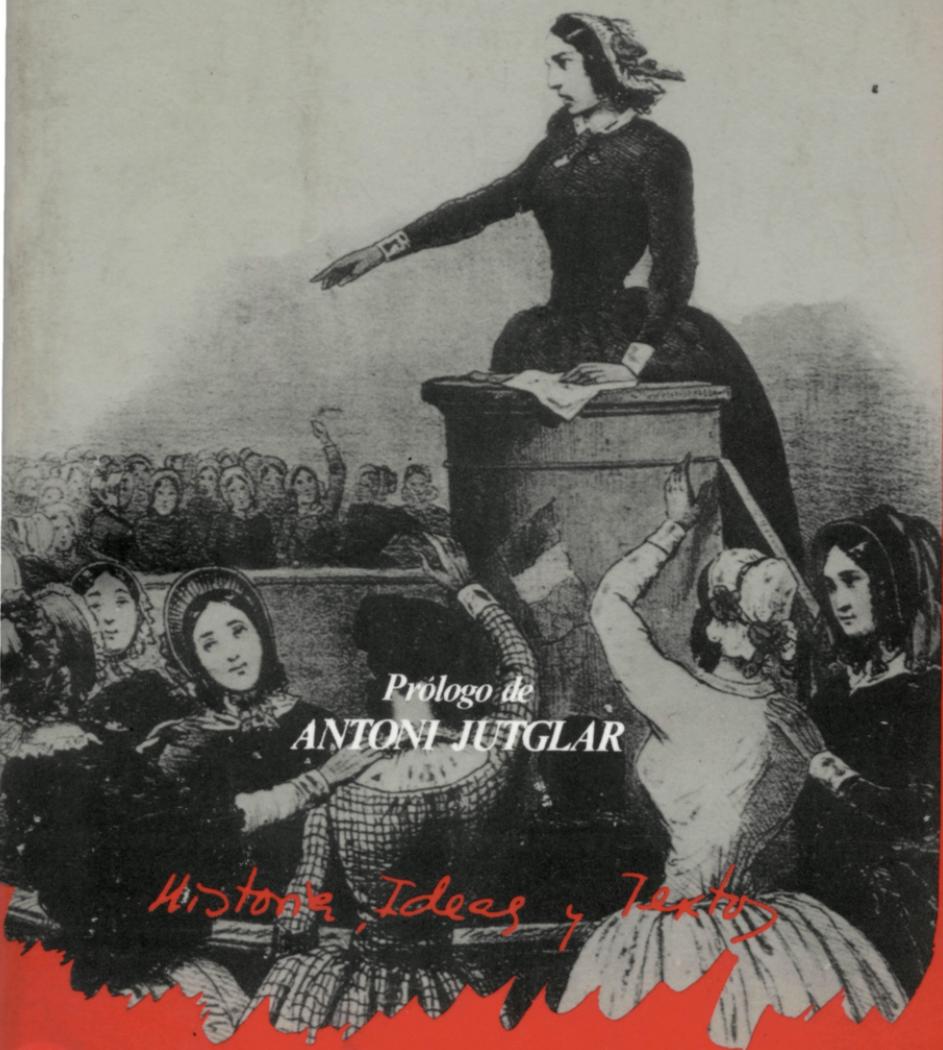


Carmen Elejabeitia

LIBERALISMO, MARXISMO Y FEMINISMO



Prólogo de
ANTONI JUTGLAR

Historia, Ideas y Textos

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

Historia, Ideas y Textos

Colección dirigida por Antoni Jutglar

Carmen Elejabeitia

LIBERALISMO,
MARXISMO
Y FEMINISMO

Prólogo de Antoni Jutglar

 ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

Diseño gráfico: GRUPO A

Primera edición: junio 1987

© Carmen Elejabeitia, 1987

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Enrfe Granados, 114, 08008 Barcelona

ISBN: 84-7658-034-7

Depósito legal: B. 16.980-1987

Impresión: Limpergraf, Ripollet (Barcelona)

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

PROLOGO

Indudablemente la ignorancia que tenemos acerca de la realidad y la evolución de la condición de la mujer a lo largo de la historia constituye una laguna y un vacío imperdonables. A través de los siglos, las sociedades y la historia se han desarrollado, de un modo u otro, prescindiendo, de hecho, del factor de la mujer. Peor todavía, se han desarrollado contando con ella como mero elemento «pasivo»,¹ y hoy día —mejor dicho, desde hace bastante tiempo— historiadores y sociólogos descubren que las «cosas» de la sociedad humana no encajan, precisamente a causa de esta plurisecular marginación y discriminación de la mujer. Falta estudiar la sociedad considerando a la Mujer tan hombre como al varón, falta enfocar el estudio de la historia contando a la mujer como protagonista en igual perspectiva que su compañero varón. Siglos, sin embargo, de desenfoco y machismo siguen pesando todavía en la actualidad y difícilmente puede abrirse el camino de otra interpretación sociológica e histórica de la mujer. Y, sin embargo, está llegando, ha llegado ya, aunque se tarde mucho en entenderlo.

Esta mujer, elemento «pasivo» en la sociedad y en la historia, comparte —por otro lado— el hecho de constituir un ser explotado: un hombre (en este caso, femenino) explotado por otro hombre. De ahí el patetismo de la lucha por la libe-

ración de la mujer, explotada por su condición sexual, y explotada, asimismo, por el peculiar acento que en ella adquiere la división y organización social del trabajo en un mundo y en unas sociedades en las que el fenómeno histórico de explotación del hombre por el hombre, evidentemente, no ha desaparecido por más esfuerzos que se han venido y siguen efectuándose,² pero en las que, además, el patetismo de la «condición mujer» sigue siendo un factor destacado, irritante y acusador frente a un balance «machista» (que no es aquí y en este prólogo, lo que debe ser analizado y expuesto detalladamente, pero que sí debe ser objeto de una mínima reflexión), que no solamente nos indica que, sustancialmente, el poder y la autoridad jerárquica la han venido *detentando*³ la minoría de hombres explotadores, sino que además las formas, pasadas o presentes, *civilización e ideología* han dibujado —y siguen, desgraciadamente, dibujando— un triste y negro panorama con referencia a la realidad de la mujer en la Historia. En este sentido, la reflexión en torno a la realidad presentada por la historia, la cultura, la sociología y la economía, es fundamental, y coincido con A. Moreno en una serie de profundizaciones capitales a este respecto.⁴

Asimismo, si respecto al problema sociohistórico de la mujer, que he tratado pura y simplemente de apuntar en las líneas anteriores, hacemos referencia al «caso»⁵ español, veremos no solamente que existe, con sus peculiaridades indiscutibles, dicha fundamental y grave problemática, sino que, además, el hecho de varias décadas de silencio forzado, de censura, de mantenimiento de temas tabú, etc., durante la larga dictadura del general Franco, después de la trágica guerra civil de 1936-1939, ha supuesto un innegable freno y un grave retraso para el estudio y, asimismo, para la información general —y de modo muy particular, para el conjunto de las mujeres del Estado español— en torno a la problemática general de la realidad histórica y social de la mujer, tanto en España como en el resto del mundo. Un freno y un retraso extremadamente serio y grave, en fin, para la temática del feminismo vista desde España.

Por otra parte, además de las consideraciones precedentes —y ello es totalmente lógico—, se han venido multipli-

cando en España las ediciones de obras tratando sobre fenómenos y temas —entre ellos significativamente el tema de la realidad y de la condición femeninas, consideradas como «pecaminosas» y «peligrosas» sin más (ni menos) en una negativa situación que se prolongó, tal como se ha indicado ya— que durante décadas, es decir, a lo largo de los llamados cuarenta años de dictadura franquista, fueron considerados o bien como tabú o bien como cosa *non sancta*. Es lógico, pues, que tal proliferación se haya producido, y es, asimismo, también lógico que todavía no aparezcan signos de que dicha multiplicación de materiales editados o discutidos en foros, jornadas, etc., vaya a disminuir y que todavía quede mucha «tela que cortar».

