña:

“El marxismo ha permitido una construcción de conciencia de clase. [...] En prácticas también. Por ejemplo, nos encontramos con que en 2018 o 2019 a nivel del Estado español e internacional que el movimiento feminista planteara una huelga, también bebemos de otras acciones concretas de resistencia y de lucha”.

- Mireia Biosca:

“Creo que es muy importante y que no lo olvidemos, porque muchas veces en nuestra práctica lo olvidamos, que nuestro feminismo ha de ser desde el marxismo. Ha bebido del marxismo y tiene esa base porque es importante tener en cuenta las condiciones materiales. Para mí sí es diferente que la mujer sea una mujer de clase trabajadora, pobre, que esté en el hogar, ... para mí esa mujer, en el nivel de opresión, está más oprimida que una señora de clase privilegiada, que pueda sufrir acoso por la calle.

Evidentemente, no quiero que ninguna mujer sufra acoso por la calle, pero hay unas desigualdades que son diferentes y que te posicionan en el sistema en un lugar diferente.

Es como todo lo que decimos de las trabajadoras del hogar: con los cristales que rompen las mujeres del techo de cristal, esos cristales ¿quiénes los limpian? Unas mujeres concretas, con una raza concreta, ... entonces, creo que es importante y que el marxismo nos ha dado al feminismo, tener claro que la clase es importante y nos sitúa en el sistema y en la cadena”.

c) Al mismo tiempo, se recogen otras reflexiones sobre aportes de las teorías marxistas al feminismo, que van desde los niveles organizativos y actitudinales hasta aspectos materiales. Cuestiones como la horizontalidad, el compromiso y la militancia o activismo, la apropiación o el pacifismo, entre otros aspectos, aparecen citados por algunas de nuestras entrevistadas en relación a ese trasvase de elementos de inspiración marxista a los movimientos feministas.

- Mariana Ureña

(desde su experiencia como militante de la *Assemblea feminista de València*, establece analogías de influencias marxistas con las formas de organización que tiene este colectivo)

“La conformación de este tipo de dinámicas, esas asambleas de barrio, la propuesta de atomizar la cuestión de base... Creo que el movimiento la ha tenido, pero de otra manera, pero esas nuevas formas de organizarnos, como la *Asamblea feminista de Valencia*, me parece maravilloso el trabajo en lo local por medios de comisiones y de barrios. Creo que es un aporte [marxista]- no se si lo hemos teorizado desde ese lugar, pero ahora que me lo preguntas, lo podemos encontrar.

El tema de intentar llevar a los espacios de trabajo, a los barrios, otro tipo de organizaciones y de asociaciones, la reflexión crítica, el cuestionamiento, la organización de una estructura y movimiento que se ensancha más y es más plural, ... es un brebaje del que hemos bebido. Creo que hay experiencias claras en la organización de la lucha obrera que se han asumido, que han funcionado, como el ampliar la concepción del sujeto político.

Convivimos con formas de organización diferentes y de formas distintas, pero creo que esta forma de caminar y diversificar está haciendo que llegemos más y mejor, a más personas. Que otro tipo de población se sienta más identificado con otro tipo de formas y fórmulas, y no con ese tipo de estructuras de ese feminismo más institucional o de organizaciones, más vinculadas a partidos y sindicatos o de asociaciones de mujeres que generacionalmente estaban muy lejos o con práctica ajenas, sobre todo para la gente joven. Creo que es un gran acierto”.

- Joana Bregolat:

“Desde el capitalismo está toda la vertiente de la apropiación de la mano de obra y cómo se constituye la clase obrera y entender que hay una apropiación del cuerpo es lo que permite establecer nexos entre marxismo y feminismo, hablar de cómo el capital interviene en la lectura de nuestros cuerpos”.

- Teresa Meana:

“Desde mi experiencia en diversos espacios militantes, creo que ha influido a nivel organizativo, no querer funcionar como un partido, sino que las organizaciones fueran horizontales. Recuerdo en mi época de militancia en la Liga trotskista que se decía: “Las masas siempre están a la izquierda del partido, incluso cuando el partido está a la izquierda de su comité central”.

También pienso que ha extendido la idea de pacifismo en una onda larga. Trotsky decía: “nuestros enemigos no son los obreros alemanes, sino los patronos de todo el mundo “

Además, ha influido en el concepto de militancia o activismo, visto como un compromiso con las personas y con el mundo en la búsqueda de la transformación social. Trotsky decía en su libro *Su moral y la nuestra* respecto a las tareas en la Revolución: “En ese periodo, los trotskistas, nadan contra la corriente, la mayoría se ahoga, pero solo participar en el movimiento con los ojos abiertos y la voluntad tensa, solo eso da la satisfacción máxima que puede tener un ser pensante”.

5.2. Influencias del feminismo en el marxismo

Respecto a los aportes realizados desde el Feminismo que son o pudieran ser de utilidad al marxismo y su marco teórico-práctico, las entrevistadas tienen varios puntos en común que pasaremos a enunciar en varios subepígrafes:

a) Trabajo

Los análisis realizados desde la economía feminista, vinculados a la relación entre producción y reproducción, la noción de trabajo, el papel de las mujeres y los cuidados, son algunos de los aspectos clave que destacan muchas de las feministas entrevistadas:

- Astrid Agenjo:

“Los aportes feministas al marxismo son fundamentales en cuanto a la división sexual del trabajo, en cuanto a la ampliación del concepto de reproducción social y a trascender ese análisis muy encorsetado del binomio producción-reproducción. Creo que el concepto de reproducción de la vida es un paso fundamental. No son pasos separados, estamos hablando de lo mismo y de que uno es necesario sí o sí para el otro, creo que es el aporte fundamental del feminismo al marxismo, que no lo quiere ver”.

- Amaia Pérez Orozco

“La idea de que el sistema se sostiene sobre un colchón invisibilizado de “llámalo X”: trabajo reproductivo, cuidados, ...”

- Sandra Ezquerro:

“Creo que trabajos como el de Federici con *Calibán y la bruja* cambia miradas como me la cambiaron a mí. Toda la crítica feminista a la construcción de la acumulación originaria y toda la revisión de la teoría marxiana y de la acumulación por desposesión desde una perspectiva de género. El decir: “No, gente, el origen del sistema capitalista no se entiende sin tener en cuenta la desposesión de los cuerpos de las mujeres, su capacidad reproductiva, su trabajo, de toda esta generación de desigualdad, ... e incluso como el capital se va actualizando y se va sobreponiendo a todas estas crisis inherentes mediante estos mecanismos de desposesión que tienen esa clara mirada de género.

Curiosamente, en el movimiento feminista la parte materialista era la que menos se trabajaba, se trabajaba la parte más identitaria, y van las dos de la mano porque son procesos muy complejos, ... Creo que ahí ha habido un aprendizaje a la larga, este sistema capitalista descansa sobre las espaldas de las mujeres, ... esa parte ha sido muy importante”.

- Tita Barahona

“Una parte del feminismo radical, más materialista, como la corriente de Delphy, ha ayudado, junto con otras autoras marxistas como Fortunati o Dalla Costa, a profundizar en el tema de la relación del trabajo doméstico en el marco de la sociedad capitalista y su relación con la plusvalía”.

- Alicia Migliaro:

“El feminismo revoluciona el concepto del trabajo que propone el marxismo, lo ensancha, para entender el trabajo reproductivo como algo dinámico y lo heterogeneiza al cuestionar quiénes son realmente trabajadores y trabajadoras. Me parece que esas claves para comprender la complejidad del mundo actual, globalizado y precarizado, son ultra necesarias”.

- Lorena Rodríguez:

“El poder de ampliar la categoría del trabajo, poder problematizar lo productivo, pensar estas nociones: quienes están detrás de esa reproducción, cuáles son esos trabajos feminizados dentro de las luchas, visibilizar sus violencias”.

- Teresa Meana:

“Por ejemplo, creo que el marxismo está recogiendo aspectos del trabajo del feminismo. Dentro de lo que es la reproducción de la fuerza de trabajo, no solo la producción de las mercancías, creo que está aceptado y ha sido una incorporación— además, si no, no existe la socialización de los medios de producción”.

- Mireia Biosca:

“El feminismo ha puesto más claro que el trabajo no solo el productivo fuera de casa, sino que hay un trabajo que sostiene la vida que es la reproducción de la

vida y es todo el trabajo de cuidados. Eso es una aportación que ha hecho el feminismo al marxismo espectacular, y que hace que el marxismo se entienda de otra manera, que el trabajo no es solo el de fuera de casa, en el que ya estamos en desigualdad. Pero si miramos el de dentro de casa, quien está sosteniendo la vida son las mujeres, y siempre han sido las mujeres. Entonces creo que esa mirada, para mi es una aportación importantísima que se hace al marxismo”.

b) Conflicto capital-vida

Otro aspecto recurrente en cuanto a las aportaciones feministas que el marxismo debería tener en cuenta, a tenor de las entrevistadas, gira en torno al conflicto capital-vida, que desde sus puntos de vista aporta una dimensión más amplia de las consecuencias negativas del capitalismo en todas las vidas y supera la dimensión del conflicto capital-trabajo que teorizó Marx.

- Amaia Pérez Orozco:

“Creo que es clave la idea de que lo que está en riesgo es la vida. La idea de que no solo hay que cambiar los mecanismos materiales sino las estructuras simbólicas y subjetivas. No pensar que hay una infraestructura y luego una superestructura, sino la idea más *queer* de que lo material y lo subjetivo se construyen al mismo tiempo.

Creo que Fraser y sus ideas de justicia de reconocimiento y de redistribución por separado nos ha hecho un poco de daño, porque ahondan en la idea de que se pueden pensar por separado. Pienso que las injusticias de redistribución son la forma de dar materialidad a su distinto reconocimiento, pero no que cada una vaya por su lado, sino que vayan totalmente imbricadas.

Creo que es un aporte importante de los feminismos, pero que los propios feminismos tampoco tenemos claro, es decir, esa co-construcción de lo material y lo simbólico.

Hay que hacer cambios en las subjetividades, entendidas como estructuras, no como procesos individuales de cada quien, sino al mismo tiempo que haces cambios en el reparto material de las cosas, tienen que ir juntos. No se pueden cambiar las formas en que organizas el sostenimiento de la vida sino se cambian las propias ideas de cuál es la vida que quieres sostener, cuál es la vida que vale la pena vivir, qué expectativas de “bienestar” (entre comillas) se tiene, Todo lo anterior son aportes potenciales, si bien se ha empezado a explorar, pero poco”.

- Montserrat Galcerán:

“Para mí los análisis sobre el valor de la reproducción inciden en lo que es desde mi punto de vista es el dilema fundamental de nuestra época o punto de conflicto de nuestra época, que es el modo en el que el Capital está destruyendo el vivir, la vida humana y el resto de seres vivos, y eso desde el feminismo lo reconocemos. Sin embargo, hay compañeros varones que no aciertan a decirlo y siguen pensando que el problema es el conflicto capital- trabajo y no, es el conflicto capital-vida, las condiciones de vida, la posibilidad de vivir, como se ha visto en la pandemia”.

Por otra parte, creo que la tradición marxista más ortodoxa y heterodoxa como la de David Harvey siguen sin reconocer el papel importante que los textos feministas han hecho, nos siguen considerando como de segundo nivel. Yo creo que en algún momento empezarán a revisarlo, porque sigue habiendo una concepción de que las marxistas feministas -estén codificadas como tal o no- son unas feministas que se ocupan de Marx y el marxismo, en vez de considerar el aporte que las teóricas feministas hacen/hacemos al acervo marxista.

Creo que ahí están por detrás, les está costando reconocer ese aporte desde el marxismo.

Habrá que seguir dialogando y creo que ese encuentro podría ser muy fértil, si nuestros compañeros abandonaran esa rigidez de seguirse considerando como los teóricos autorizados para hablar”.

c) Cuerpo:

Otro hilo conductor en los discursos de las entrevistadas es el cuerpo, la cosificación y violencia, donde se concreta las consecuencias del capitalismo y el heteropatriarcado y sus efectos. Al mismo tiempo, lo convierten en referente físico y concreto desde el que enfocar la lucha y el conflicto capital-vida. En algunas ocasiones, esta visión está influenciada por el ecofeminismo.

- Tita Barahona

“Una parte del feminismo radical, más materialista, también ha ayudado a profundizar en las formas de explotación sexual, tales como la prostitución, trata de mujeres, pornografía, función de la producción en la reproducción de los estereotipos sexistas, el mito de la belleza y su función o la cosificación de la mujer en general como mecanismo de reproducción del propio sexismo. [...] Ha hecho que saltemos de los límites de la economía y de las relaciones sociales de producción y reproducción a ver, desde la perspectiva biológica, los mecanismos que hacen posible la reproducción de los estereotipos sexistas y de la opresión femenina”.

(Como anécdota, Tita recordaba como de joven (16 años aproximadamente) tuvo acceso a manuales para conocer su propio cuerpo autoexplorándose, una manera de “estar orgullosa de su cuerpo, y de protegerse”. En la Universidad estuvo con un grupo de feministas que estaban intentando crear centros de planificación familiar en los barrios de Madrid).

- Astrid Agenjo:

“Otro aporte central que hacen los ecofeminismos al marxismo es el análisis de la naturaleza, porque la economía política, incluida la economía crítica política tiene una visión antropocéntrica total, lo que Antonella Picchio llama el “extractivismo productivista”.

Creo que los feminismos, sobre todo ciertas miradas ecofeministas, están poniendo la atención en un proceso de explotación que es anterior en la raíz, es

el expolio a la posibilidad de la vida: no hay a las condiciones materiales de la vida, sino a la posibilidad de que la vida pueda darse.

Ciertos análisis marxistas están empezando a recoger el guante- hablar del metabolismo social, ...- análisis interesantes que la economía feminista, el ecofeminismo y el enfoque de la sostenibilidad de la vida visibiliza esas dos contradicciones, que son el expolia de la naturaleza y la reproducción social

El conflicto capital-vida es uno de los nexos más importantes en la relación marxismo y feminismo, que se aterriza en el cuerpo-tiempo-territorio porque, si no, seguimos hablando de esos grandes abstractos, y hay formas de lucha concretas que son ejemplos contextualizados, con sus limitaciones, pero que se están llevando a cabo”.

- Joana Bregolat:

“Hablar del cuerpo te ofrece un abanico de posibilidades que desde el marxismo de base no tiene porqué, no se trabaja y, desde el feminismo, sí. Creo que permite entender los procesos de politización del malestar, entender que la sociedad no solo responde a un cuerpo blanco, funcional, heteronormal, ... Sino que excluye a otros cuerpos que también están presentes y son diversos y es necesario darles respuesta. Se abren ciertos aspectos interesantes: cómo desde el Capital se trata de excluir esta cuestión y cómo desde los feminismos se intentan reivindicar, como es el caso de las teorías crip¹²⁰, los cuerpos con diversidad funcional, el capacitismo, ...

Al feminismo le es más fácil hablar de feminismos gordos, que para el marxismo hablar de un sujeto que no solo hace unas tareas, sino que tiene cuerpo, que es vulnerable, que necesita los cuidados a lo largo de la vida,

Creo que es interesante el concepto de cuerpo-territorio y que en Europa comenzamos a cuestionarnos desde esas coordenadas esa cuestión. La

¹²⁰ La teoría crip es una de la “capacidad corporal obligatoria”. Se sostiene que el sistema de la capacidad corporal obligatoria, en cierto sentido produce la discapacidad, y está enlazado con el sistema de heterosexualidad obligatoria que produce lo *queer* (McRuer, 2021).

vivienda es un primer cuerpo, es interesante conceptualizar que el cuerpo no es solo lo terrenal, sino el espacio donde vives.

Es esta percepción de que no solo somos una unidad, sino que somos parte de una unidad más grande y que cuando estamos haciendo luchas extractivistas, ... lo que se hace tiene una repercusión en nuestros cuerpos en cuanto a condiciones de salud de nuestro entorno natural y de nuestras comunidades, repercute en salud individual, colectiva y comunitaria.

Tiene una mirada comunitaria: tu cuerpo no se acaba en tu piel, se acaba en la piel de la tierra y de tu comunidad.

Desde tu propia subjetividad puedes experimentar de una manera concreta, pero es una cuestión que no comienza y acaba solo en ti, es una cuestión que se puede politizar, colectivizar, es común, como los mapas de ríos relacionados con el dolor en tu cuerpo¹²¹.

Permite hacer un encaje con las otras luchas que ha habido con los cuerpos de las mujeres y con las luchas de las soberanías del territorio, de los comunes, agua, alimentarias, energéticas, ... además de poner sobre la mesa la capacidad de poder decidir y experimentar todo eso, entender que no es solo una cosa utilitaria sino que también hay una parte de vivencia no escrita, no hablada, como es el caso de la soberanía alimentaria (donde compras, como cocinas, que haces, ...).

Permite complejizar la relación entre cuerpos y territorios más que si se coge por separado, pero tenemos que territorializar aquí estos aspectos, o no cogerlos como vienen de origen, sino conceptualizarlos, trabajarlos, analizarlos, desde nuestras propias coordinadas y realidades -igual que los ecofeminismos, que no se nombran así en muchos lugares, sino que se reconocen las prácticas que se hacen”.

¹²¹ Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017). Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios. <https://miradascriticadeltorriodesdeelfeminismo.files.wordpress.com/2017/11/mapeando-el-cuerpo-territorio.pdf>

- Alicia Migliaro

“Para mí hay también hay una línea marxista que conecta con la ecología política y el marxismo ecológico, es muy interesante porque han criticado visiones reduccionistas, sesgadas del marxismo canónico.

Viene esta noción a partir de una clave feminista desde esta diversidad de feminismos, que se conecta con el feminismo indígena, conecta con una visión del territorio que pone el cuerpo en el centro, poner la corporalidad. [...]

Está muy vinculado a la experiencia material que es lo que nos sostiene en la vida, que es una experiencia de clase porque ¿cómo resolvemos cosas concretas como qué comemos, dónde van nuestros desechos, tenemos o no agua,...? Toda esa experiencia es desde el territorio y en toda esa experiencia está la producción de la vida, que se hace con cuerpos, con cuerpos.

El año pasado estuvimos en unos grupos de discusión que dio lugar a la publicación *Ecofeministas contra el poder corporativo* porque articulamos bastante como las grandes corporaciones transnacionales, luego tiene injerencia en lo concreto. [...] Tiene que ver con un orden geopolítico mundial y que esta deslocalizado, pero con una mirada feminista que articula todo esto desde la crítica hacia la estructuración de esos poderes a nivel central hasta el poder de ejercer las resistencias, que están sumamente feminizadas”.

d) Sujeto político:

Asimismo, desde el análisis del cuerpo, también se usa como elemento sobre el problematizar el sujeto político de las luchas, en este caso, feminista. En líneas generales, las que abordan esta cuestión consideran que el feminismo ensancha el sujeto político del marxismo y lo redefine:

- Amaia Pérez Orozco:

“La lucha LGBTBI ha sido poco material también, parecía que esa lucha era más bien por el reconocimiento y no por la redistribución. Las formas de vida *queer* son un reto al capitalismo, porque están retando esas identidades de género

sobre las que el capitalismo se sostiene y eso tampoco lo hemos pensado demasiado.

Al capital no le da igual sobre lo que se sostenga, el capital no es abstracto. Una cosa son las estructuras capitalistas, pero detrás hay sujetos, que son en general tíos y heterosexuales. Para mí también estaría la pregunta: ¿Qué se acumula en el capitalismo? No solo capital, se acumula prestigio social, dominio sobre los cuerpos ajenos, sobre cuerpos sexuados, desde una mirada depredadora heterosexual. ¿Por qué los empresarios, por ejemplo, no contratan más bolleras? Bajo una lógica capitalista no tiene sentido pensar que no se contrate a quien vayas a explotar más, pero bajo una lógica del empresario, no solo quiere sacar pasta, sino también tiene un lugar de prestigio más amplio que proteger. Se funciona con lo que define Rita Segato como “lógica de la masculinidad blanca”: el sitio que se ocupa es por expulsión. Es la idea de las feministas marxistas de que el capital tiene rostro, la idea del BBVAh¹²²”.

- Joana Bregolat

“El marxismo hoy en día debería entender que el sujeto político de clase es mucho más amplia y creo que lo hace el feminismo, no entender que el trabajador no es solo es el hombre que va a la fábrica, el trabajador, sino la precaria, la trabajadora del hogar, en el campo, la que hace trabajos comunitarios,.. también es clase obrera, trabajadora, tiene potencial revolucionario. Tithi Bhattacharya comenta que quien se sitúa en la grieta, es la que ahora mismo está en un conflicto capital-vida más grande, sea en la apropiación de cuerpos, de territorios, cadenas de extractivismo, privatizaciones, ... Normalmente son sujetos mujeres por las características dadas por el sistema cisheteropatriarcal. Pero también son las que tiene un potencial rompedor mucho mayor que quienes no están en la trinchera, como sujeto político tiene un potencial mayor, genera pequeñas roturas a su alrededor que son más grandes de los que una persona BBVA puede hacer en su día”.

¹²² Siglas que significan: Blanco, burgués, varón, adulto, heterosexual. Extraído de Pérez, Amaia (2019). *Subversión feminista de la economía*. Madrid: Traficantes de Sueños

- Gina Vargas:

“El feminismo le ha aportado al marxismo todo lo que no veía en su época y lo que más adelante se negó a reconocer, que ha sido toda la lucha no solo de las mujeres, son la lucha de lxs afros, lxs indígena, las diversidades sexuales, El feminismo ha aportado al marxismo el romper cualquier dicotomía que vea la perspectiva de cambio en una base”.

- Karina Bidaseca:

“Comprender la cosificación de los cuerpos feminizados en términos de relación de propiedad, [...] esas formas inmateriales del trabajo, cómo es posible alcanzar algún tipo de desarrollo en términos del capitalismo cognitivo (según Federici) y comprender cuáles son las formas inmateriales de ese trabajo.

Otra crítica es la división natural de esa cultura, como el marxismo ha comprendido la naturaleza como relaciones y no como lo comprende el movimiento indígena del buen vivir, como artistas como de Ana Mendieta (artista cubana), que muestra que la naturaleza es parte constitutiva del cuerpo territorio y todo lo que hoy comprendemos en términos de conquista de cuerpo-territorio está exacerbadamente unida a la colonización de los territorios, entendiendo que nuestros cuerpos fueron las primeras colonias humanas. Y el extractivismo del territorio, y del cuerpo feminizado, implica sin duda, repensar el marxismo a la luz de las experiencias de disputa, tanto con quien fue el sujeto histórico, cuando el marxismo negó al campesinado como sujeto histórico y donde hay textos maravillosos en los se ubica en clase incomoda al no ser nunca “clase para sí” sino una “clase en sí”. [...] Creo, por ejemplo, que hay una crítica muy fuerte desde el feminismo de la negritud con lo que hace Frantz Fanon cuando cuestiona el determinismo marxista de la infraestructura sobre la superestructura y donde se omite la cuestión racial”.

e) Conceptos:

El feminismo aporta conceptos de interés para la revisión y/o ampliación de la teoría marxista:

- Jule Goicoetxea:

“El feminismo, lo que da al marxismo es un aparato conceptual para entender el capitalismo y la relación de este con el feminismo, lo que vendrá de las feministas marxistas, y también de las feministas decoloniales, materiales, posestructuralistas, ... Como dice Spivak, la mayoría de feministas de izquierda son marxistas en el sentido de que vienen del marxismo, pero son también materialistas son decoloniales, ... son muchas cosas”.

f) Otros:

Bajo este subepígrafe tan vago, se recogen otros elementos que varias entrevistadas consideran como aportes feministas a tener en cuenta por el marxismo. Al no ser cuestiones con las que establecer un hilo conductor directo, se ha creado esta especie de cajón que recoge todas esas reflexiones, que van en la línea de la participación desde los inicios de las mujeres en el movimiento obrero, la mirada que aportan las epistemologías feministas, el papel de lo personal en su relación con una dimensión más amplia y política y la interseccionalidad, cuestión esta última que volverá a estar presente más adelante en este apartado de investigación.

- Carmen Parejo

“La primera ola del feminismo es previa al desarrollo del marxismo y del movimiento obrero y creo que es determinante para ver cómo se enfocan desde el principio las propias corrientes marxistas. La participación de las mujeres dentro de esas organizaciones e incluso las luchas por conseguir una igualdad efectiva dentro de estas no hubiera sido posible sin esa semilla previa del movimiento feminista, que ya estaba encima de la mesa”.

- Alicia Migliario

“Creo que [al marxismo] le quedó muy cómodo el hacer entrar el problema de la mujer como un problema: “hacemos un análisis y agregamos el problema

particular de las mujeres. Yo creo que esto se ve muy bien desde el feminismo con las epistemologías feministas, ya que proponen pararse realmente desde otro lado, no voy a tener un análisis y una estructura armada para mirar qué pasa con las mujeres, no. Es mirar el mundo o esas relaciones desde el lugar particular o mirar algunas claves como la propia noción de “trabajo humano”.

- Teresa Meana

“Creo que el marxismo aprendió de feminismo aquello de “Lo personal es político”. Algo muy importante en este país que no hubo en otros sitios en Europa fue la creación de una *Coordinadora estatal de organizaciones feministas* del Estado español, que coordinaron muchas campañas como la del aborto. En ese tiempo había muchas mujeres que o estaban en la *Liga trotskista* o en el *Partido Comunista*. En ese tiempo fue el momento del debate del feminismo de la doble militancia o del feminismo independiente. En Granada, en 1979, se partió el movimiento. Por eso pienso, ahora que hay ruptura dentro del movimiento feminista que, igual que superamos este debate, es posible superar este de lo trans”.

- Mireia Biosca:

“Era importante que el marxismo tuviera claro también que hay una diferencia real en función del género, identidad u orientación que se tenga, porque para mí también son cosas que están interrelacionadas y no se pueden separar. Entonces, para mí no es igual la opresión que sufre un obrero en la fábrica que si encima es una mujer, que implica más sufrimiento”.

Tras los análisis, surgen también varias observaciones sobre el esfuerzo (o no) que están realizando marxismo y/o feminismo. En general, se considera que la labor del movimiento feminista está teniendo calado en la sociedad, no tanto en los espacios de ideología marxista y socialista, si bien también hay reflexiones en la línea contraria.

- Sandra Ezquerria:

“Tengo dudas serias de que el marxismo se está deconstruyendo a sí mismo. Y a la vez, creo que desde el feminismo hemos tenido una capacidad de potencia, denuncia y visibilización que hace tiempo que la izquierda ha perdido, en clave de explicar el mundo. [...]

Creo que la izquierda está haciendo una crítica antirracista, se ha movilizdo en masa con el tema de “Black lies matter”, pero no sé hasta qué punto está reivindicando la etiqueta de interseccionalidad como manera de ver el mundo, donde las opresiones se cruzan, no es una suma de compartimentos estancos, ... no sé hasta qué punto hemos cambiado la mirada. Soy algo escéptica”.

- Mariana Ureña:

“Poder ilusionar con otro tipo de discurso y prácticas, si hiciéramos una relación, hay puntos de coincidencia. [...] Así como en otros sentidos, toda la lucha organizada y sindical de clase obrera, ahora contextualmente está en momentos de movilización, pero muy puntual —hemos visto años de sequía y desmovilización—, todo lo contrario está pasando con el feminismo. Así como en ese sentido, los espacios más clásicos de reivindicación de lucha obrera se están quedando atrás, incluso el prestigio de los sindicatos, ... creo que hay un desequilibrio de unas partes y de otras que ojalá fuera visto como una oportunidad de aporte de uno a otro movimiento y viceversa, porque creo que tienen mucho que aportarse y seguir dialogando”

- Amaia Pérez Orozco:

“A las feministas nos falta una mayor comprensión de los mecanismos de acumulación del sistema capitalista, necesitaríamos entenderlos mejor, cómo funcionan los procesos de acumulación y valorización, las ondas largas y cortas del capital, el sistema financiero, ... Creo que estamos perdiendo en estos momentos capacidad de crítica sistémica al capitalismo, de mirada macroeconómica, ...”

- Jule Goicoetxea:

“Algo que se observa es no solo cómo se ha alimentado el marxismo del feminismo y viceversa, sino también cómo se alimenta el marxismo y el feminismo de todas las otras corrientes, tanto internas del marxismo como del propio feminismo. Por eso el propio marxismo se ha nutrido mucho del feminismo decolonial y, en general de las teorías decoloniales (como Fannon, ...) y al revés, el feminismo no solo se ha alimentado del marxismo, sino de todos los análisis de la racialización, ...

Es verdad que en el marxismo de izquierdas es imprescindible, para mí, coger elementos de la economía política de Marx de nuevo, para entender bien el capitalismo patriarcal. Hoy en día, esta conjunción de marxismo y feminismo se da en sus diversos ámbitos. Por ejemplo, cuando se habla de capitalismo patriarcal y colonial o colonialismo capitalista y patriarcal, ... Es decir, esto ya indica que se está uniendo parte del sistema conceptual marxista con el sistema conceptual sobre el patriarcado”.

6. Telar del marxismo y el feminismo. Patrones concretos

En mi tesis doctoral he abordado de forma más específica algunos aspectos en los que considero que ha habido cierto trasvase de conceptos y herramientas marxistas hacia el feminismo, que este ha subvertido, ampliado o de-reconstruido. Es el caso del trabajo productivo y reproductivo, los cuidados, la huelga feminista, lo común o las sexualidades disidentes, como ejemplo de un telar tejido con estos y otros tantos “hilos”.

Varias de las entrevistadas se han centrado de modo más o menos amplio en reflexionar sobre todos o alguno de los puntos nombrados anteriormente. Por otra parte, algunas han puesto el foco en unos aspectos y otros no, o incluso los han abordado de modo conjunto, ya que son elementos difíciles de desligar y que -desde una dimensión conjunta- cobran más fuerza con el enfoque de la economía feminista.

La longitud de la reproducción de las intervenciones de las entrevistadas es diversa. A veces, es extensa, pero creo que merece la pena ver desde sus discursos todas las ideas que se vierten sobre la relación del marxismo y el feminismo, en este caso, con ejemplos o aspectos concretos de la práctica y el discurso diario de gran parte del movimiento feminista.

En muchas ocasiones, los relatos están salpicados también no solo de referencias bibliográficas que vierten en su discurso, sino de experiencias personales con las que sustentan sus posicionamientos. He considerado que merecía la pena visibilizar todo eso, para que los hilos de este telar sean más ricos en colores.

6.1. Producción-reproducción /cuidados:

a. En general, hay un reconocimiento de la influencia de la teoría marxista y de su uso y reflexión por parte de ciertas corrientes del feminismo:

- Sandra Ezquerro:

“Muchas de las cosas enunciadas (en referencia a la enumeración de la doctoranda sobre lo productivo y lo reproductivo, los cuidados y la huelga feminista) tienen un punto de construcción importante del marxismo por parte del feminismo. Recuerdo escribir el artículo “El pecado original no fue acto de mujer” -centrado en la deconstrucción de la teoría del valor de Marx, es una humilde aportación. Pensaba que había algo que hacía aguas, estaba invisible y no se ha tenido en cuenta, e intentaba ser una reflexión exhaustiva sobre que nos hemos dejado en el camino. [...]

Me parece más interesante toda la crítica a la pandemia, sobre todo en 2020. Recuerdo la crisis de cuidados que hubo, claro que era importante denunciar los recortes sanitarios, ... pero creo que no acabaremos de tener cosas claras sin tener en cuenta el tema de los cuidados y el trabajo reproductivo no remunerado y sus crisis, y no sé hasta qué punto la izquierda ha sido capaz de recoger esta

relación dinámica entre las dos esferas, y me parece la crítica más interesante de todo lo que está pasando.

Hace un par de meses estuve en el Parlament de Catalunya. Me pidieron que hiciera una comparecencia para hablar sobre los impactos de género en la pandemia y una de las cosas que presenté fueron unos gráficos del curso pasado que mostraban cuantos estudiantes del sistema educativo catalán (de infantil a secundaria, desde los 3 hasta los 16 años) estuvieron confinados cada día por haber estado en contacto con una persona positiva. El día máximo fueron más de 80000 alumnos y alumnas, no estaban enfermos. Después de un año y nueve meses de pandemia, ni el gobierno catalán ni el español han dado una respuesta a lo que implica el confinamiento de diez días de esas criaturas. Esta crítica de todo lo invisible que evita que todo esto se colapse, esta crisis de los cuidados agravada con la pandemia y su gestión, creo que la izquierda apenas sigue sin rascar sobre ese asunto, se queda en la superficie”.

b. Algunas, principalmente las marxistas feministas, defienden la separación trabajo productivo-reproductivo en función de si está o no remunerado. Se mantiene, pues, esa dicotomía - al menos en el discurso- entre las dos esferas:

- Tita Barahona:

“Primero hay que definir qué es el trabajo reproductivo. Por ejemplo, la empresa que contrata auxiliares de ayuda a domicilio es trabajo de cuidados, reproductivo, pero está dentro del circuito de acumulación capitalista si se efectúa a través de la empresa capitalista. Pero, si la contrato por mi cuenta, eso no está dentro del circuito capitalista. No confundir trabajo productivo y reproductivo con remunerado y no remunerado, porque puede haber trabajo reproductivo remunerado. La diferencia no radica en que sea o no remunerado. Lo que hacen las amas de casa en casa al margen del circuito de acumulación capitalista es doméstico, reproductivo para la fuerza de trabajo, porque si no sería imposible para la vida”.

c. También señalan cómo estos aspectos de la reproducción y producción han estado presentes en el marco teórico y práctico marxista desde los inicios del movimiento obrero, y se han puesto en marcha medidas, que beneficien a toda la clase trabajadora, mujeres y hombres:

- Carmen Parejo:

“Desde el marxismo a nivel teórico y desde experiencias revolucionarias ha estado encima de la mesa [la producción, la reproducción, los cuidados], por muchos motivos, también por la propia implicación de las propias mujeres implicadas en la lucha. He investigado sobre el tema de la revolución en Vietnam y ese era un problema de una sociedad como esta, que era muy patriarcal, y tuvieron que inventar sobre la marcha mecanismos para que las mujeres participaran en la lucha: creación de guarderías, comedores, ... sin medios. También en la Revolución soviética vimos como una de las primeras cosas que se aprueban es la baja por maternidad, lo que evidencia que había una problemática.

Desde el plano teórico, en el planteamiento marxista sobre este tema, desde Bebel vemos que ya se analiza también esta cuestión de la introducción de la mujer en el mercado productivo, que genera unas condiciones positivas y negativas para mujeres:

Positivas. Las convierte en sujetos políticos activos, porque tienen una relación con la sociedad, se introducen en el movimiento obrero, hay una implicación política mayor.

Negativas: generó a nivel familiar un desbarajuste, porque el trabajo de la mujer era trabajo secundario y eso produce una vulnerabilidad y desigualdad específica para las mujeres dentro de este sistema capitalista.

Hay un debate constante con la cuestión de cómo enfocar todo esto, con el tema de la igualdad salarial... pero relacionada con los cuidados, ... pero creo que todo ese proceso sirvió también para formar y educar a los hombres de la clase trabajadora. Es el caso de la huelga general textil de Barcelona en 1913. Estaba enfocada a la lucha por la igualdad salarial, por lo que era algo positivo para toda

la clase trabajadora, no para las mujeres, y eso ayudó también a la propia concienciación de los hombres. Y, al estar todo en igualdad dentro de ese mundo productivo, se pretendía cambiar la situación dentro del hogar, pero no es solo cuestión de reparto de tareas. Era necesaria- Engels ya lo decía en *La ideología alemana*- una socialización de los cuidados y eso no podía llegar mientras no fueras dueño de los medios de producción. Mientras ese trabajo esté en manos de la patronal es muy difícil que un Estado pueda garantizar eso en plenitud. Con la sociedad del bienestar mejoró un poco, pero con la llegada de la crisis, cayeron todas las ayudas de cuidados, fueron las primeras en desaparecer (comedor, sanidad, educación ...). Venimos de un patriarcado histórico, lo que supuso que al final las mujeres se volvieran a quedar en casa, tengan contratos temporales, ... vuelven al hogar y se las vuelve a incapacitar como sujetos políticos.

