

Alba Carosio e Iraida Vargas Arenas

Feminismo y socialismo



Fundación Editorial


elperroylarana



BIBLIOTECA
APORTES PARA
EL DEBATE SOBRE
LA MUJER

Feminismo y socialismo

© Alba Carosio - Iraida Vargas Arenas
© Fundación Editorial El perro y la rana, 2018 (digital)

Centro Simón Bolívar, Torre Norte, piso 21, El Silencio,
Caracas - Venezuela 1010.
Teléfonos: (0212) 768.8300 / 768.8399

Correos electrónicos

atencionalescritorfepr@gmail.com
comunicacionesperroyrana@gmail.com

Páginas web

www.elperroylarana.gob.ve
www.mincultura.gob.ve

Redes sociales

Twitter: @perroyranalibro
Facebook: Fundación Editorial Escuela El perro y la rana

Diseño de la colección

Mary Rada

Edición al cuidado de

Yesenia Galindo
David Herrera

Hecho el Depósito de Ley
Depósito legal DC2017001850
ISBN 978-980-14-3851-9

Feminismo y socialismo

Alba Carosio
Iraida Vargas Arenas

Biblioteca Aportes para el debate sobre la mujer

Convencidas y convencidos de que uno de los objetivos del proyecto socialista debe ser, indiscutiblemente, la incorporación del tema de la posición y condiciones de la mujer en el debate sociopolítico nacional, a fin de generar canales efectivos que cooperen con su integración, revisión y análisis de las múltiples realidades que la afectan, la Fundación Editorial El **perro** y la **rana** ha concebido la *Biblioteca Aportes para el debate sobre la mujer*.

En tal sentido, con nuestro pequeño esfuerzo esperamos contribuir al objetivo del actual proceso venezolano que consiste en transformar antiguas estructuras a través de las cuales sea posible darle un viraje definitivo a la relación hombre-mujer, permitiendo redimir a esta última de una historia que no solo la ha condenado a la sombra y silenciado sus demandas, sino que también ha desmerecido e invisibilizado su participación activa, comprometida y determinante en todos los procesos de cambios sociales, económicos y políticos del país y del mundo.

Es por ello que la *Biblioteca Aportes para el debate sobre la mujer* se propone colaborar en la discusión, concientización y sensibilización sobre esta materia, publicando textos que servirán para el análisis del papel femenino y su lucha inagotable e histórica por alcanzar su emancipación, lograr sus reivindicaciones y rescatar los espacios que le fueron vedados; siendo nuestra aspiración la divulgación de estos materiales en todos los espacios y habitantes posibles, desde mujeres y hombres de las diversas regiones de nuestro país hasta consejos comunales, comunidades, universidades e instituciones que cobijan el vasto territorio nacional.

PRESENTACIÓN

Las relaciones y entrecruzamientos entre la opresión de clase y la opresión de sexo y género, han sido y son objeto de análisis y discusión dentro del pensamiento feminista. A su vez el socialismo utópico y científico señaló la “opresión de la mujer” en el contexto de la división sexual del trabajo y la explotación de clase. Hay toda una historia de caminos recorridos, encuentros y desencuentros entre socialismos y feminismos.

Hoy, cuando se debaten en América Latina y en el mundo las opciones emancipatorias, la vía anticapitalista, las condiciones para el buen vivir y la construcción del socialismo del siglo XXI, a poco andar en esta ruta, nos encontramos con el patriarcado que es una de las estructuras culturales que sostiene, alimenta y reproduce el sistema de explotación, en la cotidianeidad de nuestros pueblos. Y entonces, se hace claro que si buscamos un nuevo contrato social que lleve a una sociedad de justicia, sin opresión, necesitamos un nuevo contrato sexual. Sin feminismo no hay socialismo, la emancipación de las mujeres es, a la vez, palanca y garantía de transformación real de las estructuras de la opresión en lo más cercano que es la vida cotidiana, la vida familiar, la vida de las relaciones personales y afectivas. Lo personal es político, es una idea que aportó el feminismo de los años setenta, madurando pensamiento y acción de feministas socialistas, utópicas, contraculturales y radicales.

No se trata solamente de que las mujeres participemos con energía y trabajo en la lucha emancipatoria y la transformación social, como sin duda es claramente notable en todos los procesos que están en curso. Se trata también de que el camino al

socialismo sea interpelado por las mujeres y sus demandas de equidad e igualdad, que se vean y atiendan las postergaciones históricas, que se visibilicen los oprobios de los roles discriminatorios culturalmente cristalizados, y sus consecuencias.

Postulamos que es indispensable que las ideas feministas enriquezcan y aporten a la concepción de un socialismo, que es del siglo XXI y en el siglo XXI, para que nos contenga y libere a todos y todas.

La Araña Feminista
Red de Colectivos de Mujeres Socialistas de Venezuela

Pensando el socialismo feminista

Revolución y emancipación en la vida cotidiana

Alba Carosio

Centro de Estudios de la Mujer de la Universidad Central de
Venezuela

*La igualdad ante la ley todavía no es la igualdad frente a la vida. Nosotros
esperamos que la obrera conquiste, no sólo la igualdad ante la ley, sino frente
a la vida, frente al obrero.*

VLADIMIR ILICH LENIN

Las mujeres son las proletarias del proletariado.

FLORA TRISTÁN

Los movimientos feministas y de mujeres son un elemento constitutivo de todo proceso revolucionario, ya que las revoluciones conmueven el orden social, deben conmover el patriarcado. Todo cambio radical y profundo debe afectar en forma decisiva las estructuras de dominación establecidas en usos y costumbres que avalan las jerarquías, de las cuales la sexual entre hombres y mujeres es la expresión más cotidiana. Un incremento de los contenidos emancipatorios plantea de inmediato el interrogante de la experiencia femenina y la incorporación de la visión feminista. El principio autoincentivador y expansivo en la Revolución exige la transformación de todas las formas de sometimiento de las relaciones sociales y también un sentido transcendental de procesos culturales alternativos para la construcción de sociedades sin explotación, con equidad e igualdad.

Reiteradamente aparecen dos preguntas a lo largo de la historia de las revoluciones, del socialismo y del feminismo:

¿Es posible la igualdad real de las mujeres como objetivo último del feminismo sin una transformación social radicalmente emancipatoria?

¿Es posible una transformación social radicalmente emancipatoria sin la igualdad efectiva de las mujeres que propugna el feminismo?

La valoración de la teoría y la práctica política feminista se relaciona con el reconocimiento del aporte de las luchas de las mujeres a los procesos antihegemónicos y a las transformaciones liberadoras. El feminismo (o los feminismos) es un conjunto de pensamiento crítico y acción política que se opone a visiones del mundo que excluyen la experiencia de las mujeres, su invisibilización o inferiorización, implica la participación de las mujeres como sujetas de derechos y con el valor de la crítica a la jerarquía, y batalla por cambios culturales, normativos, simbólicos y lógico-políticos.

Desde una perspectiva desinformada, el feminismo es identificado con algunos movimientos de la segunda mitad del siglo XX y ubicado en algunos países metropolitanos, las expresiones feministas de otros sitios son vistas como productos de influencia artificial y sin relación con la sociedad; el feminismo es reducido a unas cuantas imágenes documentales sobre los años sesenta, o a algunas manifestaciones como la lucha contra la violencia. Una visión amplia e histórica de los feminismos revela al pensamiento y acción feminista como una cultura, una conciencia del valor de las mujeres y lo femenino, que “contiene oprobios y redefine caminos colectivos” (Marcela Lagarde, 1998).

Alicia Puleo (1993) postula que no ha habido revoluciones en la historia sin su correspondiente radicalización feminista, el feminismo toma fuerza al calor de las rebeliones y las transformaciones sociales. Fueron los principios de libertad e igualdad como derecho natural y universal de toda la humanidad, que fundamentan la revolución como transición hacia sociedades más justas, los que inspiraron al primer feminismo con voz

social en la Revolución francesa. La «revolución» se bautiza a sí misma como tal, para sellar con ese concepto un vuelco de la historia: ruptura, corte que niega una época e inicia una nueva. Se trata de una negación del orden social presente, en lo que tiene de poder opresor; rechazo de un pasado injusto, vindicación del sufrimiento acumulado. Sobre todo se trata de una proyección positiva hacia lo otro de ese orden social, hacia su alternativa enfrentada. Al poder opresivo, se opone el poder compartido. Las mujeres inmersas en una sociedad en este tipo de proceso constituyente reclaman participación y derechos. La rebeldía genérica y la rebeldía política aparecieron simultáneamente.

También en América Latina, los grandes discursos revolucionarios de liberación nacional y emancipación popular, y las utopías socialistas y alternativas, han sido abrigo ideológico y político de millones de latinoamericanas desde el siglo XIX. Las mujeres formaron parte de ejércitos populares movilizados por causas revolucionarias, muchas de ellas lucharon, otras estuvieron en la indispensable retaguardia. En las luchas independentistas las mujeres participaron como combatientes y de muchas maneras, las revoluciones y luchas emancipatorias del siglo XX contaron con una importante intervención femenina. Sin embargo, la visión androcéntrica del mundo aún prevalece en esta región, y apenas se va reconociendo a las mujeres como otro sujeto histórico. Resulta llamativo que, en procesos de transformación social, mujeres y hombres están dispuestos a rebelarse, a cambiarlo todo, a enfrentar restricciones y riesgos, represión o guerra, y sin embargo, les parezca difícil aceptar los cambios relativos al avance y a la emancipación de las mujeres.

Feminismo, socialismo y revolución en el siglo XIX

En la primera de las grandes revoluciones de la Modernidad, la francesa, las mujeres están notoriamente presentes desde las primeras fases de la revolución: a veces en un ruidoso primer

plano, a veces como una sorda latencia tumultuosa, en unas ocasiones como consolidado sujeto colectivo, en otras como grupo internamente dividido, ninguna secuencia narrativa podría pasarlas por alto sin falsear la trama concreta de los acontecimientos (José Sazbón, 2007: 18). Haciendo parte del fervor revolucionario, la agitación de los centros de mujeres, no obstante, llegó a exasperar a los hombres, incluso a los más revolucionarios, y fueron cerrados. Y en contraste con la adhesión entusiasta a la Revolución francesa por parte de muchas mujeres, otras fueron sus víctimas acabando no pocas en la guillotina o sufriendo otra suerte de muerte violenta.

En la medida en que las mujeres participaron en el movimiento revolucionario creyeron que había llegado el momento de tener igualdad de derechos. En su *Exhortación de las ciudadanas francesas a la Asamblea Nacional*, el 12 de junio de 1791, Etta Palm presentó una idea que tendría más adelante importantes resonancias para la crítica de la visión liberal de los derechos humanos: la justicia como condición necesaria para la igualdad. Sin justicia no hay igualdad en los hechos, el concepto de justicia incorpora la visión sobre la extensión y calidad de la “igualdad de todos”, esto nos lleva a preguntarnos quiénes son todos y de qué clase de igualdad se trata. Etta, en el siglo XVIII, textualmente dice: “Ha llegado la hora: la justicia, hermana de la libertad, llama a la igualdad de los derechos de todos los individuos sin diferencia de sexo”. También en 1791, Olympe de Gouges estructuró la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana, como espejo rupturista y feminista de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente francesa el 26 de agosto de 1789. Allí plantea que “la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos de la mujer son las únicas causas de los males públicos”. Olympe de Gouges fue guillotizada por los jacobinos en noviembre de 1793, acusada de “contrarrevolucionaria”. Premonitoriamente había afirmado

que “si la mujer tiene derecho a subir al cadalso también tiene derecho a subir a la tribuna”.

Al plantearse los derechos fundamentales del hombre centrados en la noción de igualdad, la gran “asignatura pendiente” fue la igualdad de las mujeres. Mientras que en el momento inicial, épico y ético de la Revolución francesa, las mujeres tuvieron gran participación, en el momento de logro de derechos, fueron expulsadas.

Mientras tanto en nuestra América también ya habían sido ejecutadas, con violación, tortura, escarnios y descuartizamiento, las rebeldes indígenas Micaela Bastidas (1781), Tomasa Tito Condemayta (1781), Marcela Castro (1781), Bartolina Sisa (1782), Gregoria Apaza (1782), Cecilia Tupac Amaru, Manuela Tito Condori, Manuela Gandarillas. Las mujeres indígenas fueron víctimas preferidas de la violencia colonial, intervinieron masivamente en las luchas por la tierra y en defensa de su etnia. Las caudillas de la rebelión tupamarista fueron ajusticiadas “para que se perpetúe la memoria del castigo aplicado” e inmediatamente borradas de la historia. Es claro entonces como la igualdad proclamada, sólo alcanzaba a una parte de la humanidad.

Mientras que en Francia se desarrollaba la Revolución francesa, en Inglaterra tenía lugar la Revolución industrial, y las fuerzas de la producción empezaban a permitir una multiplicación de bienes y servicios aparentemente sin límite, al mismo tiempo que desaparecían las tierras de propiedad comunal. Muchos campesinos y campesinas se trasladaron a la ciudad y, de esta manera, en las ciudades industriales se fue acumulando una masa de personas en busca de trabajo. La abundancia de mano de obra fue aprovechada por los dueños de las fábricas y la situación obrera se hizo espantosa. El sueldo que reciben apenas les da para comer, visten de andrajos y habitan en inmundas chabolas a las afueras de la ciudad; están sometidos, además, a una jornada laboral agotadora de 14 horas diarias. Para colmo, muchas veces los industriales, a

fin de pagar todavía menos, lo que hacen es contratar a mujeres y niños.

El capitalismo vació a las familias de funciones económicas y políticas, mientras las máquinas sacaban a los artesanos/as de su hogar o taller íntimo y familiar. En las hilanderías inglesas trabajaban tres mujeres por cada dos hombres. También se integraron a la fuerza laboral en las industrias del tabaco, calzado, porcelana, ladrillos, papel y confecciones textiles. La costura a domicilio era el trabajo peor pagado. La explotación de los niños y las mujeres en la producción industrial se acrecentó en el siglo XIX.

En este contexto, en 1792, la inglesa Mary Wollstonecraft escribió la *Vindicación de los derechos de la mujer* que extiende las ideas radicales a las mujeres, sosteniendo la igualdad esencial entre los sexos, cuyas diferencias son debidas a una educación que prepara a las mujeres para la sujeción. La educación y participación de las mujeres en la vida social es indispensable para la construcción de la nación. Se preguntaba “¿Quién ha erigido al hombre en único juez si la mujer comparte con él el don de la razón?”. Localizaba el origen de la subordinación de la mujer en su debilidad física reforzada por la cultura y la educación, por esto propone que sean educadas racionalmente sometándose a una disciplina de trabajo metódico y regular, las mujeres –piensa– podrán librarse de sus grilletes tradicionales, y la prisión de sus sentidos movidos por sentimientos momentáneos. Los roles diferenciados, que por razones de género se imponen en el ámbito de la familia y el hogar, no agotan la condición de ser de la mujer y no deben suponer una educación básicamente distinta para hombres y mujeres. Textualmente decía:

Para hacerles débiles y lo que algunos pueden llamar bellas, se descuida el entendimiento y se fuerza a las niñas a sentarse quietas, jugar con muñecas y escuchar conversaciones vanas. (Mary Wollstonecraft, 1996: 220).

Wollstonecraft planteó que la exclusión de las mujeres de lo que era la voluntad general, abría un camino de exclusiones y particularismos ilimitado. Sus aspiraciones feministas iban junto al socialismo utópico con el objetivo de la desaparición de la división sexual del trabajo y en contra de las justificaciones naturalistas de todas las jerarquías sociales.

En nuestra América fueron profeministas, emblemáticas heroínas tales como la Manuela Sáenz, Juana Azurduy o Francisca Zubiaga, porque en ellas se encarna el destino trágico de las mujeres que rompen con los moldes de la educación y la socialidad femenina (Francesca Gargallo, 2009), fueron desterradas, exiliadas y calumniadas para así borrar toda huella de su memoria. Terminadas las guerras de independencia, la mayoría fueron nuevamente recluidas en sus hogares o en los conventos, relegadas del escenario público que les había servido para conseguir una emancipación que era la de sus pueblos y también la de su propia individualidad.

En octubre de 1811, veintiuna mujeres de la provincia de Barinas, en Venezuela, enviaron una petición al gobernador, con el título: "Representación que hace el bello sexo al gobierno de Barinas", publicado en Gaceta de Caracas, 5 de noviembre de 1811. En este documento se ponían a la orden para la defensa de Barinas, sin ningún temor a los horrores de la guerra. Textualmente decían:

No ignoran que V.E., atendida la debilidad de nuestro sexo, acaso ha procurado eximirnos de las fatigas militares: pero sabe muy bien V.E. que el amor a la patria vivifica a entes más desnaturalizados y no hay obstáculos por insuperables que no venza. Nosotras, revestidas de un carácter firme y apartando a un lado la flaqueza que se nos atribuye, conocemos en el día los peligros a que está expuesto el país; él nos llama a su socorro y sería una ingratitud negarle unas vidas que sostiene. El sexo femenino, Señor, no teme los horrores de la guerra: el estallido del cañón no hará más que alentarle: su fuego encenderá el deseo de su libertad, que sostendrá a toda costa en obsequio del suelo Patrio. (Tomado de Virgilio Tosta, 1987).

La proclama surge contra los estereotipos atribuidos a las mujeres, y reclama una participación generosamente igualitaria en el dolor del combate. La propuesta fue rechazada aunque enviada para su publicación en la *Gaceta de Caracas*, como ejemplo para otras damas.

La independencia de los pueblos latinoamericanos contó con el aporte decisivo de cientos de mujeres que dentro y fuera de las filas del ejército apoyaron la construcción del proyecto libertario patriota. Junto con los combatientes avanzaron las voluntarias, que fueron soldadas, enfermeras, aguateras, cocineras. La participación de las mujeres en las guerras independentistas estuvo –en la mayoría de los casos– ligada al apoyo a familiares; las mujeres del pueblo partían a la guerra con sus compañeros, cargando sus hijos, sus ollas, sus ropas y las pocas pertenencias del hogar. Estas camaradas de batalla, determinantes en un momento dado, no sólo no fueron valoradas, sino que no fueron registradas e incorporadas a la historia, fueron invisibles y aún siguen así. Avanzadoras, troperas, soldaderas, rabonas, vivanderas, juanas fueron inseparables de los ejércitos y el mejor sostén con que podía contar el campesino soldado. Fueron multitud de mujeres del pueblo anónimas y olvidadas, sus nombres desaparecieron a medida que las batallas avanzaban. A la retaguardia de todos los ejércitos iban las mujeres. Quedan unas pocas en la memoria a pesar de que fueron legiones.

A partir de la década de 1830 las mujeres se volcaron masivamente al movimiento abolicionista, y empezaron a comparar su situación en el matrimonio con la esclavitud. En 1837, tuvo lugar en Nueva York el primer Congreso Antiesclavista Femenino. La participación organizada femenina en estos grupos antiesclavistas y los virulentos ataques, que por ella se produjeron, suscitaron la controversia sobre los derechos de las mujeres. En 1838, Sarah Grimké en sus *Cartas sobre la igualdad de los sexos y la condición de las mujeres* escribía:

Me regocijo porque estoy convencida de que a los derechos de la mujer, lo mismo que a los derechos de los esclavos, les bastará con ser analizados para ser comprendidos y defendidos, incluso por algunos de los que ahora tratan de asfixiar los irreprimibles deseos de libertad espiritual y mental que se agitan en el corazón de muchas mujeres y que apenas se atreven a descubrir sus sentimientos. (Tomado de Angela Davis, 2004: 51).

Sarah y su hermana, Angelina Grimké, cuestionaban la premisa de que la desigualdad de los sexos respondía a un mandato de Dios, sostenían que “Los hombres y las mujeres fueron creados iguales, pues ambos son morales y responsables”. Consideraban que la lucha por los derechos de las mujeres era inseparable de la lucha por los derechos de los negros (Angela Davis, 2006).

La primera mujer nacida esclava que consigue asistir a la Primera Convención Nacional de Derechos de la Mujer fue Sojourner Truth, ferviente abolicionista y defensora de los derechos de las mujeres. Partidaria del sufragio, Truth se convirtió en referente para las mujeres y en especial para las afroamericanas. Fue la voz de las mujeres negras, encarnó la lucha por la igualdad de las “razas” y de los sexos. En 1851, Sojourner Truth dio un famoso discurso, “¿No soy una mujer?”, en la Convención sobre los Derechos de la Mujer in Akron, Ohio, donde devela la hipocresía de la protección a las mujeres por su sexo:

Un hombre, diciendo que las mujeres necesitan ser ayudadas para subir a los carruajes, la levantó sobre la zanja, y afirmó que las mujeres deben tener el mejor lugar en todas partes. ¡Nadie me ayuda a subir a los carruajes, o a pasar los charcos de barro, o me da un mejor lugar! ¿Y no soy una mujer? ¡Mírenme! ¡Miren mis brazos! He arado y he llenado los graneros, y ningún hombre me pudo superar! ¿Y no soy una mujer? ¡Podía trabajar tanto y comer tanto como un hombre —cuando podía conseguirlo— y soportar el látigo también! ¿Y no soy yo una mujer? ¡He parido trece hijos, y he

visto la mayoría vendidos como esclavos, y cuando lloré el duelo por mi madre, sólo Jesús me escuchó! ¿Y no soy yo una mujer? (Tomado de Corona Brezina, 2004, trad. propia).

En 1848, el mismo año que Karl Marx y Friederich Engels publicaron el *Manifiesto Comunista*, se redactó la Declaración de Seneca Falls o Declaración de Pareceres, un documento que se considera la primera declaración feminista colectiva. Angela Davis (2006), la define como la “conciencia articulada de los derechos de las mujeres”. En ella se decía:

Cuando en el transcurso de los acontecimientos de la humanidad se hace necesario a un sector de la familia humana asumir una posición diferente de la que hasta entonces ha ocupado, pero una posición a la que le dan derecho las leyes de la naturaleza y el Dios de la naturaleza, un respeto razonable hacia la opinión de los demás exige que se declaren las causas que impulsan a tomar esas medidas.

Consideramos que estas verdades son evidentes: que todos los hombres y mujeres son creados iguales; que están dotados por un Creador de ciertos derechos inalienables, entre los que figuran la vida, la libertad y la persecución de la felicidad; que para asegurar estos derechos se instituyen gobiernos, cuyos justos poderes derivan del consentimiento de los gobernados. (Tomado de Amalia Martín-Gamero, 1975: 51).

También, en 1848, Europa se conmocionó por una ola de manifestaciones populares que prendió en varios países a la vez. En esta Primavera de los Pueblos participaron ampliamente las mujeres trabajadoras con ideas feministas y socialistas, que visibilizan la complejidad de la opresión de las mujeres, defienden la igualdad para las mujeres y la asocian con la emancipación de clase. En marzo de 1848 apareció en París *La Voix des Femmes* (*La Voz de las Mujeres*), dirigido por Jeanne Deroin, Eugénie

Niboyet y Désirée Gay con una ideología claramente socialista y feminista que invocaba el principio saintsimoniano del desarrollo moral, intelectual y material de las mujeres, abogaba por la educación de las mujeres y su pleno desarrollo intelectual. Propuso un sinnúmero de proyectos para todos los aspectos de la vida que afectaban a las mujeres, abogaba por el divorcio y exigía, por primera vez, guarderías y cuidados ilustrados para los niños. Las mujeres desafían el papel menor que se les asigna y piden una mayor justicia social, demandan el sufragio universal. La primera batalla está en la organización de las mujeres trabajadoras: salarios, jornada laboral, lucha contra el desempleo y la pobreza. Jeanne Derooin publicó el periódico *La Voix des Femmes* donde sostenía que “Cuando el gobierno provisional se disponga a abolir los privilegios no pensará en conservar el peor de todos, en dejar una mitad de la nación bajo la dominación de la otra”. Va conformándose el ideario y el movimiento del feminismo socialista.

George Sand fue una idealista romántica que estaba por el socialismo, la igualdad, la justicia social y la democracia. En 1848, creía que la liberación femenina estaba comenzando y se iba concretando en un cambio de costumbres, pero que sin embargo, no estaba reflejado en las leyes que mantenían la esclavitud de las mujeres.

En este mismo ambiente de pensamiento socialista y lucha emancipatoria, el pensamiento feminista produce hitos importante, en 1938 Flora Tristán, con base en su viaje de búsqueda genealógica a Perú, publicó *Peregrinaciones de una Paria*¹, donde articula el concepto social y político de la exclusión con la situación de género de las mujeres que las marginaliza cuando no se ajustan a los cánones que la sociedad les marca. Paria es, en su texto, una categoría feminista, porque hace visible la condición

1 Flora Tristán podría haber sido influenciada por Madame Stael, quien había utilizado el concepto de “paria” para denunciar la situación de las mujeres escritoras.

de discriminación y subordinación de las mujeres en un mundo donde la igualdad legal era privilegio masculino y porque expresa una resistencia personal y solidaria con otras mujeres, y un nuevo rol ético y político femenino (Luz Stela Rodas Rojas, 2008: 128).

En Flora Tristán y su obra pionera, se cumple plenamente la afirmación feminista “Lo personal es político”; a partir de su peregrinación y del autoconocimiento, se convierte en una escritora filósofa, crítica social y militante feminista y socialista. En 1839 escribe *Paseos por Londres*, una impresionante visión sobre las miserias de la clase obrera y a las mujeres en industrialización capitalista. A raíz de este libro, admirado e influyente, toma contacto con las feministas socialistas francesas de *La Voix des Femmes*.

Flora Tristán denuncia el sistema capitalista y la burguesía como responsables de la espantosa miseria, la explotación de los obreros y de los niños, y de la penosa condición de la mujer, obligada a prostituirse para sobrevivir o a trabajar por salarios miserables comparados con los ya modestísimos que ganaban los hombres. Llega a decir que “la esclavitud no es a mis ojos el más grande de los infortunios humanos desde que conozco el proletariado inglés”.

Sin embargo, en Londres, también pudo ver cómo se ponía en marcha el movimiento obrero, cómo se organizaban los trabajadores por distritos, ciudades y fábricas, cómo se hacían manifestaciones públicas, recogidas de firmas, reuniones clandestinas, etc. Esto la hizo sentirse esperanzada, y la convenció de que solamente la unión internacional de los trabajadores de todo el mundo tendría la fuerza necesaria para poner fin al sistema e inaugurar una nueva era de justicia e igualdad sobre la tierra.

En 1843, Flora Tristán escribe en *La unión obrera*: “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”. Para Flora Tristán la opresión de las mujeres se fundamenta en el principio que afirma el prejuicio de una

naturaleza inferior de la mujer, y se relaciona con su explotación económica. Sostiene que no se envía a las niñas a la escuela “porque se le saca mejor partido en las tareas de la casa, ya sea para acunar a los niños, hacer recados, cuidar la comida, etc.”.

El aporte original de Flora Tristán es partir de la experiencia personal, privada y cotidiana buscando el interés público y colectivo, de manera que se borren las fronteras entre lo privado y lo público, objetivo principal del pensamiento feminista. Flora insiste en que no es personalmente sobre ella que quiere atraer la atención, sino sobre todas las mujeres que se encuentran en la misma situación. Con este propósito escribe

Se observa que el nivel de civilización al que han llegado diferentes sociedades humanas está en proporción al nivel de independencia de que gozan las mujeres. Algunos escritores, en la vía del progreso, convencidos de la influencia civilizatoria de la mujer y al verla por todas partes regidas por códigos excepcionales, han querido revelar al mundo los efectos de ese estado de cosas. Con este objeto, desde hace diez años, han lanzado diversos llamamientos a las mujeres para animarlas a publicar sus dolores y sus necesidades, los males que resultan de su sujeción y lo que debería esperarse de la igualdad entre los sexos. (Flora Tristán, 2003: 77).

En el pensamiento de Flora Tristán se une la emancipación de las mujeres con su emancipación como obreras, de manera que en su obra confluyen feminismo y socialismo. Es una de las pensadoras más avanzadas de su tiempo que logra ver la locura y la delincuencia como problemas sociales y es una de las primeras en condenar el trabajo de los niños. Considera que es necesario unir a las mujeres y a los obreros, de Francia, de Europa, del mundo para crear una fuerza irresistible que logre hacer de la libertad un derecho de todas y todos.

Paralelamente, el discurso burgués sobre la mujer en el siglo XIX contrastaba con la realidad social de las trabajadoras.

La mujer trabajadora se veía como un problema que había que resolver, porque se veía incompatible la femineidad con el trabajo asalariado, y se planteó en términos morales y categoriales. Tanto desde la visión de la destructividad del capitalismo o como prueba de sus potencialidades progresistas, en todos los casos, la cuestión que la mujer trabajadora planteaba era la siguiente: ¿debe una mujer trabajar por una remuneración? ¿Cómo influía el trabajo asalariado en el cuerpo de la mujer y en la capacidad de ésta para cumplir sus funciones maternas y familiares? ¿Qué clase de trabajo era idóneo para una mujer? (Joan Scott, 1991). La mujer, quisiera o no, debía trabajar fuera de casa sólo por una cuestión de necesidad pura y simple. El salario de una mujer nunca era igual al del varón: podía llegar a ser hasta un 50% menor que el del varón, mientras mantenía su doble jornada, en los trabajos de la fábrica y del hogar, impuestos por su condición de mujer.

Las mujeres participaron en los nuevos movimientos de la clase obrera industrial, se unieron y formaron sindicatos, se declararon en huelga, y tomaron parte en las protestas laborales. Algunos observadores de la época decían que las mujeres estaban más dispuestas a la rebeldía, tenían menos miedo a la ley y en todos los tumultos públicos se destacaba su ferocidad. Ejercían una “ciudadanía informal” que aparecía con fuerza en los momentos de crisis económica y social. Muchas eran analfabetas, pero utilizaban los símbolos y la oralidad, el poder de la memoria colectiva y la comunicación de tradiciones de generación en generación. Las Vésuviennes en 1848 y las Pétroleuses (incendiarias) en 1871, trabajadoras organizadas en batallones militares, que reivindicaban la igualdad entre mujeres y hombres, fueron descritas como militantes feministas que representaban un peligro para la sociedad.

En 1871, en la Comuna de París las mujeres se organizaron ante la necesidad de dar respuesta a cuestiones concretas, como el cuidado de los heridos y de los niños. La adhesión femenina a

la Comuna se explica en que la mayoría de ellas nada tenían que perder, de ahí la importante presencia de las trabajadoras². Esta experiencia organizativa, sumada a su compromiso revolucionario, llevó a las mujeres a poner en cuestión el orden social en su conjunto. No se resignaron a cumplir el papel que el patriarcado asignaba (y asigna) a las mujeres, fueron luchadoras y fueron feministas. Fueron activas en clubes políticos, reivindicando la igualdad de derechos, como por ejemplo el Club de los Proletarios y el Club de los Librepensadores. También crearon organizaciones propias como el Comité de Mujeres para la Vigilancia, el Club de la Revolución Social, el Club de la Revolución y la Unión de Mujeres para la Defensa de París y la Ayuda a los Heridos, fundada por miembros de la Internacional, influidos por las ideas de Marx.

Entre las mujeres de este período, la más conocida fue la activista socialista y anarquista Louise Michel, siempre comprometida con los derechos de las mujeres. Fue ejemplo sacrificio personal por sus ideales de bien colectivo, estaba convencida de que la revolución es aterradora, pero es la manera de ganar la felicidad para la humanidad. Fue secretaria de Mejora de las Mujeres Obreras por su Trabajo y participó el comité central de la Unión de Mujeres. Escribió con audacia y prolíficamente sobre el tema de las mujeres y la revolución. Sostenía que

La primera cosa que debemos cambiar es las relaciones entre los sexos... Yo admito que el hombre, también, sufre en esta sociedad maldita, pero ninguna tristeza puede compararse con la de la mujer. En la calle ella es la mercancía. En los conventos, en donde se oculta como en una tumba, la ignorancia la ata, y las reglas ascienden en su máquina como engranajes y pulverizan su corazón y su

2 Hacia 1870, París contaba con ciento veinte mil obreras aproximadamente; la mitad de ellas trabajaba en la costura y unas seis mil en la fabricación de flores artificiales.

cerebro. En el mundo se dobla bajo la mortificación. En su casa, sus cargas la aplastan. Y los hombres quieren mantenerla así. Ellos no quieren que ella usurpe su función o sus títulos. (Tomado de Victoria Aldunate, 2008).

Louise Michel pensaba que las mujeres debían tomar sus derechos sin pedir permiso. La verdadera revolución exigía todos y todas juntos compartan el poder, entonces –sostenía– el poder es justo y espléndido; pero sin ser compartido vuelve a alguna gente loca.

La Comuna de París en 1971 les dio a las mujeres una dura igualdad para luchar y para morir, y es imposible saber si esa igualdad habría continuado si la Comuna hubiera sobrevivido. Las mujeres se consideraron parte de la fraternidad patriótica, aunque revolucionarios varones de épocas anteriores habían excluido a las mujeres de la participación política y de actividades revolucionarias incluso antes de la victoria de fuerzas conservadoras. Seguía predominando la idea de que una mujer no debería dejar a su familia para meterse en asuntos de gobierno.

En octubre de 1793, los jacobinos declararon ilegales todos los clubes y asociaciones de mujeres. Después de la Comuna, el grupo feminista reunido en torno a María Deraismes, Léon Richer y la revista *Le droit des femmes*, se centraba en la mejora de la educación. En 1878, coincidiendo con la Exposición Internacional, tuvo lugar en París un congreso internacional sobre los derechos de las mujeres, el tema de los derechos políticos no figuraba en la agenda.

En nuestra América no ocurrió nada diferente: después de las guerras independentistas, los prejuicios de la clase dominante de los criollos impidieron que las mujeres tuvieran participación en la vida pública de las naciones nacientes, a pesar de la dedicación, interés y conocimientos que habían demostrado. No se incluyó a las mujeres en las nuevas constituciones, simplemente se las ignoró, se sobreentendía que las mujeres tenían tan poca

importancia en la vida pública que ni siquiera se consideraron sus derechos políticos para prohibirlos.

Durante el siglo XIX, el pensamiento socialista y anarquista se conjuga con el feminismo, integrando pensamiento y acción por la justicia y la igualdad. La búsqueda de una sociedad más justa que respondiera realmente a los ideales de la Revolución francesa de igualdad, libertad y solidaridad y que acabara con la iniquidad del capitalismo naciente que propugnaban los socialistas utópicos de principios del siglo XIX (Saint Simon, Fourier, Owen), se conectaba de manera directa y evidente con la emancipación de la mujer. La sociedad ideal y perfecta, en la que todos los seres humanos se relacionan en paz, armonía, igualdad y cooperación, requiere la liberación de las mujeres y su igualdad efectiva. Para Fourier, en la relación entre mujeres y hombres, entre débiles y fuertes, es donde se manifiesta más claramente la victoria de la naturaleza humana sobre la brutalidad³. Ideas que retoma Marx en los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844, la relación entre los sexos es también una relación alienada, producto histórico que puede transformarse. En *La sagrada familia* (1845), Marx relaciona la hipocresía del hombre burgués con su incapacidad para entender el modo en que explota a su mujer (Sheila Rowotham, 1978: 93). En 1884, Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* elabora una teoría acabada sobre la opresión de la mujer originada en la familia burguesa, donde las relaciones entre los sexos se subordinan a las formas de propiedad. Por su parte, los anarquistas propugnaban un orden

3 Marx parafrasea generosamente a Fourier y escribe: “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... porque aquí, en la relación de hombres y mujeres, del débil y el fuerte, la victoria de la naturaleza humana sobre la brutalidad es más evidente. El grado de emancipación de la mujer es la medida natural de la emancipación general” (C. Marx y F. Engels, *La sagrada familia*. Madrid, Akal Editor, 1981, pág. 215).

social desligado de la propiedad y el control autoritario basado en la cooperación. Un nuevo orden social bajo la premisa libertaria encierra la promesa de la libertad amorosa, unión libre en lugar de matrimonio. Convergen todos en la subversión del orden burgués y todos ellos piensan que las mujeres en pie de igualdad tienen un papel en la lucha general por cambiar la sociedad.