Evidentemente en España, y también fuera de España (aunque en menor proporción que en nuestro país), el tema de la Mujer⁶ es todavía hoy, a fines del siglo xx, un tema inédito. En todo caso se distingue entre hombre y mujer biológica y sexualmente, y poca cosa más. La ignorancia acerca de la realidad y de la condición de la mujer tendría en sí una importancia muy relativa si dicha ignorancia no conllevara un gravísimo problema histórico y social. Ciertamente, a lo largo de los siglos, las distintas sociedades que han sido y son, han estado gobernadas o conducidas (en las diversas acepciones que el término latino *duco, duces, ducere* pueda tener) por hombres, y éstos han impuesto desde un principio su peculiar impronta. Consecuentemente, al ser toda sociedad el resultado de la dinámica de los individuos que la componen y sus relaciones, el devenir histórico ha venido siendo y sigue siendo una realidad mayoritariamente impuesta y marcada con su sello por los individuos masculinos.

Evidentemente, gracias a la punible y lamentable labor que una censura sistemática ha venido desarrollando, a lo largo de los decenios de dictadura franquista, se han complicado y han agriado más las cosas, y la contención de lo incontenible ha sido imposible. Lógicamente, el alud de publicaciones de índole más o menos radicalmente feminista, entre otras cosas, clama contra esta hegemonía injustificada del género masculino en el protagonismo social e histórico. Es indudable **que** ya desde ahora todo proyecto histórico que quie-

ra construirse debe obviar la terrible discriminación que la Mujer ha venido sufriendo durante siglos, y lógicamente debe situar en su justo contexto el papel del varón. Muchas de las obras que han ido apareciendo en torno a esta problemática femenina, tenida como tabú hasta hace pocos años, pretenden explicar fundamentalmente dos cosas: por qué el hombre ha conseguido durante tantos siglos imponer su hegemonía social e histórica, y, cómo en los últimos siglos, a partir de la aparición de una mayor racionalidad histórica en el mundo occidental, han ido apareciendo y se han desarrollado con mayor o menor fortuna los movimientos de defensa o de emancipación de la mujer.

Si la mayor parte de publicaciones sobre la Mujer aparecidas en estos últimos años en España no se han ajustado a las realizaciones, logros y esperanzas que lógicamente podrían deducirse de las preocupaciones analíticas y críticas de un colectivo como el femenino español, hemos de justificar que tales resultados no se hayan obtenido situando precisamente este colectivo y estas expectativas femeninas en el mismo contexto que condiciona la precariedad de tantas y tantas realidades de la España de hoy.

Precisamente hace pocas fechas, concretamente el 12 de marzo de 1986, el resultado del referéndum sobre la NATO puso de manifiesto cómo la poca madurez y la irrelevante envergadura de las instituciones de toda índole en esta llamada España democrática hizo posible un resultado inesperado. Dicho de otra manera: cuando el número de socios de un partido de este país no sobrepasa mucho más allá de la cifra de los veinte mil, mientras que en otros países de Europa los equivalentes a estos mismos partidos o sus análogos superan —y en ocasiones en mucho— la cifra del millón; cuando los sindicatos representan como cotizantes solamente a una parte relativamente escasa de la población activa; cuando falta la madurez suficiente para que, por ejemplo, partidos y sindicatos hayan podido crear y sostener «de verdad» sus propios clubs, centros de debate, grupos de opinión, corrientes de prensa, etc.; cuando tantas cosas elementales, que existen en la Comunidad Europea (CEE), de la que tanto cacareamos como miembros, aquí no existen, era lógico esperar que un estado

de opinión mayoritaria —en este caso el contrario a la permanencia de la NATO y a la continuidad de las bases— no pudiese triunfar, debido a que los cauces a través de los cuales debía haberse efectuado su exposición, maduración y confirmación, o estaban escasamente bosquejados, o no existían en absoluto.

De este modo, en fin, los medios de comunicación social —fundamentalmente la TV— en manos del partido en el gobierno (por mucho que se haya querido negar el hecho), junto con el efectivo papel desempeñado por una innegable «estrategia del miedo» (un «miedo» de muchos signos y en muchas direcciones), permitieron que un referéndum imposible de ganar por parte del gobierno se convirtiera, pasara a ser, fuera finalmente un triunfo del mismo.

Esta digresión en torno a las realidades y mecanismos de las diversas instituciones de la España posfranquista sitúa también las razones por las que el colectivo femenino se encuentra con grandes dificultades para plantear a fondo y sistemáticamente sus problemas. Lógicamente, después de tantos años de represión, lo primero que ha surgido en los trabajos acerca de la realidad de la mujer en España ha sido la protesta. Protesta que, aunque mimética por lo que a otros países se refiere, era totalmente lógica y, por tanto, de esperar. Una protesta y una literatura, además, fundamentalmente centrada sobre determinados puntos.

Asimismo, se entiende todavía más la orientación y el contenido de la literatura citada sobre el tema de la mujer, si comprobamos, por ejemplo, cómo —paralelamente— los afiliados o vinculados a partidos y sindicatos en España pertenecen a cuadros altos y medios, con lo cual —y como es tristemente sabido— se silencia una parte importante de la opinión y de la problemática del conjunto español. Paralelamente, no es ninguna exageración pensar también que el nivel medio de publicaciones sobre el tema de la mujer se ha venido haciendo —mal que pese y muchas veces pretendiendo todo lo contrario— desde una perspectiva fundamentalmente burguesa. Por lo menos en su inmensa mayoría. Y existen excepciones, además, verdaderamente notables, como es suficientemente sabido.

En la ya mencionada bibliografía española de estos últimos años en torno a la problemática de la mujer aparecen, empero —sin duda alguna—, títulos de innegable interés que clarifican aspectos diversos de la realidad femenina y feminista, tanto con referencia a otros países, como muy concretamente a la específica del conjunto de los pueblos del Estado español. Pero debido principalmente a las circunstancias anteriormente apuntadas, queda, desde luego, un amplio abanico de información y de problemática que todavía tardará bastante tiempo en quedar cubierto de forma mínimamente satisfactoria. Por ello, la presente obra (que, por su temática, se vincula cordialmente a otros títulos de la presente colección y a otros de esta misma editorial),⁷ por el mero hecho de haber sido proyectada, estudiada y escrita con originalidad, responsablemente y despertando un gran interés, supone una aportación, sin ningún género de dudas, altamente valiosa a la bibliografía sobre la mujer que viene apareciendo desde la muerte del dictador general Franco en España.

Como muy bien apuntó en su día Pierre Vilar, lo interdisciplinar en las ciencias sociales y humanas constituye algo fundamental.⁸ En efecto, cada día es menos posible concebir a un historiador sin amplios y profundos conocimientos, por ejemplo, de sociología y economía; o a un sociólogo sin conocimientos de historia o economía; o a un economista viceversa, etc. Este carácter interdisciplinar está presente constantemente —y seriamente— a lo largo de las páginas que constituyen el presente libro de Carmen Elejabeitia. Y ello constituye, sin duda alguna, uno de los atractivos fundamentales de la obra mencionada. Metodológicamente, además, es prácticamente inconcebible la presentación de una compleja dinámica histórica como es la supuesta por la multiseccular realidad de represión, discriminación y marginación, por un lado, y por el movimiento —posiblemente mejor sería hablar de movimientos— de toma de conciencia de la mujer y de la paralela movilización activa en reivindicación de sus derechos y libertades. Unos derechos y libertades que presuponen, tal como he dicho al principio, un replanteamiento fundamental de la propia historia. Es decir, el Hombre, Mujer y Varón considerados como protagonistas iguales, en régimen de au-

téntica igualdad, protagonistas iguales del proceso general de la historia.