Las condiciones son las que van a generar las cosas. Actualmente, la mayoría de las mujeres trabajan y la relación con los cuidados estará muy vinculada con la relación que tenemos con el trabajo reproductivo y lo aspiracional”,

- b. Asimismo, se reconoce que se parte de dichos análisis marxistas para ampliarlos o hacerlos más específicos. Algunas de las entrevistadas consideran que el marco teórico es un punto de partida, pero a veces no es suficiente y se queda anacrónico, por lo que hay que introducir otros aspectos, como la “caza de brujas”, la función del salario patriarcal, el conflicto capital-vida o la interdependencia y ecodependencia:

- Giulia Constanzo:

“Creo que la perspectiva marxista es bastante anacrónica. Hoy estamos en un mundo que presenta unas complejidades que el marxismo no puede definir y describir. Creo que está bien estudiar y nutrirse de la perspectiva marxista, pero se quedan cortas ciertas perspectivas, las podemos usar pero hay que contextualizarlas.

Es verdad que se problematiza la relación entre hombres y mujeres, pero lo hace de manera muy superficial. No se contemplan aspectos como las identidades disidentes, la relación con la naturaleza (se describe como un recurso que se usa, se critica pero no se problematiza...). No es suficiente, podemos empezar de allí, pero debemos seguir adelante, porque hay muchas teorías feministas que sí entran en las cuestiones.

Se quedan cortos, por ejemplo, con los cuidados, porque no aparecen descritos por la teoría marxista, y las feministas consideran que son trabajo, no empleo, y si aportan beneficio a las cadenas capitalista y permiten crear un “surplus”. Los ámbitos del marxismo crítico sí empiezan a dialogar con esta parte de economía feminista, pero todavía les cuesta aceptar determinadas perspectivas. Se nota que hay cierta apertura, como se observa en los congresos de economía crítica. Ahora, la economía feminista o la economía ecologista ya están ahí dialogando, si bien estamos en un plano secundario. Pese a todo, hay que admitir que ya están dialogando”.

- Montserrat Galcerán:

“El trabajo doméstico fue una inflexión, pero en el momento que aparecieron los textos hubo una crítica de marxistas ortodoxos porque el trabajo doméstico o de cuidados no eran tal para ellos. En España fue recogido de manera perversa por la sección femenina, porque había una asamblea de amas de casa y algunas las veían como una manera de reivindicarse, y eso nos producía cierta desorientación. Por eso ha sido problema complejo, y que iba en una vía diferente de los textos de Frigga Haug, que va más hacia las relaciones sociales de producción, la contradicción entre relaciones sociales y producción y desarrollo de las fuerzas productivas, es un intento de hacer una relectura de la tradición marxista. Tiene una obra muy importante de Rosa Luxemburgo.

A mí me interesaba más esa línea de Haug, aunque el texto de Federici de Calibán a Frigga no le acaba de gustar el tema de las brujas (Galceran escribió el texto de las brujas en *El diccionario del marxismo* que tiene la institución donde investiga Haug). Pero quiero decir que esa historia de las mujeres, como un

trabajo de primer nivel, no subsidiario, fue un poco difícil de teorizar y poner en primer término. Creo que es un éxito del movimiento feminista y de los últimos años que se haya teorizado, que se haya dado la vuelta. Es decir, en vez de pensar que las mujeres éramos parásitas del salario de los varones como se pensaba en los años 50, donde los varones eran los proveedores, hemos pasado a colocar eso como elemento básico del mantenimiento de la sociedad, que es un tema que cada vez se está viendo con más fuerza, eso me parece un profundo éxito, pero cuesta porque la lectura ortodoxa de Marx no le da espacio. El marxismo no lo ve porque teóricamente está centrado en los análisis de la mercancía y el trabajo de reproducción en su materia no ha estado mercantilizado hasta los últimos decenios, por eso a lo mejor ahora lo podemos poner de relieve, visibilizar y poner el sesgo de género.

Antes era muy difícil porque era muy servil (las clases altas lo encargaban a los sirvientes y, por tanto, Marx dice que es trabajo improductivo porque es deducción de renta) o las clases populares o el sector obrero no podían hacerlo de ninguna manera, si trabajas 15 horas al día no puedes cuidar la casa ni cuidar hijos.

Puede explicar que Marx no lo viera. Haug también va en esa línea, que el capitalismo provoca destrucción de la familia. En cambio, Maria Rosa Dallacosta, Federici, ... lo enfocan más como que no es tanto una destrucción de la familia, sino una supeditación de la reproducción a la lógica del capital, lo cual provoca una serie de tensiones, conflictos, ... pero no la destruye en el sentido estricto interno”.

- Joana Bregolat:

“Creo que lo productivo y lo reproductivo es una falsa dicotomía. La sociedad está dividida en relaciones dicotómicas excluyentes por sí mismas, una vista como mejor, otra como peor, como la razón-naturaleza, la separación del cuerpo y la emoción, ...

Si hablamos de lo reproductivo, el marxismo clásico ya habla de ese factor. Engels visibiliza algo más al hablar de la familia, lo reproductivo, ... Creo que la

clave es que el trabajo productivo no se sustenta sin el reproductivo detrás. Entender que estás viviendo, no solo sobreviviendo, abstraerse de la idea de que solo eres un trabajador. La vida no la podemos reducir a la faena que hacemos en el trabajo regulado, desregulado, Amaia Pérez Orozco habla de los trabajos que sostienen la vida, Marx habla de la producción de la vida.

Nuestras vidas pasan por muchas personas que nos ayudan a que estemos donde estamos aquí, y seguiremos necesitando, en nuestro día a día y creo que es clave y en los feminismos está muy trabajada e incorporada desde diferentes miradas y los ecofeminismos ponen sobre la mesa que no solo es interdependencia sino ecodependencia. Entender que hay una “solidaridad interespecies” pero hay una serie de procesos que te permiten desarrollarte en tu día a día que pueden ser plantas, abejas, ... que hacen que pueda seguir respirando, alimentándome, tener vitaminas, ... te ayuda a que tu cuerpo pueda desarrollar esos procesos y vivir en comunidad.

Todas las tareas para sostener la vida diariamente, por mantener comunidad, en términos de soberanía alimentaria, en luchas extractivistas, ... Son trabajos reproductivos, de sostenibilidad de la vida, tiene un valor que en nuestra sociedad está invisibilizado, escondido y que por las lógicas capitalistas que seguimos son invisibles. Se abren grietas, como por ejemplo en la pandemia: había una serie de trabajos que no se podían parar, que son esenciales como el personal médico, las cajeras, ... pero son grietas que se cierran rápidamente. Es el juego de “como señalar aquello que es esencial, cuando ni tú mismo le das valor a las cosas que haces”.

Como experiencia personal, Bregolat que trabaja en cooperación y en el momento de la entrevista estaba haciendo un taller en la “Escuela popular de Economía Feminista”, hablaba de una dinámica que hacen las mujeres, consistente en “que piensen que hacen cada día, y clasificarlo en tiempo de ocio, tiempo para los demás o en el que no hacen nada. Con esto, pasan de pensar que no hacen nada a que, al final, siempre hacen todo para los demás. Esto sirve para problematizar, porque todas esas faenas también son trabajar, se han de valorar todos los procesos que permiten sostener la vida cotidianamente”.

- Jule Goicoetxea:

“Hay un crack cuando se introduce en el feminismo que no se trata de capital versus trabajo, sino capital versus vida. Lo que se quiere decir con eso es que el capital es ecocida, mata la vida, está en contra de todo tipo de vida digna ¿Qué es lo más fundamental para tener una vida digna? El cuidado [...]. Cogiendo el marco marxista, decir que aunque no esté en el mercado, eso que llaman las mujeres no son actividades, son trabajo y, además, son producción, producción de seres humanos y de seres autónomos y no simplemente reproducción. Aquí las mujeres y los hombres biopolíticos producen seres humanos y, además, para que esos seres humanos se mantengan con vida, hacen lo que se llama cuidado.

Como esto es la esfera no remunerado, las marxistas lo llamaban en un primer momento trabajo reproductivo y eso se ha ampliado luego desde el ecofeminismo, el materialismo, ... para llamarlo cuidado, y cuantas cosas al final son cuidado”

- Karina Bidaseca:

“Conocemos a lo largo de la historia que el concepto de reproducción social, por ejemplo, que sostiene y es un debate en el interior del feminismo marxista desde las obras de Marx que invisibiliza el trabajo reproductivo de la mujer, hasta el trabajo clave de Engels *La sagrada Familia*, un libro maravilloso donde logra ver algo que recuperamos desde los feminismos descoloniales y comunitarios que es la apropiación, la extensión de la propiedad territorial hacia el cuerpo de las mujeres. Algo que estamos trabajando en investigaciones en curso -sin hallazgos contundentes- en como la antigüedad estuvo disputada entre matriarcado y patriarcado.

Me parece interesante pensar cómo se despliega esa posibilidad de pensar una economía feminista y ese divorcio entre feminismo y marxismo. Es decir, ¿hay producción en el valor de la reproducción? Es una pregunta clave que ahora está conceptualizada en término de cuidados. Me parece muy importante el gran

avance que han hecho los feminismos en aplicar las encuestas de tiempo, el movimiento que intentan reflejar lo que las mujeres trabajamos dentro de los hogares y observar hasta qué punto se ha nivelado entre cuerpos masculinizados y feminizados, y se llega a la conclusión, de que el cuidado de la infancia y los mayores sigue a cargo de las mujeres”.

e. Algunas trascienden en esta dialéctica sobre la influencia del marco marxista en el movimiento feminista. Van más allá de los conceptos de producción y reproducción y los cuidados, para hablar del conflicto capital-vida, con el que quieren dar una visión más amplia de los efectos en los cuerpos y el planeta del capitalismo neoliberal globalizado, patriarcal y colonial:

- Amaia Pérez Orozco:

“Han aportado mucho esos debates, pero creo que el feminismo hemos ido más allá de esa dicotomía producción-reproducción y, más allá de los cuidados, plantearía la idea de sostenibilidad de la vida y del conflicto capital-vida, creo que engancha más que los cuidados -aparte que como feministas tenemos nuestros propios jaleos con el tema de los cuidados, se nos ha ido un poco de las manos, problemas en la manera en que se ha ido generalizando esa noción, de esencializarse a las mujeres. Ha perdido capacidad crítica, se ha convertido en un término de paz social, que es problemático. En vez de ser un término que señale conflictos, se ha convertido en un término del que todo el mundo se quiere apropiar. Ha perdido su potencial crítico del capitalismo en sí, ... a mí me parece que es más relevante la cuestión, en términos más bien teóricos, creo que es más importante la idea de sostenibilidad y el conflicto. Su relectura del conflicto capital-trabajo como conflicto capital-vida, creo que es uno de los grandes aportes del feminismo, en conexión con el ecofeminismo, porque también hablamos de la vida del planeta. Cómo reconfigurar esto y entender el conflicto capital-vida como la base material de la opresión y el problema común que nos enfrenta el capitalismo colonial, racista, heteropatriarcal, ...”.

- Astrid Agenjo Calderón:

“Hay cierta parte, de la economía política feminista, con un enfoque del conflicto capital-vida muy concreto. Los discursos giran en torno a ese conflicto, situando los cuidados como punto estratégico que no es el todo de la explotación, pero es un punto que permite mirar esos procesos de explotación en esos procesos de reproducción social, en esas contradicciones socioproductivas que dice Fraser. Creo que ahí hay un aspecto central, pero eso no quiere decir que todos los análisis económicos feministas estén en la misma línea, si bien es verdad que cierto feminismo pasa por una crítica sistémica que busca otro horizonte de emancipación y transformación”.

6.2. Huelga feminista:

Respecto a la huelga feminista, las posiciones sobre su utilidad o no, su conexión con el origen de este instrumento y su uso por parte del movimiento obrero difieren.

a. Así, encontramos quienes defienden las huelgas feministas como una continuación de las luchas del movimiento obrero ampliando las reivindicaciones. De este modo, sitúan esta herramienta como elemento -si no de un feminismo marxista-, de un feminismo de clase, como elemento clave en la justificación de su uso:

- Astrid Agenjo

“Después de la gran recesión creo que hay un resurgimiento de ciertas críticas feministas más relacionadas con las cuestiones -como diría Fraser- de redistribución más que de reconocimiento) y estoy de acuerdo en eso. Cuando en el Norte global se ha puesto en jaque nuestras condiciones materiales es cuando se han plantado “¡ostras!, igual no hemos puesto atención hasta ahora a algo que algunas feministas venían diciendo en otra época y estamos

prestando nuevamente atención en el marco de lo que podríamos llamar esta Cuarta Ola.

Creo que hay una parte que está interesada en el Conflicto Capital- Vida, es decir, poner el foco en esa crítica sistemática al funcionamiento de la economía y a los procesos que se producen. Desde ahí creo que es un buen momento para este nexo. Un ejemplo son las huelgas, pero tienen su propia genealogía. Reconozco ese nexo, pero también lo veo de forma muy clara en el feminismo sindicalista, donde grupos invisibilizados por esos sindicatos mayoritarios, como las luchas de las Kelly, de las trabajadoras sexuales, de las empleadas de hogar, de las jornaleras, ...Creo que es una muestra de estos posibles nexos, no sé si de relación entre marxismo y feminismo, tal vez más de feminismo de clase. Pero no es casual que esto pase en un momento de crisis sistémica, no solo económica”.

b. Otras defienden este tipo de huelga y su resignificación como una forma de reconocer y ampliar el sujeto político y, por tanto, acoger más reivindicaciones

- Amaia Pérez:

“Creo que es una apuesta muy interesante, pero no sé cuánto ha calado. Sí descentra al sujeto obrero y reconstruye la huelga como una herramienta de lucha de la clase trabajadora en otro sentido, construyendo un sujeto político más amplio. Pero creo que el movimiento anticapitalista no termina de integrarse absolutamente ahí y, si lo hace, es para entender que los tíos formen también parte de la huelga, no para entender que la huelga es también para cuestionarlos a ellos... La idea feminista de que el conflicto no está solo fuera con el capital, sino que también el conflicto está dentro. La idea de que el sistema está fuera, pero también dentro, nosotras somos parte, creo eso no termina de calar.

Los cuidados están muy bien si los usas como arma arrojada contra el capital: el capital no cuida la vida, pero recuerdo un taller con sindicalistas de la CGT, de ferroviarios, donde mi compañera Sira del Río dijo: “No cuidar es procapitalista”

y se levantaron los del taller y se fueron porque los estaba acusando de que su papel como hombres en la división sexual del trabajo sostenía el capitalismo, y ahí ya eso no les gustó”.

- Montserrat Galcerán:

“El planteamiento de la huelga fue un bombazo porque en anteriores huelgas generales, recuerdo que algunos planteamos que la huelga era un poco excluyente porque había personas que no podían hacerlo y tenían sesgos de género (de cuidados, falta de papeles, ...)

Creo que se fue muy hábil a la hora de plantear el objetivo de la huelga feminista, el visibilizar el trabajo de más mujeres en todos los ámbitos, de un intento de construcción de un sujeto feminista que fuera más allá del ámbito asambleario e institucional y una manera de hacer un llamamiento a los varones de “ese día os toca cuidar, no sois los protagonistas de la huelga”. En los colectivos donde participé en ese momento -era concejal en el ayuntamiento de mi barrio-, había una cierta tendencia por parte de algunos varones a apropiarse de la huelga pero, las compañías decían: “No, os toca ese día cuidar a vosotros”. Creo que fue importante colocarnos en primera fila y reconocernos como sujetos políticos”.

- Teresa Meana:

“Lo que creo que fue importante en la huelga, fue que a partir de 2018 hayamos resignificado su concepto, que ya no se pueda decir una huelga general si no incluye cuidados, que no sea solo de empleo”.

- Karina Bidaseca:

“Es importante este instrumento para ver hasta qué punto esa crítica funciona en términos de salario en lo que el Federici llama la “crítica a la desvalorización”, el salario está desvalorizando lo que producen las mujeres en el ámbito de lo doméstico.

Con la huelga se piensa que sin el trabajo de las mujeres podría seguir el mundo, esa sería como la consigna [...] Creo que a ese correlato de los feminismos es lo que algunas compañeras afrofeministas responden de esta manera: “esto es una consigna de mujeres liberales que pueden permitírselo” y esto nos lleva a reflexionar sobre hasta qué punto pensamos en la solidaridad con el resto de las compañeras que no pueden ejercer ese derecho, porque la huelga es un derecho que todo el mundo tiene. Hasta qué punto se están perdiendo derechos y, en el caso de las mujeres y cuerpos disidentes, ganamos y perdemos derechos por los avances de las derechas y de las ideologías de género y lo que trae aparejado.

Creo que es importante repensar ciertos repertorios de acción que terminan siendo las huelgas internacionales feministas que van a poner, por supuesto, los modelos de prestación y las relaciones con las violencias machistas, pero también me aparece importante establecer hasta qué punto hay algo del orden de lo que podemos exigir a nivel de sindicalización y democratización de las relaciones de género dentro de los sindicatos. [...]

Recuerdo que trabajé durante diez años con mujeres agropecuarias en la Pampa en la década de los 90. Están a punto de perder esas tierras, en pleno auge del neoliberalismo donde se privatiza todo. El gobierno de Carlos Menen las endeuda para desarrollar esos campos, el concepto de mal desarrollo.

El movimiento de esas mujeres nace cuando una de ellas, el día anterior a que le quiten su campo, comienza a pensar ella sola en casa con su marido invalido, va la radio local, cuenta su historia y pide ayuda y cuando vuelve, encuentra muchas familias que se autoconvocaron y que les pasaba lo mismo. Ese movimiento implicó que las mujeres salieran y una vez más exigieran justicia. Salen a parar los embargos de forma espontánea, lo que consistió en rezar con las manos agarradas porque su religión les permitió esa espiritualidad y, cantaban el himno argentino. Cuando se hace eso, las fuerzas armadas se paran. Se dieron cuenta espontáneamente que habían encontrado la manera de parar los embargos, que tienen que ser públicos. [...] Es interesante como la deuda afectó a través del neoliberalismo más a unos cuerpos que otros, pero también esas resistencias”.

- Jule Goicoetxea:

“Cuando se habla de huelgas, tradicionalmente las hacía el proletariado, pero la mayoría de gente no lo era. Entonces, las reivindicaciones no relacionadas con el mercado de trabajo se despolitizan, al no considerarla parte importante sino secundaria y, entonces, una de las reivindicaciones y por eso el 8M en esta 4ª ola del 8M, se presenta como un día de huelga para ver que todo eso que no se paga también es trabajo, que todo eso que no se paga lo hacen las mujeres y las personas racializadas o migrantes y que si la gente deja de trabajar, el mundo se para.

Esto es lo que implica el concepto de huelga y de trabajo desde el marco feminista, es decir, incluir el sistema de dominación patriarcal que hace que sean las mujeres las que hacen todo ese trabajo no remunerado, llamado productivo, considerado secundario que, en realidad, es primario, es el principal y se paran ellas, se para todo y no funciona nada. Eso es la lógica de politizar todo lo que está fuera de lo que el mercado de trabajo, por eso se habla de capital *versus* vida y no de capital *versus* trabajo, en el sentido de salario, de empleo. Entonces, politizas no solo a las mujeres amas de casa, sino a toda una serie de gente que cuida y, en general, a todas las mujeres, porque cuidan. Se amplían totalmente y llegamos a una visión de totalidad muchísimo más diversa y comprensiva.”

- Mireia Biosca:

“Cuando organizamos las huelgas feministas, para mi creo que hicimos un antes y un después. A partir de entonces -y no lo podemos olvidar nunca- nunca se puede volver a hablar de una huelga si no es una huelga de cuidados. Ya no podemos volver a antes.

Evidentemente, entiendo que haya huelgas estratégicas en sectores concretos, pero nunca podrá volver a haber una huelga general sin que en esa huelga general no se hable de los cuidados. Eso fue un elemento clave que el movimiento feminista ha aportado al movimiento sindical y hemos de tener claro ese foco. Nosotras lo tuvimos muy claro, se verbalizó y visibilizó mucho y creo que es un cambio muy grande en la lucha sindical, porque al final a veces parece

que el feminismo solo puede hablar de cosas de mujeres, de la violencia que sufrimos, del aborto, ... pero no podemos hablar del feminismo en otros espacios. Y en el mundo laboral, tenemos mucho que decir, en el mundo de la vivienda, ... Entonces, como que el feminismo tiene mucho que decir más allá de las cosas de las mujeres. [...]

Creo que desde el movimiento feminista fue superacertado hacer comisiones de los pilares de la huelga -laboral, consumo, cuidados, educativa- y ponerlos en el centro. Creo que sería raro volver a hacer solo unas huelgas laborales al uso, porque nos dejamos toda una parte del sistema, porque hace mal cuando también tocamos todas esas partes del sistema”.

c. Algunas siguen mostrando las dificultades de que las reivindicaciones feministas en los planos más allá de lo laboral sean bien acogidas y entendidas por otros movimientos como el obrero. Denuncian que sigue coleando ese discurso donde predomina la clase y se defienden de las acusaciones de cooptación de dicho instrumento por parte del movimiento feminista:

- Giulia Contanzo:

“Los grupos de izquierda marxista reconocen la parte laboral de la huelga, pero les cuesta más con la de cuidados.

En 2020, estuve en un curso de la CGT como invitada a hablar de este tema sobre cómo los sindicatos deben incorporar los aspectos de cuidado no solo desde el feminismo, sino desde lo ecológico. Noté que estaban muy receptivos, pero encontré unos límites de razonamiento, porque la parte laboral es considerada la parte más importante.

Desde mi experiencia, cuando estamos con compañeras obreras y compañeras que ponen en el centro los cuidados, a veces hay momentos de choque. Creo que debemos seguir debatiendo y darle más importancia a los cuidados. [...]

En diversas ocasiones debatí con algunos compañeros al respecto y lo que encontré fue una actitud de “sí, sí, Marx, el marxismo, ... ya lo había dicho. No, nombrar un tema no es tratarlo”.

d. De este modo, subyace en esta reflexión, por un lado, el riesgo de cooptación de diversos conceptos -como los cuidados o la huelga, que se amplifican desde el Estado liberal y el capitalismo- y, por otro lado, de la apropiación del marxismo como elemento inherente a su teoría, no como aporte nuevo que pueda repercutir en su marco:

- Amaia Pérez Orozco:

“Cuando eso se consigue instalar conflicto el conflicto capital-vida, te dicen que esto ya lo planteó Marx, que esa idea ya estaba. Si cualquier cosa se medio integra en el marxismo, se integra, pero chupándola, por decirlo de alguna manera”.

- Alicia Migliaro:

“Sobre el argumento de que la huelga viene de la tradición obrera y el feminismo se apropia. ¿Ahí estamos pensando que el feminismo no tiene nada que ver con las luchas obreras? No me estoy apropiando o reapropiando de nada, porque esta herramienta siempre fue mía y va a seguir siéndola.

No es que viera como los hombres hacían huelga, aprendí y ahora algo huelga, no. Yo soy una mujer trabajadora y sé lo que es hacer una huelga, no estoy inventando nada nuevo ni me estoy reapropiando de nada.

Lo que me parece es que hay casi de nuevo como una jerarquía, determinados modos de lucha que son patrimonio, potestad, de algunos sectores, ... Entonces hay otros que emulan copian, roban, performan, ... Lo mismo pasa en relación con ciertas estrategias de lucha comunitaria o territoriales cuando lo toman otros sectores, pero se da una jerarquización en la lucha porque el movimiento sindical va a la cabeza, por lo que nadie se plantea eso. Hay una idea de estratificación de ese campo de lucha que es falsa. Lo que hay es una mirada jerarquizada y eso es otro problema.

Lo interesante de la huelga feminista tiene otro problema que generó un parteaguas ¿La huelga para quién? Acredito más en la huelga como una inmersión pedagógica de esas luchas. No todas las mujeres van a poder parar y no sé si me importa tanto como me importa todos los días del año. El tema es visibilizar todos esos trabajos de cuidados, pero es algo que debe calar poco a poco, no solo para ese momento.

Las contradicciones de la huelga feministas de cómo se están resolviendo las relaciones entre sindicalismo y feminismo están siendo complejas y quienes están en ambas esferas. En Uruguay, veo la cooptación de ciertas prácticas y como ciertas mujeres quedan de rehenes eligiendo entre una lucha y otra y eso genera fracturas, divisiones, ...”

- De forma concreta, tanto Alicia Migliaro como Lorena Rodríguez aterrizan las reflexiones sobre las disputas generadas entre movimientos feministas y sindicalistas en torno a una experiencia cercana en el tiempo como es la celebración del 8M de 2022:

“El sindicato uruguayo PIT CNT resuelve llamar a la huelga del 8M (de 2022) y convoca un paro general de mujeres y hombres ¿Cómo se apropian? Es oportunismo ¿Cuál es la mujer no trabajadora? Todas somos trabajadoras (la rural, la campesina, la que cuida en casa y no puede salir, ...). Estamos enojadas porque fue una decisión de la cúpula. Las feministas hicieron llegar sus malestares a ese sindicato por la decisión tomada ¿cómo termina? Generando presiones entre las que estamos militando juntas, no sin problemas y tensiones.

Tomando la huelga feminista para parar mujeres y hombres. No entendieron nada, porque ¿Quién se encarga de los cuidados en la casa?” (Lorena Rodríguez Lenzica).

“Está siendo más protagonista la central sindical que los movimientos feministas, es tremendo, no puede liderarlo, Y cierto feminismo sindicalista quedó en medio, compañeras que están en medio, que se les obligue a elegir, ... cuando generalmente somos las dos cosas.” (Alicia Migliaro).

e. Para otras, la huelga feminista no sirve para trastocar al capital. Algunas entrevistadas abogan por el mantenimiento de la huelga en su acepción clásica, centrada propiamente en el ámbito de lo laboral, ya que creen que las acciones previstas desde el movimiento feminista -destinadas a visualizar otros aspectos como el ámbito reproductivo y los cuidados- son simples gestos, que no contribuyen a la desestabilización del sistema capitalista y son fruto de la cooptación de esta herramienta, al servicio de unos u otros intereses.

- Tita Barahona:

“La huelga feminista no tiene mucho sentido. [...] Es decir, la actividad no se para, es imposible hacer una huelga de cuidados dentro del sistema capitalista.

Una huelga es el paro de la producción, lo único que le hace daño al empresario explotador es que los trabajadores hagan huelga no solo un día, sino varios. La huelga debe ser de la producción, en los lugares de trabajo, ahí sí tiene sentido, lo que se ha hecho toda la vida.

La huelga feminista es simbólica, no tiene resultados prácticos. Creo que se hace un mal uso del término huelga porque se está desvirtuando y se quiere hacer creer que se puede parar el tema de los cuidados: Pues no, es imposible. Se puede parar unas horas pero no tiene ninguna repercusión para el capitalista, no le hace ningún daño al, ni siquiera le hace daño a los machistas. [...]

No creo que la huelga feminista vaya a ningún lado, debería ser el día de la Mujer trabajadora, para hacer huelga, pero de la producción. Ese día pararían la actividad, las mujeres pero también deberían parar ellos, porque si no la producción no para, eso sí tendría una repercusión.

El 8M coopta el tema de la huelga, que es una tradición del movimiento obrero. Las feministas posmodernas echan pestes del marxismo, del movimiento obrero, de la clase trabajadora, ... pero luego cooptan sus instrumentos de lucha. [...] El origen del 8M está intentándose tapar. De hecho, el nombre de esta cita ha evolucionado: Del día internacional de la mujer trabajadora, al Día de la mujer y, ahora, al 8M”.

- Carmen Parejo:

“Si nos vamos a nivel organizativo de lucha, como son las huelgas, estas no pertenecen al marxismo, sino al movimiento obrero. Son una estrategia de lucha efectiva, por lo que es normal que varias corrientes hayan usado este tipo de métodos porque son efectivos. La huelga no es propiedad de nadie, sino de la propia historia de la lucha”.

- Lidia Falcón:

“Lo que están usando es la palabra, son los términos. De huelga nada ¿la huelga de qué? [...] La huelga es una de las herramientas imprescindibles de lucha de los trabajadores asalariados contra la patronal, el enemigo, que es el capitalista. Las mujeres no viven en un modo de producción capitalista, pese a que producen niños, no lo hacen en la fábrica (ahora casi).

Lo que pasa es que la mujer está en un universo pequeño y reducido del hogar doméstico, desde los tiempos de las cuevas, y allí es donde se reproduce, y la familia es la célula económica fundamental sobre la que se asienta la supervivencia de esos seres y ¿cómo arbitras un instrumento de lucha -inserto en el modo de producción capitalista- en el modo de producción doméstico? Esto que yo digo es fruto del análisis y del estudio, de la aplicación

del método. Mientras que el movimiento feminista en su mayoría es ignorante de la investigación científica que se ha hecho desde el marxismo. Entonces, como no lo saben, no lo pueden aplicar. [...]

La única huelga teórica planteada desde el feminismo con éxito -que va a hacer un siglo- es la huelga de nacimientos por la natalidad. Ha descendido en los países industrializados donde el movimiento feminista se afincó, sabían que controlando su natalidad podían alcanzar un mínimo grado de libertad porque de todas maneras hay que seguir pariendo. A partir del momento en el que encontraron ese instrumento de liberación se ha aplicado de una manera vertiginosa. En 1975, en España se tenían tantos hijos como en Venezuela, una media de 5. Esto ha caído absolutamente y ahora la natalidad está en 1,3 puntos. Es la única que podríamos llamar huelga, pero claro, de una manera apreciativa, es una metáfora”.

f. También algunas dudan sobre la necesidad de seguir convocando este tipo de huelgas y su eficacia actual - pese al éxito de las anteriores convocatorias y la respuesta de la diversidad de sujetos políticos que se sintieron interpelados y participaron de ellas-, o si se debe pensar en nuevas estrategias de lucha desde el movimiento feminista.

- Joana Bregolat:

“La continuación o no de futuras huelgas feministas es un debate abierto ahora mismo. Fue una estrategia necesaria y útil en su momento y tuvo potencial movilizador muy grande y se ha logrado que en el 8M se hable de feminismo.

Estuvo muy bien plantear que la huelga no solo fuera laboral, sino que se enfocara también desde los ejes de cuidados, consumo y estudiantil, pero...creo que cuidados y consumo se han quedado más debilitados por la dificultad de articular una huelga de cuidados -hay trabajos que no se pueden dejar de hacer-, y el consumo ahora ha cambiado respecto a antes.

En 2020 y 2021 era muy central haber construido la huelga de cuidados y no se si fue una oportunidad perdida por la pandemia... Si no se pudo hacer bien antes en época de normalidad, con la crisis es más complicado

La dinámica de las huelgas se ha asumido como una dinámica a reproducir anualmente. En Catalunya este año con la CGT se ha dado cobertura, se ha convocado con los tiempos justos para pedirlo y no ha habido un trabajo previo de construcción de la huelga en los puestos de trabajo. Creo que un potencial que tenía era el proceso de construcción de la huelga con la entrada de nuevos sujetos políticos que antes tal vez no se habían activado y se sientan interpeladas o te abre las puertas a espacios que clásicamente no entrarías y creo que eso no se ha materializado. Creo que convocamos huelga porque convocamos huelga, en vez de ponernos a trabajar desde septiembre. Creo que también hay sensación de agotamiento para poder hacer el relevo”.

- Monserrat Galcerán:

“También destacaría la actitud internacional de la huelga porque se dio en muchos sitios, tuvo una gran extensión, y consiguió un efecto un poco raro porque el primer y segundo año, resultó que todo el mundo era feminista. Eso ha generado algún problema porque diluye, creo que está costando retomar y centrar que es lo que queremos, lo que somos, ... y por otra parte, al ser un movimiento tan amplio y sin un polo de enunciación único, hace que sea un movimiento con bordes un poco difusos, pero no me parece mala cosa”.

7. Interseccionar o no, he ahí la cuestión:

La interseccionalidad (Crenshaw, 1989), teoría que defiende que cada individuo sufre opresiones o privilegios diversos según su pertenencia a categorías sociales múltiples- es un elemento que aparece en gran parte de las reflexiones vertidas por las feministas entrevistadas. Su relevancia genera múltiples opiniones, lo que demuestra que —como estamos viendo con otros conceptos en este apartado de investigación— no hay una uniformidad de criterios, sino

que, en función de los feminismos a los que se adscriben cada una de ellas y desde sus contextos, será o no un elemento clave en su discurso.

a) Una parte de las entrevistadas considera que ayuda a tener un marco más amplio para entender las causas por las que se rigen la gestión de las desigualdades o privilegios entre las personas, que aglutina otros elementos como el patriarcado, la sexualidad, género e identidad sexual, el colonialismo o el capacitismo, entre otros aspectos. Una visión que potencian líneas de feminismo como las decoloniales, negros, indígenas, LGTBIQ+, ... que genera tensiones, pero que estas corrientes defienden porque ayuda a ampliar el sujeto político al que se dirigen y al que buscan implicar en las luchas:

- Montserrat Galcerán:

“Para mí la interseccionalidad es un buen punto de partida porque lo que te muestra es que el sujeto nunca es puro, siempre está colocado en ese nudo o intersección. Si lo planteas solo desde punto de vista de clase- como señala María Lugones-, la interpretación más clásica es privilegiar al hegemónico dentro de los dominados. Por ejemplo, si introduces la idea de trabajador hombre, blanco, ... no introduces ahí al esclavo, trabajador negro, mujer, ...); de alguna manera, tu imaginario te lleva al sector hegemónico dentro de los subalternos. Es el caso de género pasa igual, al hablar de mujer también -clase media, blanca, ...- se invisibilizan a los sectores más subalternizados y eso ha ocurrido dentro del movimiento feminista y del obrero. El movimiento obrero lo trata como simplemente fuera varón, masculino, cuando en el inicio había también mucha mano de obra de mujer y niños. Te da la sensación de que se habla desde la clase de un sujeto homogéneo que no es tal, y esas diferencias internas pueden convertirse en conflictos internos, como es el caso de pensar en obreros blancos contra negros.

En el movimiento feminista pasa igual, en el momento en que tiene más protagonismo sectores de mujeres racializadas, empobrecidas, trabajadoras domésticas, ... parece como que el sujeto feminista se desestabilizara y como

algunas compañeras, les cuesta entender que son tan feministas como las de clase media.

El feminismo ha dejado de ser un movimiento de clase media y está siendo un movimiento de mujeres de todo tipo y que también interpela a los varones -de hecho, Hooks habla de feminismo para todo el mundo. Está cambiando la lógica social y el imaginario político de las nuevas generaciones, por eso para mí, gran parte de su potencia -siempre que no lo reduzcamos a políticas de identidad (esto para las mujeres blancas, esto para las *queer*, ...)- es que lo entendamos como movimiento global e inclusivo”.

- Gina Vargas:

“El reconocer la enorme diversidad del feminismo que hay en América Latina, pero teñida de desigualdad, esa dimensión de desigualdad y recuperación de la diversidad, deconstruyendo la diversidad, es fundamental. Eso trae disputas y conflictos, no estoy hablando de un movimiento feminista profundamente articulado y respetuoso con todo. Muchas veces estamos en disputa, pero es fundamental para deconstruir. [...] Lo que aportan las mujeres indígenas, el conflicto trans, ... nos plantea una serie de interrogaciones que dábamos por hechas”.