En nuestra América a finales del siglo XIX, las mujeres comenzaron a escribir sobre sí mismas; los diarios de vida o las revistas de mujeres no fueron sólo espacio de ocio o del romanticismo amoroso, también participaron en periódicos progresistas y fundaron algunos propios⁴. El feminismo latinoamericano de fines del siglo XIX fue liberal y burgués, pero también obrero, socialista y sobre todo anarquista, denunciaban la doble opresión del matrimonio y el trabajo, y la hipocresía sexual eclesiástica. Las mujeres anarquistas, con sus exigencias de derechos del cuerpo y sexualidad, llevan a la esfera pública cuestiones que habían quedado relegadas a la vida íntima o privada. “¡¡¡Ni Dios, ni patrón, ni marido!!!!” decían las feministas anarquistas, con resonancias de un movimiento internacionalizado. Pero “las feministas latinoamericanas del siglo XIX parecen mucho más conservadoras que sus contrapartes europeas y estadounidense de la misma época, porque confiaban todavía en que la política masculina como tal no las excluía” (Francesca Gargallo, 2007).

La Voz de la Mujer fue un periódico femenino anarquista, antiestatal, anticlerical, anticapitalista, editado en la Argentina en la última década del siglo XIX (1896-1897), muestra en qué medida ya se instala antes del nuevo siglo un debate sobre los

4 1852 en Brasil: *O Jornal das Senhoras*; 1854 en Argentina: *Álbum de Señoritas Periódico de Literatura, Modas, Bellas Artes y Teatros*, de inspiración feminista liberal; 1872 en Colombia: *El Rocío*, primera publicación a favor de la emancipación de las mujeres; 1887, en Guatemala *El Ideal*, revista feminista liberal –pero no anticlerical; 1980 en Ecuador: *El Tesoro del Hogar*, 1896 en Argentina: *La Voz de la Mujer*, un periódico anarquista escrito por mujeres para mujeres.

derechos de la mujer. En el caso del anarquismo, no se trata de procurar derechos políticos, porque como se sabe el anarquismo reacciona frente al orden jurídico e institucional, de modo que el anarquismo podría haber apoyado el derecho femenino al voto. De la misma manera el anarquismo no pudo haber apoyado ninguna ley pro divorcio pues parte de la base de que no hay ninguna necesidad de casarse mediante leyes. Su peculiar feminismo enraíza mucho, como una posición, sobre la reivindicación de una reforma doméstica, de una reforma de lo íntimo (Dora Barrancos, 1999). Sus números estuvieron dedicados “A las muchachas que estudian”, “A las proletarias”, fueron “propaganda emancipadora entre las mujeres” en las que se identificaban situaciones concretas de opresión y autoritarismo masculino dentro y fuera del hogar.

Feminismo, socialismo y revolución en el siglo XX

A fines del siglo XIX y comienzo del XX ya se produjo una aceleración de los movimientos de mujeres que conformó la llamada la “primera ola del feminismo”, en la que confluyen los movimientos sufragistas, los feminismos socialistas y anarquistas, los movimientos de mujeres trabajadoras y la lucha por la incorporación de la mujer a la educación.

El siglo XX comienza signado por las injusticias laborales, por infamantes condiciones de trabajo y por las luchas obreras, en los primeros años se produjeron las más importantes huelgas de mujeres. La industria necesitaba mano de obra femenina a la que pagaba una remuneración inferior a la de sus homólogos masculinos. Costura, planchado, lavandería y servicio doméstico constituían entonces las principales actividades a las que se dedicaban. Mal pagadas, peor alimentadas, sin educación... las mujeres —y también los niños— eran considerados la mano de obra ideal para el capitalismo, por su bajo costo. En 1908 y 1909 las costureras de Nueva York fueron quemadas, los partidos socialistas de Europa

y Estados Unidos instauran jornadas de reflexión sobre la situación de las mujeres.

En el II Encuentro Internacional de Mujeres Socialistas que se celebró en 1910 en Copenhague, Clara Zetkin propuso el Día Internacional de la Mujer, esta fecha involucraba los reclamos por el derecho al voto y por mejoras en el trabajo, y también las luchas pacifistas en contra de la guerra que se adivinaba en el horizonte. Hacía ya dos años que las socialistas y sindicalistas norteamericanas estaban reuniéndose públicamente un día al año para manifestarse por sus derechos. En 1907, a proposición de Clara Zetkin, Rosa Luxemburgo y Alexandra Kollontai, se había aprobado que “Todos los partidos socialistas deben luchar por el sufragio femenino”. Se trataba de obtener la ciudadanía plena con el derecho al voto. El sufragio femenino simbolizaba el derecho a la igualdad. Se trataba de hacer universal la ciudadanía y sus derechos.

Por su parte, el comunismo anárquico convocaba a las mujeres a movilizarse contra su subordinación como mujeres, al igual que como trabajadoras. Es el feminismo anarquista el primero en llevar a la esfera pública cuestiones relegadas a la vida íntima o privada como el control de la natalidad y el amor libre, se hacía una propuesta rupturista en especial de las tradiciones reguladoras de la sexualidad.

Pensadoras feministas anarquistas fueron Emma Goldman, Concepción Arenal, Federica Montseny; en América Latina: Luisa Capetillo, Juana Rouco Buela, Virginia Bolten, Belén de Sárraga, María Lacerda de Moura. Todas pensaban que en la nueva sociedad, la mujer nueva sería capaz de tomar sus propias decisiones. Sus elecciones sexuales vendrían motivadas por una perfecta salud espiritual y física donde sólo fueran válidos el amor y el placer. La maternidad, en este caso, sería también una elección libremente escogida. Emma Goldman escribió:

Verdaderamente, si de una emancipación apenas parcial se llega a la completa emancipación de la mujer, habrá que barrer de una

vez con la ridícula noción de que ser amada, ser querida y madre es sinónimo de esclava o de completa subordinación. Deberá hacer desaparecer la absurda noción del dualismo del sexo, o que el hombre y la mujer representan dos mundos antagónicos. (*La tragedia de la emancipación de la mujer*, 1910).

Sostenían que las jóvenes no debían casarse ni despojarse de la escasa libertad que poseen, permaneciendo el mayor tiempo posible dueñas de sí mismas. Las feministas anarquistas creían en la necesidad del desarrollo cultural de las mujeres para favorecer su incorporación activa a un nuevo orden y por ello proponían educación para la clase obrera con características laicas, racionalista y no sexista. La educación libertaria debía comenzar desde la infancia.

En los primeros años del siglo XX, al mismo tiempo que se lucha por la obtención del voto femenino, se trabaja en el anhelo pacifista. Las primeras manifestaciones realizadas en conmemoración del Día Internacional de la Mujer se hicieron bajo las banderas del derecho al voto y en contra de la guerra. El sufragismo aparece como una forma de cohesión de mujeres de todas las clases sociales en torno al concepto de igualdad, a pesar de sus distintas ideologías y objetivos, pero coincidentes en reclamar el derecho a la participación política. El sufragismo había nacido en Europa y también en América, como un movimiento de mujeres de clase media, pero ciertamente tuvo eco en otros sectores femeninos, cercanos al socialismo y al populismo. Sin embargo, la Primera Guerra Mundial dividió a las feministas, en ambos bandos fueron las encargadas de reemplazar a los hombres en la producción.

El 8 de marzo de 1917 (23 de febrero por el calendario ruso), señalado como Día Internacional de la Mujer, las obreras textiles salieron a las calles para exigir justicia a las demandas laborales, protestar por la escasez de alimentos y la participación de Rusia en la I Guerra Mundial. La revolución de febrero de 1917 (antesala

de la revolución decisiva de octubre) se inició el Día Internacional de la Mujer, con manifestaciones masivas de mujeres en Petrogrado contra la miseria provocada por la participación de Rusia en la I Guerra Mundial. La guerra había empujado a la mujer rusa al mercado de trabajo y, en 1917, la tercera parte de los obreros industriales de Petrogrado eran mujeres. En las áreas de producción textil de la región industrial del centro, el 50%, o más de la fuerza de trabajo, estaba compuesta por mujeres.

Alexandra Kollontai escribió: “El día de las obreras fue una fecha memorable en la historia. Ese día las mujeres rusas levantaron la antorcha de la revolución”, meses después se produjo la Revolución rusa. La Revolución rusa, a diferencia de la Revolución francesa, legitimó la igualdad de hombres y mujeres. En un primer momento las leyes fueron amplias, incluyendo casi todas las reivindicaciones del movimiento feminista. Sin embargo, avanzando la revolución la práctica anuló muchas conquistas de las mujeres.

En un país atrasado, como Rusia, con relación a las cuestiones morales e culturales, con una enorme carga de prejuicios arraigados hacia siglos, lo que caracteriza, en general, a los países predominantemente campesinos, la cuestión de la emancipación de la mujer asumía, en aquellos momentos difíciles para el joven Estado obrero, contornos tan complejos como muchos de los otros aspectos relativos a la transformación hacia el socialismo.

Hubo grandes avances para las mujeres: protección a la maternidad con la Ley de Seguridad a la Maternidad, el aborto legal y gratuito, y se dieron pasos importantes hacia la socialización del trabajo doméstico y las tareas de cuidado de los niños, camino ineludible para romper las cadenas que atan a las mujeres, sobre todo a las obreras. Se trató de crear una nueva cultura y una nueva relación familiar y entre los sexos, que sin embargo tropezaba con los esquemas culturales tradicionales de control de las mujeres. Se trató de conformar una nueva moral que concebía uniones y amor libre. La prostitución y su uso era considerada

«un crimen contra los vínculos de camaradería y solidaridad», aunque no había penas legales contra ella. Se atacaron las causas de la prostitución mejorando las condiciones de vida y trabajo de las mujeres y haciendo una amplia campaña contra los «resquicios de la moral burguesa».

La esencia del programa bolchevique para la emancipación de la mujer era su liberación final del trabajo doméstico por medio de la socialización de las tareas. Lenin insistía en que el papel de la mujer dentro de la familia era la llave de su opresión:

Independientemente de todas las leyes que emancipan a la mujer, ésta continúa siendo una esclava, porque el trabajo doméstico oprime, estrangula, degrada y la reduce a la cocina y al cuidado de los hijos, y ella desperdicia su fuerza en trabajos improductivos, intrascendentes, que agotan sus nervios y la idiotizan. Por eso, la emancipación de la mujer, el comunismo verdadero, comenzará solamente cuando y donde se inicie una lucha sin cuartel, dirigida por el proletariado, dueño del poder del Estado, contra esa naturaleza del trabajo doméstico, o mejor, cuando se inicie su transformación total, en una economía a gran escala. (Lenin, 1970: 58).

En las condiciones de Rusia, esta era la parte más difícil de la construcción del socialismo y la que requería más tiempo para ser concretada. El Estado Obrero comenzó por crear instituciones como comedores y guarderías modelo para liberar a la mujer del trabajo doméstico. Y eran justamente las mujeres quienes más se empeñaban en su organización. Estas instituciones, instrumentos de liberación de la mujer de su condición de esclava doméstica, surgían en todas las partes donde era posible, pero incluso así fueron pocas para las necesidades.

Sin embargo, el impulso hacia la liberación de las mujeres fue abandonado a partir de los años treinta y la clásica familia tradicional volvió a promoverse e imponerse en la Unión Soviética.

Alejandra Kollontai (1872-1952) fue quien articuló de forma más racional y sistemática el feminismo y el marxismo. Kollontai no se limita a incluir a la mujer en la revolución socialista, sino que define el tipo de revolución que la mujer necesita. Según su opinión, no basta con la abolición de la propiedad privada y con que la mujer se incorpore a la producción, es necesaria una revolución de la vida cotidiana y de las costumbres. Para ella la división del trabajo entre los sexos es la causa principal de la opresión de las mujeres y la propiedad privada la refuerza. Alejandra Kollontai integra teóricamente los problemas de la sexualidad y la opresión de la mujer dentro de la lucha revolucionaria.

Algunas de sus propuestas de igualdad para las mujeres son las siguientes:

La mujer casada, la madre que es obrera, suda sangre para cumplir con tres tareas que pesan al mismo tiempo sobre ella: disponer de las horas necesarias para el trabajo, lo mismo que hace su marido, en alguna industria o establecimiento comercial; consagrarse después, lo mejor posible, a los quehaceres domésticos, y, por último, cuidar de sus hijos.

El capitalismo ha cargado sobre los hombros de la mujer trabajadora un peso que la aplasta; la ha convertido en obrera, sin aliviarla de sus cuidados de ama de casa y madre.

Por tanto, nos encontramos con que la mujer se agota como consecuencia de esta triple e insoportable carga, que con frecuencia expresa con gritos de dolor y hace asomar lágrimas a sus ojos.

.....

La realidad, pues, es que la familia contemporánea se independiza cada vez más de todos aquellos trabajos domésticos sin cuya preocupación no hubieran podido concebir la vida familiar nuestras abuelas.

Lo que se producía anteriormente en el seno de la familia se produce actualmente con el trabajo común de hombres y mujeres trabajadoras en las fábricas y talleres.

La familia actualmente consume sin producir. Las tareas esenciales del ama de casa han quedado reducidas a cuatro: limpieza (suelos, muebles, calefacción, etc.); cocina (preparación de comida y cena); lavado y cuidado de la ropa blanca, y vestidos de la familia (remendado y repaso de la ropa).

Estos son trabajos agotadores. Consumen todas las energías y todo el tiempo de la mujer trabajadora, que, además, tiene que trabajar en una fábrica.

.....

En la Rusia Soviética, la vida de la mujer trabajadora debe estar rodeada de las mismas comodidades, la misma limpieza, la misma higiene, la misma belleza, que hasta ahora constituía el ambiente de las mujeres pertenecientes a las clases adineradas. En una Sociedad Comunista la mujer trabajadora no tendrá que pasar sus escasas horas de descanso en la cocina, porque en la Sociedad Comunista existirán restaurantes públicos y cocinas centrales en los que podrá ir a comer todo el mundo.

.....

Lo mismo se puede decir del lavado de la ropa y demás trabajos caseros. La mujer trabajadora no tendrá que ahogarse en un océano de porquería ni estropearse la vista remendando y cosiendo la ropa por las noches. No tendrá más que llevarla cada semana a los lavaderos centrales para ir a buscarla después lavada y planchada. De este modo tendrá la mujer trabajadora una preocupación menos.

.....

Los capitalistas se dan perfecta cuenta de que el viejo tipo de familia, en la que la esposa es una esclava y el hombre es responsable del sostén y bienestar de la familia, de que una familia de esta clase es la mejor arma para ahogar los esfuerzos del proletariado hacia su libertad, para debilitar el espíritu revolucionario del hombre y de la mujer proletarios. La preocupación por lo que le pueda pasar a su familia priva al obrero de toda su firmeza, le obliga a transigir con el capital.

.....

El Estado de los Trabajadores se encargará de la obligación de asegurar la subsistencia a todas las madres, estén o no legítimamente casadas, en tanto que amamanten a su hijo; instalará por doquier casas de maternidad, organizará en todas las ciudades y en todos los pueblos guarderías e instituciones semejantes para que la mujer pueda ser útil trabajando para el Estado mientras, al mismo tiempo, cumple sus funciones de madre.

.....

Sobre las ruinas de la vieja vida familiar, veremos pronto resurgir 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 “sevidumbre” doméstica para la mujer! ¡No más desigualdad en el seno mismo de la familia! ¡No más temor por parte de la mujer de quedarse sin sostén y ayuda si el marido la abandona! (Alejandra Kollontai, 1921).

Lo más significativo del pensamiento de Alejandra Kollontai fue hacer suya la idea de Marx de que para construir un mundo mejor, además de cambiar la economía, debían surgir nuevas relaciones sociales, que dan lugar a una nueva persona social, un hombre y una mujer nuevos. Así, defendió el amor libre, igual salario para las mujeres, la legalización del aborto y la socialización del trabajo doméstico y del cuidado de los niños, y sobre todo la necesidad de cambiar la vida íntima y sexual de las mujeres.

En nuestra América, José Carlos Mariátegui en 1924 escribió *Las reivindicaciones feministas*, donde sostenía que el feminismo como idea pura es esencialmente revolucionario. Y recordaba que los Derechos del Hombre, como una vez he escrito, podían haberse llamado, más bien Derechos del Varón, calificaba a la democracia burguesa como una democracia exclusivamente masculina. Pensaba que la defensa de la poesía del hogar es, en

realidad, una defensa de la servidumbre de la mujer, que en vez de ennoblecer y dignificar el rol de la mujer, la disminuye y la rebaja. La mujer es algo más que una madre y que una hembra, así como el hombre es algo más que un macho.

Durante la primera mitad del siglo XX, el voto se fue ganando en la mayoría de los países, y el acceso al trabajo fue también obligado por las guerras mundiales. En la segunda mitad del siglo XX las mujeres descubrieron que con el derecho al voto no se conseguía igualdad real en la vida cotidiana, y que la participación política no significaba igualdad real, las vidas concretas de las mujeres con su carga de pobreza y sexualidad oprimida continuaba. El malestar de las mujeres comenzó a hacerse evidente, en 1949 se publicó *El segundo sexo*, la obra pionera de Simone de Beauvoir, que propone una transformación revolucionaria en la comprensión de la realidad. Nos explicó Simone que “no se nace mujer: se llega a serlo”, esta frase expresa de idea de que “la mujer” es producto de una cultura y de una situación, de una socialización. Llegar a ser mujer tiene una connotación negativa, significa llegar a imbuirse individualmente de las construcciones sociales que han llevado a una situación de opresión para las mujeres: una situación que se califica como “destino”: los datos biológicos, psicoanalíticos, la ubicación en el mundo masculino donde las mujeres son “lo otro”. Para Simone el cuerpo femenino es un destino que no se elige: la maternidad y la lactancia son vistas como duras tareas y trabajos que imponen a la mujer un servicio a lo animal que hay en el ser humano, a la continuación de la especie.

Simone de Beauvoir apelaba a valores masculinos, razonaba en términos de autoafirmación, reconocimiento social, independencia económica. Su elaboración teórica parte de una posición singular, un sexo que se define como alteridad, como “lo otro” en el mundo fundado por los hombres, y por esto, ella cuestiona su sexo, con su particular condición de estar en el mundo definida por su posición con respecto al “hombre” como lo humano. Concretamente Simone de Beauvoir

Un hombre no habría tenido la idea de escribir un libro acerca de la situación singular de los machos en la humanidad ... un hombre no comienza nunca ubicándose como individuo de cierto sexo: el hecho de que sea hombre es incuestionable ... el hombre representa a la vez lo positivo y lo neutro hasta el punto de que se dice “los hombres” para designar a los seres humanos pues el sentido singular de la palabra “vir” se ha asimilado al sentido general de término “homo” ... La mujer se presenta como lo negativo de manera tal que toda determinación se le asigna limitación sin reciprocidad. (Simone de Beauvoir, 1949/1999).

En la conciencia misma hay una hostilidad fundamental respecto de toda conciencia otra, el sujeto se plantea sólo bajo forma de oposición, pues pretende afirmarse como lo esencial y constituir al otro como inesencial, como objeto. Y agrega que las mujeres se ven a sí mismas como lo otro, no dicen nosotras, no tienen pasado ni historia ni religión propios, ni solidaridad de trabajo y de intereses, viven dispersas entre los hombres, sujetas más estrechamente a ciertos hombres que a las demás mujeres. El vínculo que las une a sus opresores no es comparable a ningún otro, desde su estado de dependencia interioriza la necesidad del amo, y en esta dependencia condenada a la inmanencia.

Los años sesenta fueron de grandes movilizaciones y revoluciones, quedan al descubierto las contradicciones de un sistema que tiene su legitimación en la universalidad de sus principios, pero que en realidad es sexista, racista, clasista, colonialista e imperialista. Se conforman movimientos sociales radicales como el movimiento antirracista, el estudiantil, el pacifista y, claro está, el feminista. La característica distintiva de todos ellos fue su carácter contracultural: se trataba de forjar nuevas formas de vida, con nuevas relaciones sociales, y con ellas, al hombre nuevo (Ana de Miguel, 2007). Había en todo esto un componente utópico fuerte y también esperanza y confianza en el futuro. Es un momento de propuestas teóricas y de movimientos prácticos.

Esta segunda ola feminista se aglutina en torno a la visión de que “lo personal es político”. Se propone como práctica política radical, un nuevo tipo de relación y de estilo político que reconciliará el factor personal/privado con el público, incorporan emociones y sentimientos (Shulamith Firestone, 1973). Esto significa no tratar de tener un acceso igualitario al mundo masculino sino redefinir lo político desde el ser femenino. No basta con discutir a la mujer como un agregado dentro del contexto político social, sino que hay que revisar las bases esenciales sobre las cuales se ha construido la teoría política. A lo largo de todo el siglo XX, las mujeres presentaron la batalla en dos frentes, batiéndose por obtener el reconocimiento de sus derechos y participando movimientos de emancipación política y social que lo jalonaron.

Fue una época en la que se multiplicaron los grupos de autoconciencia, las organizaciones de mujeres dentro y fuera de partidos políticos, los espacios femeninos de producción cultural, las formas de resistencia contra las dictaduras y las luchas contra la opresión sexual unida a la lucha contra el capitalismo y el colonialismo. Sheila Rowotham, por ejemplo, sostiene que existen ciertas similitudes entre la colonización de los países subdesarrollados y la opresión de la mujer dentro del capitalismo, como son: la dependencia económica, la apropiación cultural y la identificación de la dignidad con la semejanza con el opresor (1978: 296).

El feminismo de los años setenta centra su elaboración conceptual a partir del cuerpo como centro sexuado de concreción, de opresión y espacio del cual parte la emancipación de las mujeres. Se comienzan a debatir los temas relacionados con la sexualidad, la maternidad, la pobreza de las mujeres, los roles y estereotipos en los proyectos de vida y en la educación, la estructura familiar, y se estructuran las teorías del patriarcado y del sistema sexo-género. Se modificó la relación de las mujeres con el erotismo, con la autoridad familiar y con los hombres.

El feminismo se definió como la lucha contra el patriarcado, un sistema de dominación y explotación sexual, y el socialismo

como la lucha contra el sistema capitalista o de clases. Numerosas obras de la década de los setenta se proponen conciliar teóricamente feminismo y socialismo y defienden la complementariedad de sus análisis. El feminismo radical y el feminismo socialista vienen ambos de la izquierda: el feminismo socialista analizaba la relación entre patriarcado y capitalismo, sobre todo centrándose en las relaciones de producción y reproducción, mientras que el feminismo radical centraba su análisis en el patriarcado y los elementos ideológicos de la dominación patriarcal.

En esta época, se fue consolidando un corpus teórico a partir de textos fundantes, que fueron leídos y discutidos entre las jóvenes que habían tenido acceso a las universidades, que proponían explicaciones sobre los orígenes de la subordinación femenina y sus consecuencias. El corpus ideológico está constituido por Engels, Bebel, Alexandra Kollontai, Clara Zetkin, Levi Strauss; se convocó un modo de pensar feminista con las maestras Simone de Beauvoir y Betty Friedan y se produjeron textos tales como Juliet Mitchell: *La condición de la mujer* (1966) y *Psicoanálisis y feminismo* (1972); Kate Millet: *Política sexual* (1970)⁵, Germaine Greer: *La mujer eunuco* (1970), Shulamith Firestone: *La dialéctica del sexo* (1970), Carla Lonzi: *Escupamos sobre Hegel* (1970), Luce Irigaray: *Speculum* (1974); Nancy Chodorow: *La reproducción de la maternidad* (1978); Zillah Eisenstein, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* (1979). En estos textos se gesta la reflexión sobre el poder patriarcal y su relación con las relaciones sociales de explotación de clases. En

5 Aunque el libro está siendo celebrado en una antología de los diez libros más importantes que la casa Doubleday ha publicado en sus 100 años de existencia, los poderes de esta editorial se rehúsan también a imprimirlo. Una joven editora de Doubleday le dio a entender a mi agente que el trabajo teórico feminista más reciente, y «en el clima actual», de alguna manera había convertido a mi libro en obsoleto. Estoy fuera de moda en la nueva industria de las casitas académicas del feminismo. Decía Kate Milette en US Magazine, en su especial de verano, 1988.

Latinoamérica, junto con los combates por un mundo mejor, el aprendizaje reflexivo constante nos empezó a desvelar la específica opresión sexual y su relación con la dominación social, textos pioneros fueron los de Rosario Castellanos: *Mujer que sabe latín* (1973), y Julieta Kirkwood: *Feminismo y participación política* (1981). En 1976, apareció en México, fundada por Alaide Foppa, *FEM*, la primera revista feminista latinoamericana.

Se abrieron desafíos intelectuales en campos inexplorados hasta entonces, se trataba de poner de manifiesto y explicar cómo la desigualdad de las mujeres es específica, es importante y tiene su vía emancipatoria, no contraria sino entrecruzada con otras necesarias liberaciones de las desigualdades de clase, etnia o raza. Fue necesario explicar por qué es imprescindible luchar contra la discriminación contra las mujeres y por qué no podemos esperar para que desaparezca el sexismo a que las otras supuestas más importantes desigualdades sean eliminadas, como sostenía con insistencia gran parte de la izquierda y amplios sectores masculinos –y también femeninos. La liberación de las mujeres debe irse dando en el seno de los movimientos emancipatorios, para que las revoluciones sean realmente transformadoras de todas las opresiones.

El feminismo era entre todos los movimientos que confluieron en 1968 el que contaba con la historia de resistencia más antigua, a la vez que el más joven y el más incómodo para el sistema. De hecho, era el estallido de las ganas de vivir de la mayoría de la humanidad. No se amoldaba a las formas tradicionales de hacer política. No tenía representantes. Ni siquiera enfocaba en el ámbito público su principal interés, pues ubicaba la principal trampa del patriarcado contra la vida de las mujeres en el privilegio legal-político de que gozan los espacios públicos de la política y la producción (Francesca Gargallo, 2006: 15). Las feministas adivinaron la jerarquía de los sexos en todas las ideologías, criticaron la familia y la sociedad, e irrumpieron en el monólogo patriarcal de la civilización.

El feminismo se define como pensamiento crítico, ya que se propone analizar y juzgar lo que se acepta como verdadero en el contexto de la vida cotidiana, es decir, los esquemas que mantienen hegemonía y dominio de unos sobre otras. El feminismo se propone comprender la configuración del mundo patriarcal para transformarlo. Desde el principio las feministas se empeñaron en la tarea de producir conocimiento no neutral, conocimiento basado en una perspectiva ética sobre la inequidad y desigualdad entre hombres y mujeres. La dimensión pragmática del pensamiento crítico feminista está orientada hacia la razón práctica que se rige tanto por principios lógicos como por criterios éticos. El feminismo es un conocimiento y una ética que dan base a una acción política de transformación social. Se trata de una relación dialéctica entre teoría y práctica feminista, que se va construyendo en una identidad y un saber femenino.

A partir de 1975, cuando se establece el Primer Año Internacional de la Mujer y la Primera Conferencia Mundial de la Mujer en México, se han sucedido tres conferencias mundiales sobre la mujer (Copenhague en 1980, Nairobi en 1985 y Beijing en 1995), pactos y convenios internacionales (CEDAW: 1979, Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer “Convención de Belem Do Para”: 1994, las Metas del Milenio: 2000), se desarrollaron los Estudios de las Mujeres y se estableció una teoría menos rebelde y más presentable sobre la opresión de las mujeres: la teoría de “sexo-género”, que fue dejando de lado los conceptos de patriarcado y transformación social. La energía del movimiento feminista, en los contextos de fines del siglo XX, se concentró y se consumió en procurar la adopción de leyes y después en lograr su aplicación.

Después de las grandes movilizaciones feministas de los años sesenta y setenta, las discusiones feministas pasaron de las calles a las aulas de las universidades. Surgieron los llamados Estudios de la Mujer y, posteriormente, Estudios de Género, y se produjo la institucionalización feminista, diluida en la digerible

“perspectiva de género”. Se perdió la movilización, que involucraba otros sectores de la sociedad, y se desarrolló la “experticia de género”. El feminismo se convirtió en un saber establecido, en un conocimiento diplomado y convenientemente integrado en el sistema, sin conflictos y fue haciéndose funcional a la hegemonía capitalista. Bajo la dirección de corrientes de clase media e intelectuales, sin la participación masiva de la mujer trabajadora, la lucha feminista se volvió reformista, contentándose con ampliar los espacios de la mujer en la democracia burguesa. Los Estudios de la Mujer identifican una empresa intelectual que pretende ampliar y democratizar los espacios productores de conocimiento, e incorporar una mirada otra, un pensamiento crítico radical de sujetas nuevas y saberes propios, aunque principio, limitada a los espacios establecidos del producir escolar, ha aportado una implosión necesaria para abrir caminos y derroteros a la reflexión crítica, ha facilitado el nucleamiento de producciones intelectuales de mujeres y reconocimiento de saberes.

Sin embargo, comenzando el siglo XXI, volvió a revitalizarse la utopía, que se va desarrollando en acciones, luchas y movimientos anticapitalistas, que van tratando de construir sociedades más allá del capital, es decir, sociedades hacia el socialismo del siglo XXI como sociedad alternativa humanista y solidaria. En esta construcción se insertan un conjunto de feminismos rupturistas y revolucionarios. Se fue produciendo, a fines del siglo XX, el fenómeno de la explosión de las diferencias al interior del feminismo, comenzaron a visibilizarse las múltiples determinaciones de la opresión de las mujeres, tales como en primer lugar clase, pero también etnia, origen, edad, orientación y expresión sexual. Se fueron produciendo reflexiones y surgiendo movimientos que iluminan la relación entre las identidades y injusticias y desigualdades. Para algunas feministas todos estos entrecruzamientos tienen la misma importancia, se plantean como “cadenas de equivalencias” para otras es indispensable privilegiar y priorizar la lucha emancipatoria ante la condición de clase, o

su resignificación como lugar que se ocupa en el acceso y decisión sobre los bienes sociales que potencian el desenvolvimiento humano. Ente las primeras hay un abandono silencioso del análisis del marco capitalista global con sus determinaciones de la explotación de género, mientras que para las segundas la imbricación entre el patriarcado y el capitalismo, en su estadio globalizado y colonial, es insoslayable.⁶

Revitalizar la propuesta emancipatoria del feminismo implica su descolonización, supone superar el punto de vista etnocéntrico y eurocéntrico, dando lugar a la expresión y a la valorización de todas las voces. Es reconocernos como mujeres del Sur, con nuestros discursos, prácticas y aportes feministas y nuestra específica ubicación geo étnica, abriendo espacios y cuestionando una teoría feminista hegemónica.

Diferencia e igualdad

En las encrucijadas de transformación social feminista y anti-capitalista, y sobre todo en las propuestas de vías para la construcción de sociedades con igualdad real que plantea la vía socialista del siglo XXI, es indispensable la reflexión sobre la igualdad entre mujeres y hombres, y también sobre sus diferencias.

El debate sobre la diferencia y la igualdad gira alrededor del concepto de diferencia sexual. ¿Es esta innegable diferencia la causa de las otras diferencias entre hombres y mujeres?, ¿somos las mujeres y los hombres personas iguales en cuerpos diferentes, o el cuerpo implica una diferencia irreductible? La reflexión sobre la diferencia sexual es central para el feminismo. Con base en esta diferencia todas las sociedades ordenan su mundo binariamente.

6 Debates y reflexiones sobre la relación entre feminismo y socialismo han sido publicados en la *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, N° 28, enero/junio 2007 y N° 33 julio/diciembre 2009 que publica el Centro de Estudios de la Mujer de la Universidad Central de Venezuela.

El género es resultado del establecimiento de distinciones a partir de la diferencia sexual: adjudica atributos y potencialidades, así como frenos y prohibiciones, a uno y otro sexo. La construcción cultural de la masculinidad y la femineidad define y a la vez prescribe para las y los individuos, tanto aspectos subjetivos no relacionados con la biología —el intelecto, la moral, la psicología y la afectividad— como aspectos sociales —la división del trabajo, las prácticas rituales y el ejercicio del poder. La masculinidad y la femineidad son ideales sociohistóricos, que se vuelven obligantes para las y los individuos.

La existencia de dos sexos, y sus correspondientes géneros, el femenino y el masculino, son el fundamento de la división social en todas las sociedades. Sin embargo, la masculinidad y la femineidad son construcciones culturales. Para que la diferencia sexual sea algo más que una marca anatómica ha de inscribirse en la cultura, dando lugar a una diferencia simbólica, a un imaginario: las concepciones sociales y culturales sobre la masculinidad y la femineidad. Existe un orden simbólico previo al cual se ingresa: la sociedad organiza el género y el género organiza a la sociedad. Hay variedad de formulaciones de género: lo que en una sociedad es considerado femenino, en otra es masculino; lo que en una cultura es visto como natural en otra se ve como antinatural. Ninguna representación de la masculinidad, o de la femineidad, es la “real”, la “esencial” o la “natural”. En cualquier sociedad, el signo femenino remite a la diferencia con el masculino, es un símbolo que no tiene valor en sí mismo; su valor radicará en la diferencia. La diferencia sexual —como significante— produce un universo de representaciones y categorías y logra hacer de los machos y las hembras humanas los hombres y las mujeres de una cultura. Este es el proceso de adquisición del género, que se establece en la simbolización que se hace de lo anatómico y de lo reproductivo.

Además la masculinidad y la femineidad son prácticas y modos de comportamiento social que dan lugar a posiciones sociales, a situaciones sociales en las que la diferencia sexual se

traduce en desigualdad real, en una desigual participación en los bienes sociales y en el buen vivir, estructurando sociedades en base al poder y a la lógica de lo masculino. En última instancia, la pregunta es por las razones de la opresión de las mujeres a lo largo de las diferentes sociedades y tiempos. El imaginario sexual masculino ha configurado la ciencia, la filosofía y la política negando la existencia al femenino, que aspira a fundar un orden simbólico alternativo. El modelo masculino se ha presentado como “lo humano”, con una abstracción fuera de lo corporal, porque lo corporal remite a lo sexuado. Pensar a partir del cuerpo de la mujer, de su sexualidad y desde la experiencia, y en un ámbito de reconocimiento de las relaciones entre mujeres es el nuevo reto.

La diferencia se encarna en el cuerpo de las mujeres y, así, lo femenino pasa a ser la diferencia por excelencia: se trata de lo que siempre ha estado excéntrico al logos, que ha quedado en los márgenes de la razón constituyente desde la modernidad que diseñó el orden simbólico y fáctico predominante. El predominio de lo Uno, con respecto a lo múltiple que caracteriza el pensamiento occidental, vio la humanidad como lo masculino, y caracterizó la femineidad y a las mujeres como falta, como defecto. El sujeto siempre ha sido determinado de modo masculino, y se ha querido presentar como universal o neutral. La explotación de la mujer tiene lugar en la diferencia sexual y genérica y, por eso, deben ser resuelta en la diferencia más que en su abolición. El sujeto filosófico, históricamente masculino, ha reducido todo otro a la relación consigo mismo —complemento, proyección, reverso, instrumento, naturaleza— dentro de su mundo, de su horizonte. El otro es siempre el otro de lo mismo y no un verdadero otro, por ello no hay diálogo, hay discriminación y explotación.