La obra de Carmen Elejabeitia constituye, evidentemente, una aportación valiosa —discutible, desde luego; polémica, seguro— para el enfoque histórico de la problemática general de la mujer y de los más contemporáneos movimientos feministas o, si se prefiere, de liberación de la mujer. Una aportación básicamente crítica, y ello es muy importante, que recoge tanto la perspectiva de las orientaciones y movilizaciones en pro de la liberación de la mujer surgidas desde la realidad del mundo burgués, como las originadas desde la realidad de la condición femenina en el seno de la dinámica histórica de la clase obrera. Insisto, sin embargo, en que la presente obra ni pretende ser exhaustiva, ni mucho menos pretende ser una historia sistemática y general de los movimientos feministas. Como ella misma expone, la obra de Carmen Elejabeitia, es fundamentalmente una elaboración de tipo teórico, partiendo de un peculiar enfoque marxista en torno a «los valores y su funcionalidad en las prácticas de discriminación-liberal de la mujer».⁹ Tal elaboración, eminentemente teórica, y al propio tiempo forzosamente histórica, otorga a esta obra un interesante planteamiento: un conjunto de perspectivas, de reflexiones, incluso de conclusiones, etc., que, en definitiva, vienen a aportar un material positivo y de indudable valor en el debate, necesario e inacabado, en torno a la problemática feminista tanto en el ámbito del Estado español como en el general que se mantiene en todo el mundo. Un debate fundamental e imprescindible.

No ha sido fácil —por motivos complejos que no corresponde aquí comentar— para Carmen Elejabeitia lanzar al público, a la luz pública, el presente libro sobre la problemática femenina en el que ha venido trabajando denodadamente y con gran sentido de su responsabilidad y, asimismo, con gran inteligencia. En efecto, a propósito del libro, escribe su autora que «es el resultado de un largo proceso de elaboración [...]». Primero fue *proyecto*, un proyecto de investigación presentado al Instituto de la Mujer con el título: La teoría marxista de los valores y su funcionabilidad en las prácticas de discriminación-liberación de la mujer. Después fue *premio*,

Premio María Espinosa 1983, otorgado por este Instituto al proyecto de investigación. Un año más tarde fue *informe* de la investigación efectuada con pretensión de ser *libro*, y como candidato a libro ha permanecido hasta 1985, año en que Anthropos lo aceptó para editarlo incluyéndolo en la colección Historia, Ideas y Textos [...]. Hoy, que tú lo tienes en tus manos, es ya un libro», señala finalmente, en la interesante Presentación que abre la obra que prologamos aquí.¹⁰

Y aquí me toca entonar un sincero, sentido, *mea culpa*, por considerarme *culpable*, en buena parte, aunque no totalmente (difícil es siempre «explicar satisfactoriamente» las vicisitudes y retrasos que, frecuentemente, sufren muchas obras antes de completar su publicación y salir definitivamente a la luz pública); repito, me toca entonar mi dosis, mi parte de *mea culpa* por el retraso en la aparición en el mercado de lengua castellana de una obra de tanta originalidad e interés como la que es objeto del presente prólogo. No ha sido justo su retraso y la responsabilidad del mismo la asumo plenamente, con el acento, empero, de que por causas *exógenas*, como muy bien saben antiguos y buenos amigos como Ignacio Fernández de Castro, por no citar más que alguien directísimamente vinculado con el presente trabajo, como muy bien saben y espero que así lo comprendan muchos.¹¹

El presente libro de Carmen Elejabeitia, en fin, como su propio título indica —*Liberalismo, marxismo y feminismo*— (dividido en cuatro partes, y con un apartado al final de conclusiones, significativamente titulado «Inconclusion», y complementado, por otra parte, con una amplia bibliografía), el presente libro, insistimos, pretende ser una reflexión, para nosotros de índole muy personal y polémica, a partir de un enfoque y una metodología muy concretos y determinados, con unas correlaciones e interdependencias bien definidas: una reflexión a partir, asimismo, fundamentalmente de una visión sociohistórica e intelectual en la que, por una parte, el estallido de la revolución burguesa y, por otra, la aparición y desarrollo del marxismo, han venido dando elementos para un mejor conocimiento de la condición femenina y —desde la concreta perspectiva de trabajo aquí empleada— su evolución en la era contemporánea.

Este enfoque, esta metodología, esta perspectiva, constituyen, en fin, un medio eficaz y válido de presentar una panorámica tan compeja como es la de la evolución histórica de los fenómenos de represión-discriminación-marginación y los contemporáneos de rebelión-liberación de la mujer.¹² Una panorámica, en fin, vista desde una hipótesis de trabajo, de un proyecto y una labor de análisis tan correcta, históricamente hablando, como cualquier otro tipo de método utilizable, que presenta una línea de evolución y desarrollo válidos.

Así pues, conviene aclarar desde un principio que no nos encontramos, ni mucho menos, ante un típico y tópico libro de historia de la emancipación de la mujer o de historia del feminismo. Ciertamente —y ello era lógico esperarlo y buscarlo— existe una parte dedicada a los movimientos feministas de raíz burguesa, así como otra dedicada a los movimientos socialistas de mujeres —y aquí se podría objetar a Carmen Elejabeitia algo de lo que le indicamos y que ella, en una carta reproducida, justifica en la presentación del libro (movimiento socialista no es igual a movimiento marxista; los movimientos anarquistas, por ejemplo, se titularon siempre socialistas), pero precisamente para evitar «vacíos», el título amplio «Los movimientos de liberación de la mujer», indica que ni los movimientos feministas de raíz burguesa han alcanzado los ideales feministas y que otro tanto ha venido ocurriendo o ha ocurrido con los movimientos marxistas.

Las referencias de Carmen Elejabeitia a la sujeción y a los movimientos de liberación de la mujer están profundamente enraizados sobre una exigente y responsable reflexión de la Historia, a través de la visión que la autora presenta de su particular interpretación de las tesis de Marx y Engels. Así, por ejemplo, situando una base clave de sus tesis, escribirá: «La *libertad* y la *igualdad* burguesas, proclamadas en la *formalidad* de la Ley para todos los hombres, conllevan en la realidad objetivada el sometimiento y la explotación para cuantos carecen de propiedad sobre los medios de producción y de subsistencia, que por otra parte conforman la mayoría de la población. Sobre esta primera evidencia progresa el pensamiento marxista hacia la construcción de su "discurso", y este progreso se jalona de categorías y conceptos, como "fuer-

za de trabajo", plusvalía, trabajo excedente y trabajo necesario, valor de uso y valor de cambio, cuota de explotación, clases sociales, modo de producción, materialismo histórico, etc., que constituyen una explicación global del hombre y de su historia, no sólo una teoría de sus valores, sino también un proyecto de liberación o emancipación y el diseño de la sociedad futura plenamente humana: la sociedad comunista».¹³ Y agregando algo más adelante: «Esta posición de la familia [...] sitúa a la familia subordinada y dependiente a la consecución de este fin, condiciona sus posibles transformaciones, *pero, sobre todo, impone la sujeción de la mujer a la organización familiar*. Su función "natural" de madre en la reproducción de la especie se prolonga también "naturalmente" a la etapa de maduración e interiorización en el hijo del proyecto social correspondiente. A la espera de que mecanismos sociales como guarderías, jardines de infancia, etc., puedan prestar los mismos servicios que la madre y cuya puesta en marcha tanto en el caso burgués como en el proletario, aunque intentada, ha supuesto graves problemas no resueltos, [...] la madre en el hogar constituye el basamento "natural" de la familia».¹⁴ Un conjunto de reflexiones, en fin, que conducen a una afirmación categórica: «La totalidad de la práctica "consciente y organizada" obrera que se realiza sobre la autorreferencia marxista, que *de una u otra forma incide sobre las prácticas de discriminación/liberación de la mujer y que se expresa en los movimientos de mujeres de raíz marxista* dentro de las organizaciones obreras, se encuentran explicados por estos tres criterios».¹⁵ Es un planteamiento discutible. Por ello, quizá, Carmen Elejabeitia habla, más tarde, de inconclusión. Queda subrayar la diferencia entre tipos de marxismo y, finalmente, el interés especial despertado por la parte final del libro.