- Amaia Pérez Orozco:

“Para mí el capitalismo sería un sistema que da materialidad -quita poder, recursos, muy materiales, ...- a jerarquías en las vidas que vienen definidas por otros ejes de desigualdad. Un poco la idea de las feministas marxistas de que el capitalismo es un sistema de puestos vacantes, de que jerarquiza las vidas, pero no nos dice quién ocupa cada sitio, y el quién ocupa cada sitio viene definido por otros sistemas de opresión.

Creo que no terminamos de encajar bien esas miradas, es necesario una mirada anticapitalista porque da el armazón, pero también una mirada decolonial, feminista, ... porque nos permite entender el valor distinto que tienen las vidas,

que no es solo en función de cuánto capital tengas. Más bien, cuánto capital tengas es el medio con el que reivindicas o puedes imponer tu vida sobre otras. Pero la idea de que las vidas tienen diferente valor creo que es más compleja y, dentro de eso, creo que a todo el mundo nos cuesta un poco pensar que mi eje no es el prioritario”.

b) La defensa de la interseccionalidad como elemento clave en la lectura y lucha feminista, lo acercan algunas a través de experiencias prácticas:

- Alicia Migliaro:

“Ahora estamos realizando un estudio con asalariadas rurales sindicalizadas y no sindicalizadas que están en cadenas globales de valor de la agroindustria y vemos que hay una descomposición y reorganización en cadenas globales de valor. [...] El componente de trabajo vivo se vuelve cada vez más precarizado y se llena cada vez más con sujetos y sujetas con características muy determinadas. Por ejemplo, de mujeres que están en relación económica de dependencia mucho mayor y tienen menos capacidad de negociar al incorporarse al mercado de trabajo; trabajadores y trabajadoras migrantes, sujetos precarizados en acceso a la educación, que pasan por privación de libertad, ... esto es como una cadena, un collar de opresiones. Me parece que lo que los feminismos permiten o aportan es tener una mirada más aguda y profunda sobre cómo se estructuran esas desigualdades y eso lo da la humildad feminista de escuchar que la experiencia de opresión y la emancipación de las mujeres no es solo por ser mujer sino por otros elementos que la componen”.

- Gina Vargas:

“Un ejemplo mío de disputa ocurrió hace medio año, en un acto vía zoom donde estaba también Amelia Valcárcel. Cuando comencé a hablar de la diversidad, de las luchas trans, de las luchas del feminismo indígena, ... se largó. Estoy hablando de la realidad donde vivo y milito, el continente en el que vivo y milito. Yo le dije “nunca pensé que fueras tan eurocéntrica”, ahí terminó nuestra

relación. Nadie puede tener una actitud tan desvalorizadora de un sujeto múltiple que está buscando múltiples formas de expresión”.

c) Por otra parte, tenemos desde las marxistas feministas quienes, sin desmerecer la interseccionalidad y los valores que aportan, consideran que la clase es el eje sobre el que pivotan las relaciones de poder y desigualdad que se sufre -donde se ejerce la explotación- y que el mantenimiento de las opresiones que denuncian parte de los feminismos están orquestadas por el capitalismo como maniobra de despiste ante las estrategias del neoliberalismo:

- Tita Barahona:

“Al capitalismo le interesa mantener las opresiones de sexo, raza, ... porque no es una cuestión estructural del capitalismo el incorporar esas opresiones. Para el capitalismo, la identidad de cada individuo le es indiferente -blanco, negro, cojo, heterosexual, mujer, ...-, somos unidades de trabajo abstracto. Con lo que no puede funcionar el capitalismo es sin la estructura de clases, pero con lo otro -las opresiones- sí puede funcionar. [...] Disfrazan y ocultan la explotación del trabajo (de ahí viene la política de la identidad) y, por otro lado, divide también a la clase trabajadora.

El capitalismo podría – en teoría- sobrevivir a la erradicación de todas estas opresiones y, en concreto a la específica de las mujeres, mientras que no podría sobrevivir a la explotación de clases.

Me parece muy bien que se atienda a todas las discriminaciones desde un punto de vista sistémico, que se reconozca que hay opresión por sexo, orientación sexual, raza, nacionalidad, edad, ... Pero para estos feminismos interseccionales, cada una de estas opresiones dan lugar a identidades complejas, pero esto se puede aplicar a todo el mundo, hombres incluidos. Es como que el sujeto político queda muy ambiguo.

Por otro lado, la clase no es una opresión más, la clase es una explotación de unas clases sobre otras. [...]

La clase es la contradicción fundamental y es la que atraviesa todas las opresiones. Porque no es un sumatorio de clase, género, raza, ... la clase es la contradicción fundamental, porque la opresión de sexo, orientación sexual, raza, ... la vas a sentir de manera muy diferente según la clase a la que pertenezcas.

Yo aplico para esto la metáfora del telar: las opresiones son los hilos de urdimbre (verticales) y la clase son los hilos de trama (horizontales), es decir, lo que interseca todas esas opresiones”.

- Carmen Parejo:

“Entiendo el surgimiento de esta teoría, pero realmente, el planteamiento del marxismo es que todas las opresiones, no solo la de la mujer, ... en realidad emanan de una trayectoria histórica donde hay una base que es la explotación, donde está la clase. Clase no es igual a una identidad, sino tu posición con respecto a los medios de producción. De hecho, cuando hay un cambio estructural, se produce un cambio con los diferentes sectores de la población que están oprimidos, incluidas las mujeres.

La cuestión es ver cómo trabajar esa base para cambiar todo lo demás y no tratar de hacer una suma de elementos que aparezcan aislados, aunque se conozcan por ser opresión. Con la clase se produce una explotación, es decir la extracción de un recurso a través de esa posición con respecto a los medios de producción. Con la opresión se aplica la tiranización sobre un colectivo.

Aunque parezca lo mismo no lo es, no es igual partir de una base que genera opresiones a plantear que las opresiones se conectan, en tanto que opresiones. Son formas diferentes, aunque en intenciones quieran llegar al mismo sitio”.

- Lidia Falcón:

“Lo de la subexposición de opresiones: esto sirve para dividir a las clases en lucha, a la mujer, a los trabajadores. Si empiezas a hacer divisiones de las que

son blancas, negras, lesbianas, transgéneros, discapacitadas, ... tienes un universo de miradas y de grupos, de discursos ¿a quiénes beneficia? Al capital”.

d) A medio camino, encontramos interpretaciones de feministas marxistas que tienen una lectura de la interseccionalidad como elemento necesario:

- Joana Bregolat:

“Al comunista que ve solo desde la clase tienen un discurso anclado en los años 30. Le diría: ¿Realmente crees que solo el capital interviene solo en tu propia realidad? Porque al final, cuando caracterizamos al capital, hablamos de que es cisheteropatriarcal, colonial, racista, extractivista, que tiene unas dinámicas biocidas, es disciplinador y controla, que financiariza todo, que mercantiliza todo aquello que encuentra y que tiene una capacidad de adaptarse y de resiliencia brutal.

Cuando lo estamos caracterizando así, estamos diciendo que este modelo capitalista se sustenta a una matriz de opresiones mucho más grande y que hacer caer al capital no implica que caiga el patriarcado, hacer que caiga el capital no hace que caigan dinámicas racistas,... es un proceso que va de la mano, y solo concibes que con la caída del capital todo cambiará, posiblemente tu análisis marxista peca de poca praxis y de poca capacidad analítica del contexto donde vives.

Reivindico que el marxismo no tiene porqué anunciar la interseccionalidad, no tiene que anunciarlo en los términos que se usan desde otros movimientos. Podemos hablar de lo mismo con diferentes términos, pero ser conscientes de que si nuestro análisis se deja otras opresiones que están en nuestra realidad, si no es capaz de entender que el sujeto no solo está mediado por su relación monetaria con el mundo, difícilmente será viable organizar una revolución, porque habrá muchas personas a las que no estarás interpelando y, para organizar el conjunto de la clase trabajadora, y a los pueblos porque no estarás

hablando su lenguaje y no serás capaz de entender que puede estar pasando. Porque un eje te permite un análisis brutal sobre una cuestión X, pero igual que en términos científicos estamos situados en un lugar, me atraviesa y me enuncia en cómo me relaciono con/en el mundo, ... mi forma de leer el mundo será diferente de otra persona. Creo que la clave está en reconocer las subjetividades que nos atraviesan y entender que todo análisis es histórico y está situado geográficamente. Es lo que nos permite hablar de interseccionalidad. Y puedes ponerle el nombre que quieras, pero la posición que tiene el materialismo histórico es la de saber desde donde enuncias y desde donde estudias las cosas y aquí es donde para mí entra muy bien la interseccionalidad: porque te permite ser consciente de que pasan muchas más cosas en el contexto que estás estudiando”.

- Julen Goicoetxea:

“[La interseccionalidad] amplía el sujeto político, politiza todas las actividades de la sociedad, teniendo en cuenta que el 90% es clase trabajadora. ¿Qué pasa? Este cambio de perspectiva de la economía política, más el cambio del discurso filosófico que lo meten en el posestructuralismo, con el transfeminismo y la teoría *queer*, en concreto, van a hacer que ese sujeto que sea estático y biológico y naturalizado- hombre/mujer- se rompa absolutamente y se empiece a entender que los hombres y mujeres son una categoría política y que, por tanto, se crean ,se hacen y se pueden deshacer y que el sujeto político del feminismo ya no es simplemente las mujeres. Hay un cambio de marco, se pasa a entender el patriarcado como un sistema aislado donde tiene hombres y mujeres creado en oposición, a entender el patriarcado colonialista, capitalista, ... donde tienes en el centro al hombre blanco, capaz de todo, profesional, ... y alrededor se crean sujetos subalternos que van a estar más lejos cuanto menos se parezcan a ese hombre blanco, profesional, ... que está en el centro.

[...] Para mí, la interseccionalidad sería un método para analizar las relaciones de poder -más que un marco teórico-, como dice María Rodó-Zárate – que forma

parte también de nuestro grupo de teoría crítica BIBA¹²³- o la imbricación (que es como lo llaman o se usa en Francia o Latinoamérica). Dice que depende en qué posición están esos sujetos políticos pasan a tener un tipo de relación de poder u otra, que algunas lo llaman privilegios o no privilegios”.

e) Y ante las diversas posturas sobre la interseccionalidad, diversas reflexiones sobre el papel del marxismo en relación a este concepto:

- Amaia Pérez Orozco:

“Quizá al marxismo le pasa especialmente por esa preeminencia de la mirada de clase histórica. Entonces creo que el marxismo es en general muy poco interseccional, pero no sé por ejemplo hasta cuanto una mirada decolonial es una mirada marxista.... De hecho, diría que hay antirracistas, desde los feminismos comunitarios, negros, ... que son claramente anticapitalistas, pero creo que las últimas miradas decoloniales que han surgido en los últimos tiempos, a ver qué te dicen. Pero pensar que el capitalismo es algo que va más allá de la colonia, ... no lo sé”.

- Tita Barahona:

“La teoría interseccional se da de tortas con la teoría marxista, me parece que esa teoría es un fallo garrafal, si bien dentro del feminismo tiene mucho predicamento, pero no me parece que sea un instrumento ni analítico, ni estratégico, de lucha contra con el capitalismo porque volvemos a incidir en las identidades”.

¹²³ Grupo de teoría crítica BIBA (Bilbao-Barcelona)
<https://twitter.com/tkritikabiba?lang=es>

Por tanto, como señala Amaia Pérez Orozco, se dibuja en estos momentos el siguiente escenario en torno al papel de los movimientos sociales en sus reivindicaciones anticapitalistas:

“Creo que estamos habitando un momento donde esto se va a convertir en una gran disputa política. Si hacemos una lucha anticapitalista desde esta idea de sujetos políticos amplios, de intersección de ejes de opresión-privilegio, ... o si volvemos a marcar muy claramente la clase.

Y viceversa, que yo creo que también hemos tenido problemas en el feminismo, ha surgido vinculado al anticapitalismo pero a veces perdemos un posicionamiento anticapitalista fuerte. No hablo de los feminismos liberales, que no se identifican con esto, si no de los que sí lo hacen.”

Así, hablar de interseccionalidad implica desestabilizar conceptos de categorías muy fijadas hasta hace poco, que ayudan a analizar las relaciones de poder, desigualdad e identidad que se puedan generar, sin establecer jerarquía alguna. Gran parte de los feminismos anticapitalistas sienten que es un elemento clave a la hora de analizar, establecer estrategias y visibilizar las luchas de los efectos del sistema capitalista, heteropatriarcal y colonial, si bien esto sigue generando ciertas tensiones con feminismos marxistas más ortodoxos- donde se entiende que, si bien los elementos de opresión son importantes, la clase es el eje sobre el que pivotar la lucha, ya que es el elemento de explotación. Trata de hacer frente a las acusaciones de ser fruto del posmodernismo centrado en las políticas culturales e identitarias, que no trata de comprender la desigualdad estructural ni las cuestiones materiales. Rodó-Zárate señala que

“la interseccionalidad no tiene por qué considerarse como contraria al marxismo, sino como una propuesta que puede incluir la perspectiva marxista. No son las tradiciones en sí mismas sino ciertas maneras de entenderlas las que están en contraposición. Hay visiones marxistas que incluyen una variedad de ejes en su análisis, del mismo modo que hay propuestas interseccionales que incorporan la clase y el análisis marxistas” (2021: 95).

7.1. Ampliar el sujeto político vs borrar a las mujeres

La ampliación del sujeto político, reivindicado por diversas corrientes del feminismo desde la teoría de la interseccionalidad, también puede ser fuente de conflicto en cuanto al tema de la identidad sexual, especialmente en lo referente a la visibilización, participación y demandas de las sexualidades disidentes en los movimientos feministas. Esto ha generado cierta corriente de rechazo en el conocido como el Feminismo Radical Trans Excluyente (Trans-Exclusionary Radical Feminist, TERF), que defiende que la mujer cisgénero es la única que debe ser parte del movimiento feminista.

También se ha abordado por parte de las entrevistadas: si el sujeto político del feminismo es o no la mujer y, por ende, debe estar abierto a otras sexualidades disidentes es un debate actual que se viven en las filas del feminismo de manera más o menos tensa¹²⁴ y sobre las que planea diversidad de opiniones, como bien queda recogido en este subepígrafe.

a) Varias de las entrevistadas no ven que la ampliación del sujeto político suponga poner en riesgo las demandas del movimiento feminista. La lectura que hacen es otra: ampliar el sujeto político - en una escala menor a mayor- supone empoderarlo para que sea motor del cambio, con el desarrollo de nuevas estrategias emancipatorias anticapitalistas. De fondo, planea el debate de Butler y Fraser sobre la preeminencia y/o convivencia de las demandas de reconocimiento y redistribución de los colectivos más oprimidos.

¹²⁴ En la tesis no se ha recogido de forma específica el debate y la divergencia de posturas respecto de la Ley para la igualdad real y efectiva de las personas trans y para la garantía de los derechos de las personas LGTBI en España, cuyo anteproyecto fue aprobado el 27 de junio de 2022, por lo que pasó al Congreso de los Diputados para su discusión.

En dicha ley, entre otras cuestiones, se establece el derecho a la libre determinación de la identidad de género y su despatologización. Al igual que ciertos sectores del feminismo apoyan esta norma, otros están en contra porque consideran que se borra a las mujeres, es decir, consideran que el sexo no se elige, porque esto supondría poner en peligro los avances que se han hecho para evitar la discriminación de las mujeres. Todo ello ha generado fuertes tensiones en el seno del movimiento feminista a la hora de definir cuál es el sujeto político del feminismo para cada una de las posturas.

- Astrid Agenjo:

“Recuerda al debate Fraser-Butler sobre la redistribución o en reconocimiento. No creo que debilite la cuestión de la identidad. No estoy de acuerdo en eso que se llama la trampa de la identidad. Al contrario, creo que fortalece. Son esquemas teóricos que ayudan a entender otro tipo de intersecciones de esos procesos de expropiación del cuerpo y de la construcción de las subjetividades cómplices. No creo honestamente que debiliten sino que fortalecen, otra cosa es que sigamos en el movimiento feminista pensando en esas verdades universales que nos atraviesan a todas por igual. Creo que hay que saber encontrar el equilibrio con esas verdades parciales de las que siempre estamos hablando, con esos análisis más situados en las condiciones de las personas y en esas prácticas políticas que atiendan a esas distintas realidades”.

- Montserrat Galcerán:

“Nosotras tenemos ciertas herramientas para plantear ese tipo de problemas, huyendo de la naturalización de género, que es algo evidente, al menos para mí. He intentado pensar desde los procesos de construcción de la subjetividad, pensando en territorios, entendiendo incluso nuestro cuerpo como un territorio - que está muy marcado y clasificado-, intentando salir de ese pensamiento abstracto y esencialista y que no nos lleva a nada, Es importante desde un punto de vista político y teórico, no tenemos necesidad de pensar desde un punto de vista naturalizado. Lo natural es también una construcción lingüístico simbólica.

Es un camino que yo no he transitado, pero que hay unos textos interesantes, como los de Javier Sáez¹²⁵ que abordan el punto de las nuevas masculinidades

¹²⁵ Javier Sáez es sociólogo, activista gay, especialista en teoría *queery* y en psicoanálisis. Señala como los diversos feminismos han revisado las prácticas políticas e introducido el análisis de género, clave para la transformación social que implique una igualdad entre hombres y mujeres. Considera que eso pasa también por revisar la construcción de la sexualidad cisheteronormativa sostenida por el patriarcado y el capitalismo. Por ello, señala que “desidentificarse de ser hombre y de la masculinidad es una apuesta mucho más difícil: eso sí supondría una subversión de los valores y de lo político, pero como en toda subversión, cuando algo es necesario e imposible, tenemos que cambiar las reglas del juego” (2016: 72) https://vientosur.info/wp-content/uploads/spip/pdf/vs146_j_saez_masculinidades_y_cambio_social.pdf

[...] Butler da muchos puntos de apoyo, pero coge parte de una filosofía del lenguaje anglosajón y performativo que tiene para mí algún problema. Muchas personas lo toman como la biblia de lo queer, pero a mí me lleva a pensar -y esto aparece en debates con gente no binaria, trans, ...- en el tema de la violencia, está menos tematizado, y no digamos en temas relacionados con la prostitución.

Recuerdo que en el 15M había una comisión de feminismo, donde se planteó algún debate y hubo un momento en que se abrieron dos vías: Las feministas, más ligadas al territorio doméstico, cuidados, racializadas, ... que se planteaban temas de discriminación laboral y racial y el subgrupo "Transmaricabollo", que era sobre el tema de ellos y ponían como punto principal la violencia sexual y represiva, la ley de extranjería, ... es un campo menos visible pero importante que debería de tratarse y está costando más, entre otras cosas, porque el sujeto político esta situación de más vulnerabilidad".

b) Varias consideran que hay un debate generado para crear polémica que trate de dividirlo en sectores polarizados y, de este modo, reducir la fuerza e influencia que ejerce desde hace unos años:

- Carmen Parejo:

"Si bien quiero mantenerme un poco mal margen, a nivel político creo que hay un uso interesado de ese debate para generar una fricción dentro del movimiento feminista que está llevando a unas posiciones muy reaccionarias a veces y extemadamente apasionadas. Creo que realmente hay un interés en crear ese debate deliberadamente a través de los medios de comunicación, de determinados partidos políticos, ... que les interesa que se tire por allí en vez de luchar por la emancipación real, porque es absurdo plantear que la cuestión de la transexualidad, homosexualidad, ... esté desvinculada de la cuestión de la mujer, está relacionado con la necesidad que tienen los Estados de seguir reproduciendo y de condenar toda relación sexual que no sea reproductiva y a

quién afecta principalmente es a la mujer, si bien no quiere decir que no afecta a los demás colectivos, pero tratar de hacer esa división es algo muy interesado, que ha venido de determinadas posiciones y que busca hacer daño a un movimiento feminista que en los últimos años ha estado en auge”.

- Alicia Migliaro:

“¿Cuál es el sujeto revolucionario que está en el centro de la lucha? Creo que hay una disputa de sentidos muchas veces jerarquizada. Me parece muy interesante lo que han traído las disidencias y han revolucionado el propio feminismo y es eso de pensar en ¿existe un sujeto único? ¿Qué pasa con lo móvil, lo fluido y las subjetividades? Tal vez deberíamos pensar más en qué cosas componen esas subjetividades en término de opresiones, pero también de emancipaciones como sujetos revolucionarios”.

c) Algunas feministas alertan del intento de simplificación que se está dando respecto al sujeto político y la necesidad de pensar en las sexualidades disidentes como una forma de hacer frente a las dicotomías heteronormativas que potencia el capitalismo, para que sea mayor el número de personas que se sientan identificados y recogidos en las luchas de los movimientos sociales, posicionándose más en la defensa de la redistribución que del reconocimiento dentro de las posturas que Fraser y Butler defendieron respecto a las reivindicaciones, en este caso, de parte del feminismo:

- Amaia Pérez Orozco:

“Ahora hay un momento de disputa con el capitalismo muy fuerte pero, en vez de hacerlo de hacerlo desde un sitio más amplio y un sujeto político más amplio y desde una capacidad de análisis más compleja del capitalismo, creo que se está volviendo a ideas más simplistas, de identidades cerradas, de marcar que el conflicto está fuera con el enemigo.

[...] La lucha LGBTBI ha sido poco material también, parecía que esa lucha era más bien por el reconocimiento y no por la redistribución. Las formas de vida queer son un reto al capitalismo, porque están retando esas identidades de género sobre las que el capitalismo se sostiene y eso tampoco lo hemos pensado demasiado”.

d) Desde posturas marxistas, algunas feministas consideran que ampliar el sujeto político es parte de la teoría y la praxis que se debe aplicar desde los espacios marcados por el marxismo y por la clase:

- Joana Bregolat:

“No creo que deba ser una faena que tenga que hacer el feminismo por sí solo. Es una tarea que se da de las personas que hacemos hoy teoría marxista. Cuando se habla de marxismo, parece que es una teoría que se genera sola y no, hay muchas mujeres que hacemos teoría marxista, y muchísimas más, que hacemos praxis marxista. En la praxis salen muchos saberes y conocimientos que la academia no siempre recoge.

La parte de la sexualidad es clave [...], podemos tener una mirada de clase, pero es necesario que el marxismo sepa problematizar y trabajar con estos sujetos.

Por ejemplo, buscando datos de la situación de mujeres trans en el Estado español, y en relación al análisis de paro de este colectivo, hay que visibilizar en dicho análisis las tasas de discriminación, paro, agresiones y acosos. [...] Desde una mirada de clase importa y, desde una mirada LGTBI. Aporta hacer demandas como fue en Argentina hace años pedir el cupo trans¹²⁶, supone problematizar y aportar soluciones. O, por ejemplo, la búsqueda de vivienda y las dificultades que sufren los y las trans.

¹²⁶ Este cupo garantiza un mínimo del 1% de la totalidad de cargos y contratos a personas transexuales, travestis y transgénero, tras ser aprobado en el parlamento argentino y recogido en el decreto 721/2020. <https://www.argentina.gob.ar/generos/cupo-laboral-travesti-trans>

La perspectiva de clase te lleva a problematizar no solo desde la cuestión trans sino desde la posición de todo lo que sea un cambio de cuerpo, ...también interviene en las condiciones materiales y, entonces, es importante entender que no todos los cuerpos, sexualidades,... los que no cumplen la norma heterosexual de base, tienen una posición de menores posibilidades materiales en muchos momentos de su vida y como están en los márgenes del sistema, pero también tienen una capacidad de reimaginar futuros y formas de relación y sociedad más grandes, más fácilmente, que un sujeto incorporado en la sociedad, que no ha tenido problemas, que se ha leído como es y que no es de clase obrera. Hay una opresión y discriminación de base que tiene unos efectos materiales. [...]

El marxismo tiene el papel de cuestionar cómo las relaciones heteronormativas afectan dentro de sus organizaciones,

Nos lleva a preguntarnos ¿Cómo te relacionas tú con los otros? ¿De qué manera lo quieres hacer? Y que sea coherente con las aspiraciones de libertad, autonomía, respeto de derechos, sororidad que necesitas para construir una nueva sociedad. [...] Un feminismo que no hable de la cuestión de clase y de las condiciones materiales es un feminismo que se queda corto, lo mismo pasa con el movimiento LGTBI y la capacidad de golpear el capital las demandas del movimiento gay, se tiene que problematizar, reconceptualizar los conceptos y reapropiarlos”.

- Mireia Biosca:

“Creo que este es un debate que lleva años. Es verdad que ahora todo el mundo está hablando mucho del tema, pero es algo que ya viene de antes, de lejos.

Creo que es un debate que en el seno del feminismo ha tenido muchas idas y vueltas. Que puede que haya cambiado la intensidad, porque las redes cambian la intensidad de todo y hace que los debates sean de otra manera. [...]

Yo aun no lo tengo muy trabajado en la cabeza, pero sí que es verdad que antes, por ejemplo, sí que había un movimiento feminista más autónomo y a lo mejor más minoritario que sí había abierto el sujeto del feminismo. Ahora considero

que, aunque seamos minoría, sí veo que la gente joven está reflexionando, lo habla: “es que, en el movimiento feminista los hombres maricas también pueden entrar”, “en el movimiento feminista ¿qué hacemos con los hombres?”. Esto cada vez se está hablando más y, entonces, creo que una parte del feminismo sí que está haciendo una apertura de ampliar el sujeto, evidentemente habrá una parte del feminismo que no lo hará”.

Creo que cuanto más abierto sea ese sujeto, a más gente también llegaremos porque, al final, el feminismo es para todas y para todos. [...]

Es cierto que nosotros estamos poniendo el cuerpo y los nortes, pero al final también están sufriendo una violencia muy grande. Entonces, yo no sé quién ha de trabajar con los hombres, y a mí eso me parece otro debate, pero que los hombres han de estar dentro del movimiento feminista, para mí es importante y creo que debe ser así.

En el caso de los hombres maricas, al final sufren unas violencias muy parecidas a las nuestras, le pegan una paliza por la calle, no por querer a otro hombre, no. Le pegan una paliza por tener conductas consideradas femeninas y, al final, lo que está considerado femenino, es lo que se violenta, es lo que se oprime, porque es lo malo, lo que no es bueno. Entonces, si tenemos muchas violencias en común, vamos a combatir las en común. No tiene sentido que cada una esté en una trinchera, cuando podemos tener una trinchera común”.

e) El desarrollo del diálogo y la necesidad de tender puentes también se extrae de las palabras de algunas de ellas. Concretamente, se establecen analogías con momentos pasados de fricción entre el movimiento feminista y el movimiento LGTBIQ+ que se resolvieron con el paso del tiempo, como la ley de matrimonio para parejas homosexuales¹²⁷, que creó tensiones ante las posturas enfrentadas

¹²⁷ El matrimonio entre personas homosexuales se aprobó en España el 30 de junio de 2005. De este modo, se convirtió en el cuarto país del mundo que permitía y reconocía de forma legal esta unión, tras Holanda, Bélgica y Canadá. La ley entró en vigor de forma oficial el 3 de julio de 2005.

sobre la visión de una institución como la del matrimonio:

- Mariana Ureña:

“Los puntos de encuentro y desencuentro han sido varios entre movimientos feministas y movimientos LGTBIQ+, puedo hablar de los últimos 20 años en el Estado español. Soy optimista incluso en estos momentos, podemos tener diferencias, pero creo que se acabarán tendiendo puentes. Gestionar las diferencias no es fácil.

Recuerdo como hace años se explicaba desde el colectivo LGTBIQ+ la necesidad de la ley de matrimonio igualitario dentro del movimiento feminista para que se entendiera. En aquel momento, el movimiento feminista -que había luchado contra el matrimonio como institución represora y patriarcal- no entendía que nosotros lo reivindicáramos y apostáramos políticamente por una institución de estas características. Hubo que explicar mucho, era una ampliación de derechos.

Con la ley trans pasa algo similar, pensaba también en las mujeres que se cuestionan: “Toda la vida hablando de la abolición del género, y ahora venís a intentar legitimar la construcción identitario patriarcal”.

De alguna manera hay puntos de contacto y en este momento explico lo mismo que hace años: se trata de ampliación de derechos.

Ojalá lleguemos a un mundo donde el género no exista o el matrimonio tampoco pero, mientras tanto, hay mucha gente a la que estamos dejando atrás y que está en una situación vulnerable por una absoluta falta de derechos.

Igual que otras compañeras que vivieron esa época decían: “el día que tengan todas los mismos derechos, vamos a destrozar juntas la institución del matrimonio, el género como construcción cultural”, ... creo que va un poco por ahí”.

f) En ese recorrido histórico, la mirada intergeneracional de algunas feministas van en una línea similar cuando comparan las reacciones generadas ante el matrimonio homosexual años atrás y la ley trans ahora, y aportan este y otros ejemplos:

- Teresa Meana:

“En las II Jornadas Estatales de la Mujer, celebradas en Granada en 1979, se partió el movimiento¹²⁸. Por eso pienso ahora que hay ruptura que. igual que superamos este debate, es posible superar este de lo trans. Por ejemplo, en Granada hubo que decir sexualidad no es maternidad, no es genitalidad, y no es heterosexualidad. [...]

En el programa electoral de la Asociación Feminista de Asturias en 1977 se defendía el divorcio -mientras persistiera el matrimonio-, convencidas de que iban a desaparecer las relaciones con contrato, que era absurdo y la patria potestad compartida, mientras persistiera la patria potestad sobre seres humanos.

Por eso, con el matrimonio igualitario, nosotras creíamos en los derechos individuales. Luego, con la ley de Zapatero, fui de las primeras en apoyar su reivindicación porque entendí que si las heterosexuales se pueden casar, porque no nosotras. Pero antes, éramos superradicales”.

- Mireia Biosca:

“Evidentemente para mí, y yo lo reivindico, es muy importante los espacios no mixtos, porque creo que nos dan fuerza, que todavía nos tenemos que

¹²⁸ En dicho encuentro, hubo fuertes tensiones entre las feministas socialistas- muchas de las cuales practicaban la doble militancia- y las feministas radicales. Esto queda recogido en la noticia del periódico “El País” el 9 de diciembre de 1979, bajo el titular “Enfrentamientos y abandonos en las II Jornadas Feministas” https://elpais.com/diario/1979/12/09/espana/313542024_850215.html

empoderar, que aún tenemos que coger más fuerza como colectivo, pero eso no quita el poder tener espacios en común donde, dentro del feminismo, hay muchas identidades que tienen que estar.

Obviamente, en mi feminismo en el día a día las compañeras trans han de estar, las trabajadoras sexuales, ... hay muchas identidades que tienen que estar ahí, que creo que ya tienen espacio en el movimiento feminista. Por ejemplo, las compañeras racializadas, hace años no militaban en el movimiento feminista y, a día de hoy, sienten que ese feminismo es suyo, porque habla no solo de las violencias hacia las mujeres sino de la Ley de Extranjería¹²⁹, de las redadas racistas,..., que pone la colonialidad en el centro Y que, igual que los hombres tienen unos privilegios por ser tíos, en este sistema machista, las mujeres blancas hemos tenido privilegios por ser blancas en este sistema racista y colonial.

Entonces, todo este discurso es para que toda esta gente pueda entrar, y que las identidades que antes no entraban, ahora se sientan que forman parte, y se ha de llenar”.

¹²⁹ Durante la realización de esta tesis se ha llevado a cabo la campaña “Regularización ya”, que promueve una Iniciativa Legislativa Popular (ILP) con el que recoger 500.000 firmas y que la ciudadanía pueda proponer leyes al Congreso de los Diputados de manera vinculante, con la obligación de batir y aprobar esta ley).

Esta ILP propone alcanzar una regularización administrativa del estatus migratorio de las personas migrantes y refugiadas, de modo que logren un permiso de residencia y de trabajo aquellas que estén en situación irregular, impulsada por vez primera en España por un movimiento estatal que suma organizaciones de personas migrantes y racializadas autoorganizadas políticamente, que también cuenta con apoyo de personas y organizaciones no migrantes y otras entidades. La fecha límite para la recogida de firmas fue el 23 de septiembre de 2022.

Defienden la necesidad de esta ILP por respeto a los derechos fundamentales de todas las personas, por la pérdida de aporte económico y fiscal importantes para la sociedad, y de déficit de gobernanza pública, a lo que se suma la memoria y reparación histórica. <https://regularizacionya.com/>.

Desde la Asamblea Feminista de València se ha dado difusión y apoyo a esta ILP con la recogida de firmas en los actos previstos por esta plataforma y en los actos que el colectivo feminista realiza a nivel de ciudad y en los barrios y comisiones que tiene, como es caso en el fin de semana previo al 8M y en esa misma fecha: <https://www.efe.com/efe/comunitat-valenciana/sociedad/la-lucha-feminista-vuelve-a-las-calles-de-valencia-este-8-marzo/50000880-4750139>

f) Por tanto, la ampliación del sujeto político puede llevar al cuestionamiento de la propia construcción del mismo y, por ende, a su futura deconstrucción o destrucción. Entre medias, enlaza con el reconocimiento de opresiones debido a su sexo, género e identidad sexual, que se relacionan con la teoría de la interseccionalidad tratada anteriormente:

- Jule Goicoetxea:

“Amplía el sujeto político, politiza todas las actividades de la sociedad. Teniendo en cuenta que el 90% es clase trabajadora, ¿qué pasa? Este cambio de perspectiva de la economía política, más el cambio del discurso filosófico que lo meten en el posestructuralismo, con el transfeminismo y la teoría queer, en concreto, van a hacer que ese sujeto que sea estático y biológico y naturalizado-hombre/mujer- se rompa absolutamente y se empiece a entender que los hombres y mujeres son una categoría política y que, por tanto, se crean ,se hacen y se pueden deshacer y que el sujeto político del feminismo ya no es simplemente las mujeres. Hay un cambio de marco, se pasa a entender el patriarcado como un sistema aislado donde tiene hombres y mujeres creado en oposición, a entender el patriarcado colonialista, capitalista, ... donde tienes en el centro al hombre blanco, capaz de todo, profesional, ... y alrededor se crean sujetos subalternos que van a estar más lejos cuanto menos se parezcan a ese hombre blanco, profesional, ... que está en el centro.

Y esto es lo que hace que la teoría trans y queer entre. [...] Los cuerpos que no son ese sujeto normativo y va más allá, rompe todo tipo de normas en todas las esferas y reclama otro tipo de cuerpos y de deseos, en donde entra también el capacitismo, ... y una serie de relaciones de dominación que el interseccionismo va a convertir en método”.

g) Este conflicto se señala como interesado por varios agentes, orquestado por el Estado neoliberal y potenciados por el eco de los medios de comunicación:

- Jule Goicoetxea:

“Las neomaterialistas somos generalmente más/muy proqueer, [...] somos del transfeminismo, entonces con el feminismo radical transexcluyente -porque hay feminismo radical que no lo es - tenemos muchos problemas.

También te tengo que decir que no es un problema que tengamos en el movimiento feminista autónomo, para nada, es un problema importado del feminismo institucional español. Porque en Euskal Herria nunca ha habido movida con esto, son cuatro las que son TERF. Nos vienen de España, como el tema de la prostitución y el abolicionismo, y se insertan aquí”.

h) Entre las entrevistadas, dos de las feministas marxistas muestran su rechazo hacia la ampliación del sujeto político del movimiento feminista más allá de la categoría “mujer”. Al respecto, realizan diversas críticas sobre el papel de la teoría queer como una de las consecuencias de la instalación de las teorías posmodernas en el pensamiento académico, en connivencia con el capitalismo, algo que se ha trasladado a las prácticas de los movimientos sociales, y que es fuente de conflicto:

- Tita Barahona:

“La teoría queer surge en la Universidad a partir de la década de los 80 y 90. La Universidad deja de ser el templo del conocimiento para convertirse en un mercado más. Es una teoría idealista que se da de tortas con el marxismo. Es un hijuelo del posmodernismo y del relativismo, es contradictorio con el materialismo histórico y dialéctico, el cuerpo teórico del marxismo [...] pero eso no quita para defender los derechos de las personas transexuales.