El reconocimiento de que el mundo está sexuado tiene consecuencias epistemológicas y políticas ya que cuestiona el falso absolutismo de un neutro/masculino. Se revela la parcialidad del ser “hombres/mujeres”. El pensamiento de la diferencia sexual plantea que se debe considerar a la cultura humana como

compuesta por una subcultura masculina y por otra femenina. La eficacia masculina radica en el hecho de que legitima una relación de dominación al inscribirla en lo biológico, que en sí mismo es una construcción social biologizada. La dualidad genérica produce un imaginario con una eficacia política contundente y da lugar a las concepciones sociales y culturales que son la base del sexismo, la homofobia y la doble moral sexual.

En este contexto cultural, la igualdad sin reconocimiento de las diferencias es simplemente declarativa. La cuestión de la igualdad se plantea en dos dimensiones: se trata de una interrogación filosófica relacionada con la representación que nos hacemos de la naturaleza humana, y al mismo tiempo implica una reflexión sobre el modelo de sociedad justa que nos proponemos. En esas dos dimensiones (la filosófica y la sociopolítica) radica justamente la dificultad de esclarecer la cuestión de la naturaleza y el valor de la igualdad. Por eso, la lucha para que la diferencia entre hombres y mujeres no se traduzca en desigualdad social, política y económica, se ha encajonado en la “lucha por la igualdad”. Se trata en realidad de una lucha contra la desigualdad.

Mujeres y hombres somos iguales como seres humanos, pero distintos como sexos; y es indispensable contar con una perspectiva que comprenda el derecho de las mujeres a esa diferencia. Es más, se trata más bien de garantizar el derecho a la diferencia, sin que implique desigualdad, discriminación y explotación. El triunfo de la dominación masculina podría decirse que se ha centrado en el hecho de convertir toda diferencia en desigualdad. Las diferencias de etnia, de religión, de edad, de lengua y de sexo, han dado lugar a múltiples desigualdades. Pero la diferencia nada tiene que con la desigualdad.

Para subsanar las discriminaciones y desigualdades producidas por la diferencia sexual, entre las que destaca la instrumentación de las mujeres como medio de reproducción, es necesario establecer garantías sexuadas, que justifican tratamientos diferenciados en todas las ocasiones en que un tratamiento igual

penaliza al sexo femenino. “La diferencia sexual debe traducirse en derecho desigual o, si se quiere, sexuado” (Luigi Ferrajoli, 1999: 85). Las mujeres como colectivo sufren brechas y discriminaciones, y tienen diferencias (sexuales) que determinan condiciones históricas de desigualdad. En circunstancias de desigualdad un tratamiento superficialmente igualitario profundiza la desigualdad. La igualdad de derechos es una igualdad formal. Los derechos son masculinos, son los derechos de los hombres. Las leyes que los desarrollan no establecen el punto de vista de las mujeres. Incluso la declaración de los derechos de la mujer no es sino el reconocimiento de aquellos derechos que los hombres no tienen por qué reclamar ya que su realidad es otra (Victoria Camps, 1998: 63). Por ejemplo, es imperativa la existencia de un derecho fundamental que corresponde exclusivamente a las mujeres —como el de la maternidad voluntaria⁷—.

Lo que se reclama, en definitiva, es el derecho a ser sujeto, el derecho a hablar en primera persona, el derecho a decidir. En esta línea, son bastante elocuentes las palabras de Carla Lonzi en su obra *Escupamos sobre Hegel*:

La igualdad es todo lo que se le ofrece a los colonizados en el terreno de las leyes y los derechos. Es lo que se les impone en el terreno cultural. Es el principio sobre cuya base el colono continúa condicionando al colonizado.

El mundo de la igualdad es el mundo de la superchería legalizada, de lo unidimensional: el mundo de la diferencia es el mundo en el que el terrorismo deponen las armas y la superchería cede al respeto de la variedad y multiplicidad de la vida. La igualdad entre los sexos es el ropaje con el que se disfraza hoy la inferioridad de la mujer. (Carla Lonzi, 1981: 17).

7 En ese sentido va la reflexión del jurista italiano Luigi Ferrajoli (1999), quien sostiene que “la prohibición del aborto equivale a una obligación: la de convertirse en madre, soportar un embarazo, parir, criar un hijo” (1999: 85).

Asumir la diferencia significa optar por la realidad, significa hacer evidente cómo, a pesar de que una y otra vez se repite que en las sociedades modernas todos somos iguales, que las diferencias, aunque existentes, no son significativas, la diferencia sexual atraviesa todos los planos de la vida social, política y jurídica. Lo que se está rechazando es una forma de conocimiento que se presenta como neutro e universal, válido y apropiable por todos los seres humanos, con independencia de su identidad sexual. Demandar una cultura propia es un tema básico para el feminismo por su dimensión política. No podemos olvidar que el conocer es una forma de apropiación de la realidad, un acto esencial en el ejercicio de la propia subjetividad.

Es una propuesta de construcción de la propia subjetividad que implica el reconocimiento del valor cultural y económico de cada mujer, de los aportes de la cultura y la práctica femenina a la civilización, y la validación del derecho a una diferencia sexual positiva y de la desconstrucción de la occidentalización forzada. Es una posición teórica y política que reconoce la diferencia como un valor humano.

Para el feminismo una tarea constante es la reinención de nosotras mismas, de la subjetividad femenina como una actividad colectiva, sometida a resignificaciones continuas, como paso hacia el futuro, no se trata de una femineidad heterodesignada por el sistema patriarcal, sino de la autoafirmación. Se trata de la afirmación política de lo femenino, del hablar como mujer y de sus diversidades (Purificación Mayobre, 2006).

Los feminismos actuales vienen cuestionando la conquista de la ciudadanía política y social como horizonte último de lucha política. Se plantea una crítica a la visión de universalidad homogénea en la ciudadanía: las y los ciudadanos son tales al margen de sus diferencias, sólo aquellos que pueden evitar la interferencia de las diferencias y de las particularidades son verdaderos ciudadanos/as. La tensión entre el individuo, en el que confluyen una

multiplicidad de diferencias, y el ciudadano se resolvía mediante la construcción de la dicotomía público-privado⁸, contra la que insurge el feminismo. El ideal universalista de lo cívico público ha operado para excluir de la ciudadanía a personas diferenciadas por su corporalidad. La condición de ciudadanía como igualdad formal, que desprecia las diferencias, deja inmutada la desigualdad real, y pasa por alto las desventajas de algunos grupos, pese a que dispongan formalmente de idéntico status de ciudadanía. La ciudadanía entendida como origen del derecho a tener derechos, es inevitablemente excluyente, ha servido para limitar derechos humanos a quienes no tienen ciudadanía.

Patriarcado y dominación

Para Carole Pateman (1988), la ciudadanía es una categoría patriarcal: el contrato sexual subyace a todo contrato social, e implica un contrato que establece sumisión por protección, y determina que las mujeres deben hacer trabajo doméstico gratuito. La posición de la mujer no está dictada por la naturaleza, por la biología o por el sexo, sino que es una cuestión que depende de un artificio político y social, que determina el ámbito público para los hombres, y el ámbito privado de lo doméstico para las mujeres. El contrato social y el contrato sexual están indisolublemente relacionados, y la esfera pública no puede ser completamente comprendida sin la esfera privada y el patriarcado.

El patriarcado puede definirse como el conjunto de estructuras económicas, ideológicas y sentimentales que fundamentan la dominación de la mujer y el predominio masculino en la organización social. Es una política de dominación presente en los actos más aparentemente privados y personales, que a su vez sustenta la organización social del poder, que estructura la sociedad capitalista. El patriarcado es fundamentalmente una institución

8 Todas las diferencias se relegan al ámbito privado.

política, que establece una jerarquía social a partir de la dinámica del sexo, y da derechos privilegiados a unos sobre otras.

La construcción patriarcal de la diferencia sexual da lugar a la división sexual del trabajo, que es la primera forma de división social del trabajo, y da lugar a la servidumbre sexual. Para el patriarcado la masculinidad, entonces, no es solamente normativa sino también honorífica y concede derechos. Las mujeres, en la sociedad civil que instaura el contrato social, son siervas de un tipo muy especial, son “esposas” o “deben serlo”. La familia es para las mujeres un lugar de trabajo. Y la explotación del trabajo de las mujeres da lugar a los llamados oficios de mujeres, siempre considerados menos relevantes. Si el trabajo no remunerado de las mujeres fuese apropiadamente valorado, sería altamente posible que las mujeres emergiesen en la mayor parte de las sociedades como principales —o por lo menos iguales— proveedoras.

El moderno patriarcado es un contrato fraternal de ciudadanía que establece el poder para los varones, a base de un derecho originario y natural sobre las mujeres transformado en contrato matrimonial. La libertad civil pasa por encima de los cuerpos sexuados y presupone así el patriarcado. El patriarcado se sostiene por el hecho de que la crianza de los hijos queda en manos exclusivamente de las mujeres, mantiene su fuerza de trabajo confiscada en lo privado, opone la maternidad a la ciudadanía, y se crea la división entre lo público y lo privado. El paradigma de la “mujer” relegada al espacio privado-doméstico no es otra cosa que la condición para que el hombre/ ciudadano pueda dedicarse de lleno a las tareas que exige el ámbito público (político, laboral, etc.). De este modo, el contrato establecido por la sociedad convierte a las mujeres en un objeto más, cuya ubicación en el entramado social y cuyo modelo de comportamiento es fruto de un pacto masculino. Las mujeres son así objetualizadas, pueden ser entonces, transadas, intercambiadas, monedas de cambio para los pactos patriarcales.

El patriarcado no es una cuestión exclusivamente ideológica, no es sólo un elemento más de la superestructura capitalista. El patriarcado es un sistema de explotación de las mujeres por los hombres. Estos se apropian de trabajos y servicios producidos por las mujeres. Y constituye también un elemento del modo de producción: la producción y reproducción de las y los humanos. El patriarcado ha desarrollado históricamente una enorme capacidad de adaptación al desarrollo económico y en la actual etapa del capitalismo establece una alianza muy ventajosa para ambos sistemas que se entrelazan como las hebras de una cuerda hasta parecer una misma cosa, alcanzando ambos mediante el pacto una fortaleza difícil de doblegar. Como tal sistema tiene su propia ideología, subsumida en muchos aspectos en la ideología del capitalismo y viceversa, capitalismo y patriarcado se fortalecen mutuamente.

El feminismo materialista muestra que las mujeres, además de trabajar para el capital reproduciendo a la clase obrera, construyen una “balsa de aceite” donde los trabajadores descansan y reproducen sus fuerzas. La economía feminista ha arrojado luz sobre la complejidad de las vidas y el trabajo no remunerado doméstico y de cuidado necesario para la reproducción social de personas reales, en el corto plazo del día y en el largo plazo del curso de la vida, en los hogares y en la comunidades, dadas en el tiempo y en el espacio, que realizan las mujeres como mandato genérico del patriarcado.

Así como el patriarcado es un sistema de relaciones sociales sexo-políticas basadas en diferentes instituciones públicas y privadas y en la solidaridad interclases e intragénero instaurado por los varones, quienes como grupo social y en forma individual y colectiva, oprimen a las mujeres también en forma individual y colectiva y se apropian de su fuerza productiva y reproductiva, de sus cuerpos y sus productos, ya sea con medios pacíficos o mediante el uso de la violencia.

El patriarcado establece un conjunto de valores, una escala de valoración, prestigio y privilegio de los varones, que los inscribe en una masculinidad hegemónica que se ejerce como dominio y repudio de lo femenino. La universalización del “yo” masculino es uno de los fundamentos de la dominación patriarcal. Su masculinidad hegemónica afirma su objetividad. El hombre se presenta como término neutro, objetivo, sujeto universal fagocitando a la mujer. El patriarcado tiene el poder de nombrar y el poder de distinguir entre lo que es y lo que no es. El género es una construcción del patriarcado que produce “lo femenino”. El mundo calificado como femenino, la emoción, amor, la maternidad, la reproducción humana son presentados como la antítesis de lo universal y de la ciudadanía, relegados al ámbito privado.

La cultura masculina es hegemónica en su vertiente patriarcal que exalta la superioridad de los hombres sobre las mujeres y propone un modelo civilizatorio exclusivamente masculino. La hegemonía es pretenciosa, se jacta de ser mejor, se impone como una solución válida para todos y todos, se autodefine como razonable, y termina siendo necesariamente excluyente. El patriarcado se expresa implícitamente en todas las manifestaciones individuales y colectivas, en las relaciones y prácticas sociales de todo tipo, determina que las mujeres son vistas como varones inferiores en el orden hegemónico no como sujetas válidas y cocreadoras de cultura.

Para las feministas materialistas, el patriarcado produce a las mujeres como clase y no como grupo biológico, las mujeres son así una clase de sexo, definida dentro del modo de producción doméstico. El modo de producción doméstico da base al modo de producción social. Existe una explotación individual y colectiva de la clase de las mujeres por la clase de los hombres, a través de la organización familiar, las costumbres, el mercado laboral, la violencia, etc. Las relaciones de apropiación son soporte del sistema patriarcal, que descansa en la naturalización, al igual que el sistema racista crea “razas” para justificar la explotación de ciertos

grupos, y luego naturaliza estos grupos, el sistema patriarcal naturaliza los roles genéricos, el patriarcado legitima y construye consenso sobre la desigualdad femenina.

Para Alda Facio (1999), el patriarcado se mantiene y reproduce a través de variadas instituciones que transmiten la desigualdad entre los sexos y convalidan la discriminación entre las mujeres. Entre estas instituciones están “el lenguaje ginope, la familia patriarcal, la erotización de la dominación, la educación androcéntrica, la maternidad forzada, la historia robada, la heterosexualidad obligatoria, las religiones misóginas, el trabajo sexuado, el derecho masculinista, la ciencia monosexual, la violencia de género, etc.”.

El patriarcado es una lógica, una manera de entender la realidad y por tanto de construirla y vivirla, que puede reconstruirse, modernizarse y continuar con su dominio o dejar de ser hegemónica ante los avances de otra lógica discursiva, como la del feminismo. El discurso nuevo, feminista va desarrollándose en su crítica y destrucción del discurso patriarcal, y en la visibilización y significación de muchas situaciones críticas de la realidad de las mujeres.

El patriarcado en la globalización

El patriarcado aporta al capitalismo recursos y servicios que se producen en la esfera doméstica y que permiten una eficaz reproducción de la vida de las personas, la socialización para la adquisición de las pautas de comportamiento adecuadas a la clase social que les corresponda en el capitalismo y la renovación generacional de trabajador@s y propietari@s. El capitalismo aporta al patriarcado recursos materiales mercantiles que sirven de materia prima y de medios de producción para el trabajo doméstico, pero también la base ideológica para que la esfera de producción tengan lugar las suficientes relaciones patriarcales de manera que el patriarcado social no se debilite.

Patriarcado y capitalismo son dos sistemas que se alimentan mutuamente, aunque sus relaciones cambian históricamente. Por ejemplo, del culto a la domesticidad y a la mujer del hogar de mediados del siglo XX, se ha pasado a la obligación de ser productiva (funcional al modo de producción capitalista) para las mujeres del siglo XXI, sin cambios en la organización social de la reproducción y cuidado de la vida. La contribución económica de las mujeres a la familia se ha vuelto indispensable en el capitalismo avanzado, apoyada ideológicamente por la filosofía de derechos individuales iguales para hombres y mujeres, sin tiempo, sin historia y sin circunstancias, sin diferencias genéricas y sin responsabilidades por la reproducción de la vida.

En la era global el patriarcado se cuele por todas partes. En primer lugar en la globalización neoliberal, que ha tenido para las mujeres consecuencias nefastas, pobreza y trabajo precario son algunas de las más visibles. La reestructuración del capital en el mundo globalizado ha producido cambios en la organización social y también cambios en las familias y en las subjetividades y en las valoraciones. Mientras la globalización propone un modelo de mujeres cosmopolitas integradas a la competencia, “emancipadas”, con un conjunto de derechos asimilados al modelo masculino, enfocadas al desarrollo individual, exigidas por estrictos patrones de consumo que incluyen modelos corporales normalizados; una multitud de mujeres pobres trabajan más, más horas, más gratuita y precariamente, en más lugares, asumen una mayor carga familiar y son más explotadas.

Uno de los efectos más rotundos de los programas de ajuste estructural inherentes a las políticas neoliberales es el crecimiento del trabajo gratuito de las mujeres en el ámbito doméstico y comunitario, resultado de los recortes de los programas sociales por parte de los gobiernos en Europa y Estados Unidos, y, en América Latina, de la pérdida de credibilidad de los discursos sindicales, gremiales, colectivistas donde las mujeres pujaban para que las transformaciones políticas se dieran en los ámbitos público,

privado e íntimo. Las funciones de cuidado (a la salud, a las niñas y niños, ancianos y, en general, a las personas dependientes, a la higiene, la nutrición y la educación) recaen nuevamente con todo su peso en las mujeres de familias que apenas comenzaban a liberarse de ellas. Las mujeres son llevadas a asumir los cargos del cuidado colectivo, adquiriendo un rol de madres simbólicas todopoderosas. La feminización de la pobreza no es analizada como un proceso socio-político, sino como un estado natural del que debe salirse, con mayores esfuerzos y capacitación para la adaptación laboral.

Existe una complementariedad entre patriarcado y capitalismo, se refuerzan entre sí. El patriarcado proporciona la organización sexual jerárquica que sirve al capitalismo. Para Celia Amorós (1991): “Lo que sí es muy cierto, restringiéndonos ahora al modo de producción capitalista, es que, como ya señaló Rosa Luxemburgo, el capitalismo es un sistema de discriminación en la explotación –al mismo tiempo que de explotación sistemática de toda forma de discriminación, podríamos añadir”. La pobreza en rostro de mujer afrodescendiente o indígena, no sólo fomenta un imaginario justificador de la situación sino que además garantiza su multiplicación a través de las y los hijos, continúa y abona la servidumbre⁹. Avanzando más, Francesca Gargallo (2008) sostiene que la globalización es un proceso de feminización de todas las mayorías del mundo, porque es un proceso de represión de la materialidad e identidad, de quienes son discriminados y explotados. Las mujeres fueron arrojadas a conformar una clase social basada en el sexo, una “megaclase” interna a las demás clases que

9 La antropología ha mostrado que antes de que las clases sociales aparecieran definitivamente, se produjo la esclavización de las mujeres y su explotación sexo-económica como trabajadoras y como productoras de nuevos seres humanos. A su vez el patriarcado da lugar a la ilusión de alianza entre hombres ricos y pobres con base en el machismo, como ya lo habría observado Flora Tristán, contra las mujeres se descargan muchas de las frustraciones de los hombres producidas por la opresión social.

atraviesa las etnias y las religiones, para que su explotación sea considerada natural y su rebelión un hecho contra-natura.

Saskia Sassen (2003) ha llamado la atención sobre dos procesos que se producen en el contexto capitalista globalizado que son: la feminización de la fuerza de trabajo y la feminización de la pobreza. Las mujeres, especialmente en los países en desarrollo, están siendo cada vez más responsables de la supervivencia. En estas circunstancias, el trabajo de cuidado de hogares y personas se transfiere a otras mujeres mal pagadas, lo que enmascara el mito del igualitarismo marital y la emancipación femenina a través del empleo mientras se mantienen intactas las estructuras patriarcales de la familia y la economía. Han vuelto a aparecer las llamadas “clases de servidumbre” en las ciudades globales de todo el mundo, conformadas principalmente por mujeres migrantes. Ocurre una rearticulación de los esquemas reproductivos y afectivos de la vida, con la conformación de “cadenas globales de cuidado” formadas por trabajadoras precarias en el primer mundo: las mujeres migran para cuidar familia, niños y mayores en los países centrales, mientras otras mujeres quedan al cuidado de sus familias¹⁰. Otro aspecto relacionado con las nuevas cadenas globales lo constituye la industria del sexo de entretenimiento y el tráfico de mujeres. Sassen llama la atención sobre la creciente transnacionalización del turismo que ha fomentado el crecimiento a escala global de la industria del sexo. La economía global no es neutra con respecto al género, las mujeres se configuran como una clase de trabajadoras invisibles, sin poder, al servicio de los sectores estratégicos que conforman el centro de la economía global.

La cara oculta de la globalización muestra la tendencia mundial a importar amor y cuidado de los países pobres a los países ricos. Si la desigualdad progresiva entre estos conjuntos de países

¹⁰ El trabajo doméstico ha sido la principal vía de acceso a España para las mujeres migrantes no comunitarias, 63% de las migrantes.

lleva a que las personas con más talento y capacitación de los países pobres sean absorbidos por los países ricos, al mismo tiempo las mujeres de los países del Sur deben abandonar a las personas que dependen de ellas (hijos, padres...) para ocuparse de personas dependientes de los países del Norte. Se da entonces, una transferencia emocional, ya que estas mujeres acaban proyectando su amor hacia las nuevas personas que dependen de ellas, que es otra forma de imperialismo: antes se saqueaban los recursos materiales ahora se importan los emocionales (Arlie Russell Hochschild, 2008). En los países desarrollados hay un “déficit de cuidado”, incluyendo no solamente el aspecto material sino también el interés y el vínculo emocional, se producen menos cuidados pero se necesitan más. Entonces las familias y las sociedades recurren al traspaso de estos trabajos hacia las clases sociales más pobres, y en especial, a las inmigrantes¹¹. El poscolonialismo actual se dirime en nuevos términos: la materia prima extraída a los países pobres ya no es el oro o la plata, sino el amor, el afecto o el cuidado que las mujeres del mundo pobre venden en el mercado laboral del Norte en detrimento de sus propios hogares.

El “cuidado” (con especial atención al de los ancianos en el seno de la familia) es un trabajo, una labor, que el capitalismo tardío desprecia, a la vez que crece su necesidad en un mundo que envejece, con familias de tamaño reducido, y convertidas en núcleos de individuos dedicados al trabajo. Hay una crisis mundial de cuidados que subyace a la crisis económica y financiera. Los cuidados de las familias tradicionales han desaparecido. Cuando las amas de casa de clase media criaban niños de forma impaga, su trabajo estaba dignificado por el aura de su clase, pero cuando el trabajo impago de cuidar a un hijo devino el empleo pago de los empleados que cuidan niños o ancianos, su bajo valor

11 Hay en todo esto una gran dosis de sufrimiento emocional: la soledad de la mujer migrante y la nostalgia de los hijos de los que se han separado por necesidad.

de mercado reveló la pertinaz desvalorización atribuida a la tarea de cuidar. El “cuidado” se asocia a lo femenino, a lo privado, a una emocionalidad vacía por identificarse con lo sentimental, y se registra como improductivo, sin importancia para la construcción social.

Esta concepción de la vida social como un conjunto de personas productivas y sin necesidades, sin demandas de cuidados, enfrascadas en la competencia y el éxito, propia de las sociedades globalizadas, es sin duda una visión patriarcal. La solución ha sido la mercantilización de los cuidados y de la vida cotidiana en general, con la consecuente explotación fáctica y emocional. Se han venido aplicando conceptos mercantiles a la vida personal: gestión, cliente, productividad, competencia, oferta y demanda, oculta el trasvase de desigualdades dentro del colectivo femenino, dentro del propio colectivo de víctimas del patriarcado. Este trasvase de la desigualdad evidencia cómo el proceso de externalización del trabajo reproductivo se ha hecho de tal forma que, lejos de poner en entredicho la división sexual del trabajo, la alimenta y la normaliza. Se trata de un sector mercantil, pero resistencia a la profesionalización y modernización, que hace que la relación laboral quede estancada que funcionada basado en la informalidad, la arbitrariedad, una fuerte asimetría y precariedad. La externalización del trabajo doméstico de cuidados se realiza bajo unos parámetros (neo)servilistas.

Si creemos que el objetivo social, económico y político central son las personas, su calidad de vida y bienestar, entonces el “cuidado” es una parte constitutiva fundamental. Esta visión obliga a desvelar la base patriarcal de la sociedad capitalista globalizada. Se necesita una revolución cultural y fáctica que recompense el cuidado de otras personas tanto como el éxito en el mercado, dando lugar a un sistema social de cuidados con base en la responsabilidad entre mujeres, hombres y comunidad. El sistema de cuidados es un vertebrador social y un eje de transformación para “otro mundo posible”.

Otro aspecto relevante del impacto de la globalización patriarcal en las mujeres está en el aumento de las redes de tráfico y trata de mujeres para la industria del sexo y el entretenimiento. La relación entre mujeres y varones es una relación asimétrica de dominio y opresión que llega al máximo en la compra sexual de personas en prostitución. En la sociedad patriarcal el contrato sexual básico, no explícito, es que los varones tienen asegurado el acceso al cuerpo de las mujeres y parte esencial de ese derecho es su demanda de uso de cuerpos de mujeres como mercancía. Pate-man (1995: 267) afirma que "...la prostitución es parte del ejercicio de la ley del derecho sexual masculino, uno de los modos en que los varones se aseguran el acceso al cuerpo de las mujeres".

El sistema capitalista ha optado, en el último medio siglo especialmente, por planificar una ampliación del consumo, y bajo la fachada de una mayor permisividad, ha potenciado la conversión de los cuerpos, y especialmente de los cuerpos de mujer, en un territorio a colonizar y valorizar, en un objeto consumible de mil maneras. Además de la fornicación mercantilizada, hay una multiplicación de modalidades de pornografía, voyeurismo y juegos de dramaturgia sexual que, junto al anonimato del consumidor, se pueden lograr por medio las tecnologías de la imagen, el mercado editorial y de la imagen en internet, etc. Esta explosión de la "libido" que caracteriza el capitalismo de nuestros tiempos, en vez de constituir un paso hacia la liberación de las personas, representa más bien una profundización de la colonización sobre los cuerpos, mediante una estimulación mercantilizada y globalizada.

La cosificación de las mujeres que promueven las imágenes posee sobre la psique del consumidor un poder real, efectivo. La pornografía es un dispositivo ideológico que "pone en escena lo imaginario de los machos"¹², y perpetúa el poder patriarcal a tra-

12 Palabras de Dominique Poggi en *Una apología de las relaciones de dominación*.

vés del sexo. La teatralización de posturas humillantes, sadomasoquistas, violentas, etc., que hoy transmite al público el inmenso negocio de la pornografía y de la prostitución en el sentido amplio (de la cual la pornografía no es sino un apartado), supone para la mujer –principalmente– un efectivo sometimiento, una verdadera dominación. Esta dominación sobre las mujeres, esta imaginería de cuerpos sometidos, vejados, constreñidos, etc., se traslada a las relaciones humanas efectivas. Una de las funciones de la pornografía es difundir una ideología del placer y del goce relacionado con la violación, con una sexualidad misógina. Bajo el patriarcado, la subordinación de las mujeres es erotizada y la violencia se ha hecho sexualmente atractiva. Y todo esto se ha venido fortaleciendo como industria rentable, que abre caminos y suele estar relacionada con redes de tráfico y trata de personas.

En 1998, el informe de Lin Lean Lim de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) pone bajo la luz la oscura cara del mercado del sexo y el gran cúmulo de dinero que maneja. El estudio de la OIT pasa revista a las fuerzas sociales y económicas que impulsan el desarrollo de la industria del sexo en cuatro países del sudeste asiático: Indonesia, Malasia, Filipinas y Tailandia, revela las dimensiones de un sector en el que participan directa e indirectamente millones de seres humanos y las enormes carencias de acción contra la trata de mujeres y niños.

El informe resalta las bases económicas de la prostitución. Pone de relieve luego los muchos intereses económicos en juego, que sacan mayor provecho de esas actividades que las mujeres y los niños cuya sexualidad es objeto de explotación comercial. Para abordar los problemas de la prostitución, es preciso enfrentarse a toda esa variedad de intereses. Estos afectan a una amplia variedad de actores sociales, como son, entre otros, las familias de las mujeres y niños que en ocasiones los venden para la prostitución y muchas veces dependen de los ingresos generados por ésta; la variedad de establecimientos dedicados al sexo, que abarcan amplios sectores de las industrias del espectáculo, los viajes y

el turismo; y, finalmente, funcionarios corruptos, sin cuya complicidad no podrían operar en la impunidad las redes dedicadas al tráfico internacional de mujeres y niños.

Saskia Sassen (2003) afirma que la prostitución y la migración derivada por la búsqueda de empleo están creciendo en importancia como modos de ganarse la vida. El tráfico ilegal de mujeres y niñas/os para la industria del sexo y de trabajadores/as están creciendo en importancia como formas de obtención de ingresos. Se relaciona también, con la urbanización rápida a expensas del desarrollo rural, con la exportación al extranjero de mano de obra femenina y con la promoción del turismo como fuente de divisas. En muchos casos, además, ese trabajo sexual es la única alternativa viable para que las mujeres de comunidades en donde faltan casi por completo programas de desarrollo del bienestar social hagan frente a la pobreza, el desempleo, los matrimonios fracasados y las obligaciones familiares. Para las madres solteras, representa a menudo una opción más flexible, remuneradora y menos exigente en cuanto al tiempo que el trabajo en una fábrica o en el sector de los servicios. En muchos lugares la industria del sexo es parte del sector del espectáculo y ambos han crecido de forma paralela. Bandas organizadas al margen de los controles y programas gubernamentales para la entrada de trabajadoras reclutan mujeres para el espectáculo, las trafican entre países y las confinan como esclavas sexuales, una proporción son niñas y niños¹³.

Existen organizaciones clandestinas que dirigen con “implacable eficacia” y, a menudo, con conexiones oficiales, redes para reclutar, transportar y vender mujeres y niños fuera de las

13 Redes de prostitución y pornografía pedofílica y negocio *snuff* producen grandes ganancias, se protegen con la corrupción de altos funcionarios enrolados en dicha parafilia, como asimismo con especialistas en informática y comunicación de Internet, y psicólogos y psiquiatras para acceder en mejor forma a los menor menores, y publicidad en medios y programación dirigida a corromper subliminalmente a los menores.

fronteras nacionales. De forma significativa, los estudios por países que venimos citando apenas encontraron mujeres, por no decir que no hallaron ninguna, que estuvieran trabajando como prostitutas en las poblaciones o aldeas en que habían crecido. Las prostitutas, en efecto, son reclutadas para las ciudades de las zonas rurales, de pequeñas poblaciones o entre las jóvenes que, recién llegadas a las áreas urbanas en busca de su primer trabajo, son más vulnerables y susceptibles de ser atraídas al sector del sexo. Mundialización de la prostitución tiene dos ángulos: un creciente tráfico internacional de mujeres y niños destinados al sector del sexo, y también un creciente turismo sexual atrae clientes de otros países, en este caso, hacia los países del sur.

Además de la existencia de aspectos bien estructurados del sector y de los intereses creados, el sector del sexo se alimenta igualmente de la fuerza cultural del patriarcado y las relaciones desiguales entre hombres y mujeres. Kate Millet definía desde hace muchos años la prostitución con un paradigma de la condición femenina, la prostitución no es sinónimo de las mujeres que la ejercen, es un fenómeno social, que involucra a los diversos actores que la protagonizan y que está marcada por las estructuras económicas y sociales que la sostienen. Conforman un sector económico basado en la explotación social, racista, étnica y sexista vigentes en nuestras sociedades patriarcales y globalizadas.

Doble moral sexual que considera poco significativa desde el punto de vista ético la actividad sexual masculina, por eso la rehabilitación se centra en las mujeres y nunca en la reeducación de los clientes. Banalización y vanagloria de la demanda sexual de los clientes. Son los demandantes del servicio los que caracterizan la oferta de la industria del sexo. Y actualmente, la búsqueda comercial de novedades sexuales venido promoviendo también,

una prostitución alternativa a cargo de hombres travestidos, excluidos y pobres¹⁴.

Falta de responsabilidad de los hombres por su sexualidad. Según Volnovich la “prostitución” es el analizador privilegiado de la cultura actual, pues “es en la explotación sexual comercial donde el patriarcado lleva al límite los imperativos impuestos por la sociedad de consumo y se hace evidente la condición de mercancía de los cuerpos. Cuerpos cuyo aprovechamiento y goce tienen un costo y un rendimiento que se juega en el intento fallido por reforzar el valor universal dinero y de restituir el poder (si alguna vez lo han perdido) de los varones” (Volnovich, 2006: 53). El intercambio de sexo por dinero cosifica a la otra, la coloca definitivamente en el lugar de objeto, como si no se tratara de un ser humano; la constituye en la condensación misma de la alteridad.

Los derechos sexuales incluyen el derecho a la felicidad y el placer e incluyen también el derecho a vivir la sexualidad sin violencia y coerción, el derecho a la integridad física y el derecho de establecer relaciones igualitarias con su pareja sexual. Tendríamos que preguntar si el ejercicio de la prostitución es compatible con estos derechos? La prostitución se rige por las leyes del mercado donde el comprador tiene el “derecho” de hacer lo que quiere con el objeto obtenido, es decir, con quien presta el servicio sexual, a quien compra y domina.

En la medida en que el control de las mujeres es tan importante para la globalización como para los movimientos identitarios de derecha, la defensa de los derechos sociales y económicos de las mujeres debe ser un aspecto crucial para la izquierda. Es imposible desafiar estos movimientos de manera efectiva, sin oponerse a su visión de las mujeres, la sexualidad y la familia, adoptando una visión feminista del mundo que no esté estructurada sobre

14 Transexuales, travestis, transgénero son aún más violentables y victimables que las mujeres, a muchos y muchas no les queda otra opción de supervivencia que la prostitución.

la base de la dominación, la explotación y la guerra. Cualquier movimiento de izquierda que espere poder enfrentar los retos políticos actuales debe comprender este hecho y aprender del feminismo.

En la sociedad en transición hacia el socialismo del siglo XXI, se debe abandonar el reduccionismo clasista asumiendo la defensa de todos los sectores sociales discriminados y, por lo tanto, explotados: económica, política, social y culturalmente. Además de los problemas de clase, deben preocuparle los problemas étnico-culturales, de raza, de género, de sexo, de medio ambiente. No debe tener presente sólo la lucha de los trabajadores organizados, sino también la lucha de las mujeres, de los indígenas, negros, jóvenes, niños, jubilados, personas con discapacidad, homosexuales y otros. Se trata de aprender a luchar cotidianamente contra toda institución o estructura enajenante, buscando cómo sustituirlas e inventando otras nuevas, lo que no excluye la lucha por las grandes transformaciones sociales y políticas (Martha Harnecker, 2008). La lucha y erradicación del patriarcado es parte integral de la lucha contra el capitalismo, porque una sociedad alternativa no puede surgir sino de las potencialidades que emergen en la actual sociedad en que vivimos.

Las mujeres, como empleadas y usuarias del estado de bienes, conocen bien los defectos más sobresalientes de ese estado. Uno de ellos es la deshumanización de los servicios, la frialdad de la administración, la distancia que establece entre ella y los ciudadanos. Los valores fríos de universalismo ilustrado y de los derechos humanos que han recibido el complemento de valores más cálidos.

Revolución y vida cotidiana

La jerarquía social que producen las divisiones de género contiene divisiones emocionales implícitas, sin las cuales hombres y mujeres no reproducirían sus roles e identidades. Esas divisiones,

a su vez, producen jerarquías emocionales, la racionalidad fría –adscrita a lo masculino– por lo general se considera más confiable, objetiva y profesional que la compasión. Por ejemplo, el ideal de objetividad que domina nuestra concepción de la ciencia o de la justicia (ciega) presupone la práctica y el modelo masculinos del control emocional de sí. De esa manera, las emociones se organizan de modo jerárquico y, a su vez, ese tipo de jerarquía emocional organiza implícitamente las disposiciones sociales y morales.

La valoración social del racionalismo y la imparcialidad como garantías para la vida social y la justicia supone que dejarse influir por sentimientos, emociones impide una elección racional y utilitaria, que dificultaría la convivencia. Está la objeción de que las emociones son ciegas y obstaculizan el razonamiento. Son ajenas a la meditación y al juicio y no se doblegan a argumentos de la razón, son malas consejeras para la elección. Se las describe como “animales”, no del todo humanas. Y se esgrime la idea de que las emociones son “femeninas” y la razón es “masculina”. Además las emociones se interesan demasiado en lo particular, en lo personal. El ideal de autonomía moral, preferidor racional, que se crea así es el de un Yo desarraigado, sin vínculos. Este ideal fue concebido en su origen para el Yo masculino, en las mujeres ni pensaron, y sólo es posible mantenerlo si existe división social entre la esfera pública y privada. En la realidad la sociedad no podría funcionar y sobre todo reproducirse si todas las personas siguieran ese ideal de autonomía.