Resumiendo, a partir de recordar básicas, elementales, referencias sociológicas (relaciones sociales y, concretamente, las relaciones hombre-mujer), sitúa su particular teoría sobre los supuestos de Marx, a través de la consideración de los conceptos burgueses de cultura, el germen de una racionalidad distinta entre hombre y mujer, su relación con los conflictos sociales, históricos y económicos, etc.; a través, asimismo, de

la teoría marxista de los valores, de subrayar el fenómeno histórico de la «masculinidad» del proceso de «objetivación», situará Carmen Elejabeitia los movimientos feministas de raíz burguesa y sus precariedades, para pasar, con más detalle, a la definición de lo que ella denomina «movimiento socialista de mujeres», con toda su amplia y compleja problemática: efectuado todo ello con gran exigencia y rigurosidad y, asimismo, con gran capacidad crítica. La mencionada Parte cuarta y final del libro (y que precede a la «Inconclusion» antes mencionada) tiene un especial atractivo, ya que analiza con detenimiento, bajo el título ya especificado, *los movimientos de liberación de la mujer*, exponiendo las realidades y particularidades de mayor interés, planteando y valorando métodos e interrogantes efectuados a partir de la línea utilizada —en todo momento— por la autora. Una parte, además, que abre el camino a una acción y una superación, a un dinamismo constructivo, en fin, a partir de la misma capacidad de exposición y crítica que preside toda la obra. Un camino, asimismo, que se nos aparece como muy actual y muy lúcido. Quizá, como antes hemos apuntado, es en esta parte, concretamente la denominada «Los movimientos de liberación de la mujer», donde aparece lo más novedoso e interesante de la obra de Carmen Elejabeitia. Además de situar, por ejemplo, el papel de Simone de Beauvoir y Betty Friedan en la elaboración de un nuevo feminismo, Carmen Elejabeitia da cuenta de las diversas aportaciones que en estos últimos tiempos han ido configurando las distintas corrientes de la llamada teoría feminista. Así, cabe subrayar el modo como expone el debate entre «naturaleza» y «cultura». Un debate que era preciso plantear serenamente y con madurez, por ser algo fundamental para conocer las diferencias entre sexo biológico y género social.

Asimismo, la autora entra de lleno en los presupuestos del patriarcado como elemento conceptual definidor de la identidad de lo que ella misma reconoce como *neofeminismo*. Habla también de los movimientos generados por el radicalismo sexual, ejemplificados a través del MLF francés y de la meteórica ANCHE catalana como expresiones más significativas del fracaso o crisis de dicha propuesta radical. Y por último,

dentro de esta cuarta parte se interroga en torno a si las corrientes del pensamiento feminista pueden considerarse una crisis o bien nueva expresión de toda una línea, una corriente de gran importancia para un futuro que es ya presente. Finalmente, en la «Inconclusion» aparecen claramente distinguidas dos «inconclusiones»: una primera referida a la teoría marxista de los valores, y una segunda, titulada, significativamente, «Discurso diferencial». Una interesante bibliografía cierra, finalmente, el texto.

De este modo, sin pretender introducirse, por ejemplo, en escabrosos senderos como el de referirse a «androcentrismo», que, a su vez, podría llevar a hablar de una tentativa de organizar la historia desde una perspectiva, digamos, «ginecrista», Carmen Elejabeitia plantea, de forma equitativa, una reivindicación inalienable e inaplazable de igualdad y de libertad auténticas, como garantías para la elaboración de un proceso histórico, sin discriminar acciones, con idéntico protagonismo e iguales oportunidades y posibilidades.

ANTONI JUTGLAR
Diciembre 1986

NOTAS

1. Y elemento pasivo considerado desde una doble perspectiva: mujer pasiva; es decir, *pasiva*, derivado del latín, que padece, que sufre; mujer pasiva, es decir, que no es activa, que no cuenta, que *no es* para muchas y determinadas cosas. Lo peor es siempre para ellas y no solamente por cuestiones estructurales y fundamentales de fisiología: ser violadas, ser gozadas, concebir, estar embarazadas, parir, etc., sino fundamentalmente culturales y socialmente estructurales: criar la familia (entre los mismos romanos, por ejemplo, la familia se componía también de animales domésticos, y el Decálogo, en su décimo mandamiento, lo dice muy claro: «No desearás la mujer de tu prójimo ni otra cosa» —su asno, por ejemplo—, etc.), trabajos campesinos (cotidianamente la granja y la huerta contiguas, siembra, siega, recolección); y no digamos ya de la dependencia del jefe de familia, *pater familias* o esposo.

Conviene matizar, insisto, la aludida concepción de la mujer como «elemento pasivo», ya que así, solamente, puede quedar exenta de

malentendidos referidos al mundo económico. La mujer ha venido siendo —insisto— plurisecularmente un *elemento pasivo*, en el sentido de que no cuenta en la vida social, en las decisiones económicas; pero no lo es —ni mucho menos— en el mundo del trabajo. No es demagogia, ni tintes folletinescos, hablar de trabajo —durante siglos y siglos, y más documentado a principios del industrialismo— de ancianos, mujeres y niños. Y asimismo, por ejemplo —en este contexto—, entre las raíces de la poligamia podemos encontrar, más o menos enmascarada, la rentabilidad que durante siglos ha supuesto para un marido recibir la renta o el producto del trabajo de varias esposas, o concubinas, especialmente en el sector agrícola. Paralelamente, podríamos hablar de la *mujer objeto*, un objeto, por ejemplo, de comercio en el *oficio más antiguo del mundo*, la prostitución, por muy religioso que pretenda algún antropólogo argumentar que es su verdadero origen. En el mundo del trabajo también es *pasiva* (de padecer) solamente para «padecer», sudar, etc.; en lo demás de la vida económica es *activa* como el que más; podríamos hablar mucho.

2. No hace falta insistir sobre el hecho, vergonzoso para la historia de la humanidad, de que el *progreso técnico* del hombre sobre la naturaleza, bajo forma de *trabajo*, se haya realizado y se siga realizando, básicamente, a través, sea el que sea el *modo de producción*, a través —insisto— de la explotación de la mayoría de hombres (hombres y mujeres, claro está) por parte de otros hombres, una minoría dominante y jerárquica, que se enriquece, precisamente, a través de este trabajo ajeno. Desde Adam Smith, Ricardo, pasando principalmente por Marx y Engels (no hace falta insistir en que las reflexiones marxistas sobre trabajo, ganancia, salario, plusvalía, parten de los planteamientos de autores de la escuela económica clásica inglesa, como los anteriormente mencionados), y una larga lista de autores, es conocida, por todos, esta explotación del trabajo ajeno, esta explotación de una mayoría por otra y cuya lucha por superarla constituye la dinámica fundamental de la historia (véase Carlo M. Cipolla, Pierre Mantoux, Pierre Vilar, etc., etc.; o, entre los autores españoles, a nombres que van desde Josep Fontana Lázaro a Jaume Vicens Vives, etc.).

3. Término, verbo (véase *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*) que proviene del latín, con una significación muy concreta, clara y explícita. Muchas veces, en el pésimo castellano que muchos venimos usando —y yo, por ser catalán y verme obligado a traducir, no puedo tampoco excusarme, o esconderme en este hecho, si alguna vez incurro en error—, «detentar» adquiere la categoría de *poseer legítimamente algo que a uno no le pertenece*. Ello es muy frecuente, confundir «detentar» con «tener legítimamente» (que no es lo mismo que legalmente; lo «legal» puede ser —ha sido y es—, muchas veces, «ilegal», «ilegítimo»; lo «jurídico», asimismo, puede ser y es, en muchas ocasiones, totalmente contrario al verdadero derecho: Franco, por ejemplo, *detentó* una soberanía y un poder que no le correspondían y que no hace falta comentar). Si, pues, se habla de una minoría que

detenta, es evidente que se expresa su falta de base legítima. Se dibuja, se denuncia, en definitiva, una realidad contraria a la libertad de los hombres y a su papel en la historia.