Hay ahora dentro de la academia una corriente que intenta conciliar el marxismo con la teoría queer. Esto solo es ganas de publicar artículos para engordar currículums, no se trata de crear conocimiento y hacer investigación.

La teoría queer lo que ha hecho es hacer todavía más una multiplicidad de identidades muy diversas. Ha cogido el género y lo ha metido por la picadora y han sacado como multitud de micro géneros para elegir. Eso es un elemento más que contribuye a tapar, esconder, ... las relaciones de explotación y estructurales dentro de la sociedad capitalista. [...] Veo una reacción capitalista porque veo mercados y, al crear más identidades, refuerza la ideología capitalista del individualista egoísta, atomiza a los individuos, lo que va en detrimento de la unidad y conciencia de clase. Para el capitalismo tiene un valor económico e ideológico.

[...] Para mí no es posible que nos emancipemos dentro de la sociedad capitalista como mujeres, podemos ganar, mejorar, pero nada más. El capitalismo no tiene necesidad estructural de mantener la opresión de las mujeres, pero está encontrando nuevos mercados, y por ello está fomentando nuevamente porque esto es una nueva vuelta de tuerca de la opresión de las mujeres trabajadoras porque hay una perspectiva de clase clara, ¿Quién son las que se prestan para gestar para otros? ¿las que caen en trata de blanca? ...”

- Lidia Falcón:

“Con los posmodernismos, no todas las teorías son interesantes, porque pueden aportar disparates. [...] Cuando salen unos diciendo que el género puede ser fluido y se puede elegir ser hombre o mujer ¿qué aporta? Aporta disparate, la pérdida del tiempo y la irritación que tengo para desviarnos de continuar un avance de investigación científica y teorías que nos lleve a nuevos descubrimientos. Eso no aportan nada, son el boicot, el submarino del movimiento feminista y del pensamiento analítico, antropológico, de la sexualidad.

El pensamiento marxista no solo es revolucionario, es que es científico, y hay que defenderlo hasta el último aliento de nuestra vida. No es un dogma, no es

una opinión, no es una literatura, ...no es que estemos inventando. No estoy dispuesta a consentir que nuestro pensamiento, nuestra investigación, sea igual que la de los transgéneros.

[...] No me traigan la discusión posmoderna de la identidad de género, el transgenerismo, ... porque eso no se discute en la Universidad, se discute en las plazas, en las sectas, haces literatura, ... pero tanto presumir la academia de científica, tanto presumir de que necesitan evidencias, y ahora están tragando, indigestándose, con la teoría queer”.

i) Lo que está claro, es que se están generando tensiones -interesadas, para la gran mayoría de las entrevistadas-, que pueden pasar factura dentro del movimiento feminista:

- Mariana Ureña:

“Las particiones, facciones, familias, ... es algo que históricamente ha habido en el marxismo y la izquierda en general, y esto se está viendo también en el movimiento feminista -en los 80 hubo-, con escenarios virulentos cuando, paradójicamente, el feminismo se caracteriza por ser un movimiento no violento. Esto ha generado situaciones difíciles, duras, tristes, violentas, Hay compañeras que no se posicionan públicamente para que no las degüellen, se necesita una reflexión profunda. [...] Mientras tanto, la extrema derecha, el patriarcado y el fascismo están comiendo pipas mientras nos estamos matando y haciendo mucho daño en lo personal y lo colectivo entre los y las compañeras que estamos en los mismos lugares o similares”.

j) Ante posturas enfrentadas, el diálogo constructivo surge como receta para hacer frente a la radicalidad que se ha generado en el seno del movimiento feminista:

- Mariana Ureña

“Las redes no están haciendo bien, hay muchos ejemplos, ... cuando se puede hablar desde espacios más assemblearios y horizontales, sobre todo cuando no perdemos el foco, no va de mi lugar o tu lugar, o la igualdad de quienes, ... Esto va de información social, real. El mismo ejemplo también se puede poner con el tema de las fronteras, desde el marxismo y el feminismo se quiere un mundo sin fronteras. Las utopías están más o menos claras. A corto plazo, el tema es ver cómo podemos accionar, encontrar más puntos de acuerdo, encuentro, diálogo y juntarnos más en lo que nos une.

Y es que lo que nos pasa en la izquierda es que nos ponemos a mirar la frase exacta, el punto y la coma... Miramos el arbolito, pero no el bosque. Creo que todas y todos y todes debemos tener una mirada de aportación mutua, de mirada histórica y de entender que, al final, las cuestiones a nivel maximalista no serán lo mío, lo tuyo. Teniendo claro las cosas que nos unen, y desde un punto de vista de generosidad, tendremos más cosas claras y nos vamos a encontrar”.

- Joana Bregolat:

“El internacionalismo no es solo la ternura entre pueblos, es también la ternura que tienes con otras personas sean de donde sean, y tener la capacidad de solidaridad, empatía, con raíces para construir fuera de la heteronormatividad”.

8. El futuro de la relación marxismo-feminismo:

Este apartado centrado en la investigación se cierra con un final abierto. Tras una serie de preguntas en torno a las relaciones entre el marxismo y el feminismo y los puntos de encuentro y desencuentro, desde la mirada de cada una de las entrevistadas, llega el momento de imaginar cómo será o debe ser- según la interpretación de estas- dicha relación. Como ya hemos visto en epígrafes

anteriores, hay diversidad de posturas: desde las que barajan la necesaria relación, las condicionadas por diferentes aspectos y las que lo rechazan de plano. De fondo, reflexionan sobre algunos elementos que consideran peligrosos y que pueden dificultar dichos avances en la lucha contra el capital y algunos deseos.

a) Algunas consideran que el futuro ya está aquí y afirman que las relaciones desde ambas corrientes ya se están llevando a cabo a través de diversas experiencias prácticas, que también comparten. El futuro, afirman, pasa por seguir esta línea de colaboración y escucha, con la idea de seguir tejiendo puentes comunes:

- Astrid Agenjo:

“Ya se están entendiendo, habrá en ambas partes que no se quiera dialogar - creo que más por la parte marxista.

No es algo a lo que se haya que aspirar, ya se está produciendo, se está en ese intento de diálogo y de integrar los conocimientos y saberes de ambos lugares y las prácticas políticas

En cuanto a su trayectoria, potencial, capacidad de movilizar, de conseguir, ... los análisis marxistas tienen que integrar esto, igual q los feminismos tienen que integrar la cuestión de clase. Creo que no es una cuestión de futuro, ya se está dando esa relación”.

- Carmen Parejo:

“Es cierto que el movimiento feminista en los últimos años ha servido para politizar a mucha gente, que están teniendo luego sus propias trayectorias políticas.

La relación es la que había y sigue habiendo: te vas a encontrar en la lucha y se ve quienes pueden ser o no aliadas, se ve en una realidad concreta, no en abstracto.

Estamos en una situación muy complicada a nivel socioeconómico mundial. El capitalismo está en su fase última destruyéndonos a todos y creo que se van a producir muchas luchas y ahí es donde nos vamos a encontrar y quien sobre, sobraré, se llamen feministas, comunistas, ... todo el que sobre, tendrá que irse”.

- Gina Vargas:

“El marxismo es una concepción total del mundo, pero no es una mirada totalitaria. Creo que los totalitarismos previos no nos van a servir para nada, creo que el entendimiento entre marxismo y feminismo se está dando en la medida en que la mirada desde las izquierdas, las posturas marxistas, se están abriendo tremendamente a estas otras dimensiones. Para nosotras, creo que el marxismo y esta posición amplia de las izquierdas nos da la posibilidad de entender un continente “abigarrado”, como diría Irene Zabaleta, donde se cruzan tiempos mixtos y contradicciones de mucho tiempo, y no que hay que verlo solo desde la articulación de una lupa marxista ni de una lupa feminista, sino la articulación y la combinación de ambos”.

- Jule Goicoetxea:

“Yo creo, por un lado, que hay mucha relación a nivel teórico, con las propuestas materialistas, neomaterialistas, decoloniales, ... ya tienen metida la visión de la economía política marxista, ... [...] A nivel práctico, ya se va dando, hay muchas organizaciones mixtas, ... donde se da esta imbricación, incluso en parte del movimiento autónomo feminista.

Es super enriquecedor toda la perspectiva de la explotación que Marx desarrolla, la perspectiva del materialismo que desarrollan Marx y Engels es super valiosa para, con todo lo que se ha descubierto, acerca de la materia en ciencia, ir creando este nuevo marco neomaterialista -o que cada uno lo llame como quiera,

me da igual-, en donde se vaya creando una cosmovisión que nos explique mejor la realidad que viene en el siglo XXI, que no es la misma que la del siglo XIX. Hay muchísimos componentes que son iguales, pero también algunos nuevos como es el “Capitalismo digital”, la extracción de valor, como lo hace en este momento la élite capitalista, ... han cambiado y hay muchas cosas nuevas. Hay que hacer muchas remodelaciones en la teoría del valor, la teoría del Estado, ...”.

- Alicia Migliaro:

“Tiendo a pensar que estamos en un mundo cada vez más complejo y nos faltan categorías para pensar y actuar. No sé si estamos en condiciones de andar desechando categorías, si no precisamos de más herramientas y claves que nos permite entrar más profundamente

[...] Creo que heredamos una crisis de ciertas metarrelatos que permitían superar o trascender la situación actual , pero creo que los feminismos permiten mirar cosas y politizar aspectos de la vida que parece no politizada, y desde ahí se ven gérmenes de resistencia y revolución que nos permiten comprender cosas de otras maneras, como la centralidad de los cuidados o una condición vitalista del trabajo, el trabajo para vivir, para reproducir la vida, la sostenibilidad de la vida, la vida en el centro. Preguntarnos: ¿Qué nos permite seguir viviendo? Tan básico y tan complejo ¿Cómo nos sostenemos para reproducir la vida? Mirar en lo concreto. Como el empezar a politizar la cadena de relaciones, ... ahí es donde veo las posibilidades de transformaciones más radicales.

Es ahí donde veo lo fértil de articular feminismo y marxismo, en una revolución de la vida cotidiana, del día a día, que nos lleva a vivir de otra manera y que las formas que hoy tenemos naturalizadas de vivir la vida y de resolverlas nos parezcan ridículas”.

b) Algunas, ofrecen fórmulas para fortalecer lazos entre marxismo y feminismo, y ponen el foco en la interseccionalidad —que también ha sido tratada antes como subepígrafe en este apartado de investigación— como punto de encuentro y desarrollo de acciones

- Mariana Ureña:

“La historia nos lo demuestra, el presente nos lo confirma, El camino necesariamente, y lo asumo ideológicamente, es con ambas maneras, pero creo que es indispensable el uno con el otro y al revés, asumiendo también nuestras diferencias y reconociéndolas como tales. Entendiéndolas como absolutamente legítimas. A través del diálogo, las aportaciones, las estrategias comunes... apelo a una mayor confluencia.

Desde mi experiencia tanto desde *Lambda* como en *Valencia en Comú*¹³⁰ (donde me mantuve como independiente) mi foco siempre fue (creo que no tuvimos el músculo o capacidad) la confluencia, respetando la identidad y la idiosincrasia propias de cada quien, no queriendo tampoco fagocitar su idiosincrasia”.

- Mireia Biosca:

“A día de hoy, es verdad, que pienso en el marxismo y me cuesta pensar en esas organizaciones que vertebran ese marxismo porque, para mí, no tiene ningún interés en que trabajemos con los partidos políticos. Creo que ni los partidos políticos, ni el Partido Comunista (y eso que vengo de allí), no creo que sea el espacio desde donde trabajar, creo que están muy fuera del movimiento popular.

¹³⁰ *València en Comú* fue inicialmente denominada *Guanyem València*. Es una plataforma ciudadana constituida en partido político que se configuró con el objetivo de presentar a las elecciones municipales de 2015 en la ciudad de Valencia, donde logro tres regidores y regidoras. En esta entidad participan miembros de colectivos ciudadanos, movimientos sociales y activistas de *Podem València*, otra organización que también apoyó la candidatura a para estos comicios. <http://valenciaencomu.org/es/>

Si hablamos del marxismo en el movimiento popular a mí me viene a la cabeza el *Sindicato de la vivienda*¹³¹, y ya trabajamos con él y creo que es la línea por la que debemos de continuar trabajando, con las asambleas vecinales, ... Es algo que estamos haciendo, no es algo tan alejado y que no estemos haciendo. Hablamos y trabajamos con las Kelly y es una cuestión de clase superimportante, y juntan feminismo y marxismo en el día a día de su lucha. Creo que debemos trabajar juntas, lo estamos haciendo, no estamos tan alejados.

A día de hoy, al menos en Valencia, si pienso en organizaciones marxistas, hace años que esto era de otra manera, pero ahora ya no es así. [...] Creo que ahora hay una faena más desde la interseccionalidad, como que los espacios militantes juntan muchas luchas y desigualdades y luchan contra muchas partes del sistema. No estamos solo centrados en un partido, un sindicato, ...

Ahora esto de primero la clase, luego el resto de cosas, se ha visto que no sirve para nada. La clase y el género, la identidad, el racismo, ... va todo unido y que uno no caerá si no cae el resto y que ahora, en el movimiento popular de Valencia, hay una gran parte que lo tiene muy claro, que camina desde ahí, no desde la separación, como todo eso está más interrelacionado, aunque quede camino”.

c) Algunas afirman que, pese a que las relaciones ya se están dando entre ambos, estas están ciertamente condicionadas, en el sentido en que el movimiento feminista propone cambios estructurales que desde las corrientes de izquierda e ideología o inspiración marxista no se acaban de asumir como parte de su ideario y/o praxis:

¹³¹ En Valencia el más activo es el *Sindicat de barri Cabanyal* <https://twitter.com/sbarricabanyal?lang=es>, si bien hay en otras zonas como Malilla y otras entidades como *Entrebarris* <https://entrebarris.org/> Todos ellos defienden el acceso a la vivienda como un derecho y en condiciones dignas, y denuncian el modelo de turistificación y gentrificación que se está llevando a cabo en la ciudad, por lo que mucha gente es expulsada de los barrios.

- Sandra Ezquerria:

“Creo que la izquierda en los últimos años sí que ha enarbolado la bandera del feminismo, creo que era imposible ser de izquierda y no serlo, con la influencia que el feminismo ha tenido en los últimos años con las huelgas y otras cosas [...] pero, en su acción institucional está dejando de defenderlas cuando se convierten en revolucionarias, y eso no pasa solo con el feminismo. Creo que tiene que ver con el filtro de las instituciones, ...

Siento que el feminismo ha articulado un discurso superrico en los últimos años pero, en la acción más institucional de la izquierda y de muchas personas que venían del marxismo, hay una brecha mucho menor a la hora de colocar reformas y muchas dificultades para perder el potencial transformador. Lo digo incluso teniendo colaboraciones y conversaciones con diversos gobiernos de izquierda para hacer política de cuidados; te das cuenta de que no se puede ir más allá. Y eso te obliga a darte cuenta de la capacidad realmente transformadora que tiene el feminismo, que te obliga a cambiar cosas de raíz para poder llevarlo a cabo y, por otro lado, la gran resistencia para incorporarlo. Seguramente es un mal momento ahora para cualquier tipo de cambio y de calado, no solamente feminista, pero creo que va a ser una relación en la que cada vez a ser más inevitable que la izquierda asuma el feminismo como propio a nivel de demandas, reivindicaciones y de agenda política, pero me cuesta imaginar a la izquierda defendiendo claramente medidas de economía feminista”.

d) Por otro lado, algunas piensan que el futuro de la relación entre ambas corrientes pasa necesariamente por trabajar de forma conjunta y empática para subvertir el actual sistema socioeconómico.

- Amaia Pérez Orozco

“Creo que si hay un futuro para el anticapitalismo, pasa por ser un anticapitalista feminista y ecologista, pero viceversa también. Si hay un futuro para el

feminismo, pasa por ser anticapitalista. Afrontamos una crisis absoluta de un modelo civilizatorio, que de verdad no es solo capitalista, es heteropatriarcal, colonialista, ... hay una imbricación de sistemas de privilegio-opresión.

Si tenemos un futuro emancipador o donde el sistema no nos domine bajo su propia lógica, sino que logremos transformar el sistema, pasa por el diálogo horizontal, la mirada crítica, el estar dispuesto a escuchar, a cambiarte,

Mi mirada no es optimista, pero creo que solo tenemos alguna salida si logramos encaje, que pasa también por currarnos lugares de privilegio que también ocupamos”.

- Tita Barahona

“El marxismo y el feminismo están obligados a entenderse en todo lo que respecta a la mujer de clase obrera trabajadora -somos la mayoría-, especialmente ahora que el capitalismo quiere mercantilizar más todavía nuestro cuerpo (con la capacidad de gestar, una mayor invasión de la industria de la pornografía, el aumento de la violencia sexual, ...).

Los marxistas tienen que reconocer que hay cuestiones que afectan solamente a las mujeres de clase obrera como es también el escoramiento dentro del mercado de trabajo hacia los oficios menos remunerados y menos cualificados, hacia las pensiones más bajas, no contributivas, los despidos por embarazo, ... todo esto no lo sufren los hombres de clase trabajadora, lo sufren las mujeres. Los marxistas tienen que darse cuenta de que las mujeres de clase trabajadora sufren esta opresión específica que no la sufren los hombres de su clase, por lo que el marxismo está obligado a cooperar con estas reivindicaciones feministas, que están relacionadas directamente con la defensa de los intereses de las mujeres de clase trabajadora y la lucha de su opresión.

El movimiento se demuestra andando. Creo que hay elementos de sobra para que el marxismo y una parte del feminismo se entiendan”.

- Joana Bregolat:

“Me muevo entre lo que señala Walter Benjamin¹³²: “hacer del pesimismo la propuesta del día para la organización”, ser una pesimista organizada, y lo que comenta William Morris¹³³: “organizarse para hacer la esperanza posible”. Son incompatibles entre ellas, pero estoy ahí.

[...] Creo que muchas de las personas que son marxistas y hacen praxis marxista y revolucionaria y que somos mujeres o sexualidades disidentes, hemos visto el potencial transformador y disidente de articular mayorías, Ver que el Internacionalismo feminista ha sido capaz de organizar luchas en esas dimensiones (Argentina, Sudáfrica,...), de pedir ser reconocidas como sujetos en la lucha,... el marxismo no puede ignorar eso y tiene que aprender a trabajar con los feminismos y a articular debates con ellos, y entender que hay muchos puntos de encuentro entre marxismo y feminismo, en términos de relaciones dialécticas,... esta es la clave”.

e) Dentro de ese cupo que asegura que se seguirán entendiendo el feminismo y el marxismo, algunas matizan ciertos aspectos sobre cómo debe ser la relación para que se desarrolle en un plano de mayor igualdad entre las aportaciones de ambas corrientes:

- Giulia Constanzo:

“Creo que algunas teorías marxistas -por no decir todas- son anacrónicas porque no describen la realidad. Cuentan un parte que ya está en otra época y actualmente se vive una realidad muy compleja, diferente, y se han creado sujetos nuevos con agencias nuevas que hay que incluir y que el marxismo no incluye.

¹³² Filósofo y crítico alemán que se acercó al marxismo de una forma heterodoxa <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/b/benjamin.htm>

¹³³ Arquitecto y diseñador textil que fue un gran activista del socialismo utópico en Gran Bretaña en el siglo XIX. <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/morris.htm>

Lo veo como un punto de partida lo de formarse en perspectiva marxista, pero no puede ser el punto de llegada.

Para dialogar, hay que hacerlo de forma más inclusiva, no puede ser solo decir “ya lo dijimos”, sino seguir ampliando miradas y viendo en que se quedó el marxismo corto, admitir que ya no es una cuestión de capital-trabajo, sino de capital-vida, porque el trabajo para el marxismo es remunerado, de ciertos sujetos, y vida es una perspectiva más amplia, que incluye lo no remunerado, la parte visible e invisible, y la construcción emocional de la persona. No es solo sobrevivir y esto, según los marxistas, no es economía y no es importante, y esta mirada es anacrónica, Si no entendemos que el problema no es solo económico, no lo podemos solucionar”.

- Lorena Rodríguez:

“Debería no ser una relación tóxica ni matrimonio mal avenido. Según lo que veo hoy, sería una visión negativa y tóxica. Pero, desde el deseo, creo que sería muy enriquecedor. Tensando movimientos y teorías -marxismo, ecologismo y feminismo- poder llegar a ver que no hay una transformación posible, otro mundo posible, si no miramos múltiples opresiones, raza, géneros, clases, territorios urbanos y rurales, edades, ... Yo veo que aspectos como la trama de la vida, la reproducción de la vida, ... hay una producción de teoría sobre esto de mujeres y eso, en compañeros de tinte marxista estudiosos con lo que diálogo, es lo que yo noto que les falta tener en cuenta”.

- Teresa Meana:

“Podría haber alianzas, unidades en acción, ... [...] No soy muy optimista, pero sí comparto contigo que, si queremos destruir el sistema capitalista heteropatriarcal, habrá que aunar fuerzas, pero no sé cómo se hace”.

f) Por el contrario, alguna entrevistada considera que el futuro entre marxismo y feminismo no pasa por estar juntos, sino que cada uno siga desarrollando su propio camino y estrategias:

- Karina Bidaseca:

“Del marxismo puedo haber aprendido mucho porque leí a Marx, [...] creo que podemos tomar grandes enseñanzas. Pero considero que el camino del feminismo es autonomista, no veo una futura confluencia.

En los 70 se provocó un divorcio entre marxismo y feminismo muy saludable para que el feminismo pudiera volar su propio vuelo y ver su propio horizonte de lucha, en qué lugar se ubican las mujeres y los cuerpos disidentes como sujetos de la historia, que fueron siempre desplazados de todas las teorías. [...] Una política contra gravitacional donde nos dejen volar, sepamos volar con nuestras alas, con nuestras cicatrices en la espalda. Las alas que nos han cortado son las dos cicatrices que tenemos en la espalda, como dice Liliana Ancalao¹³⁴, poeta mapuche”.

g) Además, no solo se posicionan ante la relación futura entre marxismo y feminismo y cómo debiera de ser, sino que comentan algunos peligros que acechan o pueden tener consecuencias en un futuro. Ponen especialmente el foco en el mantenimiento de posturas muy extremistas como principal obstáculo para una relación más fluida. También se habla del riesgo de la diversificación de corrientes y reivindicaciones desde el movimiento feminista, que hace que pierda fuerza su lucha.

¹³⁴ <https://ctxt.es/es/20220101/Culturas/38431/Rebeca-Mateos-Herraiz-entrevista-Liliana-Ancalao-Meli-entrevista-poesia-mapuche.htm>

- Amaia Pérez Orozco

“Me parece que está resurgiendo un marxismo muy antifeminista que está capturando a cierta parte del feminismo bajo esta idea de la cuestión de la mujer obrera, que me da mucho susto, porque niega esta realidad de las pluralidades, la interseccionalidad, de establecer un único eje de opresión fundamental, ...”

- Tita Barahona

“Las marxistas nos enfrentamos hoy en día a dos oponentes de diferente origen, por un lado, tenemos a determinadas organizaciones comunistas que reniegan del feminismo -lo consideran un movimiento burgués, hacen un análisis absolutamente reduccionista del feminismo y nos tratan como si fuera un bloque monolítico. Las feministas marxistas decimos que el contexto de hace ciento y pico años donde había una lucha de clases enorme no es el mismo que ahora, que es de absoluta derrota, no podemos comparar. Y por el medio ha habido una historia de desarrollo de los aportes de las feministas marxistas a la subordinación feminista. Algo que estos grupos comunistas borran, ya que consideran que el feminismo divide a la clase obrera. No son muchos, pero están ahí.

Por otro lado, hay feminismos que son profundamente anticomunistas y antimarxistas, lo vemos con las posturas ante los vientres de alquiler.

Tenemos enemigos por el lado del comunismo y también por el lado del feminismo. Si bien creo que no son mayoritarios, hacen su ruido”.

- Lidia Falcón:

“Mi predicción es muy pesimista. Las condiciones materiales de existencia son muy malas.

[...] Examinando con un poco de precisión lo que hemos ganado las mujeres en España en los últimos 20 años, verás que la Ley de Igualdad de 2007 -que no

ha servido para nada- es excusa para el poder mientras se sigue matando y explotando mujeres. Por tanto, no hay más camino, quizá no hoy ni en un futuro que la revolución. No se puede hacer gota a gota. En España la izquierda no se hace autocrítica nunca, tienen autojustificación, es el caso del Partido comunista de España, del que se cumple un siglo.

Como no haya un partido feminista¹³⁵ que realmente tenga influencia social, llegue a las instituciones y pueda influir en el curso político y legislaciones que se aprueben y sea el motor y cabeza de las luchas feministas, dentro de un siglo, las mujeres seguirán con reivindicaciones como la brecha salarial, abolir la prostitución y la igualdad de salario.

Si el movimiento feminista sigue atomizado en 3000 asociaciones en España, inscritas en el Ministerio de Interior. Si, además, no quiere clasificarse de marxista porque es malísimo y las dirigentes más cualificadas del PSOE rechazan todo análisis marxista y andan por los meandros del género y, luego, sumamos a las que tienen objetivos pequeños e inmediatos, ... tenemos para un siglo más, gota a gota. Si seguimos así, no habrá futuro.

El enemigo se ha armado ideológicamente y económicamente para acabar con las mujeres, no ya con el movimiento feminista. Si no hay mujeres, ¿para qué vas a tener feminismo?

Primero la diversidad ya metió su puya. Estoy harta de la división de “las mujeres blancas, burguesas”, ... [...] Estas burguesas blancas son las que se involucraron en la lucha por la abolición de la esclavitud de los trabajadores negros. Si conseguir la unidad de la lucha es un empeño terrible, solo falta que lleguen los teóricos de la interseccionalidad. El capitalismo quiere convencer a los explotados de que es lo mejor posible, el caso es que se trata de mantener la misma situación de explotación, opresión, ... de la mujer”.

¹³⁵ Si bien Lidia Falcón es la presidenta del partido feminista de España, fundado en 1979, poco después de que se le hiciera la entrevista para el apartado de investigación se presentó un nuevo partido feminista: Feministas al Congreso (FAC), con la idea de presentarse a las próximas elecciones generales. Sus componentes se sienten “desencantadas” con las acciones que el actual gobierno español -conformado por la coalición entre el PSOE y Unidas Podemos- está llevando a cabo. En ese sentido, la organización política se muestra en contra de la llamada “Ley Trans” y la autodeterminación de género. <https://elpais.com/espana/2022-01-18/nace-un-nuevo-partido-de-feministas-desencantadas-con-el-gobierno-de-psoe-y-up.html>

- Joana Bregolat

“Creo que habrá repliegues ideológicos y hay repliegues, como es el ejemplo de la aparición de grupos marxistas como “Frente obrero”. Creo que hay ahora mismo una sacralización de la clase y una esencialización del marxismo, y una incapacidad política, teórica, emocional, ... a la hora de entender que si el marxismo tiene una cosa es la capacidad de hacer lecturas situadas e históricas y no se puede aplicar a rajatabla”.

h) También planea la sombra sobre cómo se quiere llevar a cabo la toma de poder desde el movimiento feminista anticapitalista, antipatriarcal, antirracista ecologista, ... A lo largo de las entrevistas realizadas, se han dado ejemplos concretos de experiencias y luchas de cada una de ellas desde sus realidades, pero es cierto, que no se ha puesto en común de forma clara y manifiesta una “hoja de ruta” sobre cómo hacerlo. Alguna habla de abrir la puerta a trabajar con y/o a pensar en las instituciones gubernamentales y la toma del poder.

- Mariana Ureña

“No exige que podamos confluir en las cuestiones sociopolíticas comunes, dentro y fuera de las instituciones, apuesto por ello.

Entiendo la necesidad de fortaleza [del movimiento feminista] fuera, pero también del diálogo institucional y de poder llegar a asumir las instituciones como propias y desde la transformación -tanto desde los trabajos y estructura de base, tan necesarios-, pero también desde el diseño y gestión de política públicas que vayan acorde a esa línea de transformación social y esa necesidad de transversalidad la veo desde todos los niveles. Por eso, también esa apuesta de poder llegar a las instituciones y poder dialogar, cuidando la no instrumentalización de las estructuras políticas. Si no, no veo viabilidad.

Creo que no son incompatibles en tanto en cuanto no nos desubiquemos y nos perdamos en el proceso y en el camino.

Nuestra experiencia, [formó parte del proyecto *València en Comú*, comentada anteriormente] fue un experimento social, pero creo que valió la pena, se sembraron ganas y redes y tejidos que se sostienen unos y otros. Creo que nos está costando mucho a los movimientos saber ubicarnos y saber cómo queremos relacionarnos con las instituciones, que se sostenga al tiempo que podamos sostener un diálogo o incluso una gestión colaborativa y participativa con la política pública y su diseño y la incidencia en la política pública institucional. Creo que el reto va por ahí, sostener esos fuelles de base al tiempo que esos canales de diálogo, asumiendo que somos parte.

Habrá que tener más diálogo y generosidad por ambas partes. O tiramos desde un lugar de confluencia político social e incluso institucional, no perdiendo los objetos, particularidades e idiosincrasias de cada quien, o si no es difícil dar la vuelta”.

- Lidia Falcón:

“El poder está usando muy bien la pandemia para justificar sus tropelías, lo que ha reducido y rebajado el ímpetu que tuviera el movimiento feminista, suponiendo que lo tuviera, porque ha rebajado esa influencia incluso en los momentos más exitosos como en los últimos 8M, porque una lucha no se puede basar en los deseos”.

- Mireia Biosca:

“A mí me pasa mucho y, en mi militancia, me he centrado en el día a día, como en la cotidianeidad y no en lo grande.

Es verdad que hay una carencia en el movimiento popular y es que no tenemos una estrategia de cómo conquistar el poder de verdad.

Si ahora mismo pudiéramos conquistar el poder, más allá de -por ejemplo- evitar un desalojo, diríamos ¿esto cómo se hace? Y es verdad, no lo sabemos, es una carencia que tenemos.

Estamos muy organizados en el día a día, pero es verdad que no tenemos una estrategia de futuro de reventar todo eso, no la tenemos, no tenemos un plan. Y creo que es una carencia desde hace muchos años del movimiento popular y que no sabemos hacia dónde.

Creo que tenemos el referente de las mujeres kurdas, que es un referente que nos está ayudando mucho a imaginar, pero aquí no lo tenemos.

Aquí podríamos imaginar cómo cambiar lo micro, mi barrio, de lo superpequeño, ... que es importante porque creo que los cambios vienen de lo pequeño, pero también es importante pensar en lo global y ese mapa no lo tenemos tan claro.

Creo que en los barrios se trabaja la red de cuidados y de apoyo mutuo. El vecindario con la pandemia se sintió acompañado gracias a las acciones del movimiento popular, que estaba organizado. Suplió aspectos que el Estado no hizo. Si el Estado no lo hizo y el movimiento popular sí, no pasa nada, yo no necesito a papá Estado haga todo.

Yo apuesto, no por un estado fuerte, si no por un estado mucho más comunal, las microrredes puedan trabajar y hacer y lo que estas no puedan hacer, la comunidad un poco más ampliada. Pero, al final, que pueda ser una república de muchas comunidades unidas. Pero esto es una utopía que no veré en la vida, me queda poder hacer eso en la escala del barrio.

Pero sí es que es cierto que hay una carencia de no tener un plan de cómo transgredir el sistema. El análisis, a nivel teórico, está muy claro, tenemos algunas cosas que podemos hacer, pero no vamos a conquistar el poder entero.

Si ahora nos dicen: "Toma, gobierna, ...", esa hoja de ruta no la tenemos. Tenemos que trabajar a futuro."

i) Se cierra esta mirada hacia el futuro con deseos y premociones de ese futuro y del papel del marxismo y/o del feminismo:

- Carmen Parejo:

“Me gustaría que el movimiento feminista fuera una forma de entrar en el marxismo, no es tan extraño ese camino”.

- Mireia Biosca:

“Para mí, el movimiento feminista ha de ser marxista. A mí las etiquetas ya me dan igual y creo que no nos hacen bien, pero sí desde la cuestión de analizar el sistema y de dónde vienen las desigualdades. Entonces, si las analizas, has de hablar de las condiciones materiales de la gente. Me encantaría que todo el feminismo hiciera esos análisis desde ahí”.

- Karina Bidaseca:

“Creo realmente que se están dando paso muy firmes y fuertes desde el feminismo, por algo varones y patriarcado están muy atentos y supone una amenaza en la construcción de nuestros andamiajes teóricos que sale desde nuestras experiencias y los cuerpos mutilados, es de donde salen las teorías. La revolución de Haití salió desde la opresión más profunda. Por eso el movimiento feminista construye teoría, Las teóricas feministas no existen si no hay activismo. No nos podemos permitir el lujo de disociar lo teórico de la praxis y la vivencia. Las opresiones no se liberan en términos teóricos estrictamente”.

- Jule Goicoetxea:

“Vamos a tener que introducir todo esto del gobierno algorítmico y de todo lo que nos viene. Por eso digo que hay mucho trabajo que hacer desde las diferentes corrientes y que todas tiene algo que ofrecer y de nuevo, que cada cual se tiene

que colocar en esos marcos, en esas posiciones donde pueda estar más a gusto pero las alianzas son imprescindibles porque estamos en un momento de absoluta fragmentación de todo. Paciencia, que esta fragmentación se volverá a desfragmentar cuando el enemigo esté un poco más claro, porque ahora está más esparcido, diluido y es medio nuevo. A eso me refería también con el tema de los algoritmos o el capitalismo digital: el teletrabajo, el cómo se producen los espacios nuevos donde te quitan esa plusvalía, como hacemos trabajo gratis todo el rato cuando estamos en las redes sociales, ... todo esto necesita una vuelta, pero también optimismo porque hay propuestas interesantísimas que se están haciendo a nivel mundial y no hay que parar de luchar aunque la victoria se vea lejos”.

- Tita Barahona:

“Actualmente el interés por el marxismo ha aumentado, sobre todo a partir de la crisis el 2008, y creo que por mucha oposición que haya desde dentro de las ideologías reaccionarias, el marxismo tiene un gran potencial, lo que está pasando, ya lo predijo Marx.

Confío en que a las mujeres marxistas, a las que nos preocupa la cuestión de la mujer, podamos avanzar en el trabajo de investigación y militantes que hicieron nuestras antepasadas. Si sigue esta tendencia favorable a que renazcan estos estudios marxistas, que se vuelve a reactivar.

[...] El cambio social por parte el movimiento feminista por sí solo no es posible, no puede llevar a cabo una transformación profunda, superar el capitalismo, porque el feminismo no es homogéneo, hay corrientes que aspiran a mejorar la situación de las mujeres dentro del marco del capitalismo. Las corrientes feministas que aspiran al cambio social tienen que luchar contra el capitalismo y, para ello, deberán aliarse con los movimientos políticos que luchan contra el capitalismo”.

- Joana Bregolat:

“Deseo que haya muchos diálogos y cuestionamientos y que no se den por garantizadas ciertas posiciones, sino que se generen ideas, se tejan puentes para no caer en dogmatismos”.

Así, se dan paso a las (in)conclusiones de este apartado de investigación, que ha versado sobre la relación pasada, presente y futura del marxismo y feminismo, donde las líneas de lectura son diversas.

(IN)CONCLUSIONES

Antes que nada, me gustaría comentar que las conclusiones de esta tesis están extraídas desde una labor de investigación modesta, de ahí el hecho de considerarla inconclusas, ya que no hay ningún tipo de fórmula exacta o receta final. Desde la mirada de las ciencias sociales y la epistemología feminista se ha trabajado con la idea de abrir nuevas líneas de reflexión sobre dos corrientes sociales que desde hace siglos han ido evolucionando y han luchado por la emancipación de los seres humanos.