Para las filosofías basadas en una idea de la autonomía de la virtud, siempre ha sido difícil explicar por qué el bien común es importante. (Martha Nussbaum, 1995: 99) Para interesarnos y arriesgarnos por el bien común es necesario sentir empatía, tener apego a las relaciones humanas. La ética del cuidado define la moral desde las relaciones interpersonales y la compasión y no

desde principios abstractos como la justicia¹⁵. Mientras que la ética de la justicia se apoya en la premisa de la igualdad y la reciprocidad, el cuidado lo hace desde la benevolencia. El cuidado rescata la importancia de los sentimientos y emociones para la vida social. En la concepción del cuidado prima la responsabilidad en el contexto particular, y no los derechos y deberes abstractos. El cuidado se basa en la gratuidad y en el don.

El cuidado, con su lógica ecológica, se opone a la lógica securitaria reinante en el mundo precarizado. El cuidado y la atención no son objetos preexistentes, sino estratificaciones sociales históricamente determinadas del afecto, asignadas tradicionalmente a las mujeres. La primacía de la experiencia, del “otro concreto” sobre el “otro generalizado” es un aporte feminista que amplía el enfoque normativo estricto. Por ejemplo, los dilemas de la maternidad demuestran que el lenguaje de los derechos resulta insuficiente para explicar conductas complejas.

Buscando una definición del cuidado, se identifican cuatro elementos clave:

Virtuosismo afectivo: se trata de un criterio de ecología social, que rompe con la idea de que el cuidado pasa porque alguien te quiera y lo presenta más bien como un elemento ético que media toda relación. Este virtuosismo afectivo tiene que ver con la empatía, con la intersubjetividad. Se trata de crear relación. Tenemos que tener necesariamente en cuenta el componente afectivo para ver el carácter radicalmente político del cuidado, porque lo afectivo es lo efectivo.

Interdependencia: es reconocimiento de la dependencia múltiple que se da entre los habitantes de este planeta y contamos con la cooperación social como herramienta imprescindible para disfrutar en y de él. Politizar el cuidado significa enfocar las

15 La distinción entre la “ética del cuidado” y la “ética de la justicia” se plantea a partir de los estudios, en los años setenta, de Lawrence Kohlberg y de Carol Gilligan, que plantean diferentes voces éticas masculinas y femeninas.

actividades que aseguran, en definitiva, la sostenibilidad de la vida. Las personas dependemos unas de otras, las posiciones no son estáticas y no son sólo “los otros” los que necesitan ser cuidados. Es preciso pensar las relaciones más allá de las mediaciones mercantilistas, según la lógica del don, donde se da sin saber qué, cómo y cuándo se recibirá algo a cambio.

Transversalidad: cuando hablamos de cuidado nos referimos a una noción con múltiples dimensiones. Comprende trabajos de cuidados remunerados y no remunerados, difumina la falsa línea que dibujan a su alrededor quienes se piensan independientes y entrecruza de forma indisociable lo material y lo inmaterial (aspectos relacionales, emotivos, subjetivos, sexuales) de nuestras vidas, necesidades y deseos. El cuidado pone de nuevo de manifiesto que no podemos delimitar claramente tiempo de vida y tiempo de trabajo, porque su labor precisamente consiste en fabricar vida.

Cotidianeidad: el cuidado es esa línea continua que siempre está presente, por hace posible la sostenibilidad de la vida. Es el conjunto de tareas cotidianas de ingeniería práctica y afectiva que deben ser visibles y revalorizadas como materia prima de lo político, porque puede pensarse la justicia social sin tener en cuenta cómo se construye en las situaciones del día a día.

Todo esto no es una receta para mujeres sacrificadas, ni una reivindicación exclusivamente de mujeres, sino una línea sobre la que se debe insistir para la transformación social radical, partiendo de la materialidad de los cuerpos, reconociendo la necesidad social del cuidado, incluyendo su base afectiva y reconociendo la femineidad y sus aportes a la construcción social. El género humano no puede elaborar una civilización sin preocuparse de representar válidamente los dos géneros que realmente es y garantizar la comunicación entre ellos, no solamente en la forma de transferencia de informaciones, sino de intercambios intersubjetivos.

Reemplazar el uno por el dos en la diferencia sexual constituye así un gesto filosófico y político decisivo, que renuncia al ser uno para pasar al ser dos como fundamento necesario de una nueva ontología, de una nueva ética, de una nueva política donde el otro es reconocido como otro y como lo mismo: más grande o más pequeño que yo, o mejor igual a mí. Intersubjetividad donde no hay dominación ni explotación. La diferencia sexual es el motor más poderoso para una dialéctica sin amos y sin esclavos, resuelta como relación igualitaria, en el respeto a las diferencias. Mientras las mujeres pueden aportar su histórica formación para atender los tiempos presentes, la contigüidad, un ambiente concreto, el ser con, el ser dos; los hombres, incorporarán la visión del tiempo pasado, la metáfora, la transposición abstracta.

A las mujeres la especificidad de su identidad les permite prestar mucha más atención a la dimensión de la alteridad en el devenir subjetivo. La tradición dicta que la mujer es la guardiana del amor y ha impuesto sobre ella el deber de amar, y de amar a pesar de las desgracias del amor. Y por ello, en una apertura vinculada a los otros como experiencia sensible, como vivencia en la cotidianeidad de la responsabilidad por el cuidado.

Desde el feminismo llamamos la atención sobre la vida cotidiana. La vida cotidiana encierra la formación de los primeros elementos ideológicos y de comportamiento, que por ser experimentados diariamente se convierten en estructurantes y estructurales de la personalidad. La experiencia de la división de roles sexuales, división que implica una jerarquía de poder, es tan diariamente experimentada que se percibe como natural. El feminismo procura en primer lugar, develar, y luego destruir las relaciones de dominio sobre las que se estructura la vida cotidiana y que sustentan la dominación social. El autoritarismo y fascismo social tiene su origen en la dominación que rige la vida cotidiana y las relaciones interpersonales, de las cuales la relación entre los sexos es la primaria y paradigmática.

En el pensamiento filosófico tradicional la vida cotidiana se ve como la estructura misma de la existencia humana encerrada en el ámbito de la necesidad, que limita la posible libertad. Se la pretende separada de los hechos históricos trascendentes que modifican la historia y la sociedad. En esta visión las personas se encuentran inmersas en un mundo de pequeñas obligaciones que les permiten subsistir, pero cuyo verdadero destino se encuentra en la trascendencia que va más allá de la cotidianidad, superándola.

La vida cotidiana es la vida del individuo donde se establece la experiencia directa de los objetos y las relaciones personales cara a cara. Las dos categorías básicas que definen la vida cotidiana son la experiencia y la costumbre. Experiencia en cuanto relación directa, sin mediación, es decir, conocimiento sensible y directo de objetos, personas, procedimientos, paisajes, etc. Costumbre en cuanto elemento constituyente de la acción, así, todo elemento de reiteración en la acción puede transformar incluso los hechos atípicos en parte de la vida cotidiana: la guerra, por ejemplo, en ciertas situaciones puede pasar a integrar parte de la vida cotidiana. La costumbre transforma a la praxis de la vida cotidiana en una praxis “natural”. Son estos elementos los que encierran a la vida cotidiana en una aparente inmanencia.

El pensamiento cotidiano conduce directamente a la acción, implica comportamiento, y éste se basa en el pragmatismo, la probabilidad, la imitación, la analogía y la hipergeneralización. De acuerdo a esto, podríamos decir que en la vida cotidiana se produce una unidad de experiencia-pensamiento-acción. Lo conocido se transforma en lo habitual, de allí la inexistencia del asombro. La vida cotidiana es la formadora estructural de la personalidad. Sin necesidad de imposiciones dictatoriales se modela la vida cotidiana mediante transmisión de roles y modelaje de comportamientos comunicados por las instituciones ideológico-educativas: familia, escuela, medios de comunicación y por medio de la relación directa interpersonal.

Las condiciones de nuestro ambiente cotidiano vienen pre-determinadas por hechos que están fuera de nuestro alcance por estructuras económicas, sociales e ideológicas que quedan fuera de la vida cotidiana, pero la determinan. Como la vida cotidiana resulta inseparable de la historia humana no cotidiana, de la misma manera que la vida individual es inseparable de lo social y, por lo tanto, lo personal es político, como explicó el feminismo de los años setenta. Hay una unidad inseparable entre individuo y sociedad.

La experiencia más directa, más universal y más profunda de la vida cotidiana es la experiencia de la diferencia sexual: masculinidad y femineidad como conjunto de comportamientos que los individuos deben adoptar, lo cual constituye la primera y más amplia limitación y normalización social. Es así, como hay un deber ser y deber comportarse para hombres y para mujeres, para lo masculino y para lo femenino. En esto está incluida la experiencia de dominación centrada por las identificaciones sexo genéricas que provee el sistema o *statu quo*. Se trata de identificaciones cuya reproducción facilita la reproducción del sistema en su conjunto. La reproducción del sistema de dominación pasa por la reproducción cotidiana en cada cual, por cada cual, de las identificaciones provistas por el sistema y que suponen un comportamiento debido (Agnes Heller, 1977).

El dualismo masculino/femenino implica jerarquía. Lo masculino no solamente incluye las capacidades humanas más socialmente valoradas, sino aquellas que sirven y facilitan el poder. La productividad y la fuerza, la seguridad y la autonomía, la valentía y el arrojo son caracterizaciones de lo masculino que contribuyen al ejercicio del poder. Mientras que la afectividad y sus muestras, consideradas típicamente femenino, son minusvaloradas en el patriarcado, siendo útiles a la sumisión. El poder patriarcal se apoya en una escala de valores que lo legitima y la lucha contra ese poder significa también la lucha contra su escala de valores.

La experiencia del rol sexual y la desigualdad inherente a él no es sólo la primaria experiencia que se vive en la familia, sino que es una experiencia que abarca todos los ámbitos de la vida cotidiana, la sociedad en su conjunto, la política, etc. La experiencia del rol sexual es una experiencia de poder y esta experiencia de poder estructura la personalidad autoritaria, que se caracteriza por percibir las relaciones humanas como jerárquicas y despersonalizadas (Theodor Adorno, 1965).

Un mundo de relaciones humanas establecidas a través de roles es en cierta manera un mundo ordenado, donde cada uno de los individuos actúa de acuerdo a su papel y, por lo tanto, en él no se producen imprevistos, ni tampoco asombro, pero tampoco compromiso ni verdaderas relaciones humanas. Hombres y mujeres se relacionan entre sí más bien como integrantes de un género, que como personas individuales únicas y autónomas. Con la jerarquía que deriva de los roles sexuales la experiencia de la desigualdad penetra toda la vida individual.

Los hombres harán de la experiencia de la superioridad el elemento determinante de su comportamiento. Experiencia, por otra parte, siempre incompleta, o para la mayoría de los individuos siempre frustrante en una sociedad de clases donde muy pocos individuos alcanzan realmente el poder. Las mujeres harán de la dependencia su experiencia vital básica, experiencia traumatizante y también cargada de inseguridad, en una sociedad que exige ahora su participación autónoma pero las forma aún para el sometimiento. Decía Erich Fromm que para “el carácter autoritario existen, por así decirlo, dos sexos: los poderosos y los que no lo son” (1974: 192).

Esta experiencia básica y cotidiana de las relaciones entre los sexos se trasladará a todas las experiencias posteriores. Si la primera diferencia, la más universal, es entendida como jerarquía, dominación, autoridad y poder, toda diferencia de raza, profesión, nacionalidad, etc. adquirirá esta connotación y será un rasgo de superioridad o de inferioridad. La percepción de la

autoridad masculina no se realiza sólo dentro de la familia, sino a lo largo de todas las experiencias cotidianas. La experiencia de la jerarquía sexual es una experiencia que se revive en cada contacto inmediato que cada uno de nosotros tiene con el sexo opuesto. Y por esto es imposible pensar en una sociedad igualitaria, no jerárquica y democrática, si las primarias relaciones entre los sexos no lo son.

La forma en que se vive la vida personal y cotidiana reproduce la manera en que se organiza la sociedad. El cambio social de la estructura económica será determinante sólo si va acompañado por un cambio en la estructura de la vida cotidiana y, por consiguiente, en la estructura de la personalidad. En este sentido el patriarcado apoya a todo sistema de dominación como experiencia natural, legitima la dominación asignándole una raíz biológica y natural: la opresión del más débil.

La revolución que propone el feminismo es una revolución radical que busca un cambio en la raíz de la estructura social, en cuanto relaciones estructuradas sobre el poder. El feminismo busca una revolución de la personalidad y de las relaciones humanas cotidianas donde ya no existan jerarquías, donde la diferencia no sea percibida como una desigualdad y donde desaparezca de raíz la explotación y la dominación, empezando por la más primaria y experiencial que se da en la relación con el otro sexo. Como sostiene Kate Millet, el sexo es “una categoría de ubicación social con implicaciones políticas”, entendiendo por “política los medios por medio de los cuales un grupo de personas es controlado por otro” (1970: 6).

La opresión de la mujer es una experiencia que se vive en la cotidianeidad y en la intimidad, por eso la incorporación de la mujer a la vida pública no soluciona la mayoría de los problemas que las mujeres enfrentan. Ha conllevado más bien una doble y triple jornada, con una difícil de sobrellevar tensión entre ellas. En todas las formas de convivencia, alimentar, limpiar,

acudir en cualquier momento de la vida cotidiana deben ser gestos recíprocos.

La teología de la liberación enfatiza que las vivencias tejidas en la vida cotidiana contienen posibilidades todavía insuficientemente exploradas en vistas a la construcción de un proyecto alternativo a la presente realidad. Como categoría analítica y como campo prioritario de la acción transformadora, la importancia de la vida cotidiana radica en que en ella se expresan los conocimientos necesarios para mantener el consenso interno reproductor de la sociedad. En la vida cotidiana operan los sistemas conceptuales y las tradiciones activas presentes en la conciencia de las gentes, y son objetivadas en la práctica real personal y colectiva. Se busca devolver a la práctica transformadora su carácter anticipatorio de la justicia y la liberación a partir de las victorias que vamos experimentando en lo cotidiano de la vida. La política de la experiencia permite relacionar lo personal y lo político y da a la lucha de las mujeres el salto entre lo social y lo particular. Es decir, brinda las posibilidades de entender y analizar las formas específicas de sumisión y subordinación.

Las mujeres en nuestra América

Durante los tres siglos de vida de Nueva España, las rebeliones de los indígenas y los esclavos, los tumultos de las castas sometidas y las acciones de los criollos prepararon el terreno para la revolución de independencia. Las rebeliones indígenas fueron constantes; en ellas, las mujeres intervinieron masivamente en las luchas por la tierra y en defensa de su etnia. Anacaona (en La Española), Gaitana (en Colombia), Guacolda (en Chile), Apacuana y Ana Soto (en Venezuela), y también, Gregoria Apaza, Bartolina Sisa, Kurusa Llave, Micaela Bastidas son algunos de los nombres de las luchadoras de la resistencia indígena. Las mujeres negras fueron cimarronas, fundaron cumbés y palenques, y participaron en diversas formas de resistencia, como las prácticas

mágicas, el arte del bien querer, los ritos religiosos, la música afro y, sobre todo, en múltiples rebeliones. En el submundo hostil, lleno de vejaciones y de torturas en que vivían las y los esclavos, no había nada que perder, el hecho de llegar a ser libres era lo único que importaba.

Una forma de resistencia de las mujeres al orden jerárquico colonial, en el que el patriarcado familiar y la sujeción de las mujeres potenciaban el control social, fue la lucha por la participación en la educación y en el saber. Se prefería a las niñas ignorantes, que no supieran leer y escribir para que no pudieran comunicarse con los hombres, y en todo caso las que lograban aprender lectoescritura solamente se les permitía leer libros de devoción. La educación de las niñas se limitaba al aprendizaje de las labores domésticas. El matrimonio de la familia patriarcal blanca y en parte mestiza no otorgaba casi ninguna compensación a la mujer, la cual ni siquiera podía elegir su pareja. Los matrimonios acordados por los padres y garantizados por las dotes no se relacionaban con el amor, sino con la conveniencia. Algunas, como Sor Juana Inés de la Cruz, veían el convento como una manera de escapar del yugo matrimonial.

Mujeres de todos los sectores sociales y étnicos participaron de frecuentes y distintas maneras en el proceso de la independencia. En los momentos clave no fueron una ni dos mujeres sino un colectivo de ellas las que participaron e hicieron posible los históricos cambios sociales. La historia suele registrar solamente a algunas mujeres extraordinarias, presentadas como “espejo de varones sobresalientes”, pero en la realidad fueron muchas y diversas las mujeres que participaron. Fueron guerreras, espías, mediadoras, enfermeras, encargadas de logística, etc., es decir, cumplieron múltiples papeles en las luchas emancipatorias. Hubo una participación sobresaliente de la mujer del pueblo, aunque generalmente la historia oficial solamente ha destacado a las más conspicuas mujeres de la clase dominante. Las indígenas, negras y mestizas contribuyeron, junto a los hombres de avanzada de

aquel tiempo, al triunfo de la revolución por la independencia: marcharon a la par del hombre por derriscaderos, sierras, vados y cañones.

Nuestra independencia contó con el aporte decisivo de cientos de mujeres que dentro y fuera de las filas del ejército apoyaron la construcción del proyecto libertario patriota. Junto con los combatientes avanzaron las voluntarias, que fueron soldadas, enfermeras, aguateras, cocineras. La participación de las mujeres en las guerras independentistas estuvo –en la mayoría de los casos– ligada al apoyo a familiares, las mujeres del pueblo partían a la guerra con sus compañeros, cargando sus hijos, sus ollas, sus ropas y las pocas pertenencias del hogar. Estas camaradas de batalla, determinantes en un momento dado, no sólo no fueron valoradas, sino que no fueron registradas e incorporadas a la historia, fueron invisibles y aún siguen así. Avanzadoras, troperas, soldaderas, rabonas, vivanderas, juanas, fueron inseparables de los ejércitos y el mejor sostén con que podía contar el campesino soldado. Fueron multitud de mujeres del pueblo anónimas y olvidadas, sus nombres desaparecieron a medida que las batallas avanzaban. A la retaguardia de todos los ejércitos iban las mujeres. Quedan unas pocas en la memoria a pesar de que fueron legiones.

Este olvido histórico tiene relación, por un lado con el papel subordinado y la discriminación del conjunto de las mujeres en la sociedad, y por otro con la negación del colectivo de ellas, constituido por mujeres del pueblo pobre, quienes hicieron posible los históricos cambios sociales. Los historiadores oficiales desaparecieron la lucha del pueblo y, dentro de esa lucha, especialmente la de las mujeres, casi nada se sabe de la participación de las mujeres en la lucha independentista como conjunto de masas. Faltan relatos, faltan anécdotas y descripciones que las visibilicen y las muestren como sujetas de la historia y las transformaciones.

Las troperas eran:

Guerreras: en el momento necesario ellas cargaban el fusil y salían a pelear. Las hubo que pusieron sus pechos desnudos ante el pelotón de fusilamiento para salvar a sus hombres, hasta tuvieron sus hijos en lo peor de los combates.

Cocineras y aguateras: Llegaban a los pueblos y encendían los fuegos. Entre el humo y el fuego de los combates se percibían sus borrosas siluetas andrajosas, emponchadas, llevando cántaros de agua para los agonizantes y fuentes de comida para los hambrientos.

Enfermeras y curanderas: ellas estuvieron en el nacimiento de las patrias americanas socorriendo heridos, ayudando a morir, sepultándolos y rezando por ellos; todas eran expertas en el uso de hierbas y tisanas.

Los prejuicios de la clase dominante de los criollos impidieron que las mujeres tuvieran participación en la vida pública de las naciones nacientes, a pesar de la dedicación, interés y conocimientos que habían demostrado. No se incluyó a las mujeres en las nuevas constituciones, simplemente se las ignoró, se sobreentendía que las mujeres tenían tan poca importancia en la vida pública que ni siquiera se consideraron sus derechos políticos para prohibirlos. Excluidas del rol público la mayoría siguió sin saber leer y escribir.

Aunque las mujeres fueron excluidas de la política formal, fueron activas en los espacios intermediarios entre la esfera pública y la doméstica, donde se discutieron ideologías, se tramaron conspiraciones y se formaron alianzas. Ese tipo de relaciones mediadas con el Estado permitió a las mujeres, reivindicar que ellas trabajaban por la unidad nacional, en oposición a partidos políticos particulares, a ambiciones personales y ocasionalmente criticar el simulado “sacrificio de vida por la nación”, que encubría intereses partidistas.

Las mujeres que sobrevivieron al proceso independentista pensaban su papel en la construcción de las nuevas naciones como mediadoras y unificadoras, identificadas con la patria y no

con los partidos políticos. Su exclusión de los espacios políticos las ponía en una situación ventajosa para asumir esta función. Las redes sociales que mantenían las mujeres eran consideradas factores importantes para la construcción de la identidad nacional. Reconocían como la mayor de las amenazas para las nuevas naciones las guerras civiles y la ambición personal como el mayor de los males, y de esto se desprendía la importancia de las mujeres, ya que no entraban en la política ni en las luchas en espera de recompensas concretas puesto que era imposible que ocuparan un cargo público. Y por ello, las mujeres –sostenían– eran más leales que los hombres, quienes cambiaban de bando para obtener prebendas.

Después de la mitad del siglo XIX, algunas mujeres de cultura hegemónica (letradas blancas y mestizas de alcurnia) comenzaron a expresar posiciones contrarias a los ideales de sumisión femenina tradicionales, expusieron los primeros argumentos feministas a favor de los derechos de las mujeres, en especial, de sus derechos a la educación. Por ejemplo, en 1970 en México nace la Sociedad Feminista La Siempreviva para defender el derecho de las mujeres a la educación, en 1972 en Colombia aparece el periódico *El Rocío* dedicado a la emancipación de las mujeres, 1974 en Perú comienzan dos publicaciones íntegramente editadas por mujeres: *El Álbum* y *Alborada* y así continúan surgiendo organizaciones de mujeres que se denominan feministas, trabajan por la emancipación de las mujeres y comienzan a luchar por el derecho al voto.

A principios del siglo XX, las sufragistas latinoamericanas llevaban adelante sus luchas dentro de un movimiento de mujeres y hombres que, conjuntamente, cuestionaban el poder y estatus que las mujeres tenían en la sociedad. Esta irrupción se llevó a cabo, fundamentalmente, desde los partidos políticos que identificaban con el ideario socialista (Carmen Colazo, 2009: 107). Sin embargo, el sufragio femenino en la región fue conquistado, recién, en la década de los años 40/50.

La gran diferencia entre las expresiones feministas anteriores y el feminismo que se expresó en la década de 1970 en América Latina es el descubrimiento por parte de las mujeres de su “mismidad”, su identidad consigo mismas, y de su diferencia con los hombres, es decir, que éstos no eran ni su medida ni su modelo. Rosario Castellanos afirmaba que la mujer rompe los modelos que la sociedad le propone y le impone para alcanzar su imagen auténtica y consumarse –consumirse– en ella, no basta siquiera descubrir lo que somos, hay que inventarnos.

Las feministas latinoamericanas de la segunda ola (años setenta) definieron su práctica a partir de los modos de ser feministas que se manifestaban en Europa y Estados Unidos, pero los vivieron ligadas a sus historias nacional y continental, a su ubicación étnica y a su participación política. Entre otros aspectos, a la realidad de que en América Latina, tanto desde la perspectiva teológica cristiana como filosófica, se estaba pensando una política de la liberación entendida como proceso de construcción del sujeto político crítico, un sujeto individual comprometido con su comunidad, intrínsecamente atado a ella, pero consciente y autoconsciente (Francesca Gargallo, 2006: 27). Las ideas feministas latinoamericanas han sido doblemente influidas por corrientes feministas y de liberación de las mujeres europeas y estadounidenses, y por la idea latinoamericana de que la liberación es siempre un hecho colectivo, que engendra nuevas formas de verse en relación con otras y otros sujetos. El feminismo latinoamericano tiene una fuertísima relación con los movimientos sociales de liberación y emancipación.

La matriz de la originalidad del feminismo latinoamericano está en que se vincula siempre con la contingencia política y económica del subcontinente y con sus ideas. Las ideas políticas latinoamericanas, tales como colonialidad, dependencia, liberación, se entrecruzan con las ideas feministas, de manera tal que sus ecos permean elaboraciones sobre el papel de las mujeres en la sociedad y se reviven en la separación reciente entre las

feministas de lo posible, o institucionalizadas, y las feministas autónomas, o utópicas. Las feministas latinoamericanas han tendido al análisis de clases y al análisis antropológico para verse en una desgarrada identidad de mujeres en conflicto con y por la pertenencia de clases, etnias y distintos sistemas de valores.

El feminismo latinoamericano debe entenderse como proyecto político de las mujeres y como movimiento social, a la vez que como teoría capaz de encontrar el sesgo sexista en toda teorización anterior o ajena a ella. “El feminismo es tanto el desarrollo de su teoría como su práctica, y deben interrelacionarse. Es imposible concebir un cuerpo de conocimientos que sea estrictamente no práctico”, escribió en 1987 Julieta Kirkwood. La teoría feminista dialoga con la teoría de la identidad cultural latinoamericana y su análisis implica la contextualización del concepto de libertad en América Latina. El movimiento de mujeres conlleva una amplia y mayoritaria lucha de resistencia y liberación.

La conciencia de que el cuerpo femenino ha sido socializado como el sitio de las construcciones normativas de la feminidad para la apropiación de su capacidad de reproducirse y para el mantenimiento de la sujeción social. Para Graciela Hierro (1985), la categoría central aplicable a la condición femenina era la de “ser para otro”, en su perspectiva, la condición femenina siempre se explicó a través de la división simbólica de los sexos (sus trabajos, sus importancias), que el término género contribuye a aclarar. “La ética feminista se ha ‘sexualizado’ porque las mujeres, en tanto género, nos hemos creado a través de la interpretación que de los avatares de nuestra sexualidad hace el patriarcado. Sin duda, nuestra opresión es sexual; el género es la sexualización del poder”, escribió. Y agrega que la filosofía se recrea bajo la vigilante mirada feminista, cuyo método implica el despertar de la conciencia, sigue con la desconstrucción del lenguaje patriarcal y culmina con la creación de la gramática feminista, cuyo fundamento último es el pensamiento materno. Graciela Hierro ha reivindicado el saber femenino, otorgándole valor de conocimiento,

orientando a aquéllas que se atrevieron a mirar más allá del análisis lógico para pensarse.

En general, para las feministas latinoamericanas, la lucha feminista siempre ha sido fundamentalmente política, porque el feminismo es una filosofía política. Es una lucha civilizatoria por excelencia, como lo es toda defensa de los derechos humanos. Los Encuentros Feministas Latino Caribeños —realizados desde 1981, cada dos años primero y luego cada tres— fueron espacios de confluencia que tuvieron una importancia crucial en la producción de nuevos saberes y en alimentar el nuevo paradigma, al conectar experiencias y estrategias, volverlas colectivas y expresar los avances, tensiones, conflictos, ideas, conocimientos, que traían las diferentes búsquedas feministas a lo largo de la región (Virginia Vargas, 2002).

Los feminismos avanzaron relacionando la lucha de las mujeres con la lucha por recalificación y/o la recuperación democrática. La consigna de las feministas chilena en su lucha contra la dictadura “democracia en el país y en la casa” fuera entusiastamente asumida por todo el feminismo latinoamericano, porque articulaba las diferentes dimensiones de transformación que buscaban las feministas y expresaba el carácter político de lo personal, aporte fundamental de las luchas feministas de las segunda oleada. El feminismo como organización y como propuesta se expandió en todos los países de la región, y desarrolló una articulación regional que potenció estrategias y discursos.

Diana Maffía (2007) sostiene que la teoría es una parte del compromiso práctico, social y de acción feminista. La teoría filosófica es una forma de praxis feminista. Constituir la propia subjetividad y no ser “heterodesignadas”, es decir, designadas desde afuera por la disciplinas existentes, es una consecuencia de haber privilegiado el problema por sobre las respuestas. Maffía considera que la acción sin teoría es ciega y la teoría sin acción es vacía. Define el feminismo como la conjunción de tres enunciados: uno descriptivo, en toda sociedad las mujeres están peores que los

varones; un segundo prescriptivo que afirma que no debería ser así; y uno práctico que implica el compromiso de hacer lo que esté al propio alcance para impedir que esa desigualdad ocurra.

Las profundas inequidades sociales del continente junto con el multiculturalismo obligan a considerar las relaciones de género articuladas con las relaciones sociales y étnicas. Estas peculiaridades históricas y culturales de las sociedades latinoamericanas hacen urgente analizar la articulación de género, clase, raza y etnicidad para entender la discriminación y explotación de las mujeres en la organización social en nuestro continente. Así, afirma Francesca Gargallo (2007)

Urge situar no sólo las aportaciones del feminismo latinoamericano, como teoría política y como filosofía práctica, al feminismo mundial, con sus específicas reflexiones acerca de la relación polimorfa entre los ámbitos íntimo, privado y público, con las reflexiones sobre el racismo del machismo y la no pertenencia de las mujeres negras al colectivo de las débiles, del feminismo indígena y sus conflictos con el poder hegemónico, el racismo, los militares, el alcoholismo, la violencia de género al interior de sus comunidades, sino ir más allá y encontrar los móviles colectivos por los que las mujeres latinoamericanas decidieron renovar su imaginario del ser mujer.

La participación y eclosión de los feminismos populares, de los movimientos de mujeres indígenas, de las feministas afrodescendientes y lesbianas alimentan el feminismo latinoamericano que se va definiendo multicultural y multirracial contrahegemónico y anticapitalista.

Marcela Lagarde (1998) nos caracteriza como mujeres latinoamericanas con el sincretismo: modernas y tradicionales a la vez, vivimos en cautiverio emancipadas, pensamos de manera binaria, formal, religiosa y mágicamente, pero también desarrollamos un pensamiento complejo, dialéctico y laico. La poligamia

se abre paso en la sexualidad y la conyugalidad de más y más mujeres con mentalidad de monógamas, la virginidad juvenil es desplazada y aumentan las maternidades adolescentes. El cuerpo-para-otros sigue condicionando la identidad de la mayoría de las mujeres latinoamericanas, con un altísimo riesgo y a un altísimo costo. La actualización ideológica patriarcal promueve el cuerpo-cosificado-para-el-placer y el culto estético del cuerpo como experiencias valorizantes de género, moderna, signo de emancipación, frente al cuerpo-procreador, contradictoriamente vigente y complemento sincrético de las nuevas identidades sexuales.

El sincretismo de género se concreta en poseer atributos modernos y también ser objeto de valoraciones premodernas. Las latinoamericanas nos debatimos convocadas como modernas a ser participantes en sociedades que se aspiran democráticas, pero somos condicionadas a participar como tradicionales para el bienestar de los otros o de cualquier ente, y bajo la condición de no ocuparnos de los problemas específicos de las mujeres y del género.

Las economías del siglo XX trajeron a las latinoamericanas más trabajo y no sólo liberador, a contrapelo de las promesas de las ideologías del progreso en la realidad se amplió el abanico, pero no se eliminaron los trabajos enajenantes. Hoy tenemos dobles y triples jornadas, trabajo visible e invisible, formal e informal, y trabajamos extra para ser más apreciadas. La pobreza de género sustenta formas de sobreexplotación económica.

En la mayoría de los países de América Latina está materialmente prohibida la educación para la sexualidad responsable y libre, tanto en los medios masivos de comunicación que hegemonizan una visión ultrajante, violenta e irresponsable de la sexualidad. En el umbral del milenio las latinoamericanas y los latinoamericanos tenemos proscrito el desarrollo de una conciencia sexual moderna. El control de las iglesias es fundamental en torno a la sexualidad y el comportamiento de las mujeres. Es evidente que las iglesias se ocupan más y más de controlar vida.

Para las latinoamericanas –sigue afirmando Marcela Lagarde– la modernidad ha significado la ampliación de la condición de género con superposición y suma de actividades, funciones, responsabilidades, espacios, formas de comportamiento, actitudes y lenguajes, y capacidades subjetivas. Esta ampliación de género es una marca de semejanza entre las latinoamericanas, comparadas con mujeres de otros sitios resulta una verdadera marca de identidad. La exigente y multifuncional vida de las mujeres latinoamericanas requiere una subjetividad que le permita realizar actividades subordinadas y transitar ese mismo día a otro espacio y ocupar posiciones de mando. Esta vida implica conflictos, rupturas y dramas identitarios.

El “deber ser” femenino de nuestros tiempos dicta un sincretismo esquizofrénico mayor: hay que asumir y cumplir tanto los mandatos y expectativas tradicionales, como las modernas; es decir, hay que ser madres incondicionales, esposas fieles y abnegadas, amorosas hijas, bondadosas hermanas, amantes complacientes –aunque pudorosas, claro, “decentes”, digamos–, y al mismo tiempo, aguerridas y exitosas profesionistas, dedicadas colegas, incansables trabajadoras, liberadas mujeres dueñas de su sexualidad y de sus bienes y, sobre todo, poderosas contribuyentes (esto último, cabe decir, hoy es una virtud imprescindible para lograr el aprecio social y afectivo...).

Un anhelo político marca cambios en las identidades de cada vez más latinoamericanas: es el deseo de poder. Su emergencia en la subjetividad femenina es ya una muestra del trastrocamiento del orden patriarcal. El poder tiene marca y rostro masculino, pero estamos viendo al poder resignificado feministamente en la práctica política de millones de mujeres latinoamericanas. Se trata de una reestructuración del campo político desde la propuesta feminista para inventar formas de convivencia y creación de futuro desde una perspectiva de buen vivir y sostenibilidad de la vida.

En América Latina y el Caribe, los censos de población de 19 países indican que entre 1969 y 1990 el número de mujeres económicamente activas que se triplicó, pasando de 18 a 57 millones, en tanto que el número de hombres en esa condición no alcanzó a duplicarse, pasando de 80 a 147 millones. A principios de los años noventa, la representación política de las mujeres fue escasa y estuvo dirigida a la incorporación en agencias estatales sin rango ministerial, carentes de autonomía y dependientes de ayudas económicas provenientes de Europa y Estados Unidos. El primer cambio importante en la representación política de las mujeres se produjo tras la aplicación de la Ley de Cupos de 1991 en Argentina, a partir de allí la aspiración a la paridad política ha venido signando la acción y objetivos de los movimientos feministas latinoamericanos.

Varias autoras consideran que la tónica de “lo social” es la marca distintiva del feminismo latinoamericano. El prototipo de la activista femenina latinoamericana fue una militante radical, que, a diferencia de las feministas radicales norteamericanas, mantenía su compromiso con un cambio radical de las relaciones sociales de producción y de reproducción a la vez que continuaron luchando contra el sexismo dentro de la izquierda. En Latinoamérica las organizaciones feministas orientadas por el pensamiento de izquierda se dieron a la tarea de la concientización hacia afuera, divulgando las propuestas feministas entre otras mujeres, trabajadoras, rurales y urbano-populares, articulando el feminismo con otras fuerzas sociales y políticas.