4. Escribe, concretamente, dicha profesora de la Universidad Autónoma de Barcelona (Facultad de Ciencias de la Información) lo siguiente: «De ahí que mi indagación acerca del pasado histórico de las mujeres haya sido siempre indagación acerca de las diversas relaciones entre mujeres y hombres; por tanto, tratar de clarificar la articulación entre hegemonía de *clase*, hegemonía de *sexo* y otras formas de hegemonía que se dan en la vida social y sin embargo poco atendidas en el discurso académico (por ejemplo, el etnocentrismo). De ahí, también, que interrelacionase todo esto con otros problemas: la relación entre ideología y organización socioeconómica y política, *la materialidad de lo ideológico y la ideología que se desprende de lo material*, y la transformación histórica de la articulación entre *lo privado y lo público* que nos acerca a la articulación social entre las relaciones comunicativas interpersonales y la comunicación de masas. Pero fue, sin duda, el problema de las relaciones históricamente conflictivas entre mujeres y hombres, y su exclusión del discurso histórico académico, lo que acabó por hacer añicos esquemas teóricos que hasta entonces había considerado esencialmente válidos y me llevó a proponerme formular una *historia total no androcéntrica*, cuyos rasgos elementales expuse en un par de artículos publicados en *L'Avenç*, a principios de 1981.

»Todo este proceso fue, pues, consecuencia de afinar mis antenas comprensivas tratando de descubrir ya no sólo qué se decía de *la mujer* en los libros de historia y otras ciencias sociales, sino también qué se decía de *el hombre*, a quién se referían los distintos masculinos de los diversos textos que leía. Llegué a la conclusión de que éste era un problema clave del discurso académico y también del discurso informativo. En primer lugar, por la *ambigüedad* y el *confusionismo* que conlleva, en unos textos que se precian de claridad conceptual, precisión y rigor. Pero, además, porque *a la sombra de esta ambigüedad conceptual se oculta una particular concepción de lo humano que se presenta como lo humano por excelencia*, lo que permite considerar *natural* un sistema de valores particular y partidista y que yo considero in-humano por anti-humano, es decir, por basarse en la hegemonía de unos seres humanos sobre otros.

»Así llegué a la conclusión, al finalizar el verano de 1981, de que cuanto se dice del *hombre* corresponde, no a cualquier ser humano, mujer u hombre de cualquier condición, ni siquiera a cualquier hombre, sino a lo que definí como *el arquetipo viril*: un modelo humano imaginario, fraguado en algún momento de nuestro pasado y perpetuado en sus rasgos básicos hasta nuestros días, atribuido a un ser humano de *sexo masculino, adulto y cuya voluntad de expansión territorial*, y, por tanto, de *dominio sobre otras y otros mujeres y hombres* le conduce a privilegiar un sistema de valores que se caracteriza, como

ya resaltó Simone de Beauvoir, por valorar positivamente la capacidad de matar (legitimada, por supuesto, en ideales considerados superiores, trascendentes) frente a la capacidad de vivir y regenerar la vida armónicamente, *Tanatos frente a Eros*. Y este ingrediente elemental del discurso histórico y de las restantes ciencias sociales, esta *conceptualización de lo humano a la medida del arquetipo viril*, vicia de raíz las formas mediante las cuales hemos aprendido a pensar nuestra existencia humana, con las que nos hemos habituado a reflexionar sobre los problemas que hoy vivimos y, por tanto, a formular interrogantes al pasado.»

Cfr. Amparo Moreno, *El arquetipo viril, protagonista de la historia. Ejercicios de lectura no androcéntrica*, Ed. la Sal, Edicions de les dones, «Cuadernos inacabados», n.º 6, Barcelona, 1986, pp. 10 y 11.

5. Utilizo expresamente aquí el término «caso» como acepción plenamente histórica (y al mismo tiempo válida para el conjunto de las ciencias sociales) en el sentido de que ningún «caso» es igual a otro «caso», de acuerdo, por ejemplo, con lo expuesto en su prólogo por Pierre Vilar, en *Crecimiento y desarrollo*, Ariel, Barcelona, 1964.

6. No puedo menos que indicar —y hacerlo constar expresamente— que, del mismo modo que no me gusta escribir *hombre* con mayúscula, por los malentendidos (especialmente por la tentación de convertir en abstracto y simbólico algo completamente concreto, real y tangible, al tiempo que individual, social, etc.), no quisiera hablar, igualmente, ni de *mujer*, o de *varón*, con mayúscula. Si aquí lo hago en varias ocasiones es por el hecho de que, por ejemplo, al hablar de *Mujer* trato de «magnificar» hasta cierto punto, de subrayar, de poner —en fin— un especial acento en torno a la realidad sociohistórica, a la variable femenina de hombre, ser histórico y social: una variable idéntica, en valor e importancia, a su compañero varón. Asimismo, trato de poner de relieve el ineludible deber que tenemos de reivindicar y ayudar a la mujer. Como totalidad igual de hombre histórico y social, que es y ha sido siempre. Como ejemplo —en fin— fundamental de unas referencias sustanciales que a lo largo del presente texto se realizan.

7. Así, a los títulos ya publicados, o en vías de publicación, en la presente colección de las profesoras Mary Nash: *Mujer, familia y trabajo en España, 1875-1936*, y Ana Yetano: *La enseñanza religiosa en la España de la Restauración (1900-1920)*, deben unirse otros como el de M. Carmen Alvarez Ricart, *La mujer como profesional de la medicina en la España del siglo XIX*, con prólogo del Dr. López Pinero, etc.

8. Véase prólogo de Pierre Vilar, o. c.

9. Remito a la Presentación de la autora en las páginas siguientes.

10. fd. En dicha Presentación, que precede a la obra, Carmen Elejabeitia clarifica y puntualiza cuestiones y actitudes claves.

11. Resumiendo, una vez más debe o puede hablarse del autor y su circunstancia, del escritor, del prologuista y su circunstancia, en el

más estricto sentido orteguiano. A buen conocedor, pocas palabras bastan.

12. Escrito en la Parte tercera, en el apartado: «La continuidad de la institución familiar y su diversificación: la familia burguesa y la familia obrera. La familia comunista».

13. Id.

14. Id.

15. fd.

PRESENTACIÓN

LIBERALISMO, MARXISMO Y FEMINISMO es el resultado de un largo proceso de elaboración, y me parece que la mejor forma de presentártelo, para después desaparecer dejándoos solos a los dos (que así podréis dilucidar vuestras armonías y vuestras desarmonías), es contarte brevemente su génesis. A partir de ahí, o mejor de aquí, será tantas cosas como lecturas se hagan de él, resultado de encuentros, azarosas reencarnaciones sucesivas.

Primero fue *proyecto*, un proyecto de investigación presentado al Instituto de la Mujer, con el título «La teoría marxista de los valores y su funcionabilidad en las prácticas de discriminación-liberación de la mujer».

Después fue *premio*, Premio María Espinosa 1983, otorgado por este Instituto al proyecto de investigación.

Un año más tarde fue *informe* de la investigación efectuada con pretensión de ser *libro*, y como candidato a libro ha permanecido hasta 1985, año en que Anthropos lo aceptó para editarlo incluyéndolo en la colección Historia, Ideas y Textos, que dirige Antoni Jutglar.

Hoy, que tú lo tienes en tus manos, es ya un libro.

En este largo proceso de elaboración ha habido de todo, pero sólo mencionaré aquello que me ha sido *grato*, aquello que ha dado motivo para que ahora haga pública mi *gratitud*.