La pequeña muestra con la que he trabajado en la parte práctica de la tesis no es ni busca ser modelo de nada, sino un conjunto de voces que, en todo caso, pueden enunciar sentires que se respiran desde diversas corrientes del movimiento feminista que no se identifican con una postura liberal, sino con actitudes anticapitalistas, antipatriarcales y anticoloniales, que son las que he ido reflejando desde su nacimiento y evolución en mi marco teórico en un recorrido más o menos cronológico.

Para empezar, queda claro que el ser humano trata de establecer cajones de conocimiento para tratar de acotar conceptos, denominaciones que ayuden a situar y situarse en los campos en los que investiga. En mi tesis, dentro del apartado de investigación, se observa que —frente a todo lo anterior— las etiquetas están para romper con ellas. La ciencia y el conocimiento determina unas categorías donde, de forma tozuda, la realidad —máxime cuando los sujetos de la investigación son personas— no se encuadra. Esto nos demuestra que la conformación de teorías nos puede llevar desde la parte teórica a la realización de unas líneas de estudio e investigación. Unos objetivos y una metodología que, aplicados a la práctica, no siempre son puros.

Un elevado porcentaje de las feministas que he entrevistado se mueven y sitúan entre varias corrientes feministas, fruto de su recorrido militante, sus experiencias personales, sus conocimientos y sus praxis. Aplican pues, un conocimiento situado (Blázquez: 2012), del cual hablé al inicio de mi tesis.

Todo ello lleva a ver cómo el contexto condiciona e influye en la conformación de un mundo que es único espacialmente, pero diverso. Las “etiquetas” con las

que se identifican sirven para poder establecer conexiones e intereses en la lucha. Y hay puntos de encuentro, ya que se apuesta por un cambio de paradigma socioeconómico como es el capitalismo, junto con la eliminación del patriarcado el colonialismo y el antirracismo.

Es interesante destacar que la radicalidad con la que algunas se definen dista mucho del concepto con el que se asocia la palabra “radical” dentro del feminismo en los últimos tiempos, vinculado a posturas de rechazo y exclusión hacia las personas trans.

Con el modo en el que algunas entrevistadas se definen como “radicales” tratan de volver a la raíz —como era el sentido de esta corriente en su origen, el cual viene del materialismo histórico-dialéctico, como fue usado primero por Engels y luego por Marx, tal y como se comentó en el marco teórico— y, por ende, frente a la actual reinterpretación del término, con una mirada transinclusiva. Coincido, pues, con las reflexiones que Trujillo vierte al respecto por las que

en la actualidad, el sector “radfem” se ha atribuido la etiqueta de feminismo “radical”, llegando a tergiversar las aportaciones de esta corriente para justificar la exclusión de las mujeres trans* del movimiento feminista. Hay que disputarles esa etiqueta: el feminismo radical tiene una genealogía muy potente que también es nuestra. Es cierto que tuvo una deriva, el denominado “feminismo cultural”, que tenía tintes esencialistas tremendos, pero la corriente radical continuó, y muchas de las grandes activistas y teóricas que leemos y admiramos formaron parte de ella (Sulamith Firestone, Kate Millett, Monique Wittig). [...] Con “radical” me refiero, además de ir a la *raíz* de la discriminación, a la corriente no moderada de la protesta sexual, los colectivos que no solicitan subvenciones, ni persiguen demandas legales ni tienen jerarquías de cargos, entre otras cosas. Los que se dirigen hacia abajo y miran hacia los márgenes, a la gente que puede estar quedándose fuera, y no hacia arriba a las instituciones, al poder” (2002: 62-63).

El recorrido histórico del movimiento feminista en paralelo al marxista ha mostrado cómo las ópticas con las que se aprecia la relación entre feminismo y marxismo son diversas. Como ya se viera en el marco teórico de mi tesis, y posteriormente en el apartado de investigación, dicho vínculo es visto por algunas desde el conflicto, otras desde la confluencia en varios grados. Pero, más allá de todo eso, se observa el reconocimiento de la discusión-diálogo entre ambas corrientes como algo enriquecedor. Las posiciones se mueven en un

registro que va del blanco al negro, pasando por varios grises; metafóricamente, van desde la visión de una relación que pasa del matrimonio al divorcio (Hartmann, 1979), o mantiene relaciones “amorosas” más o menos abiertas, pero ambas son formas de acción colectiva más o menos organizadas, orientadas al cambio social (Eyerman y Jamison, 1991).

En cuanto a la influencia del marxismo en el feminismo y viceversa, las percepciones de las entrevistadas siguen yendo en la línea de las críticas que se vertieron ya desde la década de los 70 del siglo pasado en cuanto a la utilidad de la teoría marxista para la liberación de las mujeres del sistema capitalista, patriarcal y colonial.

Las feministas no autoetiquetadas como marxistas reconocen ampliamente la inspiración del marxismo en las teorías y acciones feministas, pero parte de ellas sigue defendiendo que el feminismo ha aportado más al marxismo que viceversa, porque este estaba “ciego” (Hartmann, 1979). Creen que el discurso marxista no se ha adaptado al movimiento feminista y se ha quedado anquilosado.

Por su parte, entre las marxistas, “la cuestión de la mujer” se observa con una mirada más o menos amplia y, por ende, recoge aportes de diversas corrientes feministas, tales como las decoloniales o las ecofeministas. Consideran que el marxismo sí reflexiona sobre las mujeres obreras en sus obras más destacadas y se las tiene presente desde la praxis, por tanto, no hay tal ceguera ante su situación, como se ha tildado y mantenido por diversas corrientes feministas y activistas (Federici, 2013; 2018).

Más allá de todo ello, y aunque sea algo obvio, lo que no se puede ocultar es la influencia del marxismo en el movimiento feminista desde el surgimiento de este en el XIX. Esto muestra el gran calado que como teoría emancipadora y desde una mirada internacionalista tiene, algo que no debe perderse nunca de vista.

En la investigación teórica y en el apartado de investigación se ha querido ahondar en la interrelación entre el marxismo y el movimiento feminista en aspectos como los ámbitos productivos y reproductivos en la sociedad capitalista, los cuidados, el desarrollo de la huelga feminista o el sujeto político en el feminismo anticapitalista, antipatriarcal y anticolonial, porque considero que

son puntos que pueden ilustrar de forma significativa las fricciones y posibles puntos de unión de ambas corrientes.

En un primer momento, se recogen los efectos de la interrelación de lo productivo y lo reproductivo y el papel de los cuidados. Como ya se ha visto, el conflicto capital-trabajo de Marx, con la mirada de diversas corrientes feministas, se amplía a la dimensión de un conflicto que enfrenta al capital con la vida (Pérez, 2014). De este modo, se pone también el foco en quienes no realizan el trabajo remunerado, pero lo sostienen, o están excluidos del sistema de trabajo capitalista, pero lo padecen en sus cuerpos y sus vidas. A todo ello, se suma también la dimensión de atentado ecológico contra el planeta con la explotación de recursos que sostengan los ritmos del capital.

La visibilización de este conflicto capital-vida es una llamada de atención para pensar cómo se debe realizar el cambio hacia un modelo alternativo al del capitalismo globalizador —aliado con el patriarcado y el colonialismo—, para que sea un modelo realmente emancipador para todo el mundo y atractivo para la suma de fuerzas en el desarrollo de estrategias. Desde esa posición, sumada a la fuerza que el movimiento feminista ha cobrado en los últimos años y la difusión realizada desde la economía feminista de la ruptura, se está empezando a visibilizar el lado oculto del iceberg de la economía capitalista y todos los efectos destructores que comporta para la Vida (Pérez, 2005). Como señala Rodríguez, «sería desde la óptica de la sostenibilidad de la vida que se ponen al descubierto las fallas de un sistema que la relega a la condición de medio para alcanzar un fin superior: el beneficio» (2021: 64-65).

Para ello, se han usado mecanismos como la convocatoria de una huelga feminista en los últimos años, como instrumento de visibilización de los modos con los que se mantiene el capitalismo, en connivencia con el patriarcado y el colonialismo. El debate sobre su eficacia o no como herramienta es totalmente comprensible, ya que no en todas las dimensiones por las que lucha hay una consecuencia directa. En el ámbito laboral, la huelga es un instrumento de presión para conseguir mejoras por parte de las personas trabajadoras; en el caso de las reivindicaciones vinculadas a los ámbitos del espacio reproductivo y de los cuidados no remunerado, los efectos son más de sensibilización que de

transformación real y radical. Pese a esa doble interpretación sobre su validez, considero que supone, como comenta D'Atri y Murillo

un diálogo novedoso con sectores cada vez más amplios de trabajadoras asalariadas. También es un arma para que estas puedan desafiar a las direcciones sindicales burocratizadas. Exigiendo compromisos concretos con demandas de una parte cada vez más mayoritaria de sus bases, que deben movilizarse por fuera de los sindicatos para hacer oír estos reclamos y, muchas veces, ni siquiera tienen derecho a participar de estas organizaciones (2019).

Creo que la huelga feminista y sus objetivos, cuyo concepto ha sido reapropiado y subvertido por el feminismo, sensibiliza pero no transforma de manera radical, ya que se corre el riesgo de cooptación de los mensajes por parte de los Estados neoliberales, y de que estos realicen retoques estéticos que no vayan a buscar alternativas eficaces tanto en el plano del ámbito reproductivo como en el productivo¹³⁶.

El mundo se rige por el funcionamiento del capitalismo y, por tanto, tanto el trabajo abstracto como su valor son la clave. Desde ahí es desde donde se puede atacar y producir el cambio, sin olvidarse de todas las personas expulsadas de ese ámbito y que lo sustentan y/o lo sufren. Por eso, hay que tener claro que desde el socialismo se lucha contra el trabajo asalariado que ha articulado el capital, no por el trabajo asalariado. De este modo, se trataría de aterrizar las propuestas feministas anticapitalistas que, de un modo general, hablan de una vida sin trabajo, pero sin concretar de qué tipo de trabajo se habla.

Por ello, es vital tener en cuenta el núcleo de formación de valor —la sangre del capital—, ya que sin ello «difícilmente se puede hacer un análisis satisfactorio de su “reproducción”, ni de cómo lograr que la reproducción social deje de ser parte

¹³⁶ Mientras escribo esto, España aprueba la ratificación del convenio 189, un convenio internacional de 2011, con el que equipara a nivel de derechos el trabajo del hogar con el resto de empleos. Por ejemplo, reconoce el paro o las enfermedades laborales, una reivindicación que asociaciones de empleadas del hogar y de los cuidados están denunciando desde hace años. Este colectivo es ejemplo de la feminización del trabajo y su precarización, del “equilibrio” entre trabajo productivo y reproductivo que se da en la sociedad actual, hundida en una “crisis de cuidados”. Como señala Territorio Doméstico, colectivo de trabajadoras del hogar y de los cuidados, “a partir de ahora ni esclavas ni sumisas, trabajadoras con plenos derechos”. Su lucha, presente también como una de las reivindicaciones de la huelga feminista, ha dado frutos pero, pese a todo, siguen siendo reflejo de la devastación del capital en los seres humanos y cómo estos, día a día, siguen luchando por sobrevivir.

de la “reproducción del capital”, en el camino de trascender el capitalismo *efectivamente*, más allá de ilusiones desiderativas» (Piqueras, 2022a: 434).

Así, frente a los ataques de ceguera de Marx que parte del feminismo ha señalado y señala, hay que resaltar su praxis emancipadora, que puede seguir enriqueciéndose. Recordar que este no reconoce que el trabajo productivo sea el único trabajo, sino el que es reconocido por el capital, que es su objeto de estudio. Por eso, hay que desdeñar que el «que un trabajo no genere valor no debe confundirse con el hecho de que ese trabajo sea considerado inútil» (D’Atri y Murillo, 2018). Incido, pues, en esta postura de defensa de la labor de análisis realizada desde el marxismo en su momento, acogiéndome a lo que Piqueras subraya:

el capitalismo está regido por la dictadura de la tasa de ganancia, que es lo que muchos llaman “mercado”. Marx no es responsable de que eso sea así: precisamente lo analiza para decir que esa *no* es una condición transhistórica de la sociedad o de la economía, sino que se da de esa forma sólo bajo este modo de producción, el cual desprecia todo el trabajo que no produzca *valor*. Con ello se anticipaba a las teorizaciones del feminismo”, dando unos primeros pasos. [...] Reprochar, entonces, a Marx y Engels que no dedicaran más atención a la reproducción social fuera del mercado es un punto de arranque pertinente (y probablemente necesario), pero otra cosa es desentenderse de lo substancial de su método (2022a: 444-445).

Por ello, es importante tener estas cuestiones claras, ya que tergiversar ideas puede enfrentar a movimientos entre los que se puede generar alianzas. Así, el feminismo puede contribuir al cambio, pero la lucha de género no basta por sí sola, se necesitan articular a más sujetos políticos para trascender el capital (Piqueras, 2022a) y crear otras formas nuevas de organización del trabajo, donde las personas trabajadoras sean quienes posean los medios de producción.

Esa necesidad de articular a más sujetos políticos entronca con un aspecto clave en las lecturas de la relación entre marxismo y feminismo, como es el papel de la interseccionalidad (Crenshaw, 1991) en la comprensión no solo de la explotación y opresiones que puedan sufrir unos y otros sujetos, sino en la elaboración de estrategias para superarlo tras el diagnóstico.

Las marxistas —en general— defienden la clase como elemento clave. En general, no apoyan la interseccionalidad, cosa que sí hacen el resto de feministas de otras corrientes —como se ha visto en mi apartado de investigación— en su apuesta de no dar preeminencias a unas opresiones sobre otras, si no a hacer una lectura desde estas según el contexto, un punto de disenso entre marxismo y feminismo. En este sentido, hay que recordar que Marx no se preocupaba por el trabajo y la clase trabajadora

porque se sintiese más indignado por el destino de los trabajadores que por otros grupos de personas pobres. [...] El proletariado es el sujeto político central porque el trabajo productivo es el punto estratégico desde el cual se desmonta el capitalismo. Esto no es lo mismo que decir que solo las personas trabajadoras tienen agencia o valor político (Lewis, 2020: 19).

La interseccionalidad es una teoría que ha calado profundamente entre las corrientes feministas —como consecuencia de las teorías posmodernas— y que, en cierto modo, también están recogiendo algunas marxistas más heterodoxas. Tal vez, si se tiene en cuenta, puede haber una aportación mutua en ambos sentidos para el movimiento feminista como el marxista: «se puede beneficiar del capitalismo y la clase social bien fundamentados, y el marxismo se puede beneficiar de una visión de las desigualdades que incluya diferentes sistemas de dominación en sus análisis» (Rodó, 2021b).

Frente a las críticas reduccionistas por parte de algunas corrientes feministas hacia el marxismo por su postura hacia la interseccionalidad, al acusar al materialismo histórico de reducir las estructuras de opresión a la explotación de clase, ignorando o reduciendo al mínimo el sexismo, el racismo o la homofobia, entre otros aspectos, me parece interesante recoger la reflexión de Stabile, quien comenta que

si bien es cierto que el materialismo histórico coloca las relaciones de producción en la base de la sociedad, no hay nada simple o reduccionista en cómo estas relaciones estructuran las opresiones. Más bien, los análisis materialistas históricos, en lugar de examinar solo una forma de opresión, como el sexismo, el racismo o la homofobia, explorarían la forma en que funcionaban todos dentro del sistema general de dominación de clase para determinar las opciones de vida de mujeres y hombres (1996: 28).

De esta forma, nos alejamos de la idea de contraponer los feminismos, el antirracismo o las luchas LGTBIQ+ como luchas culturales, frente a las de clase, calificadas de materiales. Como señala Rodó «el racismo, el sexismo y la GGTBIfobia matan, empobrecen y desposeen» (2021b).

Por ejemplo, tanto en las relaciones de explotación laboral como en la ampliación de los ámbitos donde se produce desigualdad, son dos aspectos en los que las lecturas marxistas podrían incorporar una mirada interseccional. Con su aplicación a la perspectiva de clase social, se puede entender por qué las personas migradas, la gente joven o las mujeres, entre otros sujetos políticos, tiene sueldos más bajos y trabajos más precarizados. Como subraya Rodó, «no tener en cuenta las cuestiones de género, raza o edad en la lucha de clases no supone tener una posición neutral; supone una práctica política identitaria y parcial presentada como propuesta universal» (2021b). Todo ello, sin desdeñar la reflexión de clase como comprensión estructural, que ayude a comprender las raíces de la desigualdad social. Como señala Foley, «decir esto no es “reducir” el género o la raza con respecto a la clase como modos de opresión, o tratar la raza o el género como epifenómenos. Es, en cambio, insistir en que la distinción entre explotación y opresión hace posible una comprensión de las raíces materiales de dominaciones de varios tipos» (2019).

Porque ese análisis de clase ayuda a desvelar las relaciones que estructuran la sociedad en el capitalismo —con la apropiación de trabajo reproductivo de las mujeres en el hogar, la extracción de plusvalor para acumular capital, la concentración de capital en grandes monopolios, ...— y a analizar cómo el capital

utiliza y fija las “diferencias” alimentando ideologías racistas, misóginas y xenófobas, para maximizar la explotación y provocar divisiones al interior de las filas de la clase. Este análisis de clase, lejos de ser “reduccionista económico”, incluye la interacción de elementos políticos y sociales y permite comprender más profundamente la articulación de las relaciones de clase con el racismo, el patriarcado o el heterosexismo (Martínez, 2019)

Por otra parte, la interseccionalidad ha permitido poner el foco sobre las opresiones y jerarquías desarrolladas entre quienes comparten clase social —al

reproducir los roles de opresores u oprimidos, según el contexto— y ha contribuido a pensar en los procesos de politización. En el caso del feminismo, muchos de sus sujetos políticos inician su toma de conciencia tras recibir violencia por su orientación sexual, sufrir comentarios y trastornos sobre su cuerpo o recibir amenazas en la calle, ente otros aspectos. La politización en un primer estadio frente a este tipo de violencia es muy importante, pero como contrapartida, no es suficiente, es necesario que el marxismo debata con la interseccionalidad, porque esta cuenta con la

dificultad para ofrecer una perspectiva dinámica y global del funcionamiento del sistema capitalista, sus formas de estructuración y la relación entre explotación, opresiones, desigualdades y discriminaciones. Ello dificulta la búsqueda de marcos y prácticas políticas que, más allá de buscar fórmulas para crear seguridad frente a la violencia, sean realmente superadoras del sistema. [...] Se trata, en el plano teórico, de dar respuesta a estos movimientos y, en el político, de articular un tejido social que siempre ha sido y siempre será diverso, complejo y cambiante. Las experiencias históricas revolucionarias han demostrado que son reclamaciones políticas frecuentemente parciales, las que han impulsado las luchas colectivas (las reivindicaciones laborales, la resistencia a participar en el ejército, el aumento el precio de las subsistencias, las luchas antirrepresivas o contra el dominio colonial o imperial). Y es la acumulación de prácticas las que activan una identificación del sujeto (Jubany de Solà y Verd, 2021).

Esta interseccionalidad también está imbricada con la aceptación de un sujeto político más amplio que el de las “mujeres” para formar parte del movimiento feminista y de sus reivindicaciones. En general, hay un respaldo amplio por parte de las encuestadas de esta cuestión, si bien hay voces que muestran sus dudas sobre las consecuencias de su diversificación. De fondo, se encuentran las críticas de parte de las feministas marxistas y otras hacia el posmodernismo y los estudios culturales y de género, que ocultaron el trabajo de los estudios marxistas y del feminismo realizado antes de la década de los 80 y los 90, si bien actualmente, parece que está recobrando fuerza el estudio o acercamiento a las teorías marxistas nuevamente.

Al igual que con la interseccionalidad, el reconocimiento y visibilización de las disidencias sexuales genera, por un lado, miedos por la atomización del sujeto político al que dirigir los mensajes y, por otro, puede ser visto como una oportunidad de sumar fuerzas. Como reflexiona Stabile:

el posmodernismo tiene algunos principios unificadores: un enfoque acríptico e idealista en la construcción discursiva de lo “real” y un privilegio relacionado con la noción de “diferencia”. Si, al final, no podemos señalar ningún interés “real” que pueda unificarnos a “nosotros”, entonces la única forma de acción política concebible es una basada en “diferencias” de identidad (2006:24).

Pero, desde otra lectura opuesta, se corre el riesgo de que un mayor número de personas que puedan sumarse a los proyectos de los movimientos —feminista y/o marxista, en este caso— no lo hagan si no se sienten representados en sus análisis, discursos y propuestas. Aun así, si se logra recoger a esos sujetos, hay que enmarcarlos bajo un paraguas global porque si no, como comenta Solís puede suceder que «en nombre de la defensa de un sujeto estrecho del feminismo, un sector del movimiento se haya olvidado del predicado» (2022:10). Hay que incidir en este aspecto, máxime en una sociedad que busca mantener la individualidad y la falsa “autosuficiencia” en beneficio del sistema capitalista, colonial, patriarcal y hoy además con una expresión neoliberal, mientras —entre otros aspectos— las teóricas (eco)feministas nos hablan de la inter/ecodependencia y desde las teorías socialistas se defienden la recuperación de los medios de producción para su socialización.

Es por eso que, pese a las críticas recibidas por su origen posmoderno, la teoría queer contribuye a teorizar sobre la diversidad sexual y el feminismo, y denuncia que no es posible la emancipación si se olvida a las personas que son expulsadas del sistema capitalista, las raras, marginadas, perseguidas y sin valor: las pobres, las precarias, las que tiene discapacidades mentales y/o físicas, las prostitutas, quienes no se someten a la heteronormatividad, ... De una manera más concreta, contar con las personas trans y con las sexualidades disidentes refuerza el papel de un nuevo feminismo popular hegemónico, transversal e inclusivo, más preocupado por el mundo que quiere construir que por el sujeto protagonista del movimiento feminista. [...] Nos vincula directamente con las periferias sociales, con la clase, la raza, la discapacidad y las excluidas del mercado laboral» (Solís, 2022: 15-16), es decir, un feminismo de la redistribución de la riqueza y de la lucha para derribar el patriarcado, capitalismo y colonialismo (Missé y Sola, 2009).

Esto genera tensiones con formas más clásicas de hacer y entender quién es el sujeto del feminismo, que crean malestar y fracturan de forma más o menos intencionada al movimiento. El “divide y vencerás” sigue siendo una buena estrategia para debilitar movimientos y reducir su impacto, como ya se ha visto en otros espacios de la izquierda clásica pero, como subraya Paul B. Preciado, «las multitudes *queer* no son posfeministas porque quieran o deseen actuar sin el feminismo. Al contrario. Son el resultado de una confrontación política del feminismo con las diferencias que este borraba para favorecer un sujeto político “mujer” hegemónico y heterocentrado» (2005: 165), unas diferencias que —en vez de ser concebidas como motivo de división— pueden ser vistas como espacio desde el que integrarse, ya que «sin una comunidad es imposible liberarse [...] Mas la construcción de una comunidad no pasa por la supresión de nuestras diferencias ni tampoco por el patético simulacro de que no existen tales diferencias» (Lorde: 2003: 117). Desde el movimiento feminista, puede ser positivo recordar las prácticas que realizaron en la década de los setenta del pasado siglo los Frente de liberación sexual, ya que «defendían la necesidad de aglutinar a la gente y las alianzas con otras luchas (las “confluencias” actuales), nos puede ser muy útil hoy en día como inspiración política para seguir defendiendo los derechos y libertades que costó décadas conseguir» (Trujillo, 2022: 73).

Por eso, creo que, si consideramos la interseccionalidad como método de observación y forma desde la que impulsar una acción política colectiva, puede servir de punto de encuentro con el proyecto marxista. Al respecto, Filigrana señala que

el reto que tenemos por delante es organizar políticamente los malestares y la rabia que generan la desigualdades y discriminaciones. No todos los golpes son iguales o duelen igual, pero todos provienen de sistemas de opresión que se sostienen entre sí, capitalismo-racismo-colonialidad-patriarcado. No se trata de homogeneizar discursos y prácticas políticas, se trata de converger para que el contragolpe sea lo más certero posible. Se trata de impugnar todas las desigualdades desde todas las partes (2021: 12)

Esta relación entre ambas tradiciones —interseccionalidad y marxismo— ya viene de lejos, muestra de ello son Sojourner Truth (1851), Angela Davis (1981) o Frantz Fanon (1961), entre otros. De forma más reciente, dicho trabajo de

acercamiento se aprecia con las “trece tesis del feminismo marxista”¹³⁷ extraídas por las conferencias internacionales sobre marxismo feminista, detalladas en el anexo 3, acordadas por Frigga Haug, Angela David, Gayatri Spivak o Heidi Hartamman, entre otras. Sobre la interseccionalidad señalan que «debe investigarse en detalle; [...] debe responderse concretamente para cada sociedad y cultura por separado y relacionarse con los otros dos tipos de opresión. El pensamiento no lineal es necesario» (Haug, 2015). Como subraya Rodó:

La interseccionalidad no tiene por qué considerarse como contraria al marxismo, sino como una propuesta que puede incluir la perspectiva marxista. No son las tradiciones en sí mismas sino ciertas maneras de entenderlas las que están en contraposición. Hay visiones marxistas que incluyen una variedad de ejes en su análisis, del mismo modo que hay propuestas interseccionales que incorporan la clase y el análisis marxista (2021a:94).

Puede ser interesante a la hora de conjugar las visiones y sentires generados desde la experiencia de la interseccionalidad y el pensamiento marxista, hacer uso del concepto de “política transversal” (Nira Yuval-Davis, 1994), en la que se distingue de forma clara entre posiciones y valores y defiende una política basada en valores compartidos o en identidades. Una línea similar a la defensa de Fraser frente a Butler de abogar por la política de la redistribución sin perder de vista la política de reconocimiento de los colectivos afectados (2016), ambas cuestiones pueden ser compatibles si se tiene claro el horizonte hacia el que se quiere avanzar. En esta línea, como señala Rodó, la interseccionalidad no es el problema ni la solución a los retos actuales, sino un marco conceptual desde el que

¹³⁷ Entre otros aspectos, señalan que el marxismo y el feminismo son dos caras de una misma moneda que requiere transformación. Hablan de la producción de vida y de medios de existencia como elementos relacionados. Comentan que las relaciones de género son relaciones de producción, donde todos los miembros de la sociedad capitalista, especialmente las mujeres, sufren daño por estar insertos en relaciones de dominación y sometimiento, nudos que hay que estudiar para poder hacerles frente, teniendo a la clase trabajadora como sujeto histórico y agente de transformación. Resaltan que la interseccionalidad debe responderse de forma concreta en cada sociedad y cultura por separado y relacionarse con otros tipos de opresión. Denuncian como el cuidado de la vida se deja en manos de las mujeres mal pagado o no remunerado, como consecuencia del desmantelamiento del Estado de Bienestar. Se pueden consultar en este enlace: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Frigga-Haug-ES-1.pdf>

pensar, investigar y actuar sobre las desigualdades y discriminaciones como interrelacionadas. Un marco desde el cuál comprender que los diferentes ejes de desigualdad se viven de forma asimétrica según las posiciones sociales. Un marco que rompe con las jerarquías y competiciones entre ejes y llama al establecimiento de alianza, a la autorreflexión crítica y permanente y a la solidaridad. No ofrece una forma universal de combatir la desigualdad porque no hay formas universales de vivirla. Así que la tarea de organizar la acción colectiva tendrá que ser cosa de todas [las personas] (los corchetes son añadido mío)” (2021a: 206).

Guste o no, el movimiento feminista ha cobrado una fuerza en las últimas décadas que el marxismo ha dejado de tener, como consecuencia del posmodernismo. Influida por esta corriente, la interseccionalidad ha calado entre las diferentes vertientes feministas y es difícil que se dé un paso atrás al respecto. Ha venido para quedarse y ha servido para recoger a un mayor número de sujetos políticos que se sientan identificados con las luchas que defienden y las opresiones que denuncian. Por tanto, si lo que se busca es un acercamiento a las propuestas y planteamientos marxistas, este último tiene que tener una visión abierta para garantizar el establecimiento de puentes en la construcción de proyectos emancipadores. En este sentido, la reflexión de Rodó podría ayudar a ello, al considerar que

es importante ver que ha habido, y hay muchos puntos de unión entre las dos tradiciones y la interseccionalidad no tiene porqué considerarse como contraria al marxismo, sino como una propuesta que puede (y debería) incluir la perspectiva marxista. No son las tradiciones en sí mismas, sino ciertas maneras de entenderlas, las que están en contraposición (2021b).

En definitiva, el futuro solo se puede afrontar unidos, máxime con las crisis cada vez más frecuentes que genera un capitalismo mutante (Piqueras, 2015, 2017, 2018) con medidas cada vez más violentas para sostenerse, en colaboración con el patriarcado y el colonialismo para cumplir con sus cometidos. Esta unidad pasa por crear estrategias y pensar de forma clara en un futuro emancipador con un modelo claro y, desde ahí, realizar una política de aportes y reconocimientos en ese trabajo.

Concretamente, el materialismo histórico obliga a comprender «nuestras teorías, nuestras prácticas y nuestras posiciones en relación con la estructura de poder dominante, y proporciona una base mucho más eficaz para comprender las

posiciones de mujeres y hombres del capitalismo multinacional y de los cambios contemporáneos en estas posiciones» (Stabile, 1996: 31)

Desde el movimiento feminista no liberal se insiste en la línea de la reflexión para la acción. Es el caso de la ecofeminista Yayo Herrera, que aporta una mirada interesante en la línea de ver puntos de confluencia entre feminismo y marxismo:

la nueva economía transformó el trabajo y la tierra en mercancías y los trató como si hubiesen sido producidos para ser vendidos. Se puede entender el avance de esta Gran Transformación, tan eficaz para la acumulación y la obtención de beneficios como peligrosa para las comunidades humanas, si se recuerda que “trabajo no es más que un sinónimo de persona, y tierra no es más que un sinónimo de naturaleza”. La creación del mercado de mano de obra y de una noción de trabajo, ilusoriamente desgajados del resto de la vida social, constituyen un acto de “vivisección social” realizado en el cuerpo de la sociedad, que termina convirtiéndolo en “un accesorio del sistema económico” (2020: 23).

Por eso, hay que cuestionarse quién posee y controla los medios de producción que producen la riqueza —entendida desde la mirada del capital—, sin perder de vista los perfiles de los sujetos que sufren sus efectos —un alto porcentaje con rostro feminizado y racializado—, y ser conscientes de que «el sistema ha demostrado su incapacidad para satisfacer las necesidades más básicas de la población, mientras extiende las guerras imperialistas, el racismo, la xenofobia, la homofobia y la transfobia» (Areal: 2020).

Ante esto, poner la vida en el centro es clave para las personas y seres que habitamos el planeta, tener una “buena vida” —entendida desde la dignidad y el respeto de cada persona hacia sus semejantes, el entorno y la naturaleza que le rodea— es básico para recuperar los cuerpos y los territorios expoliados en un sentido amplio por el capital, el patriarcado y el orden colonial, pero se debe concretar en acciones específicas. Desde el movimiento feminista, y teniendo en cuenta las conclusiones extraídas tanto en el marco teórico como en el apartado de investigación, no se observan propuestas concretas hacia un proyecto emancipador. Se convida a soñar, a mirar lo “micro” y lo local, pero no se concreta en un proyecto con miras a lo “glocal”.

Desde los movimientos feministas no liberales se denuncia lo que no se quiere y se anuncia lo que se desea, lo que se sueña, pero se detecta una falta de

concreción en cuanto al modo de llevarlo a cabo, un compendio más definido de acciones. Desde ahí, los proyectos socialistas pueden aportar una mirada interesante y necesaria para favorecer la concretización de esas “desesidades” (Pérez, 2019) porque

el “ser humano nuevo” (como sociedad o como comunidad) no sale espontáneamente del mundo viejo, requiere de amplias, intensas y largas mediaciones, y de albergar suficiente fuerza como para poder reconstruir alternativas ante los retrocesos. *Para todo ello necesita, además, fuerza para defenderse de las personificaciones del capital (-patriarcado), que mantendrán siempre una constante ofensiva contra todo lo que se intente construir para salirse de sus límites, mediante todos sus Poderes de destrucción* (Piqueras, 2022a: 436).

Así, no hay otra manera más que trabajar conjuntamente porque, en el caso del movimiento feminista, se da la paradoja de que, si las críticas no van seguidas de un proyecto definido de transformación —debido a la atomización de la sociedad en la que vivimos— estas reprobaciones solo sirvan para mantener el sistema que se critica, lo que facilita su cooptación y/o control. ¿Cómo se puede llevar a cabo este proyecto transformador? Sólo es posible, y nuevamente insisto, con la suma de fuerzas para crear un conglomerado que trate de subvertir y tomar el poder del capital en el Estado, instituciones y espacios regidos por este, que apueste por hacerlo desde la lucha de clases. En esta línea, Piqueras subraya cómo

los movimientos sociales moleculares y la transversalidad de las luchas tienen una importancia básica porque están en la base de la sociedad y, por eso “precisan dotarse de, y forjar, unas instituciones *diferentes*, que les permitan sedimentarse sin perder su radicalidad, su accionar transformador en las raíces de la sociedad. Por eso y para eso, hay un camino que contiene mayores probabilidades transformadoras que otros: que aquellos movimientos vayan coagulando en organizaciones de masas amplias, fuertes y poderosas, capaces de ejercer un contra-poder lo suficientemente vasto como para ocupar o al menos interferir en los distintos puestos del mando del capital y detener sus políticas de clase, con todos los añadidos que le son anejos: patriarcales, coloniales, imperialistas, racistas,... Trabajo político, en definitiva, esto es, tener a la política (institucional) como una parte de la Política (metabólica), lo que precisa de organizaciones fuertes, masivas, implicadas en las raíces de la sociedad, formando parte de los propios movimientos y, por tanto, sin que al tiempo los absorban o subordinen (lo cual, no hay trucos para ello, solo puede ser evitado a través de la movilización permanente de amplios sectores de la sociedad, porque la autonomía solo se retroalimenta con la acción-movilización y se preserva con la fuerza de las/os muchas/os (2022a: 439).

En definitiva, no se puede cambiar el mundo sin tomar el poder (Holloway, 2003) y, como señala Rodríguez

usemos o no palabras como “partido” o “clase obrera”, son las personas que carecen de la propiedad de medios de producción aquellas capaces de reunir en sus manos el capital, y para hacerlo no existe alternativa a la confrontación política vehiculada por algún tipo de organización capaz de lidiar de frente con el Estado burgués y establecer un Estado proletario (2021: 102-103).

Y esto pasa también —como ya dijera Engels— por la socialización de los medios de producción y la colectivización del trabajo doméstico y de la reproducción social, porque a falta de ello «el gran punto de análisis del feminismo en cuanto a que el capital entra en contradicción con la Vida, pierde su mordiente política si no se redirige a la Vida contra los centros de mando del capital» (Piqueras, 2022a: 441).

Como posibilidades prácticas desde el movimiento feminista, es interesante tener en consideración lo que el feminismo marxista recoge en su Teoría de la Reproducción Social (TRS), que se traduce en la reafirmación como sujeto revolucionario a nivel teórico de la clase trabajadora, definida de forma más amplia que la que se refiere a los asalariados y en la reconsideración de una lucha de clases que incluya más allá de lo relacionado con las condiciones laborales y salariales (Bhattacharya, 2019).