La historia del feminismo latinoamericano también se entrelaza con la historia de otras organizaciones de izquierda. El feminismo se conformó entre un movimiento político en la izquierda y una búsqueda por autonomía, en una crítica a una izquierda más tradicional, buscando alianzas y colaboración con una izquierda más atenta a los movimientos sociales, a los nuevos sujetos y a las realidades locales. Reivindicando un movimiento de corte ontológico, orientado para el ser en tanto ser con pasiones, con

deseos, con miedos. El feminismo latinoamericano afirma que una transformación social radical debe abarcar cambios no sólo en las relaciones de clase sino también en las del poder patriarcal, cuestionando con ello las formas autoritarias de hacer política, de la izquierda masculina.

Las mujeres en América Latina han participado pública, masiva y activamente, en movimientos sociales y de protesta por el mejoramiento de las condiciones de vida generales de las clases populares y campesinas; contra la tortura, la desaparición forzada y contra la represión política; han estado también en movimientos clandestinos y en partidos políticos. Ser feminista implica una postura política centrada en un conjunto de asuntos de interés específico para las mujeres que, además, adherían a una ciertas normas de organización (participación directa, procedimientos horizontales en la toma de decisiones). A partir de los trabajos comunitarios de las feministas con mujeres de sectores populares, políticas y sindicalistas, muchas de las divergencias se han convertido en un profundo intercambio. Para Virginia Vargas (2002), la vertiente feminista y la vertiente organizativa político-sindical van influenciándose mutuamente y multiplicándose en otros espacios.

Dentro de este nuevo feminismo, vienen asumiendo visibilidad los movimientos sociales de mujeres negras y de mujeres de los pueblos indígenas en las Américas. Son mujeres que combinan género y raza/etnicidad y de alguna forma cuenta del hecho que, entre ellas, muchas son de sectores populares. Algunas también se vienen organizando por categorías ocupacionales, pero enfatizando también clase, género, raza y etnicidad como las trabajadoras domésticas. Estas nuevas feministas también reivindican autonomía, prácticas culturales y políticas que rescatan y reformulan la historia de sus pueblos y sus tierras de origen. La utopía más radical se encamina hacia un socialismo humanista que necesariamente incluye además de la dimensión de clase, las dimensiones de género, raza, opción sexual y otras

demarcaciones que se traducen en discriminaciones, injusticias sociales y explotación.

Los movimientos feministas latinoamericanos han sido un actor central en la generación de nuevas institucionalidades, primero en los procesos de recuperación de la democracia y, actualmente también en los procesos de ampliación democrática y participación contrahegemónicas. La experiencia política de los movimientos feministas en los últimos años ha fomentado el desarrollo de un fuerte sentimiento de pertenencia a una lucha emancipatoria de carácter global. Este proceso les ha permitido acceder a y contribuir a una creciente conciencia sobre la diversidad de formas de luchas, el multiculturalismo, las diferentes interpretaciones que suscitan las desigualdades, exclusiones y discriminaciones y sus formas de superación, lo que ha contribuido significativamente al reconocimiento de la diversidad en el discurso global de la modernidad. Pero sobre todo la insistencia en el relevamiento del carácter estructural de la dominación instalada en la subjetividad y en la vida cotidiana.

Conceptos para el socialismo feminista

El socialismo feminista no es la suma de uno con otro, sino la transformación de uno por el otro. El feminismo plantea una desalienación, una visión teórica y una práctica política nacida de la propia reflexión sobre las propias condiciones, sobre las condiciones de las y los sujetos encarnados, en busca de la transformación de las mentalidades y esquemas que fundamentan la dominación. El feminismo

es la lucha consciente y organizada de las mujeres contra el sistema opresor y explotador que vivimos: subvierte todas las esferas posibles, públicas y privadas, de ese sistema que no solamente es clasista, sino también sexista, racista, que explota y oprime de

múltiples maneras a todos los grupos fuera de las esferas de poder. (Francesca Gargallo, 2006: 19).

De manera que podemos afirmar que el feminismo aporta al socialismo una visión de la estructura de dominación/explotación y una estrategia de lucha que amplía sus horizontes.

La opresión de las mujeres y su desaparición tiene especificaciones propias distintas de otros grupos oprimidos. Mientras que la lucha de clases tiene como objetivo último su eliminación en el socialismo, la liberación de las mujeres implica la transformación de las relaciones entre los sexos. La opresión de sexo y la opresión de clase no son iguales. En cuanto, a la opresión de etnia y raza, hay en sus integrantes la memoria de alternativas culturales emancipadas en el pasado, hay un pasado libre al cual hacer referencia. Las mujeres, en cambio, sólo tenemos mitos contruidos por hombres. El feminismo debe enfrentar la realidad de que el poder del patriarcado reside en su capacidad de mistificar la opresión de las mujeres, en naturalizarla y legitimarla, de manera tal, que incluso luchas emancipatorias pueden caer en la ceguera sexual.

El socialismo significa la preeminencia de lo social, y con ella de lo solidario y lo humano por encima de lo crematístico, en contra del capitalismo que tiene como centro la ganancia, el individualismo y prioriza la competitividad. Socialismo significa compromiso con una idea fuerte de igualdad, no relacionada con la propiedad o los derechos civiles, que diverge de la idea liberal que afirma que “todos somos iguales ante la ley”, y como decía Marx, ahí empieza la desigualdad, porque somos desiguales en la realidad. El objetivo es la igualdad sustantiva y no meramente formal, esto significa la transformación de todo el orden social hacia un orden desjerarquizado y desmercantilizado. Se propone superar el valor económico como medida de la vida social y del intercambio entre los seres humanos, incluyendo en el valor social el imperativo ético de reproducción de la vida humana. Es indispensable entender que la estructura de poder

que crea la desigualdad no es simplemente el sistema capitalista de clases sino también la estructura de la supremacía masculina en el patriarcado. El patriarcado es fundamentalmente dominación y el capitalismo es una forma avanzada de dominación.

La filosofía política feminista contribuye a la democracia porque desmonta privilegios, purezas, supremacías y el derecho a la dominación, que han sido claves de política la cultura occidental y de otras culturas. En el capitalismo patriarcal como sistema, la opresión de las mujeres es un aspecto integral. El paradigma feminista reivindica hechos del mundo real para convertirlos en derechos universales: la diversidad, la pluralidad y la posibilidad de convivencia entre seres de tiempos, espacios y tradiciones diferentes. El tejido que une la diversidad es el reconocimiento de las semejanzas y la aceptación de las diferencias en pos de convivir y reconocer la equivalencia humana. El reconocimiento del orden simbólico femenino y materno, y el reconocimiento de la otra desalienan las relaciones humanas. Por su parte, el reconocimiento de la importancia del sexismo y el racismo en el funcionamiento del capitalismo permite un cambio en nuestra comprensión del propio capitalismo.

Por su parte, el feminismo incorpora a esta noción de solidaridad la concreción de la materialidad de las y los sexuados, de la relación entre el ámbito personal y público, ha venido mostrando que lo personal es político. Se trata del ser concreto, sexuado, en sus circunstancias y en su cotidianeidad. El feminismo visibiliza la cotidianeidad en sus posibilidades de transformación y en su potencialidad emancipatoria, en lo cercano y en lo afectivo. La crítica de la vida cotidiana llama la atención sobre la hegemonía capitalista que como proceso de dominación incorporado en la subjetividad que se forma en la vida cotidiana. Por eso, el sistema de jerarquía del patriarcado da base no sólo económica, sino ideológica y sentimental a la dominación, proporciona un aprendizaje de la división social donde la diferencia sexual se convierte en desigualdad.

El planteamiento de la transformación socialista de la sociedad se completa con las tesis y la práctica del feminismo sobre la necesaria transformación de lo privado y lo público y las relaciones de poder, las relaciones de la reproducción y producción, la sexualidad, el erotismo. Su enfoque plantea la relación individuo-sociedad de manera dialéctica; sin subordinar un polo a otro, incorpora también contribuciones del psicoanálisis en cuanto a la necesidad de aceptar al inconsciente como fuerza actuante en la realidad. Pero su radicalidad está en que —a diferencia de otras partes constituyentes del marxismo— plantea una revolución total de la sociedad y de la cultura, y al mismo tiempo de los individuos (con la transformación de las relaciones sociales, de las normas, de los valores, de las instituciones, así como también de todos y cada uno de los componentes de la vida cotidiana).

El feminismo socialista se propone la revolución de la sociedad, de las costumbres y de las conciencias. Desde ahora (afirmando para después negar), perfila una sociedad en la cual no haya más categorías sociales definidas por el sexo; esto es, que nadie pueda ser incorporado o excluido, que nadie sea sometido a sistema alguno de clasificación vital por su sexo, que éste no sea más impedimento o privilegio, que nadie esté obligado a pensar, a sentir, a hacer o a dejar de hacer, en una palabra a vivir, de forma estereotipada por ser mujer o por ser hombre. El feminismo socialista no concibe la transformación de la sociedad por las clases o los grupos de manera aislada, unilateral y fragmentaria, sino que se perfila por la construcción de una nueva hegemonía.

La puesta en debate de la vida cotidiana, que trae el feminismo, implica un desafío para las teorías revolucionarias que en muchos casos se limitan a considerar su esfera de análisis de los movimientos producidos en las superestructuras políticas e ideológicas; y para aquellas visiones economicistas del marxismo que subestiman el lugar de la subjetividad en la formación de alternativas anticapitalistas. Discutir el lugar de la familia, los roles que sostiene, los autoritarismos que reproduce, como lugar

de afirmación del patriarcado. Imaginar nuevas formas de vivir nuestras relaciones, en la casa, en la plaza, y también en las organizaciones populares que van naciendo o se van transformando atravesadas por este tiempo histórico insurgente. Pensar en estos espacios de encuentro para la resistencia, como en laboratorios en los que vayamos ensayando una nueva vida, un nuevo modo de relacionarnos, una nueva manera de compartir la aventura revolucionaria; como pasión y como desafío, como insurrección de nuestras conciencias. El feminismo socialista término “es demasiado corto para lo que es, después de todo, realmente socialista, internacionalista, antirracista, antiheterosexista”. El feminismo socialista puede ser una forma más coherente del marxismo.

“Y esta lucha tiene su principal campo de batalla en la vida cotidiana”. Durante mucho tiempo se subestimó el valor político de lo cotidiano. No se veía lo cotidiano como un espacio también político en el sentido amplio de la palabra. Agnes Heller (1977) decía que:

Todas las capacidades fundamentales, los afectos y los modos de comportamiento fundamentales con los cuales trasciendo mi ambiente y que yo remito al mundo entero alcanzable por mí y que yo objetivo en este mundo, en realidad los he apropiado en el curso de la vida cotidiana.

La normativa social, inculcada en la cotidianeidad, se manifestará como conducta habitual y actuará a través de la rutina diaria, sin necesidad de imposiciones dictatoriales sino simplemente como transmisión de roles difundidos a través de las instituciones ideológico-educativas. La emancipación social hacia la igualdad, la democracia y la libertad, sólo es posible en la transformación de la vida cotidiana, hacia una experiencia diaria sin jerarquías que desbarate el sistema de roles de género, en los que se fundamenta el sistema patriarcal. Las mujeres y el feminismo

son una profunda “fuerza creativa” que transforma el mapa de la política.

La demanda de una “economía humana”, que hace el feminismo, modifica el concepto de trabajo, propone la eliminación de un modelo económico que niega el tiempo de la vida y del cuidado. Debe superar la sociedad fragmentada, en espacios inconexos donde hay delimitaciones sexuales, raciales, etc., que implican explotación y opresión, para ello es necesario cambiar la vida. Estas variaciones incluyen los espacios público, privado y doméstico y la eliminación del mito de la vida privada, que fundamenta una vivencia de extrañamiento y enajenación. Y mantiene un espacio público, árido, no común, competitivo, porque el refugio de la humanidad está en el espacio privado, personal. De allí, que el aporte feminista que muestra la relación y continuidad entre lo personal/privado y lo político es relevantemente revolucionario.

La consigna de “lo personal es político” ha de ocupar un lugar más prominente en el tratamiento de la desigualdad femenina. Los problemas de la vida privada, esa nula distribución del trabajo no remunerado, exigen soluciones políticas. Pero, al mismo tiempo hay que entender y reconocer que el poder de la vida privada es también poder político. Que es injusto despreciar y no valorar debidamente el tiempo de la reproducción, el tiempo de las mujeres. Dar a ese tiempo el reconocimiento adecuado implica asimismo adecuar el otro tiempo –el productivo– a las exigencias del primero. No atender políticamente a los problemas tradicionales de las mujeres o de la vida doméstica significa abandonar a la sociedad a un destino derivado sólo del egoísmo y la insolidaridad. Por ello, el feminismo propone la incorporación de las virtudes privadas en el espacio público: cuidado, cariño, familiaridad.

El reclamo de la ética del cuidado, sociohistórica perspectiva femenina, es una forma más de insistir en la tesis de que “lo

personal es político”. Sus contribuciones feministas para el desarrollo del socialismo más importantes son:

Añade un enfoque particularizado al enfoque abstracto y general de la ética de la justicia.

Resalta la implicación y compromiso con los otros.

Propone la racionalidad articulada con la emotividad.

No se limita a concebir la ley sino que le interesa su aplicación situacional.

Constituye una ética relacional.

Hay principios pero están al servicio de las personas.

La demanda feminista incluye transformar la dicotomía entre lo público y lo privado, tanto para que la actividad política sea más compatible con las actividades de la vida privada, como para que la vida pública suavice alguna de sus formas y manifestaciones. La fraternidad/hermandad/solidaridad/ sororidad que se expresa en el ámbito privado debe tener su lugar también en el ámbito público.

El feminismo es acción, activismo, pensamiento, palabra, propuesta ética y política revolucionaria que transgrede el Patriarcado y todos los sistemas de dominación que fundamenta. Se trata de un nuevo modo de poder no dominador, un poder que se distribuya y ejerza de manera igualitaria. Este nuevo tipo de poder significa la destrucción de todas las lógicas de dominio: sexuales, heterosexuales, étnicas, políticas, racionalistas, adultocéntricas, androcéntricas, antiecológicas, culturales, etc. El poder resignificado feminísticamente consiste en el poder de incidir, reorientar, transformar, inventar formas de convivencia; es el poder de preservación del mundo y creación de futuro desde la perspectiva de la buena vida.

La propuesta feminista contra toda forma de dominación implica la lucha contra el frenético saqueo de un volumen creciente de recursos naturales promovido por la búsqueda de un beneficio económico cada vez con mayor aceleración. El ecofeminismo es un movimiento que se identifica con las mujeres y se

plantea una tarea en contra de la devastación de la Tierra y la amenaza de la aniquilación nuclear. Las ecofeministas plantean que la cultura masculina, obsesionada por el poder, ha conducido a guerras suicidas y al envenenamiento de la tierra, el agua y el aire. Las mujeres están en situación histórica y cultural más ligada a la conservación de la vida, por consiguiente más relacionada con la naturaleza y la ética del cuidado femenina (de la protección de los seres vivos) presenta una alternativa frente la esencia agresiva de la masculinidad. Las ecofeministas van a la vanguardia de la lucha por el agua, por la soberanía y seguridad alimentaria¹⁶, la agroecología, la reivindicación de los saberes ancestrales sobre el cultivo y la crianza de animales, los saberes femeninos de las curanderas y parteras. El movimiento del ecofeminismo latinoamericano está relacionado con la teología de la liberación, la opción por las pobres, y con las campesinas e indígenas.

Los feminismos practicados desde el Sur y desde mujeres no blancas, afrodescendientes, indígenas, pobres y marginadas, migrantes, de diversa orientación y expresión sexual llaman la atención sobre la articulación de la opresión de género y raza, e insurgen contra un feminismo eurocéntrico. Se inscriben en el reconocimiento y definición del Tercer Mundo no sólo a través de la opresión, sino en términos de sus complejidades históricas y de las múltiples formas de resistencia ante la opresión (Chandra Mohanty, 2008: 410). El aporte de los feminismos racializados de clase abre el espacio para develar el capitalismo y para crear una visión más completa de justicia económica y social a través de las fronteras, en vías hacia una contraglobalización solidaria. El feminismo del Sur¹⁷ visibiliza el estrecho vínculo entre el racismo, el imperialismo y las prácticas e ideologías patriarcales.

16 Son mujeres quienes producen el 70% de la alimentación familiar en los países en desarrollo, y el 50% a nivel planetario. (FAO).

17 Calificado como poscolonial, haciendo referencia a una aspiración descolonizadora del conocimiento producido desde el Sur.

Los temas de la emancipación vital han sido puestos a debate por las feministas; y con ella la corporalidad como centro de la autonomía personal. El derecho a una maternidad segura y libremente decidida (incluyendo la interrupción del embarazo) y al disfrute de la sexualidad en igualdad de condiciones entre todas y todos. La autonomía corporal y la decisión libre sobre el cuerpo es un imperativo derivado de la dignidad esencial de las mujeres como personas. Tenemos la necesidad de promover un debate amplio y sincero, sin falsos prejuicios, sobre nuestro derecho a una maternidad segura y libremente decidida, que tenga en cuenta la real disponibilidad y condiciones de uso de anticonceptivos así como el derecho a no continuar los embarazos.

También la lucha por el socialismo ha resultado dañada al excluir de sus parámetros el conocimiento del patriarcado y la verdadera relación entre hombres y mujeres y entre capitalismo y patriarcado, propiciando la frustración de muchas mujeres ante la parálisis del debate feminista en organizaciones políticas bajo direcciones machistas. Algunas de estas mujeres, no obstante, dedicaron mucha energía al desarrollo de un socialismo feminista verdaderamente liberador tanto de la estructura de clase como de la de género.

La igualdad tiende a verse como igualdad de oportunidades y se desatiende la igualdad de resultados, es decir, la equidad. La propuesta de Marx, “a cada cual según sus necesidades”, implica abandonar el corporativismo en la política, el “cada cual a lo suyo” es la tónica predominante de la sociedad corporativista. El observador imparcial, el contrato social, el imperativo categórico, el mismo utilitarismo, son todos ellos producto de una ética abstracta, individualista radical, que olvida o ignora a cantidad de individuos pese a que pretende ser universal y abarcarlo todo. Ética centrada en el valor de cuidado como complemento de la masculina ética de la justicia. (Victoria Camps, 1998: 72). La solidaridad y la justicia son complementarias, sin actitudes solidarias la justicia es insuficiente.

El socialismo feminista propone un nuevo pacto social basado en la equidad y la igualdad, que además pone la vida de su sostenibilidad y su reproducción ampliada en el centro de la organización socio-económica, destronando a la hoy dominante lógica del beneficio y haciendo responsable del mantenimiento de la vida –históricamente asignada a las mujeres– al conjunto social. Esto implica que todas las personas tenemos el derecho humano a ser cuidados y derecho a cuidar y a no cuidar. Toda persona ha de ser, o poder ser, parte de una red amplia y horizontal de cuidados; o de múltiples redes colectivas y autogestionadas. Se trata de una nueva manera de producir y reproducir la vida. La mayoría de los feminismos saben que imitar a los hombres no es igualdad ni libertad. De otra manera, las hembras están presentes para encubrir la misoginia de la construcción de un imperio.

Una ética feminista de la convivencia busca superar el modelo procesal y jurídico de las relaciones humanas, porque carece de la solidaridad y de la profundidad necesarias para humanizar la sociedad. El aporte feminista del cuidado trae consigo la valoración de la afectividad como elemento mediador de las relaciones sociales en interdependencia. Esta línea ética lleva a posiciones políticas que conducen a transformaciones reales de la cotidianidad. Universalizar la causa feminista significa no dejarla sólo en manos de las mujeres, es cambiar la concepción de lo público y lo privado: lógica nueva y distinta. Feminizar el mundo significa cultura incluyente no neutral.

Necesitamos otra lógica para asegurar el futuro. En el siglo XXI ha de cambiar la organización social y cultural de los cuidados, desde una óptica de derechos y corresponsabilidad societal y familiar. Se trata de maternizar a la sociedad y a los hombres, y desmaternizar a las mujeres. Todas y todos necesitamos y tenemos derecho al cuidado, y todas y todos podemos hacerlo. La idea fuerza en torno al cuidado es la valoración de la dimensión empática y solidaria del cuidado que no conduzca al descuido ni esté articulado a la opresión. Se trata de que las sociedades todas,

incluyendo estado y organizaciones, sean responsables por atender, mantener y proteger a sus integrantes, especialmente a los están en sus circunstancias de fragilidad. El socialismo debe ser una sociedad del cuidado, para lo cual hay que crear condiciones objetivas y subjetivas, y por ello, el socialismo necesariamente debe ser feminista.

Anexo:

Breve historia sobre las Internacionales y el feminismo

I Internacional (1864)

La Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT) o Primera Internacional, fue la primera gran organización que trató de unir a los trabajadores de los diferentes países. A pesar de que Marx y Engels consideraban que el trabajo era benéfico para los seres humanos, predominó la tesis de Proudhon que defendía que la función de la mujer era la procreación y las tareas domésticas; aquella que trabajaba fuera de la casa estaba robando el trabajo del hombre.

El preconceito contra las mujeres envenenó a tal punto al movimiento obrero que, en 1867, los dirigentes de la Internacional Socialista fueron capaces de hacer la siguiente declaración solemne:

En nombre de la libertad de conciencia, en nombre de la iniciativa individual, en nombre de la libertad de las madres, debemos arrancar de la fábrica que la desmoraliza y la mata, a esa mujer que soñamos libre... La mujer tiene por objetivo esencial el de ser madre de familia, ella debe permanecer en el hogar, el trabajo debe serle prohibido.

Y en 1875, en el Congreso de Gotha, los socialistas alemanes, sensibles a las ideas de Proudhon, se oponen al grupo marxista dirigido por Bebel, que quería inscribir en el programa del partido la igualdad del hombre y de la mujer. El Congreso derrotó a Bebel afirmando que “las mujeres no están preparadas para ejercer sus derechos”.

En 1866, Marx presenta a la Internacional Socialista una resolución en favor del trabajo de los niños y de las mujeres, con la condición de que sean reglamentados por ley. Él pensaba que el trabajo no podía separarse de la educación y era benéfico para los seres humanos. En *El Capital*, Marx escribió que:

Si los efectos inmediatos (del trabajo de los niños y de las mujeres) son terribles y repugnantes, no por eso deja de contribuir al dar a las mujeres, jóvenes e niños de ambos sexos una parte importante, en el proceso de producción, fuera del medio doméstico, en la creación de nuevas bases económicas, necesarias para una forma más elevada de familia y de relación entre los dos sexos.

En 1883, August Bebel publicó el libro *La mujer y el socialismo*, donde propone una explicación de las raíces profundas de la opresión de la mujer, las formas que adoptó a lo largo de los siglos, del significado históricamente progresivo de la integración de la mujer en la producción industrial y la necesidad de la revolución socialista para abrir el camino para la liberación de la mujer. El libro causó sensación no sólo en Alemania, sino en toda a Europa, y ayudó en la formación feminista de varias generaciones de marxistas.

En 1884, Engels publicó *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, en el que asociaba la opresión de la mujer el surgimiento de la monogamia y la propiedad privada. Aunque hoy sabemos que la propiedad privada sólo acentuó una opresión de género ya existente; sin embargo, el gran mérito de

Engels fue asociar el surgimiento de la opresión de la mujer con una causa económica y no natural o psíquica.

II Internacional (1889)

Clara Zetkin levantó las banderas feministas, como igualdad política, licencia por maternidad, legislación de protección para la mujer trabajadora, educación y protección para los niños y educación política para las mujeres.

Con relación a la cuestión de la mujer, la lucha por derechos democráticos (igualdad política, derecho de afiliación a los partidos y derecho de voto) fue la que más agitó a la II Internacional. En 1896, por propuesta de Clara Zetkin, el partido aprobó una moción para iniciar el desarrollo de organizaciones especiales para una actividad política más amplia entre las mujeres. Además de trabajar por los objetivos generales del partido, se concentraron en banderas feministas, como igualdad política, licencia por maternidad, legislación de protección para la mujer trabajadora, educación y protección para los niños y educación política para las mujeres. Se crearon organizaciones sociales para burlar el impedimento de afiliación a partidos políticos para las mujeres.

III Internacional (1919)

La Tercera Internacional surgió al calor de la Revolución rusa y su programa con relación a la cuestión de la mujer incorporó las experiencias soviéticas. Lenin insistió en que la resolución debería enfatizar “la conexión inquebrantable entre la posición humana y social de la mujer y la propiedad privada de los medios de producción”. Sostenía que para mudar las condiciones de opresión de la mujer en el seno de la familia, los comunistas se deben esforzar por unir el movimiento de la mujer con “la lucha de la clase proletaria y la revolución”. Atribuía la debilidad del trabajo sobre la mujer en la Internacional a la persistencia de ideas

machistas que llevaban a la subestimación de la importancia vital de construir un movimiento de masas de la mujer.

La resolución adoptada en junio de 1921 trataba dos aspectos políticos y organizativos de la orientación de la Internacional. Con relación a los aspectos políticos, la *Tesis sobre el trabajo de propaganda entre las mujeres* destaca la necesidad de la revolución socialista para conseguir la liberación de la mujer, y la necesidad de que los partidos comunistas conquistaran el apoyo de las masas de mujeres si querían conducir la revolución socialista a la victoria. Si los comunistas fracasan en la tarea de movilizar a las masas de mujeres del lado de la revolución, las fuerzas políticas reaccionarias se esforzarán por organizarlas contra ellos.

Afirma también que “no existen cuestiones femeninas especiales”. Con eso no querían decir que no hubiesen problemas que afectasen especialmente a las mujeres o reivindicaciones especiales en torno de las cuales las mujeres pueden ser movilizadas; significa sólo que no existe problema que afecte a la mujer y no sea también una cuestión social más amplia, de interés vital para el movimiento revolucionario, por lo cual tanto los hombres como las mujeres deben luchar. No se dirigía contra la exigencia de levantar reivindicaciones especiales para las mujeres, sino precisamente al contrario, para explicar a los trabajadores y trabajadoras más atrasados que tales reivindicaciones no pueden ser descartadas como “preocupaciones femeninas” sin importancia.

Volvía obligatorio, casi una condición para ser miembro de la Internacional Comunista, que toda sección organizase una comisión de mujeres, estructura que funcionaría en todos los niveles del partido, desde la dirección nacional hasta las secciones o células. Instruía a los partidos para garantizar que por lo menos una camarada tuviese la tarea permanente de dirigir ese trabajo a nivel nacional, y creaba una Secretaría Internacional de la Mujer para supervisar el trabajo y convocar, cada seis meses, conferencias regulares de representantes de todas las secciones para discutir y coordinar su actividad.

Por último, la resolución trataba dos tipos concretos de acciones que podían ayudar a movilizar a las mujeres en todo el mundo. Incluían manifestaciones y conferencias públicas que involucrasen a las mujeres sin partido, cursos, escuelas de cuadros, envío de miembros del partido a las fábricas donde trabajase un gran número de mujeres, utilización del periódico del partido, etc. Se daba mucha importancia al trabajo entre las mujeres más oprimidas de los países coloniales.

Se dejó bien definida la posición de que la liberación de la mujer de la injusticia secular, de la esclavitud y de la falta de igualdad de la cual es víctima en el capitalismo sólo será posible con la victoria del comunismo.

La mujer acababa de conquistar el derecho de voto, y la Internacional alertaba que esto, a pesar de ser importante, no suprimía la causa primordial de la servidumbre de la mujer en la familia y en la sociedad y no solucionaba el problema de las relaciones entre los sexos.

Sobre a cuestión de la maternidad, la Internacional no deja dudas también de que sólo en el comunismo esta función natural de la mujer no entrará en conflicto con las obligaciones sociales y no impedirá su trabajo productivo. La Internacional refuerza el principio de que el comunismo sólo será alcanzado con la unión de todos los explotados y no con la unión de las fuerzas femeninas de las dos clases opuestas.

La igualdad no formal sino real de la mujer sólo es posible bajo un régimen donde la mujer de la clase obrera sea la poseedora de sus instrumentos de producción y distribución, y se reconozca la maternidad como una función social, se adopten y se apliquen todas las medidas necesarias para la defensa de la mujer en su calidad de madre.

Las siguientes consideraciones fueron guía:

La servidumbre familiar de la mujer existe no sólo en los países burgueses capitalistas sino también en los países donde ya

existe el régimen socialista, en la fase de transición del capitalismo al comunismo.

La gran pasividad y el estado político de atraso de las masas femeninas se explican por el alejamiento secular de la mujer de la vida social y por su esclavitud en el ámbito familiar.

Las funciones especiales impuestas a las mujeres por su naturaleza, es decir, la maternidad y las particularidades que de allí derivan, determinan la necesidad de una mayor protección de sus fuerzas y de su salud en interés de toda la sociedad.

IV Internacional (1938)

León Trotsky dedicó un capítulo entero de *La revolución traicionada* (1936/1937) a las consecuencias de la reacción estalinista sobre la mujer y la familia, titulado *La familia, la juventud y la cultura*, allí sostenía:

La Revolución de Octubre cumplió honradamente su palabra en lo que respecta a la mujer. El nuevo régimen no se contentó con darle los mismos derechos jurídicos y políticos que al hombre, sino que hizo -lo que es mucho más- todo lo que podía, y en todo caso, infinitamente más que cualquier otro régimen para darle realmente acceso a todos los dominios culturales y económicos. Por desgracia, la sociedad fue demasiado pobre y demasiado poco civilizada. Los recursos reales del Estado no correspondían a los planes y a las intenciones del partido comunista. La familia no puede ser abolida: es preciso sustituirla. La verdadera emancipación de la mujer es imposible en el terreno de la "miseria socializada". La experiencia reveló muy rápidamente esta dura verdad, formulada hace cerca de 80 años por Marx.

Trotsky continúa explicando por qué esos avances sufrieron un retroceso:

Durante los años de hambre, los obreros se alimentaron tanto como pudieron (con sus familias en ciertos casos) en los comedores de las fábricas o en los establecimientos análogos, y este hecho fue interpretado oficialmente como el advenimiento de las costumbres socialistas. No hay necesidad de detenernos aquí en las particularidades de los diversos períodos (comunismo de guerra, NEP o primer plan quinquenal) a este respecto. El hecho es que desde la supresión del racionamiento del pan, en 1935, los obreros mejor pagos comenzaron a volver a la mesa familiar. Sería erróneo ver en esta retirada una condena del sistema socialista que no había sido puesto a prueba. Sin embargo, los obreros y sus mujeres juzgaron implacablemente “la alimentación social” organizada por la burocracia. La misma conclusión se impone para las lavanderías socializadas, en las cuales se roba y se arruina la ropa más de lo que se lava. ¡De vuelta al hogar! Pero la cocina y el lavado de ropas en domicilio, actualmente defendidas de forma confusa por los oradores y los periodistas soviéticos, significan el retorno de las mujeres a las ollas y tanques, o sea, a la vieja esclavitud. Es muy dudoso que la resolución de la Internacional Comunista sobre “la victoria completa y sin retroceso del socialismo en la URSS” sea, después de esto, muy convincente para las dueñas de casa de los suburbios.

La verdadera emancipación de la mujer es inconcebible sin un aumento general de la economía y de la cultura, sin la destrucción de la unidad económica familiar pequeño-burguesa, sin la introducción de la elaboración socializada de los alimentos y sin la educación. Sobre esto, guiada por su instinto de conservación, la burocracia se asustó con la “desintegración” de la familia.

Comienza a hacer elogios a la vida en familia, o sea, a la esclavitud doméstica de la mujer. Como si no bastase, la burocracia restauró la penalización criminal del aborto, haciendo a la mujer retroceder oficialmente a la posición de animal de carga. En completa contradicción con el ABC del comunismo, la casta dominante

restableció de este modo el núcleo más reaccionario y obscurantista del régimen clasista, es decir, la familia pequeño-burguesa.

Bajo nuevas bases, el mismo combate que se libraba en la Primera Internacional sobre el papel de la mujer en la sociedad, si su lugar predestinado es el hogar o el mundo entero, continúa hasta hoy (Cecilia Toledo, 2006). Y también continúa siendo vigente la idea básica: la situación opresión de las mujeres y sus luchas es signo de la opresión o emancipación de la sociedad en general y de sus niveles de justicia.

Bibliografía

Adorno, Theodor (1965). *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Ed. Proyección.

Aldunate Morales, Victoria (2008). "Louise Michel, roja y negra". En *Encontrarte*. Quincenario N° 81. 4 marzo 2008. Caracas: Revista Cultural Participativa. Disponible en <http://encontrarte.aporrea.org/> [Consultado 22/05/2010].

Amorós, Celia (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.

Amorós, Celia (1994). *Feminismo: Igualdad y diferencia*. México: PUEG - UNAM.

Barrancos, Dora (1999). "Presencia de la mujer en las luchas sociales argentinas de principio de siglo". En *Aportes para una Argentina plural*. Buenos Aires: Archivo General de la Nación.

Beauvoir, Simone de (1999). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Sudamericana.

Brezina, Corona (2004). *Sojourner Truth's "Ain't I a woman?" speech: a primary source investigation*. New York: The Rosen Publishing Group.

Camps, Victoria (1998). *El siglo de las mujeres*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Carosio, Alba (2007). "Recuperando la radicalidad del feminismo latinoamericano". En *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. Enero/junio 2007, Vol.12, N° 28. Caracas: Centro de Estudios de la Mujer de la UCV.

Carosio, Alba (2009) "El feminismo latinoamericano y su proyecto ético-político" En *Revista Venezolana de Estudios de*

la Mujer Julio/Diciembre 2009, Vol. 14, N° 33 Caracas: Centro de Estudios de la Mujer de la UCV.

Carosio, Alba (2010). “Frente a la crisis económica y civilizatoria: un nuevo contrato socialista y feminista”. En Alicia Girón (Coord.) *Crisis económica: una perspectiva feminista desde América Latina*. Caracas: CLACSO - Centro de Estudios de la Mujer de la UCV – UNAM.

Colazo, Carmen (2009). “Feminismos en la América Latina globalizada/ localizada. Nuevas democracias, nuevas izquierdas, en deuda con la equidad de género. ¿un espacio amigable para una utopía posible?”. En *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. Julio/diciembre 2009. Vol. 14, N° 33. Caracas: Centro de Estudios de la Mujer de la UCV.

Curiel, Ochy y Falquet, Jules (comp.) (2005). *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas* Buenos Aires: Brecha Lésbica.

Davis, Angela (2004/1981). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal.

Eisenstein, Zillah (2004). *Against Empire. Feminisms, Racism and the West*. New York: Sed Books Ltd.

Facio, Alda (1999). “Feminismo, género y patriarcado”. En: Facio, Alda y Fries, Lorena (eds.). *Género y derecho*. Santiago de Chile: LOM/La Morada.

Facio, Alda (2006). “El patriarcado y sus instituciones”. En *La Cuerda*. Año 9, n.º 92, agosto, 2006. Revista Electrónica. Guatemala.

Fernández Poncela, Anna M. (2000). *Mujeres, revolución y cambio cultural: transformaciones sociales versus modelos culturales*. México: Anthropos Editorial.

Ferrajoli, Luigi (1999). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta.

Fromm, Erich (1974). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós.

Gargallo, Francesca (2008). "Feminismo y globalización: una mirada desde América Latina". En <http://pensamientocritico.info> [Consultado 23/03/10].

Gargallo, Francesca. (2007). "Feminismo latinoamericano". En *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. Enero/junio 2007, Vol. 12, n.º 28. Caracas: Centro de Estudios de la Mujer de la UCV.

Goldman, Emma. (1910). *Anarquismo y otros ensayos*. Disponible en <http://www.traidores.org/emma/espacio/> [Consultado 22/05/2010].

Gómez, Rubí de María (2001). *Filosofía, cultura y diferencia sexual*. México: Plaza y Valdés.

Gouges, Olympe de; Palm, Etta; Méricourt, Théroigne de y Lacombe, Claire (2007). *Cuatro mujeres en la Revolución francesa*. Estudio Preliminar José Sazbón. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Harnecker, Martha (2008). *Reconstruyendo la historia*. México: Siglo XXI Editores.