El Instituto de la Mujer y el premio otorgado fue estímulo, y su cuantía, ayuda material para la elaboración del proyecto premiado, compromiso de realizar la investigación y el informe en el plazo de un año. El compromiso adquirido y el apresuramiento que imponen los plazos para la entrega de la obra terminada impiden el desmesuramiento, obligan a la modestia que siempre tiene lo posible y que de otra forma no se reconoce.

La ayuda del Equipo de Estudios (EDE), grupo de investigadores de la realidad social del que soy miembro, en el desencadenamiento de la lectura y acotación de textos, en la necesaria disciplina a la que hay que someterlos para que se constituyan en el eje de la reflexión que se transformará en discurso, en este trabajo reflexivo y en su resultado, la ayuda de mis compañeros, la posibilidad siempre abierta de la discusión teórica, de la lectura crítica de los originales al ritmo y en la medida en que se han ido produciendo, supera lo que puedo expresar.

La colaboración de Esperanza Roquero, miembro del equipo, su trabajo en la lectura, selección y análisis, realizado sobre una amplia bibliografía, se sitúa en la «autoría», y ahí la coloco «para bien»; el «para mal», si lo hay, y lo habrá, no lo comparto con ella.

Anthropos cierra este repaso de lo grato-agradecido durante la génesis del libro, del mismo modo que el lector, los lectores, lo abren en su vida futura.

Antoni Jutglar, que dirige la colección, aportó la primera lectura, la primera opinión favorable de cara a su publicación y también la primera sugerencia: «en el original hay *un vacío*: la incidencia o relación entre el pensamiento anarquista y el feminismo», así como el generoso ofrecimiento de unos folios con los textos de autores/autoras anarquistas más significativos para que pudieran servir de base al análisis de esta incidencia o relación ausente.

La cuestión planteada se convirtió en problema, ya que el trabajo, desde su proyecto a su realización, había delimitado su objeto centrándolo en la relación entre el marxismo y el feminismo. No tenía la pretensión de ser una historia de las ideas feministas o de las ideas que sobre la discriminación/

liberación de las mujeres se pudieran encontrar en las distintas corrientes revolucionarias de la historia moderna, ni tampoco una historia del movimiento feminista, sino la historia de la relación entre el pensamiento marxista y las prácticas de liberación de la mujer, con la introducción inevitable, por ser común a ambos términos, del pensamiento e ideas que animan a la revolución burguesa. El «vacío» señalado era cierto, pero, a mi modo de ver, llamaba a otro trabajo, a otro libro, y el subsanarlo suponía escribirlo.

Así las cosas, unos meses más tarde me llega vehiculada por la editorial la anunciada aportación en forma de carta de Teresa Torns, profesora en la Universidad Autónoma de Bellaterra, miembro activo de un Centro de Documentación sobre la Mujer, que funciona en el Seminari d'Estudis de la Dona, en el departamento de Sociología de esa Universidad. Su carta y el interés que por mi trabajo muestra he de añadirlos a las colaboraciones y estímulos que he recibido, así como sus aportaciones críticas, que por su interés y por su relación con las sugerencias que ya me habían sido hechas, me llevan a reproducir en parte su carta: «A través de nuestro común amigo Antoni Jutglar he tenido noticia del estudio que has elaborado sobre las relaciones entre el feminismo y el pensamiento del movimiento obrero. He de decir que la impresión favorable que del mismo he sacado se ha visto sin embargo ligeramente empañada dada la poca atención que en él has dedicado a una corriente que no por poco estudiada resulta menos fundamental a la hora de delimitar el movimiento obrero en España: se trata, como sin duda ya habrás adivinado, del anarquismo.

»Sé que la corriente marxista es la dominante en estos temas y sin lugar a dudas es también la que presenta una mayor entidad y consistencia en lo que al análisis teórico se refiere. Pero precisamente por ello y como consecuencia ineludible de los presupuestos implícitos en ese análisis marxista resulta una inconsecuencia no tener en cuenta la aportación de los anarquistas españoles en la configuración del movimiento obrero español. Aportación en la que las mujeres partidarias de la Acracia tuvieron un papel destacado desde los comienzos.

»En el libro sobre los orígenes de la Primera Internacional en España, J. Termes cita ya las actuaciones de una tal Paulina Pellicer emparentada al parecer con los Pellicer, que fueron unos de los primeros impulsores de las ideas de Bakunin. Posteriormente, en las décadas de finales del siglo pasado, los nombres de Soledad Gustavo —compañera de Federico Urales y madre de Federica Montseny— y Teresa Claramunt merecen ser destacadas como dos de las ideólogas más prominentes del pensamiento libertario de este país. Asimismo, en la obra de la mayor parte de anarquistas —hombres— que desarrollan sus ideas y actividades por aquella misma época, el pensamiento "feminista" estuvo siempre presente como elemento fundamental de la futura sociedad anarquista. Un repaso de la bibliografía al uso puede darte buena cuenta de ello.

»En este siglo, el movimiento de "Mujeres Libres" ha sido profusamente estudiado por la historiadora Mary Nash, a cuyo Centro de Documentación Histórica sobre la Mujer no dudes en dirigirte si deseas tener una mayor ampliación del tema. Creo que ese Centro es el que actualmente posee una mayor información sobre esa parte de Historia de la Mujer que, como tú sabes, presenta grandes lagunas.»

El interés que tendría un estudio sobre las relaciones entre el feminismo y el pensamiento del movimiento obrero, me parece tan cierta e indudable que el presente libro espero sea una contribución a ese estudio, aunque limitada a una de las corrientes de este pensamiento. Considero conveniente que el lector/a conozca esta limitación y aun le sea estimulante, ya que el conocerla y resentiría puede animar a la realización de una tarea difícil, pero, sin duda, apasionante. En mi caso, no ha sido el olvido, ni tampoco un intento de obviar la existencia de la relación entre el feminismo y la corriente anarquista ni su importancia, lo que me ha movido, y en mi «descargo» me permito reproducir una parte del texto: «La elección que en este trabajo se hace de seguir el eje de análisis marxismo-feminismo, no supone ni mucho menos la consideración de que el anarquismo desconoció la discriminación de las mujeres o se situase de espaldas a la lucha de las mujeres por su liberación, ya que ciertamente el anarquismo, y

desde sus orígenes, se enfrenta al problema y lo asume, de tal manera que los textos de sus teóricos sobre la familia, el "amor libre" y la mujer liberada, son adelantados de muchas de las teorizaciones que hoy hacen feministas radicales; sino que se trata sencillamente de una limitación, la que impone a toda tarea la magnitud de su objeto, y como hay que elegir he elegido la corriente más discutida o la que ha tenido la pretensión de convertirse en "verdad científica".

»En todo caso, y a mi modo de ver, la corriente anarquista, cuando no se ha expresado vigorosamente en algunos momentos y lugares (Italia, España, mayo del 68) ha permanecido soterrada pero siempre presente en el bucle revolucionario, hasta el punto de que es el "subconsciente" de la clase obrera, lo que cae en la profundidad del inconsciente cuando se produce la "toma de conciencia"; desde allí aflora tantas y cuantas veces "toda razón muestra su profunda naturaleza irracional" y la vida se impone. La relación profunda que existe entre la "acracia" y cuanto el orden "masculino" reprime en la mujer, me parece tan cierta que su aparente ausencia en este trabajo no señala propiamente un olvido, sino más exactamente el "lugar" desde donde se hace el análisis.»

PARTE PRIMERA

INTRODUCCIÓN

La revolución burguesa conlleva la resignificación de los términos de las relaciones sociales y en concreto de las relaciones hombre/mujer

La Constitución española de 1978 proclama con solemnidad la igualdad de los sexos. No se trata sólo de una declaración de principios, sino de un texto que exige un desarrollo en leyes y reglamentos cuyo objeto sea el barrer las discriminaciones de la mujer que aparecen en el texto de las leyes, órdenes y reglamentos, acuerdos, convenios y contratos en que se expresan públicamente las relaciones sociales. Se trata de una toma de posición del poder político en su discurso.