Con todo esto, no hay que perder de vista «la relación entre la crisis del neoliberalismo, una clase trabajadora que está en apuros, y la posibilidad de que las mujeres vengan a su rescate y le inyecten nuevas fuerzas» (Varela, 2018) porque en esta enorme crisis de la reproducción social de la fuerza de trabajo, «las mujeres son la mayoría de los cuerpos precarizados del trabajo asalariado, los cuerpos que soportan los recortes de los servicios públicos y los cuerpos agotados de las tareas domésticas que se realizan cada vez con menor capacidad de consumo» (Varela, 2018). Es en este contexto donde la TRS pone el foco en la importancia de la reproducción de la fuerza de trabajo para la reproducción de la sociedad capitalista y establece

la *relación* entre el circuito del trabajo de producción de mercancías, y el circuito (subordinado) de reproducción de la fuerza de trabajo. Eso le permite historizar las modificaciones en esta segunda dimensión del trabajo, ya sea que está asalariado (escuelas, hospitales, geriátricos, guarderías, limpieza, etc) o no (trabajo de reproducción no pago en el hogar); e historizar también a su sujeto protagónico: *las mujeres trabajadoras*. Permite, en síntesis, preguntarse por su especificidad y por el rol que pueden cumplir en la lucha de clases en momentos de profundas crisis de la reproducción social a la que llevó el capitalismo neoliberal. De la doble opresión a sujeto peligroso” (Varela, 2018).

Por tanto, las mujeres, con su doble participación —históricamente, en los diversos episodios de lucha de clases internacional al garantizar la reproducción de la fuerza de trabajo; ahora, con la mayor feminización de la fuerza de trabajo—, son puente entre la producción y la reproducción, de modo que, en vez de ser vistas solo como víctimas del sistema capitalista, el enfoque puede ser diametralmente opuesto y ser consideradas como protagonistas del cambio, con «una posición específica de las mujeres trabajadoras que puede transformarse en fuerza social» (Varela, 2018) porque «la crisis de la reproducción social implica también un cimbronazo para el movimiento de mujeres porque pone sobre la mesa el problema de clase» (Varela, 2018).

Así pues, poner el foco en la reproducción social como ámbito central de la clase trabajadora supone «discutir los programas de las organizaciones obreras. [...] Pero también implica discutir los programas de los movimientos sociales que aparecen como ajenos a los reclamos y dolencias de la clase trabajadora, pero que no lo son, como el movimiento feminista» (Varela, 2018).

Como consecuencia, se debe evitar que la política y la revolución se reduzca a una guerra territorial entre “discursos” (Stabile,1996), hay que articular estrategias comunes para derrotar el capitalismo y poner en el centro una política de clases que incorpore de forma clara la lucha contra todas las opresiones de género y raza, entre otras. Esto pasa por fortalecer la unidad de la clase trabajadora y establecer alianzas con movimientos que luchan contra opresiones específicas porque, como se pregunta Varela. «¿Cómo podría pensarse un feminismo que no se proponga, a su vez, destruir esa explotación que nos destruye a nosotras?» (2018). Así, el feminismo anticapitalista

es un feminismo de y desde la clase trabajadora, es decir, del sujeto social al que el capitalismo estructura en una posición estratégica para su funcionamiento (y desde allí establece sus alianzas) o se terminará disolviendo en un movimiento impotente para trascender el horizonte de las reformas. Claro está que, para hacerse efectivo ese potencial objetivamente revolucionario de los sectores más concentrados de la clase asalariada, debe transformarse en disposición efectiva y consciente a liderar incluso a sectores de otras clases oprimidas también por el capital” (D’Atri y Murillo, 2019).

Marx afirmó en el prólogo a la *Contribución de la Crítica de la Economía Política* (1859) que el ser social determina la conciencia, es decir, que la forma en la que entendemos el mundo está determinada por nuestras condiciones materiales de existencia, esta premisa debería ser un referente para entender por qué, pese a los diversos caminos transitados por el movimiento feminista no liberal y el marxismo, estos deberían aproximarse en estos tiempos que corren, los de un capitalismo que agota la Vida, sin la cual no hay nada. En definitiva, «necesitamos reconstruir alianzas y construir otras nuevas, pensando en objetivos que nos unen más que en identidades. Avanzar juntas en derechos y libertades sin dejar a nadie atrás» (Trujillo, 2022: 13). Y es que

hoy podemos hablar de una contradicción entre capital y vida que es intrínseca, central, irreformable. Por consiguiente, cuando hablamos del irresoluble conflicto capital-vida, ello habría de significar que las formas sociales básicas capitalistas —mercancía, valor, trabajo, dinero, capital— no son moldeables ni reformables en cuanto tales. Para poder pensar en una sociedad post-capitalista y post-patriarcal, es condición necesaria la desestructuración de dichas formas (Briales, 2013: 22).

Por eso, como futuras líneas de investigación, se podía profundizar en experiencias concretas de trabajo y alianzas entre colectivos feministas, marxistas y de corte anticapitalista, para poder seguir ahondando en el camino de lo teórico-práctico y de las estrategias de lucha para el cambio de paradigma.

La revolución socialista, tomando nuevo impulso con las aportaciones del movimiento feminista anticapitalista, es más necesaria que nunca, por eso habrá que seguir buscando los modos de llevarla a cabo.



Imagen 9. Mi pregunta. Mi respuesta. Graffiti en C/ Progreso (Valencia). Fuente: elaboración propia.

BIBLIOGRAFÍA

Abasolo, Olga y Montero, Justa (s.f.). *Guía didáctica de ciudadanía con perspectiva de género. Igualdad en la diversidad*. Madrid: Fuhem.

Alberdi, Inés y Escario, Pilar (2003). *Flexibilidad, elección y estilos de vida familiar*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

Al-Hibri, Azizah (1981). Capitalism is and advanced stage of patriarchy: but marxism is no feminism. En Lydia Sargent (ed.), *Women and revolution. A discussion of the unhappy marriage of Marxism and feminism* (pp.165-193). Montreal: Black Rose Books.

Alonso, Nuria; Álvarez, Isabel; Álvarez, Aurora; Bellver, José; Calle, Ángel; Domínguez, M^a de Castro; Cota, Ariana S.; Ezquerro, Sandra; Fernández, Iñigo; Fernández, José Luís; García, Rocío; Gallar, David; González, Reyes; Herrero, Yayo; Martínez, Rubén; Olivieri, Chiara; Olmos, Antonia; Ortega, Antonio; Palop, M^a Eugenia; ... Yacamán, Carolina (2017). *Rebeldías en común. Sobre comunales, nuevos comunes y economías cooperativas*. Madrid: Libros en acción.

d'Amato, Paul (2008). La huelga y el poder del obrero. Socialistworker.org, N°38, p.3. Disponible en: http://socialistworker.org/Obrero/037/037_03_Obrero.php

Amin, Samir. (1975). *La acumulación en escala mundial*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Amorós, Celia. (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.

Amorós, Celia (dir.) (2000). *Diez palabras clave sobre mujer*. Pamplona: Verbo Divino

Amorós, Celia y de Miguel, Ana (eds.) (2005). *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. Volumen 1. De la Ilustración al segundo sexo*. Madrid: Minerva

Amorós, Celia y de Miguel, Ana (eds.) (2005). *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. Volumen 2. Del Feminismo liberal a la posmodernidad*. Madrid: Minerva.

Amorós, Celia y de Miguel, Ana (eds.) (2005). *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. Volumen 3. De la Ilustración a la globalización*. Madrid: Minerva.

Amorós, Celia (2005) "La dialéctica del sexo" de Shulamith Firestone: modulaciones feministas del freudo-marxismo. En Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. Volumen 2. Del Feminismo liberal a la posmodernidad* (pp.69-106). Madrid: Minerva.

Amoroso, M^a Inés; Bosch, Anna; Carrasco, Cristina; Fernández, Hortensia y Moreno, Neus (2003). *Malabaristas de la vida. Mujeres, tiempos y trabajos*.

Barcelona: Ca la Dona. Grupo “Dones i Treballs”. Disponible en: <https://www.caladona.org/wp-content/pujats/2009/12/2003-malabaristas-de-la-vida-DONES-I-TREBALLS.pdf>

de Angelis, Massimo (2012). Trazos de sangre y fuego: ¿continuidad de la acumulación originaria en nuestra época?. *Revista Theomai*, (26), 1-20. Disponible en: <http://revista-theomai.unq.edu.ar/numero%2026/De%20Angelis%20-%20Marx%20y%20la%20acumulaci%C3%B3n%20primitiva.pdf>

Antón, Antonio (2021). ¿Una teoría “queer” anticapitalista?. *Revista mientras tanto*. Disponible en: <http://www.mientrastanto.org/boletin-198/ensayo/una-teoria-queer-anticapitalista>

Anzaldúa, Gloria (2016). *La frontera/Bordelands*. Madrid: Capitan Swing Libros.

Aparicio, Santiago (11 de junio de 2020). De la militancia al activismo: o el fetichismo de la mercancía política. *Diario 16*. Disponible en: <https://mediterraneo.diario16.com/de-la-militancia-al-activismo-o-el-fetichismo-de-la-mercancia-politica/>

Areal, Bárbara (10 de febrero de 2020). Marxismo y feminismo ¡Millones de oprimidas en pie!. *Izquierda revolucionaria*. Disponible en: <https://www.izquierdarevolucionaria.net/index.php/mujer/11969-marxismo-y-feminismo-millones-de-oprimidas-en-pie-2>

Arendt, Hanna (2003). *La condición humana*. Madrid: Paidós. (Trabajo Original publicado en 1958).

Armand, Inessa (1920). La obrera en Rusia Soviética. *Bulletin Communiste*, (17), 12-15 (firmado como Helène Blonina, pseudónimo de Inessa Armand). Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/armand/index.htm>

Armstrong, Pat y Armstrong, Hugh (1983). Beyond Sexless Class and Classless Sex: Towards Feminist Marxism. *Studies in Political Economy*, (1), 7-43.

Arruda, Ángela (2012). Teoría de las representaciones sociales y teorías de género. En Norma Blázquez, Fátima Flores y Maribel Ríos. *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 317-337). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Arruzza, Cinzia (2015). *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*. Editorial Sylone. Barcelona.

Arruzza, Cinzia. (2018). De la huelga de las mujeres a un nuevo movimiento de clase. *Viento Sur*, (161), 55-61. Disponible en: https://vientosur.info/wp-content/uploads/spip/pdf/7-_de_la_huelga_de_las_mujeres_a_un_nuevo_movimiento_de_clase.pdf

Arruzza, Cinzia. (2019). Del feminisme de la reproducció social a la vaga de dones. En Tithi Bhattacharya (ed.), *Teoría de la reproducció social. Ressituant la classe, recentrant l'opressió* (pp.291-296). Barcelona: Tigre de paper.

Arruzza, Cinzia; Bhattacharya, Thity y Fraser, Nancy. (2019). *Manifiesto de un feminismo para el 99%*. Barcelona: Editorial Herder.

Asamblea Feminista de Madrid (2001). ¿Qué hacemos con el trabajo doméstico? Asamblea de Mujeres de Córdoba Yerbabuena. *Jornadas "Feminismo es... y será"* (pp. 467-475). Córdoba: Universidad de Córdoba, Ministerio de Trabajo e Inmigración e Instituto de la Mujer.

Asamblea de Mujeres de Córdoba Yerbabuena (2001). *Jornadas "Feminismo es ... y será"*. Córdoba: Universidad de Córdoba, Ministerio de Trabajo e Inmigración e Instituto de la Mujer.

d'Atri, Andrea (2004a). *Pan y rosas. Pertenencia de género y antagonismo de clase en el capitalismo*. Buenos Aires: Las armas de la crítica. Disponible en: <https://kolektivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/DAtri-Andrea-Pan-y-Rosas.pdf>

d'Atri, Andrea (23 de noviembre de 2004) (2004b). Feminismo y Marxismo: más de 30 años de controversias. *Rebelión*. Disponible en: <https://rebellion.org/feminismo-y-marxismo-mas-de-30-anos-de-controversias/>

d'Atri, Andrea y Murillo, Celeste (27 de julio de 2018). Nosotras, el proletariado. *La Izquierda Diario*. Disponible en: <https://www.laizquierdadiario.com/Nosotras-el-proletariado>

d'Atri, Andrea y Murillo, Celeste (28 de julio de 2019). Feminismo para el 99%: estrategias en debate. *La Izquierda Diario*. Disponible en: <https://www.laizquierdadiario.com/Feminismo-para-el-99-estrategias-en-debate>

Balbo, Laura (1987). *Time to care. Polítique del tempo e diritti quotidiani*. Milano: Franco Angeli.

Balbo, Laura (1994). La doble presencia. En Cristina Borderías, Cristina Carrasco y Carmen Alemany, *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales* (pp. 503-514). Barcelona: Fuhem-Icaria.

Barker, Drucilla K. y Kuiper, Edith (eds.) (2003). *Towards a feminist philosophy of economics*. Londres y New York: Routledge.

de la Barre, Poulain (1993). *Sobre la igualtat dels dos sexes*. València: Universitat de València. (Trabajo Original publicado 1673).

Barrett, Michelle (1980). *Women's oppression today. Problems in Marxist feminist analysis*. Londres: Verso Books.

Barrett, Michele y Phillips, Anne (eds.) (1992). *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*. Cambridge: Polity Press.

Beasley, Chris (1996). Charting an/other direction? Sexual economyths and suggestions for a feminist economics. *Australian Feminist Studies*, (23), 99-113.

Beauvoir, Simone de (2017). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra. (Trabajo Original publicado en 1949).

Bebel, Auguste (1951). La cuestión de la mujer es un aspecto de la cuestión social. En Jeannette Vermeersch y Jean Fréville, *La mujer y el Comunismo. Antología de los grandes textos del marxismo* (p. 67). París: Editions Sociales.

Bebel, Auguste. (1978). *La mujer: en el pasado, en el presente, en el porvenir*. Barcelona: Fontamara.

Bebel, Auguste (2017). *La mujer y el socialismo*. Madrid: Akal. (Trabajo Original publicado en 1879).

Becker, Gary Stanley. (1983). *El capital humano: un análisis teórico y empírico referido fundamentalmente a la educación*. Madrid: Alianza Editorial. (Trabajo Original publicado en 1964).

Beechey, Verónica (1990). Género y trabajo: replanteamiento de la noción de trabajo. En Cristina Borderías, Cristina Carrasco y Carmen Alemany, *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales* (pp. 425-449). Barcelona: Fuhem-lcaria.

Bellamy, John y Burkett, Paul (2018). Value isn't everything. *Monthly review*. Disponible en: <https://monthlyreview.org/2018/11/01/value-isnt-everything/>

Benería, Lourdes (1981). Reproducción, producción y división sexual del trabajo. *Mientras tanto*, (6), 47-84.

Benería, Lourdes (1987). ¿Patriarcado o sistema económico? Una discusión sobre dualismos metodológicos. En Celia Amorós, Lourdes Benería, Christine Delphy, Hillary Rose y Verena Stolck, (eds.), *Mujeres: ciencia y práctica política* (pp. 39-53). Madrid: Editorial Debate.

Benería, Lourdes (2003). Introducción. La mujer y el género en la economía: un panorama general. En Paloma de Villota (ed.) (2004), *Economía y género: Macroeconomía, política fiscal y liberalización: Análisis de su impacto sobre las mujeres* (pp. 23-74). Barcelona: Icaria.

Benhabib, Sheila y Cornela, Drucilla (1990). *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Ediciones Alfonso el Magnánimo.

Bennholdt-Thomsen, Veronika y Mies, Maria (1999). *The subsistence perspective: Beyond the globalised economy*. Londres: Zed Books.

Bensaïd, Daniel (2015). *Contra el expolio de nuestras vidas. Una defensa del derecho a la soberanía energética, a la vivienda y a los bienes comunes*. Madrid: Errata Naturae.

Benston, Margaret (1969). The political economy of women's liberation. *Monthly Review*, (4), 13-27.

Bhattacharya, Thity. (3 de febrero de 2017). What the Women's Strike means. *Jacobin magazine*. Disponible en: <https://www.jacobinmag.com/2017/03/international-womens-strike-march-8-capitalism/>

Bhattacharya, Tithi (ed.) (2019). *Teoría de la reproducción social*. Manresa: Tigre de paper.

Bidaseca, Karina y Vázquez, Vanesa (comp.) (2011). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot.

Bidaseca, Karina; Vázquez, Vanesa y Espinosa, Yuderlys (2011), Prólogo. En Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez (comp.) (2011), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 7-9). Buenos Aires: Godot.

Blázquez, Norma; Flors, Fátima y Ríos, Maribel (coords.) (2012). *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. México: Universidad Autónoma de México.

Blázquez, Norma (2012). Epistemología feminista: temas centrales. En Norma Blázquez, Fátima Flores y Maribel Ríos, *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 21-38). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Bollier, David y Helfich, Silke (eds.) (2012). *The wealth of the Commons: A world beyond market and state*. Amherst: Levellers Press. Disponible en: https://www.kennedy-bibliothek.info/cx-content/uploads/bibliothek/TheWealthOfTheCommons_LivingInTheGardenOfLife.pdf

Bollier, David. (2016). *Pensar desde los comunes*. Edición colaborativa: Sursiendo + Traficantes de Sueños + Tinta Limón + Cornucopia + Guerrilla Translation.

Borderías, Cristina (1984). *Evolución de la división sexual del trabajo. Barcelona 1924-1980. La Compañía Telefónica Nacional de España (CTNE)* [Tesis doctoral, Universidad de Barcelona].

Borderías, Cristina (1996). Identidad femenina y recomposición del trabajo. En Arantxa Rodríguez, Begoña Goñi y Gurutze Maguregi (eds.), *El futuro del trabajo. Reorganizar y repartir desde la perspectiva de las mujeres* (pp. 47-65). Bilbao: Bakeaz- CDEM.

Borderías, Cristina; Carrasco, Cristina y Alemany, Carmen (1994). *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*. Barcelona: Fuhem-Icaria.

Borderías, Cristina y Carrasco, Cristina (1994). Las mujeres y el trabajo: aproximaciones históricas, sociológicas y económicas. En Cristina Borderías, Cristina Carrasco y Cristina Alemany (eds.), *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales* (pp.15-109). Barcelona: Fuhem-Icaria.

Bosch, Anna; Carrasco, Cristina y Grau, Elena (2005). Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo. En Enric Tello, *La historia cuenta* (pp. 311-333). Barcelona: Nous Horitzons Fundació.

Bosch, Anna; Carrasco, Cristina y Grau, Elena (2004). Por un diálogo-violeta. *El Ecologista*, (43), 51-53.

Braidotti, Rosi (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Brenner, Johanna. (2014). 21st Century Socialist-Feminism. *Socialist Studies / Études socialistes*, 10 (1), 31-49.

Briales, Álvaro (3, 4 y 5 de octubre de 2013). "El patriarcado productor de mercancías": la teoría del valor-escisión de Roswitha Scholz [Ponencia]. IV Congreso de Economía Feminista, Carmona (Sevilla). Disponible en: https://patagonialibertaria.files.wordpress.com/2016/09/briales_alvaro.pdf

Briales, Álvaro (2014). Para una crítica de todos los Trabajos: la teoría de la escisión del valor entre las críticas feministas del capitalismo. *Encrucijadas. Revista de Ciencias Sociales*, (7), 153-179.

Butler, Judith. (2007) *El género en disputa*. Barcelona: Espasa Libros. (Trabajo Original publicado en 1990).

Butler, Judith (2016). El marxismo y lo meramente cultural. En Judith Butler y Nancy Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo* (pp.67-87.). Madrid: Traficantes de Sueños. (Trabajo Original publicado 1997).

Butler, Judith y Fraser, Nancy (2016). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Caffentzis, George (2005). No Blood For Oil! Energy, Class Struggle and War. 1998-2004. www.radicalpolitics.org. Disponible en: <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download;jsessionid=19B4D02A0937763B2AD1D39B87E37778?doi=10.1.1.113.2382&rep=rep1&type=pdf&fbclid=IwAR01IBPVuL466r0BUPiEdxZiXc1qu9-pAPEpw3ELTvf2G2MK8AycdMgsTXQ>

Caffentzis, George y Federici, Silvia (2015). Comunes contra y más allá del capitalismo. *El Apantle. Revista de estudios comunitarios*, (1), 51-72.

Cairó, Gemma y Mayordomo, Maribel (comps) (2005). *Por una economía sobre la vida. Aportaciones desde un enfoque feminista*. Barcelona: Icaria.

Calvo, Jorge (2008). *El Foro Social Mundial: nuevas formas de hacer política*. Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, 51. Disponible en: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/25643.pdf>

Cameron, Jenny y Gibson-Graham, J. Katherine (2003). Feminizing the economy: metaphors, strategies, politics. *Community Economies*. Disponible en:

http://www.communityeconomies.org/sites/default/files/paper_attachment/Feminising%2520the%2520economy.pdf

Carrasco, Cristina (1998). Trabajo y empleo: Apuntes para una discusión no androcéntrica. En Arancha Rodríguez (ed.), *Reorganización del trabajo y empleo de las mujeres* (pp. 51-78). Valencia: Germanía.

Carrasco, Cristina (ed.) (1999). *Mujeres y economía. Nuevas perspectivas para viejos y nuevos problemas*. Barcelona: Icaria.

Carrasco, Cristina (1999). Introducción: Hacia una economía feminista. En Cristina Carrasco (ed.), *Mujeres y economía. Nuevas perspectivas para viejos y nuevos problemas* (pp. 11-55), Barcelona: Icaria Editorial.

Carrasco, Cristina (ed.) (2001). *Tiempos, trabajos y género*. Barcelona: Publicaciones de la Universidad de Barcelona.

Carrasco, Cristina (2002). *La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?*. Presentación realizada en el Seminario del FSM 2002, Porto Alegre. Disponible en: https://www.ermua.es/pags/igualdad/documentos_interes/LA%20SOSTENIBILIDAD%20DE%20LA%20VIDA%20HUMANA_Cristina_Carrasco_14_01_2011_1_1_39_24.pdf

Carrasco, Cristina (2003). ¿Conciliación? No, gracias. Hacia una nueva organización social. En M^a Inés Amoroso, Anna Bosch, Cristina Carrasco, Hortensia Fernández y Neus Moreno, *Malabaristas de la vida. Mujeres, tiempos y trabajos* (pp.16-34). Barcelona: Ca la Dona. Grupo “Dones i Treballs”.

Carrasco, Cristina (2006a). La economía feminista: una apuesta por otra economía. En M^a Jesús Vara (ed.), *Estudios sobre género y economía* (pp. 29-62). Madrid: Akal.

Carrasco, Cristina (2006b). Trabajos, cuidados y sostenibilidad: un desafío para el siglo XXI. Iñigo Lamarca, Luís Enrique Alonso, Cristina Carrasco, Imanol Zubero y Pablo Angulo, *El trabajo en el siglo XXI: perspectivas de futuro* (pp. 81-110). Ararteko: Universidad del País Vasco.

Carrasco, Cristina (2011). La economía del cuidado: Planteamiento actual y desafíos pendientes. *Revista de Economía Crítica*, (11), 205-225.

Carrasco, Cristina (2016). Sostenibilidad de la vida y ceguera patriarcal. Una reflexión necesaria. *ATLÁNTICAS – Revista Internacional de Estudios Feministas*, (1), 34-57.

Carrasco, Cristina (2017). La economía feminista. Un recorrido a través del concepto de reproducción. *Ekonomiaz* (91), 52-77.

Carrasco, Cristina; Alabart, Anna; Domínguez, Màrius y Mayordomo, Maribel (2001). Hacia una nueva metodología para el estudio del trabajo: propuesta para una EPA alternativa. En Cristina Carrasco (ed.), *Tiempos, trabajos y género* (pp. 211-232). Barcelona: Publicaciones de la Universidad de Barcelona.

Carrasco, Cristina y Díaz, Carme (eds.) (2017). *Economía feminista. Desafíos, propuestas, alianzas*. Barcelona: Entrepueblos.

Carrasco, Cristina y Díaz, Carme (2017). Presentación. En Cristina Carrasco y Carme Díaz (eds.), *Economía feminista. Desafíos, propuestas, alianzas* (pp. 13-20). Barcelona: Entrepueblos.

Carrasco, Cristina y Mayordomo, Maribel (1999). Tiempos, trabajo y organización social: reflexiones en torno al mercado laboral femenino. En Cristina Carrasco (ed.), *Mujeres y economía* (pp. 125-171). Barcelona: Icaria.

Carrasco, Cristina; Mayordomo, Maribel; Domínguez, Màrius y Alabart, Anna (2004). *Trabajo con mirada de mujer. Propuesta de una encuesta de población activa no androcéntrica*. Madrid: Consejo Económico y Social.

Castaño, Cecilia (1999). Economía y género. *Política y Sociedad*, (32), 23-42.

Castro, Carmen (2021). La perspectiva de género en la economía. En Carmen Castro (coord.), *Repensar la Economía Andaluza desde la perspectiva de género* (pp. 15-38). Sevilla: Instituto Andaluz de Administración Pública.

Causa, Martí y Martínez, Ricard (eds.) (2014). *Historia de la Liga Comunista Revolucionaria (1971-1990)*. Madrid: La Oveja Roja.

Cavarero, Adriana (2003). Per una teoria della differenza sessuale. Adriana Cavarero, Cristiana Fischer, Elvia Franco, Giannina Longobardi, Veronica Mariaux, Luisa Muraro, Ana Maria Piussi; Wanda Tommasi, Anita Sanvitto, Betty Zamarchi, Chiara Zamboni y Zanardo, Gloria, *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale* (pp.42- 79). Milán: La Tartaruga. (Trabajo Original publicado en 1987).

Cavarero, Adriana; Fischer, Cristiana; Franco, Elvia; Longobardi, Giannina; Mariaux, Veronica; Muraro, Luisa; Piussi, Ana Maria; Tommasi, Wanda; Sanvitto, Anita; Zamarchi, Betty; Zamboni, Chiara y Zanardo, Gloria (2003). *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale. Milán: La Tartaruga*. (Trabajo Original publicado en 1987).

Centro Nacional de Acción Pastoral (2017). Acerca del nombre 'Abya Yala'. *Temas de Nuestra América. Revista de Estudios Latinoamericanos*, (18), 255-256.

Cirillo, Lidia. (2002). *Mejor huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Cixous, Hélène (1995). *La risa de la medusa*. Barcelona: Anthropos.

Cobo, Rosa (2019). La cuarta ola feminista y la violencia sexual. Paradigma: *Revista Interuniversitaria de cultura Paradigma*, (22), 134-138.

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito: Territorio y Feminismos. Disponible en:

<https://miradascriticadelterritoriodesdeelfeminismo.files.wordpress.com/2017/11/mapeando-el-cuerpo-territorio.pdf>

Collado, Ángel; Suriñach, Rubén y Piñeiro, Conchi. (2017). Comunes y economías para la sostenibilidad de la vida. En Nuria Alonso Leal, Isabel Álvarez, Aurora Álvarez Veinguer, José Bellver, Ángel Calle Collado, María de Castro Domínguez, Ariana S. Cota, Sandra Ezquerra, Borja Iñigo Fernández Alberdi, Jose Luis Fdez. Casadevante Kois, Rocío García Soto, David Gallar, Luis González Reyes, Yayo Herrero, Rubén Martínez, Chiara Olivieri, Antonia Olmos Alcaraz, Antonio Ortega Santos, Maria Eugenia R. Palop, ... Carolina Yacamán Ochoa, *Rebeldías en común. Sobre comunales, nuevos comunes y economías cooperativas* (pp. 15-45). Madrid: Libros en acción.

Comas d'Argemir, Dolors (1995). *Trabajo, género, cultura: la construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*. Barcelona: Icaria.

Comunaria.net. (2017). Repensar los comunes para alimentar otros mundos. En Nuria Alonso Leal, Isabel Álvarez, Aurora Álvarez Veinguer, José Bellver, Ángel Calle Collado, María de Castro Domínguez, Ariana S. Cota, Sandra Ezquerra, Borja Iñigo Fernández Alberdi, Jose Luis Fdez. Casadevante Kois, Rocío García Soto, David Gallar, Luis González Reyes, Yayo Herrero, Rubén Martínez, Chiara Olivieri, Antonia Olmos Alcaraz, Antonio Ortega Santos, Maria Eugenia R. Palop, ... Carolina Yacamán Ochoa, *Rebeldías en común. Sobre comunales, nuevos comunes y economías cooperativas* (pp. 7-11). Madrid: Libros en acción.

Coontz, Stephanie (1988). *The Social Origins of Private Life: A History of American Families, 1600-1900 Haymarket*. London: Publisher Verso.

Crenshaw, Kimberlé (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, (6), 1241-1299.

Crispin, Jessa (2017). *Por qué no soy feminista: un manifiesto feminista*. Barcelona: Los libros del lince.

Crompton, Rosemary (1994). *Clase y estratificación. Una introducción a los debates actuales*. Madrid: Editorial Tecnos.

Curiel, Ochy (2009). *Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe* [Ponencia]. Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista realizado, Buenos Aires. Disponible en: https://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf

Dalla Costa, Mariarosa y James, Selma (s.f.). *Las mujeres y la subversión de la comunidad*. (Trabajo Original publicado en 1972). Disponible en: <https://patagonialibertaria.files.wordpress.com/2015/01/las-mujeres-y-la-subversion-de-la-comunidad-1971.pdf>

Dalla Costa, Mariarosa. (2004). Capitalism and reproduction. *The Commoner*, (8), 1-12.

Dalla Costa, Mariarosa (2009). *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista*. Madrid: Akal

Daly, Herman y Cobb, John (1993). *Para el bien común: reorientando la economía hacia la comunidad, el ambiente y un futuro sostenible*. México: Fondo de Cultura Económica.

Davis, Angela. (2004). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Editorial Akal.

de Angelis, Massimo (2001). Marx and primitive accumulation: The continuous character of "capital's enclosures". *The Commoner*, (2), 1-22.

de Angelis, Massimo (2007). *The beginning of History. Value Struggles and Global Capital*. London: Pluto Press.

Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano (1789). Disponible en: https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf

Declaración de Seneca es la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América (1776). Disponible en: http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/decla_1776.pdf

Delphy, Christine (1982). *Por un feminismo materialista: el enemigo principal y otros textos*. Barcelona: La Sal.

Díaz, Cecilia, de Miguel, Ana, Quesada, Lili, Williams, Miriama, Faria, Nalu y Teruel, Holga (2004). *Género y ciudadanía: un debate*. Barcelona: Icaria-Acsur Las Segovias.

Díez, José Manuel (1995). República y primer franquismo: la mujer española entre el esplendor y la miseria, 1930-1950. *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social* (3), 23-40.

Doménech, Antoni (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.

Dones i Treball, Grupo (2001). "Repensar desde el feminismo los trabajos y los tiempos en la vida cotidiana". En Asamblea de Mujeres de Córdoba Yerbabuena, *Jornadas "Feminismo es... y será"* (pp. 317-24). Córdoba: Universidad de Córdoba, Ministerio de Trabajo e Inmigración e Instituto de la Mujer.

Dones Llibertàries (s.f.). *Els orígens del vuit de març*. CGT Catalunya, Barcelona.
Draper, Susana (2018). El paro como proceso: construyendo poéticas de un nuevo feminismo. En Verónica Gago, Raquel Gutiérrez, Susana Draper, Mariana Menéndez, Marina Montanelli y Suely Rolnik, *8 M Constelación feminista ¿Cuál es tu lucha? ¿Cuál es tu huelga?* (pp. 49-72). Buenos Aires: Tinta Limón.

Durán, M^a Ángeles (1978). *El ama de casa*. Madrid: Zero.

Durán, M^a Ángeles (1986). *La jornada interminable*. Barcelona: Icaria.

Durán, M^a Ángeles (2012). *El trabajo no remunerado en la economía global*. Bilbao: Fundación BBVA.

Durán, M^o Ángeles (2018). *La riqueza invisible del cuidado*. Valencia: Universitat de València.

Eisenstein, Zillah (ed.) (1980). *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*. México: Siglo XXI.

Else, Anne (1996). *False economy: New Zealanders face the growing conflict between paid and unpaid work*. Auckland: Tandem Press.

Engels, Friedrich (1951). La situación jurídica de la mujer y las condiciones de su liberación. En Jeannette Vermeersch y Jean Fréville (comp.), *La mujer y el Comunismo. Antología de los grandes textos del marxismo* (pp. 52-53). París: Editions Sociales. Disponible en: <https://kolectivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Varios-La-mujer-y-el-comunismo.-Antolog%C3%ADa-de-Textos.pdf>

Engels, Friedrich. (1966). *Obras escogidas*. Moscú: Progreso.

Engels, Friedrich (2012). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado*. Biblioteca Virtual Espartaco. (Trabajo Original publicado 1884). Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/el_origen_de_la_familia.pdf

Enrech, Carles (2010). El sindicalismo textil: entre la solidaridad y la exclusión. *Historia social*, (68), 89-113.

Erich, Carol (1981). The unhappy marriage of marxism and feminism: Can it be saved?. En Lydia Sargent (ed.), *Women and revolution. A discussion of the unhappy marriage of Marxism and feminism* (pp.109-133). Montreal: Black Rose Books.

Esteban, Mari Luz y Otxoa, Isabel (2010). Diálogo: Mari Luz Esteban e Isabel Otxoa. El debate feminista en torno al concepto de cuidados. *CIP-Ecosocial – Boletín ECOS*, (10), 1-9. Disponible en: <https://www.fuhem.es/media/ecosocial/File/Boletin%20ECOS/Boletin%2010/DIALOGO%20Esteban-Otxoa.pdf>

Eyerman, Ron y Jamison, Andrew (1991). *Social movements: a cognitive approach*. Cambridge: Polity Press.

Ezquerro, Sandra (2010). La crisis de los cuidados: orígenes, falsas soluciones y posibles oportunidades. *Viento Sur*, (108), 37-42.

Ezquerro, Sandra (2011). Crisis de los cuidados y crisis sistémica: la reproducción como pilar de la economía llamada real. *Investigaciones Feministas*, (2), 175-194.

Ezquerro, Sandra (2012). Acumulación por desposesión, género y crisis en el Estado español. *Revista de Economía Crítica*, (14), 124-147.

Ezquerria, Sandra (2015). Introducción. En Cinzia Arruzza, *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo* (pp.9-20). Barcelona: Editorial Sylone.

Ezquerria, Sandra (2016). El pecado original no fue acto de mujer: del Marxismo a la economía política feminista. *Revista de Economía Crítica*, (22), 126-143.

Ezquerria, Sandra (2018). ¿Qué hacer con los cuidados? De la Economía Feminista a la democratización de los cuidados. *Viento Sur*, (156), 39-47.

Ezquerria, Sandra; Rivera, Marta, y Álvarez, Isabel. (2017). Diálogos entre la Economía Feminista y la Economía de los Comunes: la democratización de los cuidados. En Nuria Alonso Leal, Isabel Álvarez, Aurora Álvarez Veinguer, José Bellver, Ángel Calle Collado, María de Castro Domínguez, Ariana S. Cota, Sandra Ezquerria, Borja Iñigo Fernández Alberdi, Jose Luis Fdez. Casadevante Kois, Rocío García Soto, David Gallar, Luis González Reyes, Yayo Herrero, Rubén Martínez, Chiara Olivieri, Antonia Olmos Alcaraz, Antonio Ortega Santos, Maria Eugenia R. Palop, ... Carolina Yacamán Ochoa, *Rebeldías en común. Sobre comunales, nuevos comunes y economías cooperativas* (pp. 69-89). Madrid: Libros en acción.

Facet, Laia (2017). Mujeres: sujeto estratégico. *Viento Sur*. Disponible en: <https://vientosur.info/mujeres-sujeto-estrategico/>

Falcón, Lidia (1981). *La razón feminista*. Barcelona: Fontanella.

Falcón, Lidia (1992). *Mujer y poder político (fundamentos de la crisis de objetivos e ideología del Movimiento Feminista)*. Madrid: Vindicación Feminista.