Heller, Agnes (1977). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona, Península.

Hierro, Graciela (1985). *Ética y feminismo*. México: UNAM.

Irigaray, Luce (2009). "La cuestión del otro" En *Antroposmoderno*. Disponible en <http://antroposmoderno.com> [Consultado 15/04/10].

Irigaray, Luce (2010). *Ética de la diferencia sexual*. Barcelona: ELLAGO Ediciones S.L.

Jónasdóttir, Anna G. (1993). *El poder del amor: ¿le importa el sexo a la democracia?* Madrid: Cátedra Ed.

Juliano, Dolores (2002). *La prostitución: el espejo oscuro*. Madrid, Icaria Editorial.

Kollontai, Alejandra (1921). "El comunismo y la familia". En Marxists Internet Archive. Disponible en: <http://marxists.org/espagnol/kollontai/comfam.htm> [Consultado 23/03/10].

Lagarde, Marcela (1996). Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia. Madrid: Horas y horas.

Lagarde, Marcela (1998). "Aculturación Feminista". En Largo, Eliana (ed) Género en el Estado. Estado en el género. Ediciones de las mujeres, n.º 27. Santiago de Chile: Isis Internacional.

Lagarde, Marcela (1998). "Claves identitarias de las latinoamericanas en el umbral del milenio". En: Portugal, Ana María y Carmen Torres (Eds). El siglo de las mujeres. Santiago de Chile: Isis Internacional Ediciones de las Mujeres, n.º 28.

Lenin, Vladimir Illich (1970). La emancipación de la mujer. México: Grijalbo.

León, Irene (ed). (2005). Mujeres en resistencia: experiencias, visiones y propuestas. Quito: FEDAEPS.

Lonzi, Carla (1981). Escupamos sobre Hegel. Barcelona: Anagrama.

Maffia, Diana (2004). El contrato moral. Buenos Aires: Edit. Nuestra Tierra.

Maffia, Diana (2007). "Epistemología feminista: la subversión semiótica de las mujeres en la ciencia". En Revista Venezolana de Estudios de la Mujer . Enero/junio 2007, vol. 12, n.º 28. Caracas: Centro de Estudios de la Mujer de la UCV.

Mariátegui, José Carlos (1924). Las reivindicaciones feministas. Lima: Mundial, 19 de diciembre de 1924.

Martín-Gamero, Amalia (1975). Antología del feminismo. Madrid: Alianza Ed.

Mayobre, Purificación (2006). "La formación de la identidad de género. Una mirada desde la filosofía". En Revista Venezolana de Estudios de la Mujer. Enero/junio 2007, vol. 12, n.º 28. Caracas: Centro de Estudios de la Mujer de la UCV.

Milet, Kate (1970). Sexual Politics. New York: Doubleday and Company Inc.

Nussbaum, Martha (1995). Justicia poética. Chile: Editorial Andrés Bello.

Pateman, Carole (1995). *El contrato sexual*. México: UNAM - Anthropos Editorial.

Portugal, Ana María y Torres, Carmen (ed.). (1999). *El siglo de las mujeres*. Santiago: Isis Internacional.

Puleo, Alicia (1993). *La ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Barcelona: Anthropos.

Rodas Rojas, Luz Stella (2008). *Flora Tristán: devenir escritora, devenir mujer*. Medellín: Todográficas S.A.

Rowotham, Sheila (1978). *Feminismo y revolución*. Madrid: Editorial Debate. Tribuna Feminista.

Russell Hochschild, Arlie (2008). *La mercantilización de la vida íntima*. Apuntes de la casa y el trabajo. Traducción de Lilia Mosconi. Buenos Aires: Ed. Katz.

Sargent, Lydia (ed.). (1981). *Women and Revolution. A discussion of the unhappy marriage of marxism and feminism*. Boston: South End Press.

Sassen, Saskia (2003). *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Scott, Joan (1991). "La mujer trabajadora en el siglo XIX". En Duby, Georges y Perrot, Michelle (1991). *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid: Taurus.

Suárez Navaz, Liliana y Hernández Castillo, Rosalva Aída (eds). (2008). *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.

Toledo, Cecilia (2006) "El marxismo y el problema de la emancipación de la mujer" En *Marxismo en Red* (<http://www.marxismo.org>) [Consultado 20/03/10].

Tosta, Virgilio (1987). *Historia de Barinas. Fuentes para la historia colonial de Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de Historia.

Tristán, Flora (2003/1838). *Peregrinaciones de una paria*. Lima: Universidad de San Marcos.

Tubert, Silvia (2003). Del sexo al género: Los equívocos de un concepto. Madrid: Cátedra Ediciones. Col. Feminismos.

Vargas, Virginia (2002). "Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo milenio (Una lectura político personal)". En Daniel Mato (compilador): Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. Caracas: Clacso.

Villoro; Luis. "Sobre el concepto de revolución" En Revista del Centro de Estudios Constitucionales. n.º 11. Enero-abril 1992. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Volnovich, Juan Carlos (2006). Ir de putas. Reflexiones acerca de los clientes de la prostitución. Buenos Aires: Topía.

Feminismo y socialismo del siglo XXI en Venezuela

Iraida Vargas Arenas
Universidad Central de Venezuela

*La muerte de las mayorías exige una ética de la vida,
y sus sufrimientos nos mueven a
pensar, justificar su necesaria
liberación de las cadenas que las apresan.*
ENRIQUE DUSSEL, 1998

Introducción al socialismo del siglo XXI en Venezuela

Como resultado de la elección presidencial realizada en 2006, en la cual el presidente Hugo Chávez con su proyecto político socialista ganó las elecciones por una abrumadora mayoría de votos, la mayor parte de la sociedad venezolana se encuentra enfrascada, en la actualidad, en la búsqueda de caminos que conduzcan a cambios paradigmáticos para la construcción del socialismo del siglo XXI. En efecto, a raíz de los primeros planteamientos presidenciales en torno a su propuesta socialista, ha comenzado un período nacional caracterizado por intensos debates sobre lo que es el socialismo y sobre las características que debe tener el socialismo del siglo XXI; todavía más, cómo debe ser ese socialismo en Venezuela. Desde hace una década pensador@s, tanto venezolan@s como de distintos otros países, han producido una extensa y rica gama de trabajos que han incluido desde análisis historiográficos sobre las experiencias del llamado socialismo real que se dio en el siglo XX en la Europa

Oriental, el sureste de Asia, China y el Caribe hasta propuestas teóricas sobre las condiciones sociales necesarias, posibles y suficientes para que se dé el socialismo y particularmente en la Venezuela de hoy (ver, por ejemplo, Varios autores 2006, Sanoja y Vargas, 2002, 2009; Sanoja, 2008; Vargas, 2007a; Woods, 2006; Molina, 2006; López Maya, 2007, entre muchos otros y otras).

Uno de los debates más pertinentes ha sido aquel que ha girado en torno a la definición del sujeto histórico que hará posible la transformación social (vg. Laclau, 1995, entre otros); si se trata de un solo sujeto como planteo el marxismo clásico –la clase trabajadora– o si existe una pluralidad de sujetos sociales como actores potencialmente revolucionarios (ver por ejemplo, Negri y otros, 2005, 2006; Barreto, 2006; Vargas, 2007a). Otro tema recurrente en las discusiones –muchas de ellas inflamadas y vehementes– ha sido, igualmente, la importancia que pudiera tener la autonomía de los movimientos sociales con respecto a los partidos políticos y el Estado (ver por ejemplo, Holst, 2001; Amín y Herrera, 2000; Vargas 2007a, Díaz Polanco, 2005), y la importancia de la vida cotidiana en la construcción del socialismo (Vargas, 2007a; Dussel, 1998; Hinckelamert, 2006; Collins, 1989, 1990; Cirizia, 2001; Therborn, 1987).

Un tema ausente o muy poco tratado, sin embargo, es el atinente a la relación entre los feminismos y su incidencia en la construcción del socialismo, entre los objetivos liberadores que persiguen los movimientos de mujeres y el nuevo sistema social a construir.

Por ello, precisamente, nos interesa destacar en este ensayo el carácter socialmente construido de desigualdades y dominaciones que se asientan en elementos extraeconómicos y que inciden en la definición de objetivos a perseguir por la transformación social, en la caracterización del nuevo tipo de sociedad que queremos y los medios para alcanzarla. Al hacerlo nos han animado las necesidades que se generan al tratar de crear una conciencia revolucionaria que no sea ajena a ninguna forma de subordinación,

dominación, sometimiento o discriminación, algo que consideramos totalmente necesario en la sociedad socialista que aspiramos a construir.

No pensamos que el incluir en esa conciencia revolucionaria el conocimiento sobre todas las formas de dominación se deba simplemente a un ideal de justicia (lo cual es perfectamente legítimo de por sí), sino porque el socialismo, que preconiza la justicia y la participación social igualitaria, la existencia de una sociedad cuyo igualitarismo se logre mediante la socialización de todas las instituciones y prácticas de la vida social, no puede ser construido sobre la base de la opresión femenina, vale decir, prescindiendo del 50% de la sociedad que se siente marginado y discriminado, pero que sobre todo está efectivamente dominado. Y aunque debemos reconocer que no todo el 50% femenino venezolano posee como ideal una sociedad socialista, de la misma manera como no todo el 50% restante, es decir, el masculino, tiene ese mismo objetivo, son los hombres y mujeres venezolan@s explotad@s y dominad@s unid@s quienes pueden conocer y comprender la realidad de sus vidas, y luchar, si se organizan y poseen una conciencia revolucionaria, para actuar en la vida práctica y lograr la transformación de esas condiciones de existencia. Son pues y en consecuencia, ellos y ellas quienes pueden construir todas las condiciones, materiales y no materiales, para que el socialismo exista.

Las aseveraciones de Dussel (1998: 16-17), en este sentido, son ilustrativas de lo que intentamos expresar: Dice Dussel que “la libertad del otro no puede ser una ‘absoluta’ incondicionalidad, sino siempre una cuasi-incondicionalidad referida o ‘relativa’ a un contexto o a un mundo, a la facticidad, a la factibilidad”. Si pensamos que la liberación de las venezolanas (o para el caso de todas las mujeres a nivel mundial) es imposible en el mundo capitalista (se niega la facticidad, la factibilidad de la liberación), y si el mundo socialista a construir sería la negación del mundo capitalista, entonces la factibilidad de nuestra libertad dependería de la

existencia de ese mundo socialista que no puede ser construido sin nuestro concurso; depende de un contexto caracterizado por la unidad de agentes con similares metas y similares objetivos económicos y extraeconómicos. Pero si uno de esos agentes no comparte o no comprende las metas y objetivos del otro, si no acierta a entender el papel que juega él mismo en la dominación del otro, entonces, ello compromete la faticidad del socialismo que depende y está condicionada por la unión de las metas de ambos agentes, estando entendido que en esa unión ambos poseen o gozan de las mismas condiciones de igualdad.

Indudablemente que esa libertad femenina en el mundo socialista no sería –siguiendo a Dussel– absoluta. Las mujeres venezolanas, al menos las que poseen conjuntamente una conciencia de género y una conciencia revolucionaria no sólo no desearían una sociedad en donde todas las mujeres sean libres de forma absoluta, no sólo porque esa libertad absoluta es imposible en la medida que ese absolutismo no existe sino como ideal, sino porque ¿qué sentido tendría la vida humana en un sistema socialista si en lugar de las mujeres fuesen los hombres los dominados y las mujeres las que sufriesen los efectos colaterales negativos de esa dominación? La intención no es, pues, desplazar a los hombres de su poder hegemónico para ocuparlo las mujeres o crear un mundo sólo de mujeres¹⁸. Se aspira a que la hegemonía de la dominación de un sexo por el otro desaparezca; se desea tanto la unión con ellos en la lucha contra la dominación capitalista, en igualdad de condiciones y reconocidas como iguales socialmente por ellos, como a que ellos se unan a las mujeres en sus batallas contra la dominación patriarcal, toda vez que la dominación patriarcal es hoy día también capitalista. Ellos están sometidos a

18 Diferimos, como se infiere de lo anterior, de las distintas corrientes feministas culturalistas norteamericanas que igualan la liberación de las mujeres con el desarrollo y la preservación de una contracultura femenina: vivir en un mundo de mujeres para mujeres, corrientes que denigran de lo masculino y consideran a las mujeres moralmente superiores a los hombres.

la explotación capitalista, pero no a la patriarcal, aunque se vean afectados negativamente por ella; las mujeres están sometidas a ambas. Pero las dos luchas son contra la dominación.¹⁹

La conjunción de la comprensión del socialismo como sociedad ideal, en donde todas las formas de dominación tenderán a ser abolidas gracias al conocimiento de que no solamente existen desigualdades económicas sino también otras, con el socialismo como sociedad posible, es decir, con viabilidad histórica, es –precisamente– lo que haría “construible” una sociedad que se aproxime al ideal socialista. Sin una clara visión de las condiciones históricas que existen en el movimiento social, si no se entiende que el socialismo es el resultado de ese movimiento y también de que existen diferencias en lo que impulsa las acciones y las luchas de los hombres y las que motivan de manera particular a las mujeres, caeremos en la negación misma del socialismo, ya que tenderíamos a desconocer que en la realidad social existen otras contradicciones distintas a las de clase que son muy poderosas y a ignorar las fuerzas y posibilidades que tienen las condiciones políticas y las ideológicas –tanto como las materiales– en la construcción del socialismo.²⁰

Indudablemente, la construcción de un sistema de vida socialista no responde a un mero deseo de justicia, un valor “valioso” sólo desde un punto de vista ético, sino también, ciertamente, al reconocimiento de que la conciencia es igual y fundamentalmente necesaria para su aparición, y la ética, los valores éticos forman parte de esa conciencia. El socialismo empieza cuando la ideología se traduce en voluntad de acción, pero en acción revolucionaria. Es –como dijera en su momento Sánchez Vásquez

19 De lo que se trata es de una transformación de las relaciones de poder, ya estén éstas basadas en la clase o en las estructuras y prácticas patriarcales.

20 No debemos olvidar que movimientos sociales –como los feministas– pueden transformar su fuerza social en fuerza política llegando –en consecuencia– a poder protagonizar procesos reales de cambio en el mundo.

(1981)— “...el socialismo debe ser históricamente deseable, pero también históricamente necesario...”. Pero decimos nosotras sólo será históricamente posible, cuando hombres y mujeres juguemos valor y hecho.

Si como dice Therborn (1987: 2) “...la ideología es el medio a través del cual opera la conciencia...”, entonces como la plantea el autor, “...la ideología incluye deliberadamente las experiencias cotidianas, los sistemas de pensamiento, como manifestaciones del particular ser en el mundo, de unos actores (y actrices, diríamos nosotras; de nuevo, no lo olvidemos) conscientes”. Ello, nos permite acercarnos, como el mismo Therborn apunta “...a las ideologías de clase y su relación con las ideologías de no clase”, como son para nosotras las patriarcales que aquejan a los géneros, afectadas ambas por las raciales.²¹ Pero ninguna de ellas, de clase y no clase actúan de manera autónoma, desvinculadas unas de las otras; es más, ellas forman parte del paquete de contradicciones sociales que caracterizan y tienen lugar en la estructuración de la vida social.

En el sentido anterior, compartimos las aseveraciones de Ciri- zia (2001), de que las ideologías, cualesquiera ellas sean, constituyen la argamasa que sostiene el orden establecido en la medida en que contribuyen a la subjetivación de las estructuras objetivas, en este caso de las contradicciones. Así mismo, suscribimos la idea de la autora que refiere a que el asumir el cruce entre clase y diferencia sexual, entre dominio patriarcal y explotación clasista no es sencillo ni desde la teoría, ni desde las prácticas organizativas. Indudablemente no es fácil construir solidaridades dentro de la intersubjetividad de unos agentes sociales que en su vida práctica se ven bombardeados desde el poder por mensajes ideológicos que los disocian entre sí, que tratan de convencerlos que ser pobre o rico no tiene nada que ver con el hecho de que sean

21 Toda forma de dominación –económica, de género, racista...– necesita de expresiones ideológicas para legitimarse.

mujeres u hombres o que ser negro, indio o criollo no tiene nada que ver con ser rico o pobre, de manera que les impulsan a actuar como agentes con intereses no sólo distintos, sino en la mayoría de los casos contrapuestos. En torno a esto es bueno recordar que nadie –a menos que sea ingenu@ y además muy ignorante de las enseñanzas de la historia– debería esperar sencillez en la vida social: ella, de sí, es extraordinariamente compleja. La dominación por géneros no es solamente objetiva, es también subjetiva.

Como hemos intentado señalar antes, para la construcción del socialismo, la lucha contra el patriarcado no debe ser para nada independiente de la lucha contra el Capital. Se debe entender que para avanzar hacia la construcción del socialismo del siglo XXI, es necesaria la liberación de las mujeres, pues así como el socialismo tiene entre sus objetivos fundamentales socializar los medios de producción para crear nuevas condiciones materiales, también habría que socializar las tareas tradicionalmente tenidas por femeninas –factores sustanciales, como señalara Engels en su momento (S/F) y luego Lenin (1978), que inciden en la reproducción de la dominación femenina– y que se realizan hasta ahora, básicamente, en el ámbito doméstico, lo que las convierte en servicios y cuidados enteramente sociales (Blanco, 2008; Vargas, 2008), y si son sociales, deberían ser socializados.

Ciertamente existen las diferencias sexuales, pero ellas no deben ser el criterio que sirva para establecer la desigualdad social de las mujeres ni de otras manifestaciones de la sexualidad; tampoco las diferencias étnicas que han sido el baremo para discriminar, excluir y dominar con base al racismo. Todo ello determina que un verdadero socialismo debe deslastrarse de valoraciones y estereotipos negativos sobre el papel social de las diferencias, cualesquiera que ellas sean. En una sociedad verdaderamente socialista, no deberían persistir las valoraciones negativas de los trabajadores (hombres) hacia el trabajo femenino que se da en el capitalismo (tanto el asalariado como el doméstico no pagado), toda vez que la combinación del patriarcado con la

explotación económica capitalista constituye una afrenta, tanto para el trabajador como para la trabajadora. Todo lo contrario, hay que desvelar que esas valoraciones, generalmente masculinas, pero no sólo han sido acuñadas por la ideología patriarcal y aprovechadas por la ideología capitalista a los fines de desmembrar y atomizar a las clases trabajadoras y minimizar, disminuir o imposibilitar la gestación de una conciencia transformadora dentro de esas clases. Ello nos refiere a un aspecto fundamental: no es posible construir el socialismo sin la transformación necesaria e ineludible de la noción misma de lo que es trabajo que fuese acuñada por el patriarcado, o lo que es lo mismo, sin una concepción de trabajo que no posea los sesgos androcéntricos que existen en la sociedad capitalista actual.

La productividad, como manera de medir la eficacia, es uno de los parámetros valorativos fundamentales del capitalismo para definir lo que es trabajo. El “óptimo” rendimiento de la fuerza de trabajo y la competitividad forman parte del mismo paquete de valores (Hinckelamert, 2006). Pero esos valores no toman en cuenta que la fuerza de trabajo es sexualmente diferente, pues está formada por mujeres y por hombres quienes además mantienen entre sí una relación social desigual y asimétrica. Y es precisamente esa diferencia la que ha sido usada, bajo la influencia de la ideología patriarcal, como criterio para establecer la desigualdad social de las mujeres; ellas compiten en el trabajo capitalista con desventaja con respecto a los hombres por el hecho mismo de ser mujeres, por ser madres, esposas, compañeras, lo que las obliga a realizar dobles o triples jornadas laborales (trabajo doméstico no remunerado y *sobre todo que se considera que solo puede ser realizados por mujeres*, trabajo asalariado en la economía formal para poder subsistir y así también sus familias, eventual trabajo comunitario, necesario para que las comunidades sobrevivan, puesto que son –a veces– las únicas que constituyen su factor más dinámico). A todo ello se añade, además, que tienen que ajustarse a un modelo o estereotipo basado en la

manipulación de su sexualidad que la sociedad ha establecido y reproducido y que muchas mujeres usan para mediar esas desventajas, elemento que sirve para reproducir dentro del sistema patriarcal su propia explotación sexual.

La batalla laboral femenina es terrible y ardua. Se mueve entre la noción de la productividad esperada por el Capital, entre la eficacia que ese Capital confía que la fuerza laboral debe tener y que se expresa en mayores ganancias para el capitalista, entre la optimización de los logros de la fuerza femenina en el trabajo, que deben ser similares a los de los hombres quienes –ventajosamente– cumplen solamente con una jornada laboral, entre la competitividad con los hombres, donde intervienen no solamente las destrezas y capacidades laborales como sería de esperar, sino también los cuerpos femeninos que devienen cosas, lo que termina por cosificar a las mujeres como personas y donde su sexualidad es explotada como mercancía.

Como vemos, aunque no todo refiere al trabajo en sí, el socialismo del siglo XXI debe abocarse de manera necesaria a desmontar la ideología patriarcal sobre el trabajo femenino que el sistema capitalista ha hecho suya, tarea por demás difícil, pero no imposible, pues sabemos cómo dichas prácticas ideológicas –muchas veces de origen centenario– están afianzadas en las actitudes, conductas y acciones cotidianas, en el imaginario de los colectivos sociales, en las religiones que esos colectivos practican y creen, que modelan las concepciones sobre lo que es trabajo y el distintivo papel de los géneros en él, y de esa manera en la vida social toda. Debemos mencionar, por otra parte, cómo en ese imaginario están incluidas también valoraciones, actitudes y conductas sobre lo que significa ser hombre: ser los únicos responsables de la manutención familiar, ser los únicos protectores de la seguridad familiar, y similares, valoraciones que atentan contra la solidaridad entre géneros pues no consideran los

factores capitalistas que intervienen para que un hombre “jefe de familia” no pueda mantener a la suya.²²

Pensamos que es con la lucha combinada contra la dominación patriarcal y la dominación capitalista como se puede lograr una unidad real de la clase trabajadora –nacional o universal– contra la burguesía y el Capital. Se requiere entonces, de un movimiento revolucionario clasista que transforme a la sociedad capitalista hacia el socialismo, acompañado simultáneamente de la desaparición –como meta– de las estructuras patriarcales. El combate de los movimientos feministas, atacando las bases de la opresión, contribuye a debilitar el poder, ya sea el patriarcal, ya sea el capitalista; ambos, dado que los anima la explotación, se confunden, se hacen uno, se conjugan y refuerzan. En tal sentido suscribimos muchos de los objetivos de lucha del feminismo llamado radical que ha logrado esclarecer aspectos de la opresión social de las mujeres que el marxismo clásico había omitido. No obstante, las luchas de muchos movimientos feministas por modificaciones reformistas, por reivindicaciones que se expresan en la llamada “equidad de género”, tienden a mediatizar y desorientar en el feminismo cualquier intento verdaderamente transformador desde el punto de vista social.²³

Es indudable que hoy día vemos un aumento de las desigualdades en el capitalismo que nos afecta a todos y todas, pero más a las mujeres en la medida en que las priva de derechos fundamentales, algunos de ellos previamente conquistados en el marco

22 Entre ellos, los intereses capitalistas que incluyen diferencias en el salario de los y las trabajadores, que sirven de justificación para pagar salarios menores a las mujeres o para justificar el desempleo de la fuerza de trabajo masculina.

23 ¿Quién puede creer que en un mundo como éste que describimos es posible adquirir lenta y evolutivamente derechos a la igualdad? ¿Quién puede creer que un mundo como éste que describimos puede transformarse con la revolución individual de los valores de la diferencia, con la creación y el ejercicio de una contracultura no patriarcal reproducida en los márgenes del sistema? (Andrea D’Atri 2008).

de este mismo sistema socioeconómico. Ello hace imprescindible situar el debate en un espacio que no implique necesariamente la aceptación de las premisas establecidas por las clases dominantes, imbuidas de una visión androcéntrica, racista y eurocéntrica y para nada transformadora. Al oponerse algunas de las feministas a la clase capitalista que domina a esta sociedad, son parte de la lucha de clases, aunque es obvio que la dominación por género ya no pasa solamente por las experiencias que viven los trabajador@s asalariad@s (Coledesky, 2000, citada por Cirizia 2001). Esa posibilidad de imaginar otras alternativas, de poder instalarse en los resquicios de la lucha de clases, probablemente constituya una de las potencialidades transformadoras del feminismo.

La expansión de lo que desde el punto de vista de la tradición podríamos llamar los logros de la sociedad democrática-burguesa ha beneficiado a los colectivos de mujeres de manera significativa. Se ha producido un avance en el plano legal que no podemos dejar de considerar.²⁴ Sin embargo, por una parte, se han desvirtuado las condiciones materiales para su ejercicio, y por la otra, la ampliación se ha cumplido en términos y dentro de un contexto que nos hace sospechar sobre su significación emancipadora.²⁵ Quizás el concepto que mejor refleja esta situación –como hemos apuntado antes– es el de “equidad de género”. Creemos que dicho concepto ha llevado a muchos movimientos feministas hacia la definición de objetivos meramente reformadores²⁶, con lo cual tales movimientos esperan lograr que las mujeres devenguen salarios similares a los hombres, que se dé

24 No olvidemos que dentro de los logros de las democracias socialdemócratas estuvo el llamado Estado de Bienestar, el cual propició mejoras, aunque temporales, en las calidades de las vidas de trabajadores y trabajadoras.

25 Es imposible que en sociedades socialdemócratas se dé algún proceso real de emancipación.

26 Que son los únicos, por otra parte, que permiten las sociedades socialdemócratas.

una igualdad de condiciones en el trabajo y acceso a él en las instituciones estatales²⁷, a tener el mismo acceso a la educación, a que las mujeres sean iguales a los hombres frente al capital, sin que se transforme estructuralmente la sociedad y por lo tanto colaborando –muchas veces sin saberlo– en la tarea global de la dominación. No es equidad lo que se quiere en muchos movimientos. Se quiere una transformación social y no maquillajes de la explotación capitalista-patriarcal actual.

Hemos creído importante reconocer la fuerza de la crítica que muchas feministas han hecho a la ceguera de muchos marxistas frente a la opresión de género y su vinculación con lo étnico y la clase. Igualmente vital hemos considerado entender los planteamientos que se han hecho desde distintas posturas del marxismo feminista y otras posiciones progresistas no marxistas, toda vez que se tiende a pensar que existe una toma de posición homogénea entre la llamada izquierda.²⁸

Hemos considerado tan relevante como lo anterior analizar –aunque sea brevemente– la génesis del patriarcado en América y el proceso histórico de su conformación que ha condicionado su particular combinación con el capitalismo contemporáneo

27 Lo que se define como políticamente correcto en la sociedad estadounidense, que obliga a todas las instituciones –estatales o no– a tener un número similar de mujeres y hombres en sus nóminas, aunque sigan, ellos y ellas, explotados como clase.

28 “Los marxistas latinoamericanos no han tomado aún plena conciencia de los desafíos fundamentales de la última década. Cuando parecía haberse superado el dogmatismo, se ha producido una parcial involución, cayendo en una posición a la defensiva frente a problemas como la insurgencia femenina, la crisis ambiental, la relación etnia-clase, el papel revolucionario de otras capas explotadas -y no sólo del proletariado”. “Etnia-clase-sexo-colonialismo constituyen en América Latina partes interrelacionadas de una totalidad dependiente que no puede escindirse, a riesgo de parcelar el conocimiento de la realidad y la praxis social, como si por ejemplo las luchas de la mujer por su emancipación estuvieran desligadas del movimiento ecologista, indígena, clasista y antiimperialista, y viceversa” (Luis Vitale. *El marxismo latinoamericano ante dos desafíos: feminismo y crisis ecológica*. 1983: 90-91).

en nuestros países. Y esta combinación no es un asunto menor que se diluye en las explotaciones por clase, por raza o por género *vistas separadamente*. Por ejemplo, suizas, belgas y francesas vis a vis con peruanas, ecuatorianas y bolivianas están igualmente oprimidas; pero ni en Suiza ni en Francia ni en Bélgica existen aiyúus de origen incaico como unidades domésticas familiares como sucede en Perú, Bolivia y Ecuador. De la misma manera, británicas, griegas y polacas vis a vis a las colombianas, dominicanas y venezolanas comparten la dominación patriarcal, pero en Inglaterra, Grecia y Polonia la familia nuclear burguesa es mayoritaria mientras que en esos países latinoamericanos, con una población mestiza de indios, hispanos y mayoritariamente afroamericanos las familias se aglutinan en la comunidad doméstica matricéntrica (Cariola et al., 1992; Bethencourt, 1998; Vargas, 2006, 2007a).

Finalizamos el ensayo resaltando la importancia no sólo de los diagnósticos de los problemas, sino también de las pronosis y de las soluciones. Pensamos que para la construcción del socialismo del siglo XXI es imperativo pasar de las denuncias a las propuestas. La parte final de este ensayo busca precisamente esto último; situarnos –como dirían los *yuppies* postmodernos– en un “escenario socialista venezolano del siglo XXI”, donde se puedan abordar las salidas a algunos de los problemas más cardinales que enfrentamos las mujeres en el capitalismo y sus soluciones; así mismo cuáles serían las medidas a tomar para que en una sociedad socialista, dichos problemas no persistan.

Génesis del patriarcado en América

A los efectos del discurso de este ensayo, analizaremos brevemente dos formas de patriarcado que se han dado a lo largo de la historia en América: el que denominamos primigenio, proceso autónomo de Europa que se expresó en la América precolonial a partir de la fase estratificada de la formación social

tribal agropecuaria (Vargas, 2006), y que en Venezuela comenzó a manifestarse hace unos 2.000 años. Y el clásico o grecorromano, que se originó en el mundo clásico europeo y desarrolló plenamente en el medioevo, el cual fue definido de manera precisa por Aristóteles en su obra *Política* (2006). Hay autoras que consideran que el origen del patriarcado en Europa es anterior al mundo antiguo y que todavía no ha desaparecido (Sanahúja, 2002: 17). Esta última forma del sistema patriarcal se expresó en América a partir de finales del siglo XV como consecuencia de la conquista y colonización hispano-lusitana. No obstante que ambas formas patriarcales fueron sistemas que institucionalizaron y legitimaron de manera fundamental la opresión de las mujeres en la sociedad, surgieron por razones históricas plenamente diferenciadas, lo que les confirió a cada caso características sui generis.

El llamado patriarcado primigenio resultó como consecuencia de la revolución agropecuaria autogestada por las sociedades precoloniales americanas, que transformó a la formación social cazadora-recolectora, la cual mantuvo durante milenios una suerte de socialismo originario, caracterizado por la existencia de relaciones sociales recíprocas, solidarias y de cooperación, donde todos los miembros de la sociedad se compartían un@s y otr@s, pues el igualitarismo se aplicaba tanto a hombres como a mujeres (Leacock, 1978; Vargas, 1990; Sanoja y Vargas, 1995; Bate, 1983). Eran sociedades donde las decisiones que afectaban al colectivo eran tomadas por ambos géneros, no obstante que pudieran existir conflictos. Una de las características fundamentales de esas sociedades era que las esferas pública y privada no estaban separadas y, aunque la propiedad era comunitaria en su forma, difería en su contenido.²⁹ De este “socialismo primigenio” surgió la

29 Sobre el asunto de la propiedad en las distintas formaciones sociales que Marx agrupó en la llamada “comunidad primitiva”, hay una extensa bibliografía producida por la Arqueología Social Latinoamericana donde se ha debatido el concepto mismo de comunidad primitiva (ver Vargas 1990).

formación social tribal agropecuaria, caracterizada por dos fases en su modo de producción: una igualitaria, en la cual las relaciones sociales continuaron siendo recíprocas y cooperativas, pero con cambios en el contenido de la propiedad, pues la fuerza de trabajo invertida en la naturaleza –expresada en sembradíos y rebaños– debió ser defendida de los predadores animales y humanos con lo cual se hizo necesaria la definitiva sedentarización y dio inicio a la división sexual del trabajo (Bate, 1983; Vargas, 1990). En la otra fase, la estratificada y desigual, aunque sin propiedad privada, los individuos generaron una estructura centralizada, integrada por hombres, encargada de coordinar la producción, la distribución y la redistribución de la producción excedentaria que resultaba de las prácticas agrícolas o pecuarias, estructura que comenzó a apropiarse del sobre trabajo de todos los individuos, tanto hombres como mujeres. Cumplió con funciones administrativas y reguló así mismo las pautas de todas las relaciones sociales, incluyendo las referidas a la reproducción social y biológica de la sociedad; de hecho, dicha estructura controló todos los aspectos de la vida social y creó las condiciones para que –luego– operara la división social del trabajo y aparecieran el Estado y las clases sociales (Vargas, 1990).

Aunque las sociedades con clases aparecieron en distintas partes de América y en diferentes momentos, siendo las más conocidas la inca y las mesoamericanas donde llegaron a conformarse imperios, también se manifestaron en otras regiones americanas como fue el caso del norte de Suramérica, en parte de los territorios de las actuales Colombia y Venezuela. Es importante señalar que la formación de sociedades clasistas iniciales en América determinaron la aparición de formas familiares muy diferentes a las patriarcales clásicas europeas que en siglos posteriores serían impuestas a las sociedades indígenas originarias.

En Venezuela, a partir de la formación social tribal, en su fase estratificada, surgieron sociedades con relaciones sociales tipo Estado, las cuales dieron paso de manera autogestada a la emergencia de una sociedad clasista inicial hacia el siglo XV de la era cristiana y posteriormente a la implantación definitiva de una sociedad clasista como consecuencia de un proceso derivado de la conquista europea. Las sociedades tribales estratificadas, que no clasistas, han sido identificadas por los especialistas como cacicales jerárquicas (Vargas, 1989), sistemas sociales desiguales y asimétricos con una estructura social basada en rangos o estamentos, capaz de generar una producción excedentaria de bienes primarios que trascendía el consumo en el ámbito doméstico. Las mujeres en los cacicazgos eran miembros activos en la vida comunitaria, desempeñando tareas agrícolas, trabajo artesanal, trabajo textil y la producción de muchos otros bienes. Eran usadas además en los cacicazgos en el establecimiento de alianzas políticas mediante uniones matrimoniales concertadas por los hombres miembros de la estructura central, la cual controlaba su potencial reproductivo y productivo. El objetivo de dichas alianzas era el de poder contar con aldeas y comunidades amistosas, vinculadas parentalmente, para la creación de redes de intercambio, muchas de las cuales cubrían largas distancias (Vargas, 1989, 1990, 2006).

Sobre esta base jerárquica, se desarrollaron sociedades plenamente clasistas, que se manifestaron en toda la porción occidental de Venezuela, región que previamente, desde comienzos de la era cristiana, estuvo controlada por los cacicazgos y señoríos al parecer arawakos. Para el momento de la invasión europea, los arawakos y caquetíos habían logrado establecer una sociedad clasista, con una estructura social piramidal como era característico entre estas sociedades, presidida por un hombre, que se consideraba descendiente de dioses, conocido como Diao, posición que era hereditaria; luego seguían los nobles, parientes directos del Diao, continuaban los llamados caciques principales, quienes

controlaban lo que podríamos considerar el equivalente a los actuales provincias o estados; seguían los secundarios, quienes controlaban territorios más restringidos, y la base estaba formada por la gente del común conocida como naborías. El Diao, quien gozaba de privilegios excepcionales, lograba extraer el tributo de las aldeas y pueblos sometidos mediante un “ejército” o casta guerrera formada por nobles y caciques principales. Las mujeres, tanto las pertenecientes a las élites dirigentes como a las naborías, estaban sometidas a los hombres de esa estructura, incluso sus propias vidas. Si un principal moría, era enterrado con sus esposas y sirvientas (Sanoja y Vargas, 1999; Salazar, 2002; Vargas, 1989, 1990, 2006).