«En el mundo industrial —escribe Engels— el carácter específico de la opresión económica que pesa sobre el proletariado no se manifiesta en todo su rigor sino una vez suprimidos todos los privilegios legales de las clases capitalistas y jurídicamente establecida la plena igualdad de las dos clases. La república democrática no suprime el antagonismo entre las dos clases; por el contrario, no hace más que suministrar el terreno en que puede desplegarse este antagonismo y, de igual modo, el carácter particular del predominio del hombre sobre la mujer, así como la necesidad y la manera de estable-

cer una real igualdad social de ambos no quedarán claramente de manifiesto, sino cuando el hombre y la mujer tengan, según la Ley, derechos iguales en absoluto.»¹

Si Engels tiene razón, 1978 marca el momento histórico en el que se inicia la cuenta atrás para que en España se produzca la igualdad legal y formalmente reconocida para las mujeres, igualdad formal que pondrá de manifiesto *su desigualdad real*, ya que si la Constitución se desarrolla según su propia exigencia, habrá producido las condiciones formales y objetivas para que esa desigualdad se manifieste. Aún más, ese reconocimiento abre el camino para que, mediante la lucha, la igualdad formal se convierta en real y para que toda desigualdad por razón de sexo resulte imposible.

La Constitución consagra, entre otras, la igualdad de hombre y mujer en el trabajo: el derecho de la mujer al trabajo, a la libre elección de profesión u oficio, a la promoción por el trabajo, a una remuneración suficiente para satisfacer sus necesidades y las de su familia; todo ello en igualdad con el hombre.

En 1984, sin embargo, la distribución sexual de la población activa en su totalidad y por sectores refleja la situación discriminada de la mujer, y lo mismo ocurre con su situación profesional en el sistema productivo; por su parte, la ocupación femenina evidencia las dificultades reales que encuentran las mujeres para ocupar determinados puestos y la relación de dependencia que, en muchos casos, entrañan los puestos que consiguen.

La distribución de la población activa por estudios terminados y sexo, resume tanto el esfuerzo del colectivo de mujeres para prepararse a la vida activa a través de la titulación en el sistema educativo, como el mayor grado de preparación que se les exige para ocupar un puesto similar al de un hombre.

Las diferencias salariales entre hombre y mujer que ocupan puestos idénticos, son un indicador seguro de discriminación, hoy, aunque desaparecido ese indicador de las encuestas de salarios, donde ya no consideran la variable sexual,

1. F. Engels, *Los orígenes de la familia*.

muestra su realidad actual y actuante en los convenios colectivos de trabajo publicados en el *Boletín Oficial del Estado*, discriminación que se extiende a la cuantía de las primas y otros complementos.

Esta «desarmonía» entre los textos y la realidad en materia de trabajo no es más que una muestra a la que se puede añadir una larga lista de derechos adquiridos por la mujer y recogidos por la legalidad vigente que, sin embargo, son inoperantes en la práctica social. Entonces, ¿cuál es la diferencia?, ¿dónde está el cambio?: la diferencia y el cambio son cualitativos. Los mismos hechos y las mismas situaciones, las mismas desigualdades y discriminaciones, pueden ahora analizarse y conocerse no bajo el prisma, siempre discutible y ambiguo, de la *subjetividad* de las mujeres y de quienes comparten sus puntos de vista, sino desde la nueva *objetividad* producida por el texto de la Ley.

Antes, desde la reconocida y aceptada «inferioridad» de la mujer, el paternalismo y la relación de dependencia que le acompaña, la concesión «graciosa» y la necesidad «de hacer gracia», el privilegio que se otorga y el precio que el arbitrario exige a la «elegida», tenían una lectura; ahora, la *objetivación* en la Ley permite otra lectura de las relaciones hombre/mujer, de las heridas que inflige la protección, una lectura de abusos y deshonestidades, de injusticias, lectura preñada de reivindicaciones y rebeldías posibles, lectura desde la igualdad reconocida y, por ello, objetivada.

Cuando el divorcio no estaba reconocido, muchas mujeres se decían, decían y nos decían: «a buenas horas iba yo a soportarle si pudiera divorciarme». Hoy ya se puede y, sin embargo, bastantes de estas mujeres no hacen valer su derecho y, al no hacerlo, ponen en evidencia que no era sólo el impedimento legal el que mediaba impidiendo la ruptura matrimonial.

Cuando la patria potestad estaba concedida únicamente al padre, muchas madres se decían, decían, nos decían: «si yo pudiera...»: Hoy pueden, y bastantes de esas madres, sin embargo, siguen aceptando que sea exclusivamente el padre

quien decida el porvenir de sus hijos. La impotencia no siempre coincide con la no atribución legal de poder; sus causas son, quizás, otras y más profundas.

Cuando las mujeres necesitaban autorización de un hombre —el padre, el marido— hasta para abrir una cuenta corriente, muchas mujeres... Hoy, sin embargo, bastantes mujeres...

Cuando la mayoría de edad legal de las mujeres... Cuando...

Ya no estamos en el «cuando» sino en el «ahora», y ahora la Ley ha hecho *formalmente objetivas* las aspiraciones a la igualdad de la mujer y al hacerlo ha «desvelado» las *desigualdades* objetivas que, como consecuencia de *su posición discriminada* en la realidad concreta, padecen.

Para poder pensar la nueva situación se hace necesario distinguir desigualdad de discriminación y de diferEncia, en tanto categorías significativas que hacen referencia a situaciones distintas, aunque forzosamente próximas.

Si partimos de la categoría *diferEncia* para expresar lo que es *distinto* y en lo que es distinto, y la oponemos a la categoría de lo que es *igual* y en lo que es igual, podemos distinguir la *discriminación* de la *desigualdad*. La primera hace referencia a la posición desaventajada de lo que es diferente en relación al término del que se distingue; la segunda hace referencia a lo que separa a uno u otro término de la igualdad en la que ambos se reconocen.

La posición discriminada de la mujer en relación con *el hombre* señala su posición desaventajada en tanto diferente al hombre y en relación a éste. *La desigualdad de la mujer* en relación al *hombre* señala lo que le falta a la mujer (el menos) para ser igual al hombre, ya que los dos —hombre y mujer— son o pueden llegar a ser «hombres».

Desde esta perspectiva, la declaración formal de igualdad entre hombres y mujeres, si por una parte «desvela» su desigualdad real —en cuanto esta desigualdad exista—, al propio tiempo *oculta la discriminación* de las diferEncias si existen, por cuanto que las expresa en términos de *desigualdad*.

La discriminación es como una mujer pudorosa: cuando se la despoja de un velo sigue danzando con los seis que todavía la ocultan.

La nueva objetivación permite al marxismo resignificar las relaciones sociales en términos de explotación y la relación hombre/mujer como un caso particular de opresión

La reflexión se abre desde la constante histórica de la discriminación que sufren las mujeres, desde la permanencia de su posición dominada y desde la dinámica de su lucha de liberación. Pero se abre en el punto y momento en que históricamente aparece *la objetivación* formal que constituye la declaración de igualdad de *todos* los hombres cualquiera que sea su raza, edad o sexo, desde el hecho que en la estructura política inaugura la revolución burguesa. La circunstancia de que en nuestro país el hecho se nos aparezca como una conquista reciente no quiere decir que su *objetivación* no fuera ya una realidad actuante en otros países y en gran medida explicativa de la lucha de las mujeres españolas durante el largo período que precede a la declaración constitucional.