Falcón, Lidia (2014). Feminismo en tiempos de crisis. *Raudem-Revista de Estudios de las Mujeres*, (2), 351-366. Disponible en: <http://repositorio.ual.es/bitstream/handle/10835/4998/Falc%C3%B3n.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Falquet, Jules. (2011) *Por las buenas o por las malas: Las mujeres en la globalización*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia/Pontificia Universidad Javeriana.

Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficante de Sueños.

Federici, Silvia (2011). El trabajo de cuidados de las personas mayores y los límites del marxismo. En Cristina Borderías, Cristina Carrasco y Teresa Torns, *El trabajo de cuidado: Historia, teoría y políticas* (pp. 388-409). Madrid: Libros de la Catarata.

Federici, Silvia (25 de junio de 2012). Desvalorizar el trabajo reproductivo de las mujeres ha destruido nuestra relación con la tierra / Entrevistada por Joana G. Grenzner. *Pikara Magazine*. Disponible en: <https://www.pikaramagazine.com/2012/06/%E2%80%9Cdesvalorizar-el-trabajo-reproductivo-de-las-mujeres-ha-destruido-nuestra-relacion-con-la-tierra%E2%80%9Dentrevista-a-silvia-federici-activista-especializada-en-trabajo->

[domestico-reproductiv/#:~:text=QUI%20SOMOS-,%E2%80%9CDesvalorizar%20el%20trabajo%20reproductivo%20de%20las%20mujeres%20ha,nuestra%20relaci%C3%B3n%20con%20la%20tierra%E2%80%9D&text=%E2%80%9CA%20diferencia%20de%20Marx%20y,sigue%20vi%C3%A9ndose%20como%20algo%20personal%E2%80%9D.](#)

Federici, Silvia (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Federici, Silvia (18 de mayo de 2014). El cuerpo de la mujer es la última frontera del capitalismo. *El Diario*. Disponible en: https://www.eldiario.es/euskadi/euskadi/cuerpo-mujer-ultima-frontera-capitalismo_1_4879508.html

Federici, Silvia (2015). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficante de sueños.

Federici, Silvia (2017). Feminismo y Marxismo. *Revista Viento Sur*. Disponible en: <http://vientosur.info/spip.php?article13018>

Federici, Silvia (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Ferber, Marianne A. y Nelson, Julie A. (eds.) (2004). *Más allá del hombre económico*. Cátedra: Universitat de València.

Fernández, Antonio (2016). *Octubre contra el capital*. Barcelona: El Viejo Topo.

Fernández, Antonio (2018). *La revolución de los "otros"*. Barcelona: El Viejo Topo.

Fernández, Ramón y González, Luis (2014). *En la espiral de la energía. Volumen I: Historia de la humanidad desde el papel de la energía (pero no solo)*. Madrid: Libros en Acción.

Filigrana, Pastora (2021). Prólogo. En María Rodó, *Interseccionalidad. Desigualdades, lugares y emociones* (pp. 9-12). Barcelona: Bellaterra.

Firestone, Sulamith (1976). *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*. Barcelona: Kairós. (Trabajo Original publicado en 1970).

Folbre, Nancy (1982). Exploitation comes home: a critique of the marxian theory of family labour. *Cambridge journal of economics*, (6), 317-329.

Folbre, Nancy (2014). *Who Cares? A Feminist Critique of the Care Economy*. New York: Rosa Luxemburg Stiftung.

Folbre, Nancy y Hartmann, Heidi (1988). La retórica del interés personal. Ideología y género en la teoría económica. En Cristina Carrasco (ed.), *Mujeres y economía. Nuevas perspectivas para viejos y nuevos problemas* (pp. 91-124). Barcelona: Icaria.

Foley, Bárbara (29 de septiembre de 2019). Interseccionalidad: una crítica marxista. *La Izquierda Diario*. Disponible en: <https://www.laizquierdadiario.com/Interseccionalidad-una-critica-marxista>

Folguera, Pilar (2022). Introducción. En Pilar Folguera (ed.), *El feminismo en España. Dos siglos de historia* (pp. 7-25). Madrid : Editorial Pablo Iglesias.

Foreman, Anne (1977). *La feminidad como alienación: Marxismo y psicoanálisis*. Madrid: Editorial Debate.

Fortunati, Leopoldina (1981). *The Arcane of reproduction. Housework, prostitution, labor and capital*. Nueva York: Autonomedia.

Foucault, Michel (2011). *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. Buenos Aires, Siglo XXI. (Trabajo Original publicado en 1976).

Fourier, Charles (1974). *Teoría de los cuatro movimientos*. Barcelona: Barral.

Fox, Evelyn (1985). *Reflections on Gender and Science*. New Haven. Londres: Yale University Press.

Fraser, Nancy. (1997). *Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Santafé: Siglo del Hombre.

Fraser, Nancy (2014). Tras la mirada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo. *New Left Review*, (86), 57-76.

Fraser, Nancy. (2015). *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. Madrid: Traficantes de sueños.

Fraser, Nancy (2016). ¿De la redistribución al reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo. En Judith Butler y Nancy Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo* (pp.23-66). Madrid: Traficantes de Sueños.

Fraser, Nancy (2016). Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo. En Judith Butler y Nancy Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo* (pp.89-107). Madrid: Traficantes de Sueños.

Fraser, Nancy (22 de marzo de 2019). El feminismo liberal ha fallado a la mayoría de las mujeres / Entrevistada por Ana Requena. *EIDiario.es*. Disponible en: https://www.eldiario.es/politica/nancy-fraser_128_1635463.html

Freeman, Jo (2003). La tiranía de la falta de estructuras. Fórum de Política Feminista. (Trabajo Original publicado 1972). Disponible en: <https://www.caladona.org/wp-content/pujats/2010/06/la-tirania-de-la-falta-de-estructuras.pdf>

Friedan, Betty (1981). *The second stage*. London: Michael Joseph.

Friedan, Betty (2009) *La Mística de la feminidad*. Madrid: Cátedra. (Trabajo Original publicado en 1963).

Gago, Verónica (2018). “#Nosotras Paramos: notas hacia una teoría política de la huelga feminista”. En Verónica Gago, Raquel Gutiérrez, Susana Draper, Mariana Menéndez, Marina Montanelli y Suely Rolnik, *8 M Constelación feminista ¿Cuál es tu lucha? ¿Cuál es tu huelga?* (pp. 7-23). Buenos Aires: Tinta Limón.

Gago, Verónica. (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Gago, Verónica, Malo, Marta y Cavallero, Luci (eds.). (2020). *La internacional feminista. Luchas en los territorios y contra el neoliberalismo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Gago, Verónica; Gutiérrez, Raquel; Draper, Susana; Menéndez, Mariana; Montanelli, Marina y Rolnik, Suely (2018). *8 M Constelación feminista ¿Cuál es tu lucha? ¿Cuál es tu huelga?*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Galcerán, Montserrat (2016a). *La bárbara Europa*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Galcerán, Montserrat (2016b). Introducción. En Judith Butler y Nancy Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo* (pp. 7-22). Madrid: Traficantes de Sueños y New Left Review.

García, Lorena (2019). Luces y sombras de la economía feminista. Repaso desde sus bases hasta la actualidad. *Dossiers Feministes*, (25), 113-130. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.6035/Dossiers.2019.25.8>

Gargallo, Francesca (2012). *Feminismos desde Abya Ala*. Bogotá: Desde Abajo.

Gargallo, Francesca. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y preposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Celenteni Editorial Corte y Confección. Disponible en: <https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf>

Gil, Silvia L. (2011). *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión*. Madrid: Traficantes de sueños. Madrid: Traficantes de Sueños.

Gilbert, Sandra y Gubar, Susan (1998). *La loca del desván. La escritora y la imaginación literaria del siglo XXI*. Madrid: Cátedra.

Goldman, Wendy Z. (2017). Del pasado hay que hacer añicos: la liberación de las mujeres y la Revolución Rusa. En Juan Andrade y Fernando Hernández (eds.), *La Revolución rusa cien años después* (pp. 133-152). Madrid: Akal.

Gorz, André (1988). *Metamorphoses du travail. Querte du sens*. París: Editions Galilée.

de Gouges, Olimpia (1791). *La declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana de la francesa*. Disponible en: <http://clio.rediris.es/n31/derechosmujer.pdf>

Grapard, Ulla (1995). Robinson Crusoe: the quintaessential economic man?. *Feminist economics*, 1(1), 33-52.

Greer, Germaine (2004). *La mujer eunuco*. Barcelona: Kairós. (Trabajo Original publicado en 1970).

Guillaumine, Colette (1992). *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. París: Côté-femmes. (Trabajo Original publicado de 1977 a 1990).

Gutiérrez, Raquel. (2015a). Políticas en femenino: Transformaciones y subversiones no centradas en el Estado. *Contrapunto*, (7), 123-139.

Gutiérrez, Raquel (2015b). A propósito del trabajo de Silvia Federici. Colocar la reproducción material y simbólica de la vida social y la capacidad humana de producir lo común como punto de partida para la reflexión crítica y la práctica política. *El Apantle. Revista de estudios comunitarios*, (1), 169-176.

Gutiérrez, Raquel (2017). Horizontes comunitario-populares. Madrid: Traficantes de Sueños.

Gutiérrez, Raquel (2018a). Porque vivas nos queremos, juntas estamos trastocándolo todo. Notas para pensar, una vez más, los caminos de la transformación social. *Theomai*, (37), 41-55. Disponible en: http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO_37/3_Gutierrez-Aguilar_37.pdf

Gutiérrez, Raquel (2018b). La lucha de las mujeres contra todas las violencias en México: reunir fragmentos para hallar sentido. En Verónica Gago, Raquel Gutiérrez, Susana Draper, Mariana Menéndez, Marina Montanelli y Suely Rolnik, *8 M Constelación feminista ¿Cuál es tu lucha? ¿Cuál es tu huelga?* (pp. 25-48). Buenos Aires: Tinta Limón.

Gutiérrez, Raquel; Noel, M^a. y Reyes, Itandehui (2018). El *entre mujeres* como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal. *Revista Heretopías del Área de Estudios del Discurso de FFyH*, (1), 1-15. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/20007>

Gutiérrez, Raquel y Salazar, Huáscar (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la trans-formación social en el presente. *El Apantle. Revista de estudios comunitarios*, (1), 15-50.

Haraway, Donna J. (1991). *Ciencia, cyborgs, mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid, Valencia: Cátedra e Instituto de la mujer.

Harding, Sandra (1981). What is the real material base of patriarchy and capital?. En Lydia Sargent (ed.), *Women and revolution. A discussion of the unhappy marriage of Marxism and feminism* (pp.135-163). Montreal: Black Rose Books.

Harding, Sandra (1986). *The Science Question in Feminism*. Nueva York: Cornell University Press.

Harding, Sandra (1987). Is there a feminist method?. En Sandra Harding (ed.), *The Science Question in Feminism* (pp. 1-14). Bloomington: Indiana University Press.

Harding, Sandra (1993). Rethinking standpoint epistemology: What is strong objectivity?. En Linda Potter y Elizabeth Potter (eds.), *Feminist Epistemologies* (pp. 49-82). Nueva York: Routledge.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós. (Trabajo Original publicado en 2000)

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2004). *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución de lo común*. Madrid: Akal.

Hartmann, Heidi. *Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo*. PAPERS DE LA FUNDACIÓ/88. (Trabajo Original publicado en 1979). Disponible en: <https://fcampalans.cat/archivos/papers/88.pdf>

Hartsock, Nancy (1983). The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism. En Sandra Harding y Merrill Hintikka (eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science* (pp. 283-310). Nueva York: Springer

Harvey, David (2014). *Diecisiete contradicciones del capital y el fin del neoliberalismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Harvey, David. (2019). *El "nuevo" imperialismo. Sobre reajustes espacio-temporales y acumulación mediante desposesión*. Biblioteca libre Omegalfa. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>

Haug, Frigga (2015). Thirteen theses of marxism feminism. *Marxcoference.net*. Disponible en: <https://marxfemconference.net/2018/10/29/frigga-haug-thirteen-theses-of-marxism-feminism/>

Hayden, Casey y King, Mary (1964). *Position papers: Women in the movement*. Disponible en: https://snccdigital.org/wp-content/uploads/digitalcollections/6411w_us_women.pdf

Hernando, Almudena (2012): *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción histórica del sujeto moderno*. Madrid: Katz.

Herrero, Yayo (2010), Cuidar: una práctica política anticapitalista y antipatriarcal. En Carlos Taibo (coord.), *Decrecimientos: sobre lo que hay que cambiar en la vida cotidiana* (pp. 17-31). Madrid: Los Libros de la Catarata.

Herrero, Yayo (2017). Cooperar y cuidar de lo común para sobrevivir. En Nuria Alonso Leal, Isabel Álvarez, Aurora Álvarez Veinguer, José Bellver, Ángel Calle Collado, María de Castro Domínguez, Ariana S. Cota, Sandra Ezquerra, Borja Iñigo Fernández Alberdi, Jose Luis Fdez. Casadevante Kois, Rocío García Soto, David Gallar, Luis González Reyes, Yayo Herrero, Rubén Martínez, Chiara Olivieri, Antonia Olmos Alcaraz, Antonio Ortega Santos, Maria Eugenia R. Palop, ... Carolina Yacamán Ochoa, *Rebeldías en común. Sobre comunales, nuevos comunes y economías cooperativas* (pp. 215-218). Madrid: Libros en acción.

Herrero, Yayo (2020). *Sujetos arraigados en la tierra y en los cuerpos* [Fanzine]. Roza y Quema.

Hewitons, Gillian J (1999). *Feminist Economics: Interrogating the masculinity of rational economic man*. Massachusetts: Edward Elgar Pub.

Himmelweit, Susan (1995). The discovery of 'Unpaid work': The social consequences of the expansion of work. *Feminist Economics*, (1), 1-19.

Himmelweit, Susan (1999). Domestic Labour. En Janice Peterson y Margaret Lewis (eds.), *The Elgar Companion to Feminist Economics* (pp. 126-136). Cheltenham, United Kingdom: Edward Elgar.

Himmelweitt, Susan (2002) Making visible the hidden economy: the case for gender-impact analysis of economic policy. *Feminist Economics* (8), 49–70.

Himmelweitt, Susan (2008). *Rethinking care, gender inequality and policies*. United Nations Division for the Advancement of Women Expert Group Meeting on "Equal sharing of responsibilities between women and men, including caregiving in the context of HIV/AIDS". United Nations Office at Geneva 6-9 October, 2008.

Himmelweit, Susan (2011). El descubrimiento del "trabajo remunerado": Consecuencias sociales de la expansión del término "trabajo". En Cristina Carrasco, Cristina Borderías y Teresa Torns(eds.), *El trabajo de cuidados: historia, teoría y política* (pp.197-222). Madrid: Los libros de la Catarata.

Hochschild, Arlie Rusell (2001). Las cadenas mundiales de afecto y asistencia y la plusvalía emocional. En Anthony Giddens y Will Hutton (comps.), *En el límite. La vida en el capitalismo global* (pp. 187-208). Barcelona: Tusquets Editores.

Holloway, John (2003). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Barcelona: El viejo topo.

Hooks, bell (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficante de Sueños.

Hooks, bell (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Aurora Levins Morales, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, M. Jacqui Alexander y Chandra Talpade, *Otras inapropiables Feminismos desde las fronteras* (pp.32-50). Madrid: Traficantes de Sueños.

Hooks, bell, Brah, Avtar, Sandoval, Chela, Anzaldúa, Gloria, Levins, Aurora, Bhavnani, Kum-Kum, Coulson, Margaret, Alexander, M. Jacqui y Talpade Chandra (2004). *Otras inapropiables Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Ira T. (6 de marzo de 2021). Holly Lewis y lo queer del marxismo. *Revista sinpermiso*. Disponible en: <https://www.sinpermiso.info/textos/holly-lewis-y-lo-queer-del-marxismo>

Irigaray, Luce (1978). *Speculum: espéculo de la otra mujer*. Madrid: Saltés, D.L

Irigaray, Luce (1992). *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Cátedra.

Izquierdo, M^a Jesús (1998). *El malestar en la desigualdad*. Madrid: Cátedra.

Izquierdo, M^a Jesús (2003). Del sexismo y la mercantilización del cuidado a su socialización: Hacia una política democrática del cuidado. *Congreso Internacional Sare 2003: "Cuidar cuesta: costes y beneficios del cuidado"* (pp. 119-154) Donostia: Emakunde. Disponible en: https://www.emakunde.euskadi.eus/contenidos/informacion/publicaciones_jornadas/es_emakunde/adjuntos/sare2003_es.pdf

Jackson, Stevi (2001). Why a Materialist Feminism is (still) posible. *Women's Studies International Forum*, (3/4), 283-293. Disponible en: <https://www.feministes-radicales.org/wp-content/uploads/2012/03/Stevi-Jackson-Why-a-Materialist-Feminism-is-still-possible-Copie.pdf>

James, Selma. (2012) *Sex, Race and Class: The perspective of winning, a selection of writings 1952-2011*. Oakland: PM Press.

Jiménez, Ángeles (2005). El feminismo liberal estadounidense de posguerra: Betty Friedan y la refundación del feminismo liberal. En Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. Volumen 2. Del Feminismo liberal a la posmodernidad* (pp.13-34). Madrid: Minerva.

Jubany, Laia y Verd, Guillem (2021). El infeliz matrimonio entre marxismo e interseccionalidad. *El Salto*. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/marxismo/el-infeliz-matrimonio-entre-marxismo-e-interseccionalidad>

Junco, Carolina, Pérez, Amaia y del Río, Sira. (s.f.) *Hacia un derecho universal de ciudadanía (Sí, de ciudadanía)*. CGT – Comisión Confederal contra la Precariedad. Disponible en: https://www.formacaocaleidos.com.br/files/Mauricio-derecho_universal_cuidania.pdf

Kallis, Giorgos, Demaria, Federico y D'Alisa, Giacomo (2016). Decrecimiento. En Giacomo D'Alisa, Federico Demaria y Giorgos Kallis, *Decrecimiento: un vocabulario para una nueva era* (pp. 35-60). Barcelona: Icaria.

Kocabiçak, Ece. (2013). *The relationship of patriarchy and capitalism: the "win-win" scenario reconsidered*. Istanbul: İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi.

Koedt, Anne (1996). The Myth of the Vaginal Orgasm. En Stevi Jackson y Sue Scott (eds.), *Feminism and sexuality: a reader* (pp.111-116). New York: Columbia University Press. (Trabajo Original publicado en 1970).

Kollontai, Alexandra (1979). *Memorias*. Madrid: Editorial Debate.

Kollontai, Alexandra (2002). *El comunismo y la familia*. Barcelona: Editorial Marxista. Marxists Internet Archive. (Trabajo Original publicado en 1921). Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/kollontai/comfam.htm>

Kollontai, Alexandra (2011). *Los fundamentos sociales de la cuestión femenina y otros escritos*. (Trabajo Original publicado en 1907). Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/kollontai/1907/001.htm>

Laboratorio feminista (2006). *Transformaciones del trabajo desde una óptica feminista*. Madrid: Tierra de nadie ediciones.

Lacan, Jacques (2009). *El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. En Jacques Lacan, *Escritos 1* (pp.99-105). México: Siglo XXI

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2015). *Hegemonía y estrategia socialista*. México: Siglo XXI. (Trabajo Original publicado en 1985).

Lafuente, Paloma (14 de octubre de 2009). Las invisibles de la economía. *Revista Pueblos*. Disponible en: <http://www.revistapueblos.org/old/spip.php?article1762>

Lamarca, Iñigo, Alonso, Luís Enrique, Carrasco, Cristina, Zubero, Imanol y Angulo, Pablo (2006). *El trabajo en el siglo XXI: perspectivas de futuro*. Ararteko: Universidad del País Vasco.

de Lauretis, Teresa. (2000). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Editorial Horas y horas.

Laval, Christian y Dardot, Pierre. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el s.XXI*. Barcelona: Gedisa.

le Quentrec, Yannick y Rieu, Anne. (2002). Femmes élues et syndicalistes: une participation sous contraintes. *Lien social et Politiques*, (47), 109-125.

Lenin, Vladimir. (s.f.) *Sobre las huelgas*. Disponible en: [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/sobre-las-huelgas%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/sobre-las-huelgas%20(2).pdf)

Lenin, Vladimir I. (1974). *La emancipación de la mujer*. Madrid: Akal.

Lerner, Gerda (1990). *La creación del patriarcado*. Aragón: Editorial Crítica.

Lewis, Holly (2020). *La política de todes. Feminismo, teoría queer y marxismo en la intersección*. Barcelona: Bellaterra.

Linebaugh, Peter. (2013). *El Manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Lonzi, Carla (2018). *Scupiamo sobre Hegel y otros escritos*. Madrid: Traficantes de sueños. (Trabajo Original publicado en 1975).

López, Ana (2016). *Las mujeres que nos faltan. Análisis de la ausencia de las mujeres en los manuales escolares*. [Tesis doctoral, Universitat de València].

López, Ana (27 de octubre de 2018). La profesora que rescata a las mujeres que la historia quiso borrar / Entrevistada por Paka Díaz. *El País*. Disponible en: <https://smoda.elpais.com/feminismo/la-profesora-que-rescata-a-las-mujeres-que-la-historia-quiso-borrar/>

López, Teresa (2005). El Feminismo existencialista de Simone de Beauvoir. En Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. Volumen 2. Del Feminismo liberal a la posmodernidad* (pp.333-365). Madrid: Minerva.

Lorde, Audre (2003). *La hermana, la extranjera*. Madrid: Horas y Horas.

Losurdo, Domenico (2011): *Stalin: historia de una leyenda negra*. Barcelona: El Viejo Topo.

Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tábula rasa*, (9), 73-101

Luxemburgo, Rosa (s.f.). *La revolución rusa*. Biblioteca virtual Omegalfa. (Trabajo Original publicado en 1922). Disponible en: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/la-revl..pdf>

Luxemburgo, Rosa (1967). *La acumulación del capital*. México: Grijalbo. (Trabajo Original publicado en 1913).

Luxemburgo, Rosa (1974). *Huelga de masas, partidos y sindicatos*. Siglo XXI: Madrid. (Trabajo Original publicado en 1906)

Luxemburgo, Rosa (2014). *El voto femenino y la lucha de clase*. (Trabajo Original publicado en 1912). Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/luxem/1912/mayo/12.htm>

Mackinnon, Katherine (1983). Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence. *Signs*, (44), 635-658.

Mackinnon, Katherine (1989). *Hacia una teoría feminista del Estado*. Valencia: Ediciones Cátedra.

Maestro, Ángeles (2013). *Feminismo marxista. Notas acerca de un proceso en construcción*. Ediciones La Vietnamita Ink Ltd. Saint Vincent & Grenadines.

Marshall, Alfred (2014). *Principles of economics*. Londres: MacMillan. (Trabajo Original publicado en 1890).

Martí, Julia (s.f.). Agenda feminista global. ¿A qué responde y qué retos plantea la agenda feminista global?. Disponible en: https://www.gipuzkoa.eus/documents/2556071/7612684/Julia_Marti/0c9fb510-dd46-ef53-fd44-9d3fd8687108

Martín, Sara (2011). *Desafíos a la heterosexualidad obligatoria*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. Disponible en:

https://gent.uab.cat/saramartinalegre/sites/gent.uab.cat.saramartinalegre/files/sara_martin_desafios_a_la_heterosexualidad_obligatoria_2011.pdf

Martínez, Ariel (2011). Los cuerpos del sistema sexo/género: Aportes teóricos de Judith Butler. *Revista de Psicología* (12), 127-144.

Martínez, Josefina L. (2019). Feminismo, interseccionalidad y marxismo: debates sobre género, raza y clase. *La Izquierda Diario*. Disponible en: <https://www.laizquierdadiario.com/Feminismo-interseccionalidad-y-marxismo-debates-sobre-genero-raza-y-clase>

Martínez, Josefina L. y Burgueño, Cynthia Luz (2019). *Patriarcado y capitalismo*. Madrid: Akal

Maruani, Margaret (2000). *Trabajo y empleo de las mujeres*. Madrid: Editorial Fundamentos.

Marx, Karl (1951a). La mujer y el comunismo burdo. En Jeannette Vermeersch y Jean Fréville, Jean (comp.), *La mujer y el Comunismo. Antología de los grandes textos del marxismo* (p. 47). Paris: Editions Sociales. Disponible en: <https://kolectivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Varios-La-mujer-y-el-comunismo.-Antolog%C3%ADa-de-Textos.pdf>

Marx, Karl (1951b). La emancipación de las mujeres y la crítica crítica. En Jeannette Vermeersch y Jean Fréville (comp.), *La mujer y el Comunismo. Antología de los grandes textos del marxismo* (p. 48). Paris: Editions Sociales. Disponible en: <https://kolectivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Varios-La-mujer-y-el-comunismo.-Antolog%C3%ADa-de-Textos.pdf>

Marx, Karl (1951c). El capitalismo y la familia. En Jeannette Vermeersch y Jean Fréville (comp.), *La mujer y el Comunismo. Antología de los grandes textos del marxismo* (p. 78-79). Paris: Editions Sociales. Disponible en: <https://kolectivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Varios-La-mujer-y-el-comunismo.-Antolog%C3%ADa-de-Textos.pdf>

Marx, Karl. 2008 (1975). *El Capital, tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabajo Original publicado 1867).

Marx, Karl (1983). *En defensa de la libertad: los artículos de la Gaceta Renana, 1842-1843*. Valencia: ed. Fernando Torres

Marx, Karl (1987). *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P.J. Proudhon*. México: Siglo XXI. (Trabajo Original publicado en 1847).

Marx, Karl (2001). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Biblioteca Virtual "Espartaco". (Trabajo Original publicado 1932). Disponible en: <https://pensaryhacer.files.wordpress.com/2008/06/manuscritos-filosoficos-y-economicos-1844karl-marx.pdf>

Marx, Karl (2009). *El Capital, Tomo III*. México: Siglo XXI. (Trabajo Original publicado en 1885).

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1951) Los comunistas y la familia. En Jeannette Vermeersch y Jean Frévile (comp.), *La mujer y el Comunismo. Antología de los grandes textos del marxismo* (p. 50). París: Editions Sociales. Disponible en: <https://kolectivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Varios-La-mujer-y-el-comunismo.-Antolog%C3%ADa-de-Textos.pdf>

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1971). *La Sagrada Familia*. Buenos Aires: Editorial Claridad. (Trabajo Original publicado en 1844).

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1970). *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo. (Trabajo Original publicado en 1932).

Marx, Karl y Engels, Friedrich (2011). *Manifiesto del partido comunista*. Centro de estudios socialistas, México. (Trabajo Original publicado en 1848). Disponible en: <https://centromarx.org/images/stories/PDF/manifiesto%20comunista.pdf>

McRuer, Robert (2021). *Teoría crip: Signos culturales de lo queer y de la discapacidad*. Madrid: Kaótica Libros.

Medina, Rocío. (2013). *Feminismos-otros: Una genealogía feminista decolonial por reivindicar*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide.

Meloni, Carolina. (2012). *Las fronteras del feminismo. Teorías nómadas, mestizas y posmodernas*. Madrid: Editorial Fundamentos.

Mendoza, Rocío (1998). *La presencia de les dones al sindicat. Formes de participació i vivències sindicals*. Secretaria de la dona de Comissions Obreres. Barcelona: Institut Català de les Dones.

Mezzadra, Sandro; Spivak, Gayatri; Talpade, Chandra; Shohat, Ella; Hall, Stuart; Chakrabarty, Dipesh; Mbembe, Achille; Young, Robert J. C.; Puwar, Nirmal y Rahola, Federico (2008). *Estudios postcoloniales Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Mies, Maria. (1986). *Patriarchy & Accumulation on a World Scale. Women in the international division of labour*. London: Zed Books.

Mies, Maria (1998). *Patriarchy and accumulation on a world scale: women in the international division of labour*. Londres: Zed Book.

Mies, María y Shiva, Vandana (2016). *Ecofeminismo*. Barcelona: Editorial Icaria. (Trabajo Original publicado en 1997).

Mignolo, Walter (2008). *Tierra y colonialidad*. Argentina: Ediciones del Signo.

de Miguel, Ana (2000). Los feminismos. En Celia Amorós (dir.), *Diez palabras clave sobre mujer* (pp.217-256). Pamplona: Verbo Divino.

de Miguel, Ana (2004). La situación de las mujeres en el espacio público. En Cecilia Díaz, Ana de Miguel, Lili Quesada, Miriama Williams, Nalu Faria y Holga Teruel, *Género y ciudadanía: un debate* (pp. 19-40). Barcelona: Icaria-Acsur Las Segovias.

de Miguel, Ana (2015). La articulación del feminismo y el socialismo en Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. En Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. Volumen 2. Del Feminismo liberal a la posmodernidad* (pp.295-332). Madrid: Minerva.

de Miguel, Ana y Romero, Rosalía. (2003). *Flora Tristán, Feminismo y Socialismo*. Antología. Madrid: Los Libros de la Catarata.

Mill, John Stuart (1951). *Principios de Economía Política con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*. México: Fondo de Cultura Económica (Trabajo Original publicado en 1848).

Millett, Kate (1995) *Política sexual*. Madrid: Cátedra. (Trabajo Original publicado 1970).

Miranda, María Jesús. (2007). Apuntes para una genealogía del afecto. Prieto, Carlos (ed.) *Trabajo, género y tiempo social* (pp. 100-107). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Missé, Miquel y Solá, Miriam (5, 6 y 7 de diciembre de 2009). La lucha trans por la despatologización, una lucha transfeminista. *Jornadas feministas estatales*, Granada. Disponible en: https://www.feministas.org/IMG/pdf/no_binarismos_Miriam_Miquel.pdf

Mitchell, Juliett. (1971) *Mujeres: La Revolución más larga*. Disponible en: <https://www.marxists.org/subject/women/authors/mitchell-juliet/longest-revolution.htm>

Mitchell, Juliet (1976). *Psicoanálisis y feminismo*. Barcelona: Anagrama.

Miyares. Alicia (2005). El Sufragismo. En Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Ilustración -1º sexo. Volumen 1*. pp.245-294). Madrid: Minerva.

Molina, Cristina (2005). El feminismo socialista estadounidense desde la “Nueva Izquierda”. Las teorías del Sistema Dual (Capitalismo+Patriarcado). En Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad*. Vol. 2 (pp. 149-187). Madrid: Minerva Ediciones.

Moltó, M^a Luisa y Castro, Carmen (2019). Economía feminista y transformación social. *Agenda política feminista 2018-19*, 77-97. Disponible en: <https://www.ccoo.es/9cfb41d25ddef0113c8f1aad7df2edf000001.pdf>

Molyneux, Maxine (1979). Más allá del debate sobre el trabajo doméstico. En Cristina Borderías, Cristina Carrasco y Carmen Alemany, *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales* (pp. 111-149). Barcelona: Fuhem-Icaria.

Montanelli, Marina (2018). El sujeto imprevisto de la huelga feminista. En Verónica Gago, Raquel Gutiérrez, Susana Draper, Mariana Menéndez, Marina Montanelli y Suely Rolnik, *8 M Constelación feminista ¿Cuál es tu lucha? ¿Cuál es tu huelga?* (pp. 85-106). Buenos Aires: Tinta Limón.

Montella, Tatiana (2017). Epílogo. En Cinzia Arruzza y Lidia Cirillo, *Dos siglos de feminismos. Los ejemplos más significativos, los problemas más actuales* (pp-191-200). Sylone: Barcelona.

Moraga, Cherrie. y Castillo, Ana. (1988). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Editorial "ismo".

Moreno, Amparo (1995). Prólogo. Millet, Kate. *Sexual politics* (pp.7-15). Valencia: Cátedra. (Trabajo Original publicado en 1970).

Morcillo, Aurora (2022). Feminismo y lucha política durante la II República y la Guerra Civil. En Pilar Folguera (ed.), *El feminismo en España. Dos siglos de historia* (pp. 101-132). Madrid: Editorial Pablo Iglesias.

Morgan, Lewis H. (1987). *La sociedad primitiva*. Madrid: Ayuso. (Trabajo Original publicado en 1877).

Morgan, Robin (1970). *Sisterhood is Powerful*. New York: Random House.

Morini, Cristina (2014). *Por amor o a la fuerza*. Madrid: Traficantes de sueños.

Morton, Peggy (1971). A woman's work is never done. En Edith Altbahc (ed.), *Form feminism to liberation* (pp. 211-27). Cambridge, Massachussets: Schankman Publishing.

Muraro, Luisa (1995). *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y Horas. (Trabajo Original publicado en 1991).

Nahuel, Facundo (2019). Capitalismo y relaciones de género. Elementos para una lectura categorial. *Revista THEOMAI*, (39), 59-77. Disponible en: http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO_39/4.%20Martin.pdf

Nash, Mary. (2004). *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Barcelona: Alianza editorial.

Navarro, Clara. (2017). Escisión del valor, género y crisis del capitalismo. Entrevista con Roswitha Scholz. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, (8-9), 457-502. Disponible en: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/2193/2257>

Navarro, Lorena (2014). Luchas por lo común contra el renovado cercamiento de bienes culturales. *Bajo el Volcán*, (21), 161-169. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/286/28640302008.pdf>

Nelson, Julie A. (1993). Gender and Economic ideologies. *Review of Social Economy*, (51), 287-301.

Nelson, Julie A. (1996). *Feminism, objectivity and economics*. Londres: Routledge.

Nettl, John Peter (1972). *La vie et le oeuvre de Rosa Luxemburg*, t. II. París: Maspero.

Nuño, Laura (2010). *El mito del varón sustentador*. Barcelona: Icaria.

Nussbaum, Martha (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder.

Nussbaum, Martha (2005). *Capacidades como titulaciones fundamentales: Sen y la justicia social*. Colombia: Universidad Externado de Colombia.

Oliva, Asunción (2005). La teoría de las mujeres como clase social: Christine Delphy y Lidia Falcón. En Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. Volumen 2. Del Feminismo liberal a la posmodernidad* (pp.107-146). Madrid: Minerva.

Omar, Sidi Mohamed (2006). *Los estudios post-coloniales. Hacia un nuevo proyecto para la crítica y la transformación cultural*. [Tesis doctoral, Universidad Jaume I].

Omstron, Elinor. (1990). *Governing the Commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ortiz, Manuel (2006). Mujer y dictadura franquista. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, (28), 1-26.

Pateman, Carole (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos. (Trabajo Original publicado en 1988).

Pazos, María (2011). Historia de las conquistas de las mujeres islandesas. *Mariapazos.com*. Disponible en: <https://mariapazos.com/historia-de-las-conquistas-de-las-mujeres-islandesas/>

Pazos, María (2017). Apuntes para una economía política feminista. *Economiaz: Revista vasca de economía*, (91), 360-384.

Pazos, María (2018). *Contra el patriarcado. Economía feminista para una sociedad justa y sostenible*. Pamplona: Katakarak.

Pérez, Amaia (2005). Economía del género y economía feminista ¿conciliación o ruptura?. *Revista venezolana de estudios de la mujer*, (24), 43-64.

Pérez, Amaia (2006a). *Perspectivas feministas en torno a la economía: el caso de los cuidados*. Madrid: Consejo Económico y Social.

Pérez, Amaia (2006b) Amenaza Tormenta: Crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico. *Revista de Economía Crítica*, (5), 7-37.

Pérez, Amaia (2011). Crisis multidimensional y sostenibilidad de la vida". *Revista Investigaciones Feministas*, (49), 29-53.

Pérez, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.

Pérez, Amaia. (2016). Políticas al servicio de la vida: ¿políticas de transición?. En Fundación de los Comunes (ed.) *Hacia nuevas instituciones democráticas. Diferencia, sostenimiento de la vida y políticas públicas* (pp. 61-102). Madrid: Traficantes de Sueños.