Las uniones matrimoniales entre los caquetíos eran una expresión de lo político dado que estaban destinadas a la creación de alianzas políticas con fines económicos; las mujeres constituían el principal medio para lograr esas formas de relaciones políticas, formando parte de una forma de propiedad privada del Estado presidido por el Diao. Existían, además, otras diversas formas de control de la sexualidad femenina, por ejemplo, templos con vestales destinadas al disfrute sexual de los hombres considerados principales, y doncellas destinadas a ser sacrificadas a los dioses (Salazar, 2002; Vargas, 2006).

Con la invasión y colonización de América por parte de los europeos mediterráneos, hace su aparición en América el patriarcado grecorromano y, consecuentemente, la familia patriarcal. Se trató de un traslado mecánico de esa forma familiar, totalmente extraña a las etnias indígenas, quienes se resistieron a esa imposición forzada, y se han seguido resistiendo incluso hasta nuestros días.

Decía Aristóteles al referirse al mundo clásico europeo, que los esclavos, al igual que las mujeres y los niños, habían nacido para obedecer al patriarca de la casa, cuyo poder era de carácter perpetuo. El *pater familias* controlaba la vida de todos los miembros de la familia, quienes le debían obediencia incondicional,

teniendo derecho de vida o muerte sobre los demás. El *pater familias* era propietario de las mujeres de la familia por lo cual disponía de su tiempo y trabajo, regulaba sus sexualidades al concebirlas solamente en términos reproductores y para satisfacer la sexualidad masculina. El patriarca era quien establecía las alianzas familiares a través de las uniones, que él consideraba oportunas, de las mujeres de su familia.

En el patriarcado grecorromano, los hombres: el patriarca, los esposos y los hijos disponían de las mujeres, de sus voluntades, de sus cuerpos, de todos sus seres, mujeres quienes sólo existían para ellos; fuera de ellos no tenían intereses legítimos, opiniones, aspiraciones ni existencia.

Con el advenimiento de la condición colonial, el patriarcado clásico se institucionalizó y cruzó todas las estructuras sociales, incluyendo a todas las clases sociales. La división sexual del trabajo se consolidó, fortaleciéndose la opresión por sexo y por clase. La Iglesia Católica comenzó el laborioso, largo y exitoso trabajo de mediatizar la sexualidad femenina a través de prohibiciones y tabúes, permitiendo solamente la procreación y ésta dentro del matrimonio. Las mujeres europeas o de origen europeo eran controladas por el patriarca (y/o los demás hombres de la familia) y protegidas de la contaminación racial a través del matrimonio (Stolke, 1992). Ese control incluía la definición de los espacios de actuación (existieron prohibiciones para realizar trabajos fuera de sus casas) y las tareas consideradas como propiamente femeninas (la procreación, la crianza de los hij@s, el cuidado del hogar), así como las que debían realizar las mujeres miembros de determinados grupos étnicos: indígenas y de origen africano; así mismo, los espacios y actuaciones de los hombres (el espacio público, la vida política). Las indígenas y las esclavas de origen africano fueron explotadas a través del trabajo doméstico y la crianza de los hij@s de sus amos, y también a través de violaciones y del trabajo para lograr la reproducción física de la fuerza de trabajo. Las esclavas estuvieron dedicadas al trabajo agrícola, al minero y

excepcionalmente al doméstico; se integraban a células familiares que eran controladas por los amos, abusadas sexualmente por los mismos, y cuyos hij@s pasaban a engrosar la fuerza de trabajo, propiedad de esos amos (Vargas, 2006).

Como vemos, el proceso histórico que da lugar al patriarcado en América, especialmente en Latinoamérica, difiere del europeo, no obstante que la opresión resultante es muy similar a la que se dio con el patriarcado clásico. Sin embargo, en las características de ese proceso en América destacan tres elementos que particularizan esa opresión y que debemos mencionar. Por un lado, en gran parte del territorio americano persistieron hasta el siglo XVI sociedades cazadoras recolectoras y tribales igualitarias, es decir, sociedades donde no había surgido el patriarcado originario, sin embargo en ellas existieron manifestaciones de formas de desvaloración y subordinación femeninas como manera de controlar a las reproductoras (Estévez et al., 1998; Vargas, 2004). Un segundo elemento consiste en que en América existió la trata de esclav@s de origen africano quienes provenían de diversos grupos étnicos. Esa diversidad étnica incidió en una particular conformación familiar de amplios sectores de la población, especialmente en el Caribe y gran parte de Suramérica, muy diferente a la familia patriarcal que trató de imponer la condición colonial. Ese factor es especialmente relevante, toda vez que incidió en la formación de las comunidades matricéntricas que caracterizan actualmente a los sectores que viven en condiciones de pobreza en los países de la región mencionada. Finalmente, América, al menos la que se conoce como América hispana y portuguesa sufrió durante tres siglos la condición colonial, lo cual determinó no sólo la implantación del patriarcado clásico, sino también de las clases sociales y de la ideología racista. Esa condición colonial que sufrieron inicialmente las poblaciones indias y más tarde ellas junto a las de origen africano explica en gran medida que hoy día existan importantes sectores de las poblaciones latinoamericanas

neocolonizados y también importantes sectores que luchan contra esas condiciones.

Patriarcado, feminismo marxista y capitalismo

Como han señalado las feministas radicales, han existido por centurias errores en muchos de los análisis inspirados en la tradición marxista clásica con respecto a la comprensión del patriarcado. El marxismo ortodoxo, por ejemplo, redujo el concepto de condición material a lo económico, al centrar su atención solamente en la división del trabajo y al enfatizar la condición de clase de las mujeres, especialmente la que existe dentro del sistema capitalista.

Lo anterior no significa que desdeñemos los aportes de la teoría marxista clásica a los estudios feministas. De hecho, la teoría elaborada por Engels, tal como señala Collins (1989), ha sido crucial para entender los determinantes económicos de las relaciones familiares y de género, reconocer los fenómenos de la propiedad sexual, es decir, la índole de los controles sobre la sexualidad misma, que se asemeja a los de propiedad y, sobre todo, los aportes del autor a la comprensión de la vinculación entre la clase social y la desigualdad de género. Sin embargo, al considerar a las mujeres solamente como parte de las clases trabajadoras, el marxismo clásico obvió el hecho de que el problema de su opresión en realidad no reside tan solo en que sean trabajadoras o no, puesto que han trabajado siempre dentro y fuera de sus familias. A las mujeres no las han oprimido solamente por ser trabajadoras, sino también por el hecho mismo de ser mujeres. Esa opresión no desaparece, por tanto, poniendo fin a la propiedad privada de los medios de producción ni incorporándolas al llamado trabajo productivo. Esa incorporación ya se ha dado desde hace mucho tiempo y siguen igualmente oprimidas. En consecuencia, no basta entender la explotación de las mujeres desde la división del trabajo, al menos no sin introducir en la ecuación otros elementos

que inciden en, y son específicos de la estructuración del patriarcado: las diferencias de género, las culturales y las étnicas.

Aunque, ciertamente, el trabajo es un elemento básico en la construcción de la identidad individual y un poderoso instrumento de valoración social, tiene para las mujeres toda una serie de significados que se relacionan con aspiraciones de tipo social. El trabajo, al inscribirse en la lucha por la igualdad, adquiere un valor simbólico, añadido a su valor meramente instrumental (Comas, 1995). Simultáneamente, las relaciones de género son inevitablemente relaciones asimétricas de poder que se extienden más allá del asunto de la remuneración en el trabajo para incluir la familia, la pertenencia étnica y los aspectos simbólicos que modelan subjetividades en la vida cotidiana, incluyendo una ética, tal como la definió Dussel (1998).³⁰ El trabajo se realiza en contextos específicos donde se expresan las relaciones sociales existentes de manera que las divisiones raciales son también elementos constitutivos del trabajo, ya que se crean y reproducen a través de él, al mismo tiempo que lo estructuran y le dan forma.

Es indudable que las diferencias de género se relacionan con la construcción social de las desigualdades y con las contradicciones sociales. Pero esas diferencias de género se ven reforzadas y estructuradas por las culturales, las cuales, por ejemplo, modelan las diferentes nociones de feminidad y masculinidad que posee una sociedad, al mismo tiempo que condicionan la aparición e internalización de estereotipos que reflejan las ideas y valoraciones que tiene la sociedad sobre las mujeres de determinados conjuntos socioculturales y su pertenencia étnica.

30 El autor plantea que se trata de una ética que parte de la vida cotidiana, de una ética cotidiana, que tiene en cuenta la factibilidad empírica y siempre desde las víctimas (los pobres), desde y a favor de las inmensas mayorías, a todos los niveles intersubjetivos posibles (1998: 12-13).

Ciertamente en el capitalismo la gente está llena de estereotipos que reflejan las ideas que se tienen sobre los individuos de determinados grupos socioculturales. En el caso venezolano, los llamados afrodescendientes y los indígenas son considerados inferiores y culpables del atraso histórico de nuestra sociedad (Vargas, 2006, 2007a; Vargas y Sanoja, 1993; Sanoja, 2008). Pero además, al formar parte mayoritaria de los actuales sectores menos favorecidos económicamente, de las clases populares explotadas, tal valoración propicia su marginalización y exclusión. Debemos tener presente, así mismo, que las mujeres indígenas son discriminadas por la sociedad criolla por su doble condición de indígenas y de mujeres, y sufren además de otras formas de dominación que se dan al interno de sus propias comunidades. Lo mismo ocurre con las afrodescendientes (Vargas, 2007a). Esta interconexión entre el clasismo y el racismo que se ve alimentada, también por el sexismo, nos permite reconocer las formas particulares de opresión de las mujeres por razones raciales que se expresan en la vida cotidiana. Este planteamiento nuestro refuerza las tesis de las llamadas feministas radicales, quienes propugnan un enfoque integral de la dominación femenina.

Ya hemos señalado que el patriarcado precede en el tiempo al capitalismo, vale decir, el capitalismo no inventó al patriarcado; sin embargo, ha profundizado las relaciones patriarcales. Es indudable, tal como dice Blanco (2007), que el régimen capitalista de producción siempre se valió de la estrategia de naturalizar una serie determinada de relaciones sociales, como sucede con las de dominación y explotación por clase, incluyendo las patriarcales y las raciales. La reproducción de estas dos últimas -apunta- es en todo caso cultural, e implica una serie de relaciones de control, sometimiento y dominación de los hombres sobre las mujeres. De manera pues que el patriarcado como sistema no posee un tipo de relación social estrictamente económico, no obstante que, por supuesto, establece unas relaciones que facilitan sobremanera la explotación económica. Pero si tratásemos el asunto de

la discriminación y dominación de las mujeres indias y afrodescendientes sólo desde el punto de vista económico o sólo desde la relación clase-sexo-género, dejaríamos de lado el fundamental aspecto racial que condiciona incluso la interconexión que se da entre clase, sexo y género.

Autoras como Collins han tratado profusamente el tema racial (1989, 1990), quien señala algunos elementos que nos parecen sumamente relevantes para el debate. Por una parte, Collins resalta la importancia de conocer otras formas de poder de la gente oprimida por clase a través de sus experiencias vividas, que sólo son posibles de aprehender si nos aproximamos a ellas desprovistos/as de los sesgos eurocéntricos. Puesto que el conocimiento que maneja la élite de hombres blancos se ha convertido en el punto de vista eurocéntrico masculino que refuerza la dominación de las mujeres negras estadounidenses, Collins propone un cambio del eurocentrismo hacia el africanocentrismo, lo que permitiría que se operaran cambios de la conciencia de los individuos y una transformación social de las instituciones políticas y económicas, los que denomina ingredientes esenciales para el cambio social. Collins estima que un enfoque del problema, a partir de las experiencias vividas por las mujeres negras, permite un acercamiento a los conceptos, paradigmas y epistemologías que prevalecen en ese punto de vista masculino europocéntrico que es precisamente el sostén de las relaciones de dominación a transformar. Considera como un paradigma alternativo ver los sistemas de opresión por raza, clase y género como interconectados, donde cada sistema necesita de los otros para funcionar; para la autora, ello constituye algo verdaderamente radical.³¹

Una de las ideas más interesantes de Collins radica en su análisis de las formas familiares en comunidades negras de EE. UU.,

31 Dussel apunta que el etnocentrismo europeo ha sido el único etnocentrismo mundial. Pretende presentarse como el "mundo" humano por excelencia; el mundo de los Otros es barbarie, marginalidad, no-ser (1998: 66).

donde se manifiesta un empoderamiento real de las mujeres que se ejerce como fuerza creativa para lograr el bien de la comunidad. Puesto que dichas comunidades no se identifican con la familia burguesa, donde las mujeres son dominadas y el poder de los hombres es hegemónico, el poder femenino de las comunidades negras se logra y tiene como meta no el poder de las mujeres en sí, sino el de las comunidades mismas.³² En tales casos, tanto las mujeres como los hombres se nutren en esferas de influencia controladas por mujeres. Con base a lo anterior, Collins plantea la necesidad de rearticular el poder masculino con base a estas experiencias, puesto que en la conformación de las comunidades, ese poder no se manifiesta ni existe de la misma manera en unas u otras, ni es deseable que las feministas negras se planteen objetivos separados de las luchas clasistas que animan a los hombres negros.

Ésta y otras diferencias de enfoque han generado desavenencias entre algunas formas de feminismo marxista hasta llegar a ser, por decir lo menos, problemáticas. Muchas feministas que se proclaman marxistas han rechazado las ideas de Engels y Lenin por considerar que descuidaron muchos aspectos que son vitales en el patriarcado, como por ejemplo, los que hemos venido señalando con respecto a la cuestión étnica. Por otra parte, aunque algunas posiciones del feminismo marxista se han afianzado en las categorías del marxismo clásico, especialmente en la de clase social, el llamado feminismo radical ha criticado duramente esta postura por considerar que existe en ella un determinismo económico que impide que los análisis se centren en las vidas de

32 Estas proposiciones de Collins podrían ser asimiladas a la llamada ética del bien común de Hinckelamert. Dice el autor: "La ética del bien común opera desde el interior de la realidad (...) para ser aplicada a la realidad posteriormente (...) Introduce valores (...) cuya validez se constituye con anterioridad a cualquier cálculo (...) son los valores del respeto a la vida de la naturaleza, del reconocimiento mutuo entre seres humanos; son los valores que se enfrentan al sistema para transformarlo" (2006:152).

mujeres concretas, pues reduce la multiplicidad de factores que intervienen en la dominación de las mujeres a su condición de clase trabajadora, especialmente la aseveración de Lenin de que la lucha de las mujeres trabajadoras es equivalente a la lucha del proletariado.

Otras feministas marxistas, conocidas como socialistas y desgajadas del feminismo radical, aunque reconocen la importancia de las clases, enfocan los análisis en una conjunción de factores que intervienen en la creación de desigualdades, incluyendo las de género. Las socialistas parten de un enfoque que plantea que el sexismo ha existido en toda la historia de la humanidad y en todas las formaciones sociales, y que lo que sucede en el capitalismo es que el sistema determina una forma particular de sexismo, en donde la dominación sobre las mujeres contribuye a la dominación de toda la sociedad.

Aunque compartimos el señalamiento de las socialistas marxistas de que la dominación sobre las mujeres contribuye a la dominación de toda la sociedad, no lo hacemos con su aseveración de que todas las mujeres están oprimidas de la misma manera, ignorando la diversidad étnica, cultural y de clase que inciden en las múltiples distinciones que existen entre las varias formas de opresión que sufren las mujeres.

Algunas socialistas marxistas se caracterizan por considerar como punto focal los temas propios de las mujeres, utilizando los métodos marxistas reelaborados para este propósito (Jónasdóttir, 1993).

Existe una tercera posición que se reclama como marxista a secas, que reconoce que las desigualdades y las opresiones sociales están dialécticamente relacionadas. Apunta, así mismo que, para lograr una comprensión de esas desigualdades, v.g. la de género, se requiere de un examen exhaustivo del sistema que se trate, en conexión con las conductas colectivas e individuales. Para estas feministas, el marxismo habilita para explicar cómo las formas de organización social y las pautas culturales están

vinculadas a formas particulares de poder, toda vez que la distribución del poder afecta todos los aspectos de la vida social. Según ellas, un análisis de ésta faculta para entender la manera cómo se da el control sobre los recursos incluyendo a las personas. Pero, el poder no es omnímodo –señalan– ni es inconmensurable, dado que no está en todas partes, ni con los mismos agentes, ni de la misma manera. En las sociedades con clases sociales aseveran que el poder se encuentra en el capital, en aquellos y aquellas que son propietarios de los medios de producción, pero va más allá del mero control económico. En tales casos –enfatan– se manifiesta también en otras esferas de la vida social, como son la política y la ideológica.

En una sociedad clasista como la capitalista, pensamos nosotras, la nueva clase dominante que emergió y recibió como herencia las desigualdades que caracterizaron a los anteriores sistemas clasistas precapitalistas. Dado que el capitalismo es un sistema que se basa en la desigualdad y asimetría sociales, se ha beneficiado de ellas tanto económica como ideológicamente. Esperar entonces que al capitalismo le interese eliminar esas desigualdades, es una utopía irrealizable. Por ello el sistema las refuerza y aprovecha, con lo cual las búsquedas de una “equidad de género” no contribuyen a su eliminación, sino que actúan como elemento adormecedor de los agentes potencialmente transformadores.³³

La clase social, señalan las marxistas, no es el único determinante de las diversas formas de poder dentro de las sociedades; existen otras que emanan de las diversas posiciones que se ocupan en la estructura social, como son el mayor poder de los hombres con respecto a las mujeres, ciertas categorías ocupacionales que tienen más poder que otras, razones históricas que explican por qué algunos grupos étnicos tienen más poder que otros, etc.

33 Las búsquedas de una “equidad de género” dentro del mismo sistema coincidiría con lo que Dussel denomina las acciones funcionales, reformistas y posibilistas.

Para las feministas marxistas, aunque los hombres pueden obtener beneficios de la desigualdad de género, también se ven muchas veces afectados negativamente por ella, como sucede —por ejemplo— con la venta barata de la fuerza de trabajo de las mujeres, lo que le permite al capital mantener bajos los salarios a nivel general. Otro ejemplo en ese sentido serían —según ellas— los efectos psicológicos que tiene sobre los hombres el desempleo, que es percibido por ellos como una afrenta a su masculinidad (Hartmann y Markusen, 1980).

Aunque muchos de estos planteamientos son incontrovertibles, no parecen reflejar el enfoque conjunto y coordinado de los tres sistemas de dominación que señalan las radicales: sistema patriarcal, sistema de clases sociales y sistema basado en la dominación racial. En tal sentido, podemos citar, como ejemplo, cómo la pertenencia a la misma clase no le confiere homogeneidad a la explotación de todas las mujeres trabajadoras en la economía formal sino que, de hecho, existe una heterogeneidad producto de la intervención de elementos extraeconómicos: no es explotada de la misma manera como clase —aunque todas sean asalariadas— una india, una negra, una criolla, una musulmana.... No es explotada de la misma manera como género —aunque todas sean mujeres— una india, una negra, una criolla, una musulmana... Tampoco son explotadas de la misma manera como clase, una criolla pequeño burguesa blanca o afrodescendiente, una criolla campesina o una indígena aunque ambas cultiven, o una criolla de la alta burguesía.

Otras feministas marxistas, ya desde los años setenta del siglo pasado, como Zillah Eisenstein plantearon problemas fundamentales para el marxismo y el patriarcado (quizás para tratar de determinar el carácter histórico de este último), tales como si los cambios en el modo de producción tendrían que cambiar, necesariamente, la ideología patriarcal, y si un cambio en las relaciones patriarcales conllevaría necesariamente a un cambio en el modo de producción (1979). Aunque este debate está inconcluso,

y quizá precisamente por ello, muchas feministas marxistas han dedicado importantes esfuerzos al estudio de la división del trabajo y las desigualdades de género en el capitalismo, especialmente cómo dicha división ha hecho que una parte importante de las mujeres sean las responsables del trabajo doméstico no remunerado y, al mismo tiempo, cómo la sociedad capitalista se ha basado en la ideología patriarcal para devaluar y segregar esos trabajos femeninos, generando una dicotomía entre trabajo familiar y trabajo productivo, como si el trabajo femenino no pagado no mantuviese y reprodujese a los trabajadores y trabajadoras dentro del sistema, es decir, como si no actuase sobre las condiciones sociales de la producción, y como si –por lo anterior– el mismo no fuese tan importante como el trabajo asalariado. El trabajo doméstico femenino no remunerado reproduce en el capitalismo las condiciones de la producción, no solamente a través de la distribución interna del salario del trabajador, sino también porque la rutina doméstica mantiene una relación recíproca tanto con la manera como se reproduce la fuerza de trabajo como con los mismos procesos de trabajo concretos que cada trabajador realiza (Estrada, 1983; Vargas, 2006).

Para autoras marxistas como Joan Acker (1988), en el capitalismo se da una integración con el patriarcado que resulta en una muy particular forma de opresión de las mujeres. Para la autora, en dicho sistema, la relación salarial especifica la conexión de los trabajador@s con los medios de producción y con aquellos que son propietarios del capital. El salario es un valor de cambio en el mercado, de naturaleza contractual, que se ve afectado por las relaciones de género, tanto para los trabajadores como para las trabajadoras, no obstante que estas últimas tienden a tener salarios más bajos. Esas diferencias propician la estabilidad de la fuerza de trabajo masculina y una inestabilidad de la femenina, lo cual se aprecia en la misma medida que las mujeres cumplen con papeles de reproducción biológica. Simultáneamente, lo descrito estimula –a su vez– la presencia de sindicatos que están

presididos y controlados por hombres. Se da, en consecuencia, una segregación sexista de los trabajos dentro de las organizaciones laborales. Todo lo anterior influye para que las relaciones laborales y las de reivindicación de los derechos laborales reproduzcan la desigualdad de género.

Para Acker (1988), en el capitalismo, una de las contradicciones fundamentales se da entre mujeres y hombres y entre mujeres y el Estado capitalista. En relación a esta última aseveración, es bueno recordar que el patriarcado no es solamente una ideología que forma parte de la superestructura capitalista; es un sistema de explotación y como tal tiene su propia ideología. De la misma manera, el capitalismo es un sistema de explotación clasista, con su respectiva ideología; puesto que ambos sistemas son opresores, ambos se retroalimentan, ambos se alían y fortalecen mutuamente para reproducirse. Simultáneamente, el racismo y el patriarcado son lucrativos para el capitalismo, toda vez que actúan como fuerzas que estabilizan la división y segmentación de la clase trabajadora explotada. De manera que podemos afirmar que el capitalismo es la causa y el factor que vincula hoy día todas las formas de opresión y dominación y, consecuentemente, no puede haber liberación de las mujeres dentro de dicho sistema. La abolición del capitalismo es una condición necesaria para lograr esa liberación, toda vez que –como hemos señalado repetidamente– la sociedad capitalista no solo sostiene y refuerza a las instituciones, sino también las prácticas e ideología patriarcales; estas últimas desvalorizan la propia capacidad femenina y lo hacen comenzando por devaluar e invisibilizar los logros históricos de los colectivos de mujeres (Vargas, 2006).

Las transformaciones del capitalismo contemporáneo, ligadas al predominio del capital financiero sobre el industrial y a la crisis de las formas clásicas del empleo asalariado, así como también la conversión de la forma y función del Estado capitalista, han conducido a una nueva situación donde se han transformado las relaciones entre capital y trabajo. Los trabajadores

y trabajadoras hoy no son sólo obreros y obreras y proletarios y proletarias, sino que el capital atraviesa todo el conjunto de las relaciones sociales por la vía de la conversión de muchos productos y servicios en mercancía. Se ha dado la concentración y transnacionalización del capital y la agudización de la competencia intercapitalista. El escenario internacional y las relaciones entre los Estados se ha transformado, así como también las relaciones entre Estado y sociedad civil. Hoy día se ha producido un dominio directo de la economía sobre la política que ha redefinido la función de los Estados nacionales, sobre todo, en los países llamados periféricos, debido a las especiales características del capital financiero (Cirizia, 2001; González Casanova, 2004).

Las nuevas condiciones de acumulación capitalista están marcadas por una transnacionalización y concentración del capital, un cambio en las formas de extracción de plusvalía que redundan en una redefinición de la relación de los sujetos con el trabajo, la pérdida de las formas clásicas del empleo y un aumento de la exclusión social y las desigualdades, así como una transformación de la forma y función de los Estados nacionales (Amín, 1997-98; Sanoja y Vargas, 2002; Vargas, 2007a).

Con estas transformaciones del capitalismo, las mujeres han visto aumentar nuestra participación en trabajos asalariados dentro de la economía formal con la consecuente producción de valores de cambio, trabajo social, de valores agregados y acumulación de capitales. Sin embargo, es bueno tener presente que la inserción de las mujeres en la economía formal, al menos de las latinoamericanas y caribeñas, dista mucho de ser satisfactoria: en la actualidad apenas representa el 40 por ciento de la población económicamente activa en las áreas urbanas; la tasa de participación en el mercado laboral aunque ha crecido de 39% en 1990 a 52,4 en 2006, existe una brecha en los ingresos que es una de las más grandes, pues las latinoamericanas y caribeñas apenas perciben sueldos equivalentes a 68% de los salarios de los hombres. En Venezuela, aun cuando podamos tener niveles similares

o superiores de calificación, ganamos como promedio 72% de lo devengado por ellos. Por otra parte si comparamos, por ejemplo, la tasa de desempleo entre hombres y mujeres, vemos que en el 2003 la tasa femenina era de aproximadamente del 20% y la de los hombres del 15% (Vargas, 2007b).

Todo lo anterior es resultado de la penetración capitalista dentro de los llamados países periféricos que ha reducido el estatus de las mujeres, exacerbando muchos problemas entre los que se incluyen altas tasas de fertilidad, vivir en condiciones de pobreza y desigualdad en los ingresos, aunque estos problemas no son privativos de los llamados países periféricos sino que están vinculados a la capacidad de generación de condiciones de pobreza y miseria del propio capitalismo, por lo que aparecen también entre los sectores pobres de los países industrializados. Todo ello tiende, como ha apuntado Sacks (1974), a impedir el desarrollo de una conciencia de clase entre los trabajador@s, lo cual refuerza la dominación capitalista.

Podríamos resumir lo dicho hasta ahora apuntando que los estudios feministas de inspiración marxista no surgen accidentalmente por una moda o por capricho de alguien, sino que responden a los movimientos que luchan por la liberación de las mujeres. Como ya hemos asentado, dichos estudios han supuesto una aguda crítica a la estructura patriarcal de nuestra sociedad y han ofrecido planteamientos y debates sobre la necesidad de abolir el capitalismo como sistema socio-económico para lograr la liberación de las mujeres; así mismo, han teorizado sobre las varias formas de desigualdad, cómo se relacionan entre sí, cómo interactúan los varios sistemas de desigualdad, aumentando nuestra comprensión de toda la vida social. El feminismo marxista ha suscitado ricas discusiones sobre la importancia de puntos de vista femeninos, hasta ahora silenciados, que se tienen para aspectos de la vida cotidiana considerados previamente como bien conocidos y resueltos. También ha hecho aportes significativos para tratar de comprender cómo las diferencias de género

se relacionan con la construcción social de las desigualdades y con las contradicciones sociales en su conjunto. En tal sentido, ha considerado el género como un componente central de la clase social lo que posibilita comprender la explotación y la opresión dentro del sistema capitalista total y comprender también cómo se mantiene y fortalece dicho sistema. Coetáneamente, el feminismo marxista ha visualizado el género como un elemento constitutivo de las acciones e ideas, así como de las creencias e imágenes que modelan la organización de la producción, el proceso de trabajo y la relación salarial capitalista, mediadas esas relaciones por las asimetrías del poder (Acker, 1988). Para muchas de ellas, conceptualizar el género en el marco de otras formas de desigualdad permite enfatizar no solamente los problemas femeninos, sino también los de todos aquellos grupos humanos, mayoritarios, que han sido marginados o excluidos de la vida social (Vargas, 2006, 2007a).

El feminismo de corte marxista ha insistido sobre todo en una variedad de problemas que caracterizan la dominación de las mujeres y ha intentado aportar soluciones a los mismos; entre ellos podemos mencionar: (a) El estatus devaluado del trabajo doméstico no remunerado. (b) El estatus devaluado de las mujeres en general en los llamados países periféricos como consecuencia de la mundialización del capitalismo en su versión financiera, lo que ha exacerbado múltiples problemas, incluyendo la feminización de la pobreza. (c) La invisibilización del papel de las contribuciones de las mujeres en la economía global. (d) La lucha contra la homogeneización de los intereses de las mujeres, al existir enfoques esencialistas expresados a través de la naturalización de la categoría mujer. (e) Han buscado ampliar el concepto marxista de ideología para incluir la ideología patriarcal que incide directamente en la explotación de las mujeres por razones no económicas aunque también afecta a los hombres, ambos explotados por su condición de clase. En tal sentido, supone un aporte importante para la comprensión de la ideología en la gestación

de ideas conectadas con la realidad social, que sirven para descubrir las reales explotaciones humanas, lo cual supone una importante contribución al problema de la relación entre pensamiento abstracto y conocimiento concreto de la realidad. (f) La demostración de que el género y los aspectos étnicos son componentes centrales de la clase social. (g) Han discutido y sistematizado el concepto mismo de género desde el materialismo histórico, básicamente con las teorías del valor y de las clases sociales, concepto este último definido y manejado de manera diversa en las ciencias sociales. (h) Han definido la importancia de la historiografía en la política contemporánea, específicamente en las manifestaciones de ésta última en la vida cotidiana, pues es precisamente de las reconstrucciones historiográficas de donde se derivan los presupuestos que condicionan nuestra comprensión sobre los liderazgos, la familia y la estratificación social a lo largo de la historia, siempre cruzados por las nociones que se posean en cada etapa histórica sobre el género y los elementos étnicos. (i) Han debatido sobre la institucionalización del poder y cómo éste influye en la estructuración y reforzamiento de los patrones sociales sobre género y raza. (j) El papel de las mujeres en la creación de plusvalía, especialmente las formas como venden su fuerza de trabajo en contextos históricos específicos. (k) Relacionado con lo anterior, el papel del género en las relaciones de producción, distribución y reproducción, así como en el consumo. (l) El papel de las mujeres en la organización de la producción y la propiedad privada. (ll) La mercantilización y cosificación del cuerpo femenino. (m) La relación entre la ideología patriarcal y la ideología capitalista fundamentalmente en la gestación y el manejo de estereotipos culturales sobre género y raza.

Éstos y muchos otros aspectos han sido abordados por el feminismo marxista, desde las posiciones más ortodoxas hasta las más radicales.

La reproducción del patriarcado en el capitalismo y los aspectos simbólicos y culturales

Es incuestionable que la vida diaria de las mujeres dentro del capitalismo está alienada y cosificada. Su trabajo, así como la diversidad de sus vidas han sido ignorados y suprimidos mediante mecanismos ideológicos que han hecho posible que muchas de esas vidas sean invisibles. En tal sentido, los modos de pensar y actuar capitalistas han estimulado y legitimado el sistema patriarcal reproduciendo la dominación y los privilegios masculinos. De hecho, la ideología capitalista ha desempeñado un importante papel en la estructuración y mantenimiento del poder masculino al darle fuerza a la ideología patriarcal, al darle significado y hegemonía a los actores y actrices que viven conscientemente dentro de un modo de existencia capitalista. Pero va más allá. En la sociedad capitalista moderna, los conceptos, el lenguaje, el modo de vivir y el estilo de vida son creaciones masculinas que funcionan para sostener el patriarcado, específicamente las relaciones de control y regulación que existen entre hombres y mujeres. Las instituciones capitalistas son androcéntricas, por tanto hostiles a las mujeres y, por consiguiente, limitan e inhiben el potencial que tienen las mujeres para la construcción social.

Existe una imbricación profunda que liga familia y Estado, vida cotidiana y reproducción de las relaciones de subordinación y dominación en el marco de las relaciones culturales; se produce una trama de significación que legitima el orden establecido y lo naturaliza. Los Estados modernos –característicos del sistema capitalista– han acentuado las jerarquías sexuales y reproducido tanto el capitalismo como el patriarcado. Para hacerlo, han fortalecido la noción de lo que es familia, la familia nuclear burguesa, y la ética que la sostiene, incluidas las valoraciones sobre la maternidad (Vargas, 2006, 2007a), así mismo los significados y las valoraciones sobre la categoría mujer como un universal que trasciende las diferencias.

Se hace imprescindible desvelar los mecanismos por los cuales la ideología patriarcal se hace presente en las relaciones cotidianas de la familia y del trabajo. Las mujeres no somos un sexo homogéneo, unificado, que lucha por la transformación de su situación; no todas las mujeres somos iguales, así como de la misma manera no todos los movimientos sociales en donde participamos las mujeres persiguen los mismos objetivos. Tampoco son iguales todas las formas familiares.

No obstante, en el capitalismo, el subconsciente colectivo asocia a las mujeres a la noción mujer, y a sus cuerpos con situaciones de dominio, sumisión y objetualización. Y lo hace a través de una estética consumista, que se ha fabricado en torno a lo que Blanco designa como “la mujer ente” (2007), y que comúnmente se conoce como “la mujer mercancía”. La mercantilización del cuerpo femenino se expresa meridianamente en la publicidad de los medios masivos de comunicación. De hecho, en la actualidad, las mujeres nos hemos convertido en un objetivo de impacto prioritario para la publicidad, como manera de conformar entre nosotras modelos colectivos de valores y comportamientos, modelos de actitudes, formas de vida, imágenes paradigmáticas y cánones estéticos ya que somos las más consumidoras. Simultáneamente, la publicidad usa –aunque en menor medida– esos modelos colectivos sobre las mujeres para alimentar también las nociones estereotipadas que se poseen sobre la sexualidad masculina. Las diferentes formas utilizadas para representar a las mujeres han respondido, de manera dominante, a tratar de controlar la sexualidad femenina mediante la regulación de su cuerpo. En la publicidad, la mujer es tratada como un objeto de consumo sexual; lo que vale es su cuerpo, pero no su capacidad intelectual, sus talentos o su personalidad.

Las imágenes mayoritarias que transmite la publicidad son las más retrógradas y resistentes al cambio; utilizando el cuerpo femenino como reclamo, fomentan imágenes negativas y degradantes de la figura de las mujeres. En tal sentido, los valores

máximos que la publicidad actual asocia con un cuerpo femenino son: la belleza, la juventud y la delgadez, condiciones que se consideran indispensables para el acceso al poder y al éxito, con el mensaje subyacente además de que cualquier mujer puede conseguirlo con esfuerzo. Ello hace primar el individualismo y la competencia frente a la solidaridad.³⁴

La publicidad propicia un culto universal, una obligación cotidiana y obsesiva, de ineludibles imperativos sociales sin los cuales muchas mujeres sienten su identidad devaluada y la amenazante sombra del fracaso personal, muchas veces con trágicas consecuencias. Simultáneamente, la publicidad recurre a los símbolos culturales asentados en el imaginario, mismos que ella ha contribuido a crear, que estimulan la visión sexista y el estereotipo sobre los ámbitos de actuación y los papeles sociales que se le han asignado tradicionalmente a las mujeres, relacionados con la vida doméstica y el cuidado de las personas. De esa manera, cualquier modelo de mujer en los medios de comunicación de masas persigue, a través de una homogeneización de lo que debe significar ser mujer, una homogeneización de las mujeres en tanto consumidoras para convertirlas en un prototipo a utilizar. Como consecuencia de lo anterior, la feminidad constituye un estatus que ha sido devaluado y estigmatizado que resulta de que las mujeres son percibidas selectivamente en función de estereotipos culturales que han sido creados sobre la feminidad, estableciendo a la mujer como una categoría universal, sin diferencias algunas entre ellas. En ello subyace tanto la noción esencialista de que todas las mujeres comparten un punto de vista, sean cuales sean las diferencias culturales, étnicas o de clase que tengan, como su cosificación a través de la mercantilización de sus cuerpos. Esa

34 En tal sentido, Hinckelamert nos recuerda que los valores supremos actuales son la competitividad y la eficiencia. (2006:35). Los cuerpos femeninos, como cualquier mercancía, entran a competir en el mercado y para hacerlo deben cumplir con determinados requisitos estéticos.

visión esencialista sirve para ocultar que en la realidad existe una dilatada diversidad entre las mujeres y que ello, simultáneamente, deriva hacia una multiplicidad de expresiones en las formas como se las domina, que no son reducibles a las que experimenta un sector determinado. De igual manera, hay disimetrías presentes entre mujeres dentro de una misma clase social y dentro de un mismo grupo étnico.