Pérez, Amaia (2017a): *¿Espacios económicos de subversión feminista?*, Viento Sur, (150), 111-119. Disponible en: https://vientosur.info/wp-content/uploads/spip/pdf/13_espacios_economicos_de_subversion_feminista.pdf

Pérez, Amaia (2017b): *¿Subversión feminista de la economía?*. En Cristina Carrasco y Carmen Díaz (eds.), *Economía feminista. Desafíos, propuestas, alianzas* (pp. 29-58). Barcelona: Entrepueblos.

Pérez, Amaia y Lafuente, Sara (2013). Economía y (trans)feminismo; retazos de un encuentro. En Elena Urko y Miriam Solà, *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 91-108). Tafalla: Txalaparta.

Pérez, Amaia y López Gil, Silvia (2011). *Desigualdades a flor de piel: cadenas globales de cuidados. Concreciones en el empleo de hogar y articulaciones políticas*. ONU Mujeres.

Pérez, Amaia; Paiewonsky, Denise y García, Mar (2008). *Cruzando fronteras II: migración y desarrollo desde una perspectiva de género*. Madrid: Instituto de la Mujer y UN-INSTRAW, Disponible en: www.un-instraw.org

Pérez, Antonio E. (2004). *Los derechos fundamentales*. Madrid: Tecnos.

Peterson, Janice y Lewis, Margaret (eds.). *The Elgar Companion to Feminist Economics*. Cheltenham, United Kingdom: Edward Elgar.

Picchio, Antonella (1994). El trabajo de reproducción, tema central en el análisis del mercado laboral. En Cristina Borderías, Cristina Carrasco y Carmen Alemany, *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales* (pp. 451-490). Barcelona: Fuhem-Icaria.

Picchio, Antonella (1999). Visibilidad analítica y política del trabajo de reproducción social. En Cristina Carrasco (ed), *Mujeres y economía. Nuevas perspectivas para viejos problemas* (pp.201-244). Barcelona: Icaria.

Picchio, Antonella (2001). Un enfoque macroeconómico “ampliado” de vida. En Cristina Carrasco (ed.), *Tiempos, trabajos y género* (pp. 15-37). Barcelona: Publicaciones de la Universidad de Barcelona.

Picchio, Antonella (2003). *Unpaid work and the economy: a gender analysis of the standards of living*. London: Routledge.

Picchio, Antonella (2005). La economía política y la investigación sobre las condiciones de vida. En Gemma Cairó y Maribel Mayordomo (comps), *Por una economía sobre la vida. Aportaciones desde un enfoque feminista* (pp. 17-34). Barcelona: Icaria.

Picchio, Antonella (2009). Condiciones de vida: Perspectivas, análisis económico y políticas públicas. *Revista de economía crítica*, (7), 27-54.

Picq, Françoise (2008). El hermoso pos-mayo de las mujeres. *Dossiers feministes*, (12), 69-76.

Pinto, Lucas Henrique (2019). Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST). *Teseopress*. Disponible en: <https://www.teseopress.com/diccionarioagro/chapter/movimiento-de-los-trabajadores-rurales-sin-tierra-mst-brasil-1984-2015footnote-recibido-agosto-2019-footnote/>

Piqueras, Andrés (2014). *La opción reformista: entre el despotismo y la revolución*. Barcelona: Anthropos.

Piqueras, Andrés (2015). *Capitalismo mutante. Crisis y lucha social en un sistema en degeneración*. Barcelona: Icaria.

Piqueras, Andrés (2017). *La tragedia de nuestro tiempo: la destrucción de la sociedad y la naturaleza por el capital: análisis de la fase actual del capitalismo*. Barcelona: Anthropos.

Piqueras, Andrés (2018). *Las sociedades de las personas sin valor. Cuarta Revolución Industrial, des-subs-tanciación del capital, desvalorización generalizada*. Barcelona: El viejo topo.

Piqueras, Andrés (2022a). *De la decadencia de la política en el capitalismo terminal. Un debate crítico con los “neo” y los “post” marxismos. También con los movimientos sociales*. Barcelona: El viejo topo.

Piqueras, Andrés (2022b). 20 puntos clave para entender la mortífera decadencia del capitalismo. *Revista de Estudios Globales: Análisis Histórico y del Cambio Social*, (2), 39-71. Disponible en: <https://revistas.um.es/reg/issue/view/20851/3541>

de Pizan, Christine (2013). *La ciudad de las damas*. Madrid: Siruela.

PNUD (2019). *Informe sobre Desarrollo Humano 2019. Más allá del ingreso, más allá de los promedios, más allá del presente: Desigualdades del desarrollo*

humano en el siglo XXI. Nueva York. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Polany, Karl (1992). *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México Fondo de Cultura Económica. (Trabajo Original publicado en 1944).

Pont, Josep y Iniesta, Rafael (2002). *La utopía obrera*. Barcelona: Flor del viento.

Posada, Luisa (2005). La diferencia sexual como diferencia esencial: sobre Luce Irigaray. En Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. Volumen 2. Del Feminismo liberal a la posmodernidad* (pp.253-288). Madrid: Minerva.

Posada, Luisa (22 de octubre de 2018). El sujeto político feminista en la 4ª ola. *El Diario.es*. Disponible en: https://www.eldiario.es/opinion/tribuna-abierta/sujeto-politico-feminista-ola_129_1874112.html

Power, Marilyn (2004). Social provisioning as a starting point for economic theory: a feminist political economic methodology. *Feminist Economics*, 10 (3), 3-19.

Precarias a la deriva (2004). *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*. Madrid: Traficantes de sueños.

Preciado, B (2005). Multitudes queer. Nota para una política de los “anormales”. *Nombres*, (19), 157-166. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2338>

Prieto, Carlos (ed.) *Trabajo, género y tiempo social*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Pringle, Rosemary y Watson, Sophie (1992). “Women’s interests” and the post-structuralist state. En Michelle Barrett y Anne Philips (eds.), *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates* (pp.53-73). Cambridge: Polity Press.

Proudhon, Joseph Pierre (1846). *Filosofía de la miseria*. Disponible en: https://proletarios.org/books/Proudhon-Filosofia_de_la_miseria.pdf

Puleo, Alicia (1993). *La Ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Barcelona: Anthropos.

Puleo, Alicia (2005). Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical. En Alicia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. Volumen 2. Del Feminismo liberal a la posmodernidad* (pp.35-68). Madrid: Minerva.

Quesada, Raquel (2018). Dimensiones de la economía feminista: claves para una redefinición de la economía en tiempos de crisis. *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, (13), 47-66.

Quiroga, Natalia y Gago, Verónica. (2014). Los comunes en femenino: cuerpo y poder ante la expropiación de las economías para la vida. *Economía y Sociedad*,

(45), 1-18, Disponible en: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/5985-Texto%20del%20art%C3%ADculo-13553-2-10-20150129.pdf>

Razavi, Shahra (2007), Political and Social Economy of Care in a Development Context: Conceptual Issues, Research Questions and Policy Options. *Gender and Development Programme Paper*, (3), UNRISD. Disponible en: <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/47163/The%20Political%20and%20Social%20Economy.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

del Re, Alisa (1995). "Tiempo del trabajo asalariado y tiempo del trabajo de reproducción". *Política y Sociedad*, N°19, pp. 75-82.

Recio, A. (1997). *Trabajos, personas, mercados*. Barcelona: Fuhem/Icaria

Reed, Evelyn (1977). *Sexo contra clase o clase contra sexo*. Barcelona: Editorial Fontamara.

Reed, John (1982). *Diez días que estremecieron al mundo*. Madrid: Akal.

Reid, Margaret G. (1934). *Economics of household production*. Nueva York: John Wiley.

Ribas, M^a Antonia (2005). *Mujeres y trabajo en la economía social*. Madrid: Consejo Económico y Social.

Ribas-Mateos, Natalia (2005). *The Mediterranean in the age of globalization: Migration, Welfare & Borders*. New York: Routledge.

Rich, Adrienne (1995). When we dead awaken: writing as re-vision. En Adrienne Rich, *On Lies, Secrets and Silence* (pp.33-108). Norton: Nueva York. (Trabajo Original publicado en 1972).

Rich, Adrienne (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *Duoda Revista d'Estudis Feministes*, (10), 15-42. (Trabajo Original publicado en 1980).

Rigat Pflaum, María (2014). Três atos do feminismo. Nancy Fraser e os debates feministas dos últimos 40 anos. *Revista Nueva Sociedad*, (251), 122-131. Disponible en: https://static.nuso.org/media/articles/downloads/10_Rigat_EP_14.pdf

del Río, Sira y Pérez, Amaia (2002). "La economía desde el feminismo: trabajos y cuidados". *Rescoldos*, N°7, pag 15-36.

del Río, Sira y Pérez, Amaia (25 a 27 de marzo de 2004). *Una visión feminista de la precariedad desde los cuidados* [Ponencia]. IX Jornadas de Economía Crítica, Madrid. Disponible en: http://www.lrmcidii.org/wp-content/uploads/2011/10/A05_20-20P_E9rez_20Orozco_20Amaia_20y_20Del_20R_EDo_20Sira.pdf

Rodó, María (2021a). *Interseccionalidad. Desigualdades, lugares y emociones*. Barcelona: Bellaterra.

Rodó, María (2021b). Marxismo, interseccionalidad y la trampa de la unidad. *El Salto*. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/marxismo-interseccionalidad-y-la-trampa-de-la-unidad>

Rodríguez, Arantxa (ed.) (1998). *Reorganización del trabajo y empleo de las mujeres*. Valencia: Germanía.

Rodríguez, Arantxa; Goñi, Begoña y Maguregi, Gurutze. (eds.) (1996). *El futuro del trabajo. Reorganizar y repartir desde la perspectiva de las mujeres*. Bilbao: Bakeaz- CDEM.

Rodríguez, Jesús (2021). *Las tareas pendientes de la clase trabajadora. Género, ciudadanía y socialismo*. Barcelona: El Viejo Topo.

Rodríguez, Pilar (2008). *Mujeres, trabajos y empleo en tiempos de precarización*. Barcelona: Icaria.

Rousseau, Jean-Jacques (1975). *Contrato social*. Madrid: Espasa-Calpe. (Trabajo Original publicado 1762).

Rowbotham, Sheila. (1978). *Feminismo y revolución*. Madrid: Editorial Debate.

Rowbotham, Sheila. (1992). *Women in movement*. Londres: Routledge.

Rubin, Gayle. (1986). El tráfico de mujeres: Notas sobre la “economía política” del sexo. *Revista Nueva Antropología*, (30), 95-145.

Rubin, Gayle (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En Carole S. Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). Madrid: Revolución.

Salas, Miguel (2017, febrero). Las mujeres inician la revolución. *Sinpermiso*. Disponible en: <https://www.sinpermiso.info/textos/febrero-1917-las-mujeres-inician-la-revolucion>

Santillana, Alejandra (16 al 18 de agosto de 2013). *Apuntes desde el feminismo popular en Ecuador: perspectivas, debates y tensiones* [Ponencia]. Panel “Alternativas Feministas y sustentables al extractivismo: nuevas alianzas y demandas de transformación local y global”, dentro de la 2ª consulta regional Los vínculos en la Justicia Económica, Ecológica y de Género en América Latina, Montevideo. Disponible en: https://www.dawnnet.org/sites/default/files/articles/santillana_ponencia_alternat_feministas_y_sustentables_a_extractiv.pdf

Sargent, Lydia (ed.) (1981). *Women and revolution. A discussion of the unhappy marriage of Marxism and feminism*. Montreal: Black Rose Books.

Scanlon, Geraldine (1976). *La polémica feminista en la España contemporánea (1868-1974)*. Madrid: Siglo XXI.

Scasserra, José Ignacio (2018). Brujas omitidas. Un análisis de las críticas de Silvia Federici a Michel Foucault. *Crítica y Resistencias. Revista de conflictos*

sociales latinoamericanos, (8), 1-14. Disponible en: <https://www.criticayresistencias.com.ar/index.php/revista/article/view/21>

Scholz, Roswitha (1992). El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, (5), 44-60.

Scholz, Roswitha (2000). El sexo del capitalismo. Teorías feministas y Metamorfosis Posmoderna del Patriarcado. Disponible en: http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz_es6.html

Scholz, Roswitha (2018). El valor es el hombre. Tesis sobre socialización del valor y relación de género. *Sociología histórica*, (9), 866-905. (Trabajo Original publicado en 1992). Disponible en: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/391051-Texto%20del%20art%C3%ADculo-1309791-2-10-20190729.pdf>

Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños

Sen, Amartya K. (1985). *Commodities and capabilities*. Oxford: Oxford University Press.

Sierra, Ángela (2008). Una aproximación a la teoría *queer*: el debate sobre la libertad y la ciudadanía. *Cuadernos del Ateneo*, (26), 29-42.

Smith, Adam (1977). *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial. (Trabajo Original publicado en 1759).

Smith, Adam (1988). *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*. Barcelona: Oikos-Tau. (Trabajo Original publicado en 1776).

Solano, Wilebaldo (2015, octubre). 80 aniversario de su fundación: el POUM en la historia. *Sinpermiso*. Disponible de: <http://www.sinpermiso.info/textos/80-aniversario-de-su-fundacion-el-poum-en-la-historia>

Solís, Raúl (2022). *La batalla trans*. Barcelona: Bellaterra.

Spivak, Gayatri (s.f.). *¿Pueden hablar los subalternos?*. Traducción de Asensi, Manuel. Barcelona: Macba. (Trabajo Original publicado en 1985). Disponible en: https://img.macba.cat/public/document/2020-02/spivak_pueden_hablar_los_subalternos.1.pdf

Spivak, Gayatri (2008). Estudios de la Subalternidad. En Sandro Mezzadra, Gayatri Spivak, Chandra Talpade, Ella Shohat, Stuart Hall, Dipesh Chakrabarty, Achille Mbembe, Robert J. C. Young, Nirmal Puwar y Federico Rahola, *Estudios postcoloniales Ensayos fundamentales* (pp. 33-67). Madrid: Traficantes de Sueños.

Sraffa, Piero (1975). *Producción de mercancías por medio de mercancías*. Barcelona: Oikos-Tau. (Trabajo Original publicado en 1960).

Stabile Carol (2006). Postmodernism, Feminism and Marxism: Notes from the Abyss. *Journal of Interdisciplinary Studies in History and Archaeology*, (2), 21-23.

Suárez, Liliana (2008). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Subirats, Joan (2016). *El poder de lo próximo: las virtudes del municipalismo*. Madrid: Catarata.

Taibo, Carlos (coord.) (2010). *Decrecimientos. Sobre lo que hay que cambiar en la vida cotidiana*. Madrid: Los libros de la Catarata.

Talpade, Chandra (2008). Bajo los ojos de Occidente. En Sandro Mezzadra, Gayatri Spivak, Chandra Talpade, Ella Shohat, Stuart Hall, Dipesh Chakrabarty, Achille Mbembe, Robert J. C. Young, Nirmal Puwar y Federico Rahola, *Estudios postcoloniales Ensayos fundamentales* (pp. 69-101). Madrid: Traficantes de Sueños.

Tello, Enric (2005). *La historia cuenta: del crecimiento económico al desarrollo humano sostenible*. Barcelona: Nous Horitzons Fundació.

The ecologist (1994). Whose common future: reclaiming the commons. *Environment and Urbanization*, (1), 106-130.

Thomas, Carol (2001). Deconstruyendo el concepto de cuidados. En Cristina Borderías, Cristina Carrasco y Teresa Torns, *El trabajo de cuidado: Historia, teoría y políticas* (pp.143-174). Madrid: Libros de la Catarata.

Tobío, Constanza (2006). Nuevas formas familiares: las madres que trabajan. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, (19), 25-32.

Torns, Teresa y Recio, Carolina (2011). Las mujeres y el sindicalismo: avances y retos ante las transformaciones laborales y sociales. *Gaceta Sindical*, (16), 241-258.
Disponible en:
<https://www.ccoo.es/3084b7d41dc0f45bcc764205141a8814000001.pdf>

Tristán, Flora (1977). *Unión obrera*. Barcelona: Fontamara.

Tronti, Mario (2000). *Obreros y capital*. Madrid: Akal. (Trabajo Original publicado en 1966)

Trotsky, Leon (1964). *La revolución traicionada*. Buenos Aires: Proceso.

Trujillo, Gracia (2022). *El feminismo queer es para todo el mundo*. Madrid: Catarata.

Valcárcel, Amelia (2008). *Feminismo en un mundo global*. Madrid: Cátedra.

van der Linden, Marcel (2008). *Workers of the World. Essays Toward a Global Labor History*. Leiden y Boston: Brill.

Vara, M^a Jesus (coord.) (2006). *Estudios sobre género y economía*. Madrid: Akal

Varela, Nuria (2005). *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.

Varela, Paula (2018). Con los ojos de las mujeres. *La Izquierda Diario*. Disponible en: <https://www.laizquierdadiario.com/Con-los-ojos-de-las-mujeres>

Vázquez, Ana Carolina Brandao (2018). A classe nos une, o gênero nos divide: imbricações entre patriarcado e capitalismo. *Argum*, (2), 135-147.

Vázquez, Vanesa (2019). *Feminismos, género y transgénero*. Buenos Aires: UNSAM Universidad Nacional de General San Martín.

Vermeersch, Jeannette y Fréville, Jean (comp.) (1951). *La mujer y el Comunismo. Antología de los grandes textos del marxismo*. París: Editions Sociales. Disponible en: <https://kolectivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Varios-La-mujer-y-el-comunismo.-Antolog%C3%ADa-de-Textos.pdf>

de Villota, Paloma (ed.) (2004). *Economía y género: Macroeconomía, política fiscal y liberalización: Análisis de su impacto sobre las mujeres*. Barcelona: Icaria

Vogel, Lise (1981). Marxism and Feminism: Unhappy marriage, trial separation or something else?. En Lydia Sargent (ed.), *Women and revolution. A discussion of the unhappy marriage of Marxism and feminism* (pp.195-217). Montreal: Black Rose Books.

Vogel, Lise (2013) *Marxism and the oppression of Women, Toward a Unitary Theory*. Chicago: Haymarket Books. (Trabajo Original publicado en 1983).

von Werlhof, Claudia (2002). Globalization” and the “Permanent” Process of “Primitive Accumulation”: The example of the MAI, the Multilateral Agreement on Investment, *Journal of world-systems research*, (3), 728-747.

von Werlhof, Claudia. (2007). No Critique of Capitalism without a Critique of Patriarchy! Why the Left Is No Alternative. *Capitalism – Nature – Socialism*, (1), 13-27.

von Werlhof, Claudia; Mies, Maria y Bennholdt-Thomsen, Veronika (1992). *Frauen, die letzte Kolonie. Zur Hausfrauisierung der Arbeit*. Zurich: Rotpunktverlag. (Trabajo Original publicado en 1983).

Walby, Silvia (1992). *Theorizing Patriarchy*. Oxford: Basil Blackwell. (Trabajo Original publicado en 1990).

Wallerstein, Immanuel (1991). *El moderno sistema mundial*, vol. I. México: Siglo XXI. (Trabajo Original publicado en 1974).

Wollstonecraft, Mary (1792). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Biblioteca libre Alfaomega. Disponible en: http://jzb.com.es/resources/vindicacion_derechos_mujer_1792.pdf

Waring, Marilyn (1994). *Si las mujeres contaran. Una nueva economía feminista*. Madrid: Vindicación feminista publicaciones. (Trabajo Original publicado en 1988).

Waters, Mary-Alice (1977). *Marxismo y feminismo*. Barcelona: Fontamara.

Weeks, Kathi (2020). *Feminismo, marxismo, políticas contra el trabajo e imaginarios más allá del trabajo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Weinbaum, Batya. (1984). *El curioso noviazgo entre feminismo y socialismo*. México: Siglo XXI.

von Werlhof, Claudia. (2011). La globalización del neoliberalismo, sus efectos y algunas alternativas. *Theomai*, (23), 104-135.

Weston, Burns y Bollier, David. (2014). *Green governance: Ecological survival, human rights and the law of the commons*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wittig, Monique (1981). *No se nace mujer*. Disponible en: https://produccioneslesbofeministas.files.wordpress.com/2011/10/no_se_nace_mujer.pdf

Young, Iris. (1980). Socialist Feminism and the Limits of Dual System Theory. *Socialist Review*, (50-51), 169-88.

Young, Iris. (1981). Beyond the unhappy marriage: a critique of the dual systems theory. En Lydia Sargent (ed.), *Women and revolution. A discussion of the unhappy marriage of Marxism and feminism* (pp.43-69). Montreal: Black Rose Books
<http://www.democraciasocialista.org/wp-content/uploads/2014/03/139104361-Young-Marxismo-y-feminismo.pdf>

Young, Iris. (1997). Unruly Categories: A critique of Nancy Fraser's Dual System. *Theory*, 222. Disponible en: <https://newleftreview.org/issues/l222/articles/iris-marion-young-unruly-categories-a-critique-of-nancy-fraser-s-dual-systems-theory>

Yuval-Davis, Nira (1994). Women, Ethnicity and Empowerment. *Feminism and Psychology*, (4), 179-198.

Zaretsky, Eli. (1978). *Familia y vida personal en la sociedad capitalista*. Barcelona: Anagrama.

Zetkin, Clara (2017). *Directrices para el movimiento comunista femenino*. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/zetkin/1920/0001.htm>

ANEXOS

Anexo 1. Guion de las preguntas de la entrevista

1- DATOS PERSONALES Y DE MILITANCIA:

- Nombre y apellidos:
- Edad:
- ¿Con qué vertiente feminista se identifica desde sus prácticas militantes?
- ¿Podría hacerme un repaso sobre su trayectoria militante (en todo tipo de espacios, no solo feministas)?

2- REFLEXIÓN SOBRE FEMINISMO Y MARXISMO

- ¿Qué es el Feminismo para usted?
- ¿Qué relación tienen el Marxismo y el Feminismo para usted?
- (OPCIONAL, según se desarrolle la entrevista) Explique qué piensa sobre la posible influencia mutua entre marxismo y feminismo en el desarrollo de los siguientes puntos:
 - ✓ La economía: El trabajo productivo y reproductivo
 - ✓ Importancia de los cuidados
 - ✓ Aplicación de la huelga feminista
 - ✓ Función de las mujeres y sexualidades disidentes en el sistema socioeconómico capitalista
 - ✓ Interseccionalidad de la raza, clase y género
- ¿Qué aportaciones clave ha realizado el marxismo al movimiento feminista para su lucha?
- ¿Qué aportaciones clave ha realizado el movimiento feminista al marxista para su lucha?
- Tratando de pronosticar el futuro, ¿Cómo cree que será la relación entre el movimiento feminista y el marxista? ¿Están condenados a entenderse? ¿En qué punto/s?

Anexo 2. Letra de la canción de la huelga feminista del 8M

Se cantó en la huelga feminista del 8M de 2018. Se basa en la canción anarquista “A la huelga compañeros...”, que compuso y canto Chicho Sánchez Ferlosio durante la dictadura franquista

¡A LA HUELGA, COMPAÑERA!

¡A la huelga, compañeras!

¡No vayáis a trabajar!

Deja el cazo y la herramienta,
el teclado y el Ipad.

¡A la huelga diez!

¡A la huelga cien!

¡A la huelga madre ven tú también!

¡A la huelga cien!

¡A la huelga mil!

Yo por ellas, madre, y ellas por mí.

Contra el estado machista
nos vamos a levantar,
vamos todas las mujeres
a la huelga general.

¡A la huelga diez!

¡A la huelga cien!

[...]

Se han llevado a mi vecina
en una redada más,
y por no tener papeles
ay, la quieren deportar.

¡A la huelga diez!

¡A la huelga cien!

[...]

Trabajamos en precario
sin contrato y sanidad,
el trabajo de la casa
no se reparte jamás.

¡A la huelga diez!

¡A la huelga cien!

[...]

Privatizan la enseñanza,
no la podemos pagar,
pero nunca aparecimos
en los temas a estudiar.

¡A la huelga diez!

¡A la huelga cien!

[...]

¡A la huelga diez!

¡A la huelga cien!

[...]

Yo por ellas, madre, y ellas por mí.

Anexo 3. Trece tesis del marxismo-feminismo

(Introducción de Frigga Haug)

Frente a las profundas crisis del capitalismo, con todas las válvulas de seguridad desatornilladas para que cada crisis no sea más que una intensificación de la anterior; con las crisis que afectan cada vez más la vida cotidiana y las condiciones de vida que hacen que la planificación sea más precaria para un número cada vez mayor de mujeres que se quedan solas con una doble carga que soportar, envié un llamado a las marxistas entre las feministas que había conocido del movimiento de la década de 1970 en reuniones, viajes, cátedras visitantes, para deliberar conjuntamente sobre la situación. En nuestra opinión, ya era hora de que las fuerzas marxista-feministas se reunieran a nivel global, justo cuando el capitalismo y las crisis que produjo se habían vuelto globales; en resumen, era hora de una Internacional marxista-feminista.

En sólo una semana, cuarenta mujeres de todas partes del mundo respondieron a mi primera circular, con 34 propuestas de contribución al congreso que se iba a celebrar. Este primer congreso tuvo lugar en Berlín del 22 al 25 de marzo de 2015, con la participación de más de 500 mujeres de veinte países [2]. Para aprehender esta Internacional no como un evento aislado sino, al mismo tiempo, como un anclaje para el futuro, escribí doce tesis para el plenario de conclusión que había destilado como consenso de las treinta y cuatro intervenciones. Al hacerlo, pude hacer uso del privilegio del anfitrión de conocer los discursos de antemano. En un proceso de discusión en el pleno de Berlín, en el que se escuchó la voz de muchas mujeres, se exigieron modificaciones, mejoras y ampliaciones cuyo resumen anoté e incluí en una nueva versión de las tesis originales. No hubo disenso en absoluto sobre la cuestión de si este congreso debería continuar. El siguiente congreso tuvo lugar en Viena en 2016, con la participación nuevamente de más de 500 mujeres de treinta países. Además, las tesis debían desarrollarse y mejorarse en un debate posterior. Simplemente el nombre, si era un manifiesto marxista-feminista, o solo mis tesis, quedó sin especificar. No se pudieron publicar, pero fueron distribuidas, traducidas y utilizadas por diferentes grupos de mujeres. Este era el punto principal, después de todo.

En la Conferencia de Viena las tesis fueron nuevamente discutidas y modificadas en el plenario, pero nuevamente fallamos en publicar nuestros argumentos de tal manera que pudieran llevarse a cabo, al menos por el momento, como buenos conceptos. Esto se está haciendo ahora con la versión basada en la discusión en Viena y ampliada por una decimotercera tesis que resultó de la discusión preliminar a la tercera conferencia que tuvo lugar en Lund.

Trece tesis del marxismo-feminismo

I. El marxismo-feminismo son dos caras de una misma moneda, pero esta moneda, en sí misma, requiere transformación. El marxismo feminista se aferra al legado de Marx y, por lo tanto, a la importancia del análisis del trabajo en forma de trabajo asalariado y como fuerza motriz del movimiento obrero. Sin embargo, en el centro del análisis, el marxismo feminista desplaza la cuestión de las actividades realizadas por las mujeres por ser mujeres, donde las actividades domésticas y no domésticas no se pueden pensar como una misma o de forma completamente separadas. Todo ello se traduce en el desafío fundamental de ocupar y transformar el concepto de relaciones de producción para las cuestiones feministas.

II. Por lo tanto, se asumen dos producciones, la de la vida y la de los medios de la vida. Las dos se relacionan entre sí, de modo que es posible examinarlas analíticamente como prácticas separadas, pero en constante interacción, ya que ocurren a la vez. Esto abre la puerta a un enorme campo de investigación, en el que se pueden investigar modos específicos de dominación y se pueden buscar posibilidades de transformación de diferentes formas históricas culturalmente específicas.

III. Está claro que las relaciones de género son relaciones de producción, no una adición a ellas. Todas las prácticas, normas, valores, autoridades, instituciones,

idioma, cultura, etc., están codificadas en las relaciones de género. Este supuesto hace que la investigación marxista feminista sea tan prolífica como necesaria. La contemporaneidad y la conexión dentro de las relaciones globales, y la heterogeneidad simultánea de tipos históricamente concretos de opresión de las mujeres, requieren que las activistas internacionales, y los núcleos de activismo e investigación como son los congresos que hacemos de marxistas-feministas, reúnan todos esos conocimientos y experiencias

IV. El marxismo no es útil para la sociedad capitalista ni para las disciplinas académicas que legitiman la dominación. Dado que el marxismo-feminismo asume que los seres humanos hacen su propia historia, insiste, por tanto, en el auto empoderamiento. Por ello, esta corriente es un desafío para una estructura que funciona de arriba hacia abajo como es el capitalismo y el patriarcado. Esto pone en primer plano investigaciones como el trabajo de la memoria, así como el tratamiento histórico-crítico de una misma en el colectivo, y así también la autocrítica como fuerza de producción.

V. El hecho de que todos los miembros de la sociedad deban participar en las relaciones de dominación para poder actuar requiere un estudio concreto de esos nudos de dominación que paralizan o encadenan el deseo de cambio en el patriarcado capitalista. Las feministas tienen aquí la ventaja de tener menos de los privilegios asociados a la participación en el poder, por lo tanto, tienen menos que perder, así como más experiencia para ver el mundo desde abajo.

VI. Todos los miembros de la sociedad capitalistas sufren el daño por estar insertos en estas relaciones de dominación y sometimiento que llamamos capitalismo patriarcal. En nuestro presente, existen formas históricamente sedimentadas de dominación y violencia, que no pueden reducirse a un camino continuo de desarrollo teleológico o a una contradicción central. Las formas salvajes de violencia (contra las mujeres), de brutalización, de preparación para la guerra, etc. deben entenderse como los horrores históricamente dispares que

se derivan de las viejas relaciones. Para las feministas marxistas, estas relaciones violentas tienen que ser una parte fundamental teórica y práctica de su lucha por la liberación, y la lucha por la consecución del estatus de sujetos frente al subdesarrollo masculino-humano. Pero la violencia no es solo una expresión de relaciones tradicionales y obsoletas, sino también de relaciones producidas en el presente. Es por eso que se necesita una comprensión específica, y una crítica y un análisis que evite los esencialismos y los neoidealismos que vemos que resurgen en ciertos sectores autodenominados de izquierdas cada vez que la clase trabajadora masculina pierde poder.

VII. El marxismo-feminismo se posiciona sobre la primacía del movimiento de la clase trabajadora como sujeto histórico y agente de transformación. Pero poner el feminismo en el marxismo y, por lo tanto, cambiar tanto el segundo como el primero, hace indispensable una visión crítica del marxismo tradicional, que se refiere únicamente al movimiento obrero tradicional. El marxismo es la crítica de Marx a la economía política y la suma del movimiento obrero, lo que hace que su fuerza sea incomparable. Pero también hace visibles sus limitaciones. El destino de la clase trabajadora también muestra su incapacidad para reconocer y desarrollar más cuestiones que trascienden el horizonte histórico de la lucha de clases. Este marxismo tradicional no es receptivo a las nuevas cuestiones feministas, ni a las de ecología, el racismo, la homofobia, la nacionalidad, etc. por lo tanto, debemos seguir trabajando en ello. La riqueza de los diversos movimientos, así como la riqueza aún no utilizada en el patrimonio cultural de Marx, requieren un trabajo continuo en el presente. Este es un desafío para todas las feministas marxistas sean de la corriente que sean.

VIII. La controversia sobre raza, clase y sexo/género (llámese interseccionalidad, imbricación, consustancialidad, etc.) debe llevarse más lejos. La conexión entre raza, clase y sexo/género, etc. en todas las sociedades incautadas por el capitalismo debe investigarse en detalle; lo que aparece como "cuestión racial" debe responderse concretamente para cada sociedad y cultura por separado y

relacionarse con los otros dos tipos de opresión. El pensamiento no lineal es necesario.

IX. En los trastornos desde la crisis del fordismo, que se manifiestan en la serie de crisis de la economía rápidamente globalizada y que llevan a las personas a condiciones cada vez más precarias, las mujeres se encuentran entre las que salen perdiendo, al igual que otras prácticas y grupos marginados, de nuevo, sea por raza, nacionalidad, orientación sexual, funcionalidad, etc.

X. El desmantelamiento del Estado de Bienestar occidental en una economía globalizada deja el cuidado de la vida a las mujeres en el trabajo doméstico no remunerado o en el trabajo asalariado mal pagado, algo que se puede experimentar en la cadena de cuidado global. Podemos concebir esto como una "crisis de cuidados" y como una consecuencia necesaria de una sociedad capitalista y patriarcal, que en el cambio de su centro económico hacia el sector servicios se contrae, mientras que aprovecha formas cada vez más bárbaras de manejar la crisis a través de la desigualdad y la opresión - la extracción, la desposesión y la explotación. Todo ello hay que relacionarlo con la creación de niveles de valor.

XI. Es común para todas nosotras mover la vida al centro de nuestras luchas y, por lo tanto, centrarnos en las luchas por un tiempo colectivamente autodeterminado, lo que quiere decir que el problema del uso y el valor del tiempo es clave en esta lucha y en nuestro análisis: el uso y el valor del tiempo es muy desigual en base al sexo/género. Se propone analizar las crisis en torno a la vida como consecuencia de lógicas de tiempo desiguales dentro de áreas organizadas jerárquicamente. Como política, se sugiere la perspectiva cuatro en uno, es decir, dejar que la formulación de políticas esté dirigida por la disposición del tiempo, no por adaptar las áreas entre sí, sino para liberarlas de la jerarquía mediante la generalización. Solo cuando todas estén activas en todos los ámbitos, será posible una sociedad liberada.

XII. Nuestras luchas están dirigidas contra la dominación y son radicalmente democráticas; esto también requiere una política desde abajo. Nuestra resistencia se sitúa cultural, geográfica y temporalmente de diferentes maneras para poder, como decía Marx, "derrocar todas las relaciones en las que somos un ser degradado, esclavizado, abandonado y despreciable". Seguiremos organizando los congresos marxista-feministas para reflejar nuestros modos de cooperación y conflicto, porque creemos que es un medio para traducir nuestra resistencia en el desarrollo de un movimiento continuo marxista-feminista.

XIII. Las feministas marxistas ya no permanecen en la posición que el movimiento obrero les atribuyó, en virtud de la división del trabajo, como mujeres que encarnan la paz y son responsables de mantenerla, mientras los hombres continúan librando guerras. Rechazamos ser reducidas a esta política y queremos asumir la responsabilidad del conjunto. En la situación de capitalismo global actual, caracterizada por crisis y guerras, consideramos indispensable el poder feminista. Asumimos la responsabilidad y tenemos poderosas posibilidades.

Fuente: <https://www.transform-network.net/es/blog/article/trece-tesis-del-marxismo-feminismo/>

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1. No pares nunca. Vas bien. Grafitti en C/ Rosario (Valencia).....	21
Imagen 2. Grafitti en C/Iglesia del Rosario (Valencia).....	280
Imagen 3. Davant l'emergència social, el feminisme és essencial (Valencia). Cartel en C/ Mariano Cuber.....	281
Imagen 4: Acción del 1 de Mayo de 2022 para ratificar el Convenio 189 para las trabajadoras del hogar y los cuidados (Valencia). Fuente: fotografía propia....	329
Imagen 5. Iceberg de la economía feminista.....	340
Imagen 6. Cadena global de cuidados.....	342
Imagen 7. Cartel de las acciones previstas por la Asamblea 8M València en los "8 días de revolta".....	370
Imagen 8. Capitalismo es crisis. Grafiti en C/ Arquitecto Alfaro (Valencia).....	420
Imagen 9. Mi pregunta. Mi respuesta. Grafiti en C/ Progreso (Valencia).....	560

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Etiquetas de los feminismos de las entrevistadas. Fuente: elaboración propia.....	424
--	-----



UNIVERSITAT
JAUME•I