El uso capitalista de las nociones de feminidad y masculinidad se basa en una relación social de carácter asimétrico (la de género), donde –apelando a lo simbólico, como ya hemos planteado– se establecen las posiciones que debemos y podemos ocupar las mujeres y los hombres, lo cual, a su vez, define parámetros para las nociones de lo social (Visweswaran, 1997). Esto no es de extrañar toda vez que la conjunción del capitalismo con el patriarcado hace de ellos sistemas socio-culturales y simbólicos muy eficientes en la dominación, eficiencia que se puede medir atendiendo a las formas como actúan sobre las conciencias a través del uso de las herramientas que el capitalismo ofrece, como sucede con la publicidad en los medios de comunicación en donde se reproducen esos estereotipos negativos hasta convertirse en hegemónicos. La publicidad sobre “la mujer” se ha convertido, entonces, en una expresión de las formas de control patriarcal sobre las mujeres; ello convierte –en consecuencia– a la publicidad en una de las expresiones formales de las relaciones políticas de dominación.

Podemos afirmar que el sistema capitalista parte del término mujer como algo que se da por sabido, en lugar de constituir algo que debe ser explicado, puesto que es extremadamente variable dada su determinación histórica, social y cultural; de allí la importancia que se le debe dar a la definición social de las mujeres. Y cuando decimos social estamos resaltando que lo social alude a todas las relaciones humanas, incluyendo lo económico, lo político y lo cultural-simbólico.

Suscribimos los señalamientos de Cirizia (2001) de que, como feministas, “insistimos en las relaciones entre cuerpo y política como una dimensión decisiva en el análisis, que muchas veces la tradición marxista ha descuidado, pero que a nosotras, desde esta doble difícil pertenencia, nos interesa rescatar”.

No obstante, es bueno analizar en ese sentido, que fue precisamente Lenin (1978) quien destacó la importancia de la politización de las mujeres y su participación en la vida política como condición fundamental para su liberación. Señalaba además que el éxito de cualquier revolución dependía del grado de participación femenina. Destacaba así mismo, la imperiosa necesidad de abolir cualquier limitación, sin excepción, de los derechos políticos de las mujeres en comparación con los de los hombres. Por su parte Mariátegui (S/F), otro pensador marxista de los años veinte del siglo pasado, apuntaba igualmente que la cuestión femenina era “una parte de la cuestión humana”; que “la mujer es algo más que una madre y que una hembra, así como el hombre es algo más que un macho”. En su obra *La mujer y la política* (S/F) escribió: “La Revolución francesa (...) inauguró un régimen de igualdad política para los hombres; no para las mujeres. Los Derechos del Hombre podían haberse llamado, más bien, Derechos del Varón (...) La democracia burguesa era una democracia exclusivamente masculina”. Afirmaba también que el feminismo es esencialmente revolucionario. Sin embargo, tanto Lenin como Mariátegui no visualizaban de manera integrada los antagonismos entre clases y géneros y cómo estaban penetrados por el racismo; tampoco consideraban las formas de control político que se dan en el espacio doméstico, ámbito donde se manifiestan las dimensiones políticas de la vida personal. Insistían, por el contrario, en las manifestaciones políticas que se daban entre hombres y mujeres dentro de las fábricas, es decir, en los espacios públicos. Lenin aseveraba: “dondequiera que existe el capitalismo, dondequiera que se mantiene la propiedad privada de las factorías,

dondequiera que el poder del capital se mantiene, los hombres disfrutan de privilegios”.

Hay otro aspecto que nos parece de suma importancia. Al resaltar la vinculación entre lo económico, lo político y lo cultural-simbólico pretendemos colaborar en la eliminación de las visiones de las mujeres como víctimas o heroínas, centradas –sobre todo estas últimas– en personas excepcionales, o a quienes les tocó vivir situaciones excepcionales, visiones éstas que tienden a oscurecer la comprensión general de los problemas que han vivido las mujeres de otros tiempos o las que vivimos las de la actualidad, que requieren entender las percepciones que tenemos las mujeres de nuestra propia pertenencia a una clase social determinada, a una posición política dada, a un género dado y a un grupo étnico, todas ellas expresadas culturalmente en la vida cotidiana. Así mismo, la visión de víctimas tiende a vincularse con una supuesta solución a los problemas que se consideran femeninos a través de políticas asistenciales. Ello, como bien señala Sanahúja (2002: 20) “nos sumerge a las mujeres en una miseria simbólica que impide nuestro propio crecimiento”.

La dimensión política en la vida cotidiana de las mujeres

La vida cotidiana es el espacio donde se dan las condiciones reales y concretas en la vida de mujeres reales y concretas. También es aquél donde se manifiesta el sentido de la privacidad, la intimidad y la propia subjetividad, todos productos de relaciones sociales y de formas comunes de experiencia. Como apunta Ciri- zia (2001), lo que un sujeto piensa se arraiga en su vida cotidiana, dimensiona las formas bajo las cuales lo personal se inscribe en lo colectivo, lo que permite entender hasta dónde lo personal es político (Millet, 1970). Según la autora es precisamente en la naturalización de la cotidianidad donde reside el ocultamiento de sus dimensiones políticas. Y si algo hace el capitalismo es naturalizar la cotidianidad de la dominación, con lo cual pretende

hacer a esta última no solamente invisible, sino también irreversible; que la dominación por clase se reproduzca como un proceso natural y por lo tanto indetenible, indestructible y eterno; que la ocultación de los significados sociales de sexo/género que inciden en esa dominación sean aceptados como naturales, de manera que no puedan ser resistidos, contestados o transformados; que las ideas racistas se mantengan. Y, finalmente, que todo ello ayude a consolidar y reproducir cada vez más la opresión clasista.

En la vida cotidiana se concreta la vida de mujeres y hombres; en ella se expresan las actividades diarias, tanto las rutinarias como las excepcionales, son acciones espontáneas; se reitera lo conocido, pero también se crea e innova. En la cotidianeidad se manifiestan las motivaciones y los comportamientos, los valores, los prejuicios, es decir, las subjetividades, siempre –como dice Therborn– como procesos sociales en curso, nunca totalmente acabados, siempre en oposición, contraste y reformulación. Las actividades de la vida cotidiana son heterogéneas y también jerárquicas; dado que esa jerarquía no es inmutable, sino que se modifica de modo específico según las estructuras económico sociales (Heller, 1985; Vargas, 1990), la espontaneidad de las conductas sociales que modelan la cotidianidad no es siempre tan espontánea como pudiera parecer; de hecho, esas conductas pueden ser instigadas, conducidas y controladas a través de mecanismos ideológicos.

Todas las subjetividades y actividades sociales que se manifiestan en la vida cotidiana se expresan culturalmente, es decir, de forma singular a un grupo humano, a una sociedad, pero siempre en circunstancias históricas concretas. En el acto de creación cultural, es el ser humano el que crea valores y los reproduce. Esos valores se incorporan a las normas sociales que regulan las conductas de los individuos. La cultura no “posee” los valores que se encuentran en las subjetividades, de hecho no puede poseerlos pues la cultura no es algo que le sea externo a los individuos, no existe sin ellos sino gracias a ellos. Además no es una “cosa”

que pueda tener propiedades. Es la vida social, con toda su complejidad la que permite la aparición, negación, fortalecimiento o decadencia de los valores. Las relaciones de poder que existen en una sociedad en un momento histórico determinado, aquéllos y aquéllas que poseen el poder, propician la internalización de ciertos valores que les sirvan o sean favorables a sus intereses. De esa forma, el poder se garantiza –a través de la acción política– que los individuos externos al núcleo de poder actúen también de acuerdo a los intereses del mismo. Esa manipulación y la subsecuente internalización es posible gracias a las identificaciones culturales, toda vez que como hemos dicho las subjetividades se manifiestan culturalmente; no obstante esas identificaciones no son absolutas ni estáticas ya que la aceptación de valores que son introducidos desde fuera por el poder, no son necesariamente aceptados en su totalidad por todos los individuos; pueden ser rechazados.

En consecuencia, las relaciones de poder del capitalismo, asentadas en la explotación clasista, y los valores que sostienen a ese sistema (que incluyen a los patriarcales y los racistas), se manifiestan culturalmente en la cotidianidad de la vida social. El carácter profundamente histórico de esas relaciones y el estar en constante movimiento, las hace susceptibles de cambio y transformación; no son para nada naturales, ni eternas ni inmutables.

Debemos saber y aceptar –sobre todo si somos marxistas– que la ideología de la clase no agota la constitución ideológica de los miembros de esa clase, como nos recuerda Therborn (1987). No es descabellado, pues, el rechazo de muchas feministas hacia la concepción de la dimensión económica como factor independiente de los procesos de producción y reproducción de la vida humana, ni su insistencia sobre la relación entre producción y reproducción social, entre vida cotidiana y política, entre producción cultural y poder. Pero sí podemos concluir, siguiendo a Therborn, que en la vida cotidiana de las sociedades clasistas, las

ideologías de no clase están conectadas e ideológicamente articuladas con la de clase como procesos sociales en curso.

Como ejemplo de lo anteriormente tratado sobre lo cultural de la vida cotidiana, nos gustaría volver a lo señalado en páginas precedentes sobre los análisis de Collins (1990) de las manifestaciones concretas de experiencias vividas en la vida cotidiana de los hombres y mujeres de las comunidades negras estadounidenses. Tal enfoque es totalmente relevante para acercarnos a otras comunidades en otros espacios, como sucede en comunidades mestizas con fuerte influencia africana que se manifiestan en otros países americanos. En el caso de Venezuela, las conceptualizaciones y prácticas sobre la familia patriarcal burguesa no existen plenamente desarrolladas ni aceptadas en las comunidades mestizas populares con un 60-70% de afrodescendientes (Vargas, 2007a, 2007c). En tales casos, las comunidades domésticas estructuran redes parentales de solidaridad y reciprocidad que no se corresponden necesariamente con las que establece el parentesco biológico, como sucede con la familia burguesa, sino con el llamado parentesco por adhesión. Esas redes cruzan horizontalmente a la sociedad, traspasando diferencias raciales y límites territoriales entre barriadas, municipios y estados. Manifiestan una combinación de elementos étnicos de origen indígena (familia extensa) con africanos (comunidad matricéntrica), y se ven fuertemente influidas por la pertenencia a una clase dada (explotada) (Vargas, 2007a, 2007c).

La comprensión de este elemento es vital para la construcción de una sociedad socialista hoy día en Venezuela. Si para que se dé esa construcción es necesario eliminar el individualismo y el egoísmo que caracterizan a las relaciones capitalistas; si es imprescindible que hombres y mujeres sean recíprocos; si es imperativo que todos y todas actuemos coordinada y cooperativamente; si el compartirnos unos y otras –a despecho de las diferencias de sexo y étnicas que objetivamente tengamos– potencia la cohesión para el logro de metas comunes, entonces

las prácticas de las redes parentales de las comunidades domésticas populares son una manifestación precisamente de prácticas protosocialistas. Según esta línea de razonamiento, las comunidades domésticas populares constituirían un sujeto sociohistórico emergente para la construcción del socialismo, en tanto aúpa una forma de organización de individuos cuyas conciencias y prácticas reflejan los valores que ese sistema social propugna: minimización del individualismo, reciprocidad, cooperativismo, compartirse un@s y otr@s.

Por qué el socialismo debe ser feminista y por qué el feminismo debe ser socialista

Engels (S/F) decía que para lograr la emancipación de las mujeres es necesario investigar a la sociedad capitalista y cualesquiera otras sociedades en general donde prevalezcan la explotación y la opresión. Si ello es así, entonces, la construcción del socialismo feminista en la Venezuela del siglo XXI pasa por la necesidad de establecer consideraciones ontológicas para la investigación, así como la crítica de los presupuestos ideológicos y la fundamentación de los procesos de opresión contra las mujeres que han ocurrido a lo largo de la historia. Todo ello conduce a señalar la emergente necesidad intelectual y política de presentar nuevas propuestas que se hagan cargo de la cuestión de la opresión femenina y que permitan eliminar las constricciones que limitan el desarrollo de las mujeres; asimismo, que sirvan para enriquecer la perspectiva teórico política socialista. Todos los testimonios indican que la experiencia desborda el marco conceptual clásico.³⁵

35 Héctor Díaz Polanco (2005:190-191) señala que existen en la izquierda numerosas problemáticas ignoradas, dentro de las cuales incluye la cuestión de la dominación femenina, y apunta que ha existido un inadecuado acercamiento a esta cuestión por lo cual es necesaria una innovación teórica.

¿Cuándo podríamos afirmar que una sociedad sería verdaderamente socialista y feminista?

Como señalara, entre otros, Lenin, el socialismo es una fase histórica de transición en el proceso de desarrollo de los pueblos caracterizada por la planificación, el desarrollo orgánico de las fuerzas productivas, la investigación sistemática de todas las necesidades de la sociedad, la satisfacción de las necesidades colectivas elevada al rango de objetivo esencial de la gestión pública, la administración de las cosas al servicio de todo el pueblo, la desaparición o reducción en intensidad de los antagonismos de clase y de la injusticia social (Sanoja, 2008: 53). Si concordamos con esta caracterización hecha por Lenin, entonces podemos afirmar que una sociedad será verdaderamente socialista si tiende a, o logra, eliminar todas aquellas estructuras y prácticas de dominación o sometimiento, pues se tratará de una sociedad plural, democrática, igualitaria y humanista.³⁶

Mao Tse-Tung, por su parte, asentaba en 1950, que la verdadera igualdad entre hombres y mujeres sólo puede ser alcanzada con un proceso de transformación socialista de toda la sociedad.

Con base a lo anterior podemos afirmar que, para la construcción del socialismo feminista del siglo XXI, es necesario en primer lugar conocer el patriarcado y su relación con el capitalismo de manera de poder gestar un socialismo feminista, liberador tanto de la estructura de clases como de la de género. Así mismo, un socialismo que respete la diversidad sociocultural y en consecuencia no establezca ni propicie la desigualdad de los

36 Vladimir Acosta (2007: 23) apunta: “El socialismo del siglo XXI es, pues, *democrático* (...) Es más, el socialismo del siglo XXI no es solo democrático sino que como sistema social es la verdadera democracia que se fundamenta en protagonismo y permanente participación popular, en auténtico poder del pueblo” (énfasis del autor). Más adelante afirma: “El socialismo del siglo XXI no es socialdemócrata (...) existe una identidad entre socialdemocracia y capitalismo”.

diversos conjuntos socioétnicos que existen en la sociedad, con base a criterios racistas.

La diversidad cultural es intrínseca al proceso histórico de formación de la sociedad. Reconocer el carácter de la diversidad cultural y étnica como una constante histórica es estratégico cuando se quiere fundar una nueva sociedad sobre las bases del respeto y la tolerancia. Reconocer la diversidad cultural supone igualmente reconocer la variedad de normas, usos, prácticas y costumbres, tradiciones técnicas, símbolos, cosmovisiones y lenguajes que confieren su iris de colores a los diferentes sistemas socioétnicos y a las múltiples formas culturales que los caracterizan. Reconocer la diversidad es también aceptar que ella no es una esencia histórica pasiva, sino un proceso dinámico que se resuelve en permanentes situaciones de conflicto y tensión sociales (Vargas, 2007a). Esos conflictos y tensiones se encuentran presentes en las maneras como se expresa el accionar de las estructuras patriarcales. Dicho de otra manera, el carácter constantemente conflictivo de la diversidad cultural afecta y muchas veces condiciona las varias formas de dominación femenina.

Un socialismo que se plantee que los problemas que confrontamos las mujeres en la sociedad capitalista se reducen a que seamos o no clase trabajadora, que se centre tan solo en nuestra condición de trabajadoras, perpetúa la opresión patriarcal porque –como hemos tratado de demostrar a lo largo de este ensayo– ésta no depende de la economía sino del sistema social patriarcal mismo en su particular articulación con el capitalista.

Si queremos construir un socialismo feminista necesitamos estimular organizaciones que sean conscientes de las causas históricas de todas las formas de explotación y dominación, y los diversos factores socioculturales que inciden en ellas. Sin una conciencia –para este caso– feminista, la lucha contra la opresión de las mujeres no es posible. Un socialismo feminista no puede llegar a ser una realidad sin un sujeto histórico que realice de manera práctica su posibilidad histórica.

Para la formación de la conciencia de ese sujeto histórico juega un papel relevante la educación, la educación transformadora, una que se aboque al cambio de los significados sociales patriarcales y capitalistas de sexo/género. Sin una conciencia del papel que juegan esos significados en la construcción de la desigualdad a partir de las diferencias de género, se tratará de una lucha sin éxito. Ello requiere que previamente logremos ampliar el concepto marxista de ideología para entender la patriarcal. No se puede combatir y derrotar mediante la acción lo que se desconoce, de ello se deriva su necesaria integración dentro de la teoría y filosofía que nos animan. Por otro lado, esa ampliación de la ideología para la formación de una conciencia revolucionaria feminista permitiría armonizar la naturaleza sexual de los géneros con la posición política. Si de algo adolecen los movimientos feministas es de una falta de articulación política entre ellos; igualmente, si de algo carecen los movimientos de izquierda, es de una incorporación de la feminización de sus objetivos de lucha.

Lo anterior es muy pertinente para los partidos de izquierda que hoy día se plantean la vía socialista, cuyos líderes, generalmente hombres, se encuentran muy identificados por los estereotipos culturales que les impiden reconocer la legitimidad de compañer@s de lucha de cualquier género y con cualquier forma de sexualidad. Los partidos de izquierda se han ocupado hasta ahora de promover los sindicatos, integrados mayoritariamente por hombres e identificados con los intereses de éstos. Ante estas circunstancias, de no eliminar los mecanismos reproductores de esa ideología, será muy difícil que esos partidos realicen o contribuyan a realizar una revolución para las masas y mucho menos para todo el pueblo, toda vez que esas masas y ese pueblo están integrados por un 50 % de mujeres. Lo anterior es políticamente estratégico y socialmente justo.

En la transición hacia el nuevo socialismo es necesario redefinir el concepto del trabajo mismo, lo que significa incluir todas las formas y tipos que se realizan independientemente del actor social que hasta ahora lo ha ejecutado. Debe, asimismo, consagrar el derecho y la igualdad en el trabajo para hombres y mujeres.

Si el socialismo se define, como hace Texier (2002: 36), como “el fin del poder despótico del patrón en las empresas y su sustitución por el poder de los trabajadores”, entonces ¿qué pasará con el trabajo doméstico (que no es una empresa) que realizamos las mujeres que constituye una de las bases fundamentales de nuestra opresión? Una sociedad que pretenda llegar a ser socialista no debería insistir en que las mujeres revolucionarias –a diferencia de los hombres revolucionarios– cumplamos con una doble y muchas veces triple jornada de trabajo. Obviamente existen varias soluciones a mediano y largo plazo. Entre las primeras, según nosotras, estaría la colectivización de ese trabajo; entre las segundas, la transformación de los valores sociales y normas culturales.

Lenin decía que la emancipación de las mujeres trabajadoras debe ser el trabajo de las mujeres trabajadoras mismas. Si ello es así, entonces somos las mujeres las llamadas a liberarnos a nosotras mismas, por lo que debemos estimular la formación de frentes feministas, con sus propias agendas de lucha dictadas por los intereses femeninos. Sin embargo, es necesario recordar las aseveraciones de Rosa Luxemburgo cuando señalaba que el movimiento obrero es uno solo y que las clases trabajadoras debían trabajar unidas y coordinadamente, desde los sindicatos hasta el partido de masas (2003).

Los temas de esas agendas femeninas deben incluir, entre muchos otros aspectos: (a) La socialización del trabajo doméstico. Ello implica la colaboración de la sociedad con las funciones de la familia, tanto las económicas como las de mantenimiento y reproducción, mediante la creación de un sistema de servicios sociales que incluya: jardines de infancia, lavanderías, casas-cunas,

maternidades, restaurantes, etc.³⁷ (b) El derecho de las mujeres a la libre decisión sobre sus cuerpos. (c) El respeto a todas las formas familiares –incluyendo a las familias homosexuales– que existen en la sociedad y no imponer la hegemónica familia patriarcal burguesa como modelo. (d) Dar respuesta a la búsqueda de la emancipación de las mujeres al favorecer el derecho femenino para participar en los asuntos nacionales e internacionales de las naciones.³⁸ Recordemos que las jerarquías de género han afectado negativamente la participación democrática de las mujeres. (e) Propender a la eliminación de las estructuras transnacionales que estimulan la discriminación de las mujeres; muchas de ellas son las responsables de haber convertido el cuerpo femenino en mercancía. (f) Estimular el anticapitalismo y el antiimperialismo, pero también el antipatriarcado, de no ser así se corre el riesgo de reproducir el modelo cultural androcéntrico de dominación y los errores que caracterizaron al llamado socialismo real del siglo XX. Es necesario luchar contra el modelo cultural androcéntrico de dominación que sirve para fortalecer el capitalismo. Si dicho modelo no es cuestionado, las mujeres no podremos liberarnos (Blanco, 2007). (g) Estimular una práctica política y un activismo militante que sea autónomo en tanto distinto a la lógica de los partidos, y esté basado en la agenda de los movimientos feministas (Blanco, 2007).³⁹

37 Andrea D'Atri señala: “Y si bien, hoy en día, en los países imperialistas, cada vez más actividades antes asumidas en el seno del hogar, se han convertido en servicios brindados por terceros (empresas privadas, servicios públicos, etc.), en el mundo semicolonial, muchos productos y servicios antes brindados por el Estado han sido reasumidos por el trabajo doméstico a partir de las privatizaciones, el desmantelamiento y deterioro de los servicios públicos, recargando las espaldas de las mujeres”.

38 Recordemos que participar es algo más que estar presente y opinar; implica la posibilidad real de incidir en la toma de decisiones (Vargas 2007a).

39 Recordemos que la burocracia partidista secuestró los avances feministas del socialismo real en la antigua URSS.

La liberación de todos los oprimidos y oprimidas y el desarrollo de una sociedad socialista justa, participativa, cooperativa, recíproca y solidaria sólo se logrará como resultado de la sinergia entre las luchas de los oprimid@s de grupos étnicos, clases sociales y géneros. En tal sentido, el feminismo es una lucha que debe ser de la izquierda porque es anticlasista, y la batalla de la izquierda contra la dominación de clase debe ser feminista porque es contra la dominación por género.

El socialismo del siglo XXI debe ser humanista y democrático; debe ser vital, creativo y revolucionario; un socialismo que no produzca ni reproduzca ninguna forma de desigualdad. Debe ser un socialismo que nos reúna a todos y todas, que nos permita entendernos, respetarnos y apreciarnos, pero sobre todo a compartirnos; un socialismo que se inscriba en una práctica humanista, democrática y plural; un socialismo, en fin, que respete la dignidad humana, sea individual o colectiva.

¿Hacia dónde iría nuestro socialismo del siglo XXI? Hacia una sociedad donde todos los venezolanos y venezolanas alcancemos la plena conciencia social que nos conduzca a la libertad de realizar el potencial de nuestras vidas.

Referencias citadas

Acker, Joan (1988). "Class, gender, and the relations of distribution". *Journal of Women in Culture and Society*. 13 (3): 473-497.

Acosta, Vladimir (2007). "El Socialismo del siglo XXI y la Revolución Bolivariana. Una reflexión inicial": 21-29. *Ideas para debatir. El socialismo del siglo XXI*. Margarita López Maya Editora. Editorial Alfa.

Amin, Samir (1997-1998). "Capitalismo, imperialismo, mundialización". *Marx Ahora*. 4-5: 184-194.

Amin, Samir y Rémy Herrera (2000). "El sur en el sistema mundial de transformación". *Marx Ahora*. 10: 161-168.

Aristóteles (2006). *Política*. Caracas. Fundación Editorial El perro y la rana.

Barreto, Juan (2006). *Crítica de la razón mediática*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.

Bate, L. Felipe (1983). *Comunidades primitivas de cazadores-recolectores en Suramérica*. Historia General de América. Caracas. Ediciones de la Presidencia de la República.

Blanco, Carlos (2007). *Antipatriarcado y marxismo*. En línea, mayo 2008.

Blanco, Jessie (2007). *Is our socialism 'feminist'?* Socialist Outlook: SO/12 - Summer. En línea, mayo 2008.

Bethencourt, Luisa (1998). *Mujeres, trabajo y vida cotidiana*. Caracas. Cendes. Universidad Central de Venezuela.

Cariola, Cecilia et alii (1992). *Sobrevivir en la pobreza: el fin de una ilusión*. Caracas. Nueva Sociedad.

Cirizia, Alejandra (2001). *Crónica interesada y apuntes para el debate sobre el taller Feminismo y marxismo*. Encuentro Feminista de Argentina, 2000 RIMA: Red Informativa de Mujeres de Argentina. URL de este archivo: http://www.rimaweb/feminismos/feminismo_marxismo_aciriza.html

Comas, Dolors (1995). *Trabajo, género y cultura*. Barcelona. Icaria Antropología.

Collins, Patricia (1989). *The social construction of black feminist thought*. *Signs* 14:745-73

Collins, Patricia (1990). *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Boston. Unwin Hyman.

Díaz Polanco, Héctor (2005). *Elogio a la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Siglo XXI Editores.

Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid. Editorial Trotta.

Eisenstein, Zillah. (1979). "Developing a theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism". *Capitalist Patriarchy and the case for Socialist Feminism*. Nueva York. Monthly Review.

Engels, Federico (S/F). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. México. Ediciones Quinto Sol.

Estévez, Jordi, Assumpció Vila, X. Terradas, Raquel Piqué, M. Taule, J. Gijaba y Gullermina Ruiz (1998). "Cazar o no cazar, ¿es ésta la cuestión?". *Boletín de Antropología Americana*. México.

Estrada, Margarita (1983). "Trabajo femenino y reproducción de la fuerza de trabajo industrial". *Boletín de Antropología Americana*. (8): 133-140.

González Casanova, Pablo (2004). "El imperialismo, hoy". *Marx Ahora*. 18: 43-49.

Hartmann, Heidi y Ann Markusen (1980). "Contemporary marxist theory and practice: a feminist critique". *Radical Political Economics*, 12 (2): 87-94.

Heller, Agnes (1985). *Historia y vida cotidiana*. México. Grijalbo.

Hinckelamert, Franz (2006). *El sujeto y la ley*. Caracas. Fundación Editorial El perro y la rana.

Jónasdóttir, Anna (1993). *El poder del amor: ¿Le importa el sexo a la democracia?* Madrid. Cátedra.

Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.

Leacock, Eleanor (1978). "Women's status in egalitarian society". *Current Anthropology*. 19(2): 247-255.

Lenin, Vladimir (1978). *La emancipación de la mujer*. Moscú. Editorial Progreso.

López Maya, Margarita (2007). *Ideas para debatir. El socialismo del siglo XXI*. Editora. Editorial Alfa.

Luxemburgo, Rosa de (2003). *Huelga de masas, partido y sindicato*. Madrid. Fundación Federico Engels.

Mariátegui, José Carlos (S/F). *Las reivindicaciones feministas*.

Marx, Karl y Federico Engels (1982). *La ideología alemana*. La Habana. Pueblo y Educación.

Millet, Kate (1970). *Sexual politics*. Londres. Doubleday.

Molina, Eduardo. *¿Qué es y hacia dónde va la revolución bolivariana?* Mérida, Imprenta de Mérida C.A.

Negri, Antonio, Michel Hardt, Guissepe Coco y Sandro Mezzandra. 2005. Las relaciones entre la multitud y los gobiernos de izquierda: la reinención de la democracia como proceso constituyente. Debate realizado en la Universidad Central de Venezuela. En línea, diciembre, 2006.

Sacks, K. (1974). *Engels revisited: women, the organization of production, and private property*. Rosaldo & Lamphere. pp. 207-22.

Salazar, Juan J. (2002). *Sociedades complejas. Período del contacto en el noroccidente de Venezuela*. Tesis de Maestría

en Etnología. Escuela de Historia. Universidad de los Andes. Mérida.

Sanahuja, Ma. Encarna (2002). Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria. Madrid. Ediciones Cátedra (Grupo Anaya. S.A.).

Sánchez Vásquez, Adolfo (1981). Del socialismo científico al socialismo utópico. México, Era, 2.º edición.

Sanoja, Mario (2008). El nacionalismo revolucionario desde la perspectiva antropológica. www Sylaba Press.

Sanoja, Mario e Iraidá Vargas (1995). Gente de la canoa. economía política de la antigua sociedad apropiadora del noreste de Venezuela. Caracas. Fondo Editorial Tropykos, Comisión de Estudios de Postgrado, Faces, Universidad Central de Venezuela.

Sanoja, Mario e Iraidá Vargas (1999). Orígenes de Venezuela. Regiones geohistóricas aborígenes hasta 1500 d. C. Caracas. Comisión Presidencial V Centenario de Venezuela.

Sanoja, Mario e Iraidá Vargas (2002). Razones para una revolución. Caracas. Monte Ávila Editores.

Sanoja, Mario e Iraidá Vargas. Historia, cultura y socialismo. Caracas. Monte Ávila Editores. En prensa.

Stolke, Verena (1992). Racismo y sexualidad en la Cuba colonial. Madrid, Alianza.

Therborn, Göran (1987). La ideología del poder y el poder de la ideología. Madrid, Siglo Veintiuno de España.

Texier, Jacques (2002). Socialismo, democracia, autogestión. Marx Ahora. 14: 29-48.

Varios autores (2006). El socialismo en el siglo XXI. Caracas. Instituto de Altos Estudios Políticos y Sociales Bolívar-Marx. Fundación Editorial El perro y la rana.

Vargas, Iraidá (1989). El cacicazgo como modo de vida. Ponencia presentada en el Simposio Materiality and Power, organizado por Wenner Gren Foundation. Cascais.

Vargas, Iraidá (1990). Arqueología, ciencia y sociedad. Caracas. Abre Brecha.

Vargas, Iraida y Mario Sanoja (1993). *Historia, identidad y poder*. Caracas. Fondo Editorial Tropykos.

Vargas, Iraida (2004). "Ideología y dominación masculina en las sociedades cazadoras recolectoras. El caso de la sociedad Yámana". *Boletín Antropológico*, Universidad de los Andes. Mérida. Mayo-agosto. No. 61.

Vargas, Iraida (2006). *Historia, mujer, mujeres. Origen y desarrollo histórico de la exclusión social en Venezuela. El caso de los colectivos femeninos*, Caracas. Ministerio de Economía Popular.

Vargas, Iraida (2007a). *Resistencia y participación. La saga del pueblo venezolano*. Caracas. Monte Ávila Editores.

Vargas, Iraida (2007b). *Resistencia y lucha de las mujeres venezolanas. La producción y reproducción de la ideología patriarcal en Venezuela*. Ponencia presentada en el Foro sobre Género de la Cumbre Social de Latinoamérica y el Caribe. Julio-agosto, 2007.

Vargas, Iraida (2007c). *Las mujeres populares en la estructuración de las familias latinoamericanas. Diversidad cultural y la globalización neoliberal*. Ponencia presentada en el Congreso Internacional "América Repiensa América", organizado por la Fundación Celarg, Caracas, octubre, 2007.

Vargas, Iraida (2008). "Teoría feminista y teoría antropológica". *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. En prensa.

Visweswaran, Kamala (1997). "Histories of Feminist Ethnography". *Annu. Rev. Anthropology* 26:591-621.

Woods, Alan (2006). *La revolución bolivariana. Un análisis marxista*. Caracas. Fundación Editorial El perro y la rana. Fundación Federico Engels.

ÍNDICE

Presentación	9
PENSANDO EL SOCIALISMO FEMINISTA por Alba Carosio	13
Feminismo, socialismo y revolución en el siglo XIX	15
Feminismo, socialismo y revolución en el siglo XX	31
Diferencia e igualdad	46
Patriarcado y dominación	52
El patriarcado en la globalización	56
Revolución y vida cotidiana	67
Las mujeres en nuestra América	76
Conceptos para el socialismo feminista	89
Anexo: Breve historia sobre las Internacionales y el feminismo	99
<i>I Internacional (1864)</i>	99
<i>II Internacional (1889)</i>	101
<i>III Internacional (1919)</i>	101
<i>IV Internacional (1938)</i>	104
Bibliografía	107
FEMINISMO Y SOCIALISMO DEL SIGLO XXI EN VENEZUELA	
por Iraida Vargas Arenas	113
Introducción al socialismo del siglo XXI en Venezuela	113
Génesis del patriarcado en América	125
Patriarcado, feminismo marxista y capitalismo	132
La reproducción del patriarcado en el capitalismo y los aspectos simbólicos y culturales	146

La dimensión política en la vida cotidiana de las mujeres	151
Por qué el socialismo debe ser feminista y por qué el feminismo debe ser socialista	155
Referencias citadas	163

EDICIÓN DIGITAL
AGOSTO DE 2017

CARACAS - VENEZUELA

"Hoy, cuando se debaten en América Latina y en el mundo las opciones emancipatorias, la vía anticapitalista, las condiciones para el buen vivir y la construcción del socialismo del siglo XXI, a poco andar en esta ruta, nos encontramos con el patriarcado que es una de las estructuras culturales que sostiene, alimenta y reproduce el sistema de explotación en la cotidianeidad de nuestros pueblos. Y entonces, se hace claro que si buscamos un nuevo contrato social que lleve a la sociedad de justicia, sin opresión, necesitamos un nuevo contrato sexual. Sin feminismo no hay socialismo."

A. C.
I.V.A.

Iraida Vargas Arenas

Doctora en Historia de América, cursó postgrados en Palinología y Arqueología, magíster en Historia Contemporánea de Venezuela. Se ha desempeñado como docente en pre y postgrado, y como conferencista en universidades, centros de investigación y en más de cien eventos científicos nacionales e internacionales. Es autora de artículos científicos publicados en revistas nacionales e internacionales especializadas y de prensa. Ha publicado más de veinte libros, entre los cuales destacan: *Arqueología, ciencia y sociedad* (1990); *Historia, identidad y poder* (1993); *La historia como futuro* (1999); *El agua y el poder* (2002); *Historia, mujer, mujeres* (2006); y *Resistencia y participación* (2007).

Alba Carosio

Doctora en Ciencias Sociales, directora del Centro de Estudios de la Mujer (Universidad Central de Venezuela), asesora de la Comisión Permanente de Familia, Mujer y Juventud de la Asamblea Nacional y del Banco de Desarrollo de la Mujer, miembro de la Comisión Redactora del Informe de Resultados de la República Bolivariana de Venezuela (período 2004/2008) ante la Comisión Evaluadora de la CEDAW. Coordinadora de Investigación del postgrado en Ciencias Administrativas, UCV. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: *Redes Socioproductivas*, Cuaderno de Postgrado, N° 26 (UCV, 2008); *El pensar auténtico vs. el progreso técnico* (Fondo Editorial IPASME 2007); *Feminismo latinoamericano: imperativo para la emancipación* (2009); y *Frente a la crisis económica y civilizatoria: un nuevo contrato socialista y feminista* (2010).