Se trata de la misma *objetivación* (la declaración de igualdad contenida en las revoluciones burguesas) que permitió descubrir el carácter específico de la opresión obrera y movilizar a esta clase contra la burguesía:

«La exigencia de igualdad tiene, pues, en boca del proletariado una doble significación. O bien es —como ocurre sobre todo en los comienzos, por ejemplo en la guerra de los campesinos— la reacción natural contra las violentas desigualdades sociales, contra el contraste entre ricos y pobres, entre señores y siervos, entre la ostentación y el hambre, y entonces es simple expresión del instinto revolucionario y encuentra en esto, y sólo en esto, su justificación, o bien ha surgido de una reacción contra la exigencia burguesa de igualdad, infiere de ésta ulteriores consecuencias más o menos rectamente y sirve como medio de agitación para mover a los trabajadores contra los capitalistas con las propias afirmaciones de los capi-

talistas; en este caso, coincide para bien o para mal con la misma igualdad burguesa. En ambos casos el contenido real de la exigencia proletaria de igualdad es la reivindicación de la *supremacía de las clases*. Toda exigencia de igualdad que vaya más allá de eso desemboca necesariamente en el absurdo.»

«Así pues, la idea de igualdad tanto en su forma burguesa cuanto en su forma proletaria, es ella misma un producto histórico, para cuya producción fueron necesarias determinadas situaciones históricas que suponían a su vez una dilatada prehistoria. Será, pues, cualquier cosa menos una verdad eterna.»²

Engels muestra bien, en el caso de la clase obrera, el cambio cualitativo que se produce en la lucha del pueblo contra su secular opresión como consecuencia de la objetivación burguesa de la *igualdad*. También muestra cómo la igualdad que asume la clase obrera como objetivo de sus movilizaciones y sus luchas una vez producida esta objetivación, es burguesa en sus términos y creación (producto) histórica, nacida de la objetivación burguesa, en tanto que la aspiración de igualdad anterior a esta objetivación es una «reacción natural». El texto termina señalando que esa igualdad en tanto producto histórico no puede constituirse en verdad última y definitiva.

Engels también, y en el texto en el que plantea la funcionalidad de la igualdad jurídica en relación al enfrentamiento entre las clases (cita n.º 1), señala cómo esta funcionalidad no es aplicable a la relación hombre/mujer.

Resulta significativa la terminología que aplica a uno y otro caso: en el primero, cuando se trata de la desigualdad obrera, emplea «el carácter *específico* de la opresión», se trata de «antagonismo» y del «terreno en que puede desplegarse este antagonismo»; en el segundo, la desigualdad de la mujer, emplea «el carácter *particular* del predominio» y de la «necesidad y la manera de establecer una real igualdad social».

El carácter *específico* (que atañe a la especie y que, por ello, comprende tanto a los hombres como a las mujeres) que atribuye a la *opresión* de clase, coloca esa opresión en la diná-

2. F. Engels, *Anti-Dihring*,

mica de la historia de la humanidad como eje del despliegue de las capacidades genéricas del Hombre, y el *antagonismo* que provoca fuerza a que su resolución coincida con el desarrollo y aun con la culminación histórica de la especie; en tanto que el carácter *particular* (que atañe a lo privado) del *predominio* (no antagonismo) del hombre sobre la mujer coloca ese predominio en el tono menor de las riñas de familia, problemas internos que deben resolverse en términos de una maduración hacia la igualdad.

Su planteamiento resulta coherente con el pensamiento marxista y el carácter determinante que concede a la lucha de clases, pero la objetivación burguesa de igualdad se puede tomar también como punto de partida para el análisis de los movimientos y luchas de las mujeres, y aceptar que el eje de la igualdad con el hombre que preside estas luchas es burgués en sus términos y un producto histórico que nace de la objetivación burguesa, un eje cualitativamente distinto de lo que, de momento, al menos, podemos llamar «reacción natural» o luchas de las mujeres no mediadas por esa objetivación.

A partir de ahí, y en la medida en la que se pueda consignar una discontinuidad entre la dinámica del movimiento obrero y los movimientos de liberación de las mujeres, quedará desvelada, si la hay, la diferencia entre ellos, y en ese caso, si esa diferencia ha sido discriminada o favorecida por el movimiento obrero. Se trata de una diferencia difícil de desentrañar porque los mecanismos y resultados de la lucha obrera han incidido seguramente de una forma decisiva en el proceso mismo de lucha contra la opresión seguido por las mujeres.

Cuando Marx con su discurso inteligente y capaz, irrumpe, sacude y alborota sucesivamente las líneas esenciales del pensamiento filosófico y económico de su época y la ciencia de la historia, al tiempo que aporta su objeto a la moderna sociología, las mujeres continuaban, con dificultad, su larga marcha hacia su liberación, y junto al cambio cualitativo que provoca la objetivación burguesa de la igualdad, se encontraron con el colosal desencadenamiento que provoca el discurso de Marx en los conceptos y en la práctica revolucionaria.

Entre la permanente y trágica discriminación de las mujeres y sus luchas de liberación, por una parte, y la objetivación

burguesa revolucionada por la teoría y la práctica marxista, por otra, se establecen múltiples y complejas relaciones.

El Hombre, para el burgués, es el genérico de hombres y mujeres. El Obrero, para el marxismo, es el genérico de obreros y obreras. Cabe la sospecha —la hipótesis, si se usa la expresión con la que la ciencia legitima la sospecha— de que tanto el genérico Hombre como el genérico Obrero están contruidos mediante un mecanismo de abstracción, sobre los hombres adultos y «activos», y que su extensión a las mujeres exige de éstas que lleguen a ser «hombres», luchen por llegar a ser sus iguales y encuadrarse así en un genérico que posiblemente no contempla su especificidad, su diferEncia, si la hay.

El que hoy las mujeres sean «declaradas» formalmente iguales al hombre, permite a las mujeres enfrentarse con los hombres sin complejos de inferioridad, pero posiblemente en unas condiciones *reales* de diferEncia discriminada.

Jesús Ibáñez, en *Lenguaje, espacio, segregación sexual*, señala que, cuando en una especie animal se valora su capacidad de producción de leche y terneros, el genérico son las «vacas»; cuando en la misma especie se valora la bravura, el genérico son «toros», aunque sean las vacas las que paren a los toros bravos y sean ellas las uncidas al carro de bueyes o al arado.

Si lo específico humano, o lo elegido como su valor específico, hubiera sido la producción de crías humanas o la reproducción de la vida, es casi seguro que el genérico de hombres y mujeres habría sido la Mujer, pero no ha sido así y así no es. En la especie, en el proceso de conformación del genérico Hombre, lo que se ha valorado ha sido la capacidad de dominar, apropiar y acumular: la bravura del guerrero, el trabajo del productor, el poder del patriarca (jefe).

La valoración siempre es un acto de poder.

Cuando en un momento de la historia de la especie se declara (reconoce) que la mujer es igual al hombre, no se reconoce que lo sea, sino que puede llegar a serlo. Por eso, cuando el principio reconocido de la igualdad potencial se desarrolla, significa que, en el mundo objetivado por este desarro-

lio productivo, han desaparecido los impedimentos legales que anteriormente se oponían a que las mujeres pudieran alcanzar esta igualdad, pero, en todo caso, permanece el hecho de que lo que el hombre es, la mujer debe alcanzarlo.

Las mujeres, aun las mujeres adultas, se encuentran en una posición similar a la que se encuentran los niños *que tienen que hacerse «hombres»*, sujetarse a un proceso de maduración, sufrirlo, superar las pruebas, los ritos de iniciación, la crueldad de las «novatadas», matar su primer león o a su primer enemigo, trabajar como un hombre, hacer el servicio militar, conquistar un poder aunque sea tan mezquino como el que tiene el padre de familia; en fin, «ganarse el puesto de hombre» para que los hombres les reconozcan como sus iguales.

El que los ritos de iniciación y las «novatadas» en tantas ocasiones sean sangrientas, mal intencionadas y estén cargadas de agresividad y desprecio; el que la guerra suponga el sacrificio de la vida, el trabajo incluya la explotación, y el poder haga necesaria la sumisión; por una parte, marcan la distancia que en un momento determinado separa a los hombres adultos y activos concretos del Hombre genérico, a la especie de la Especie genérica con todas sus capacidades desplegadas, y a las objetivaciones producidas (actuantes tanto en sus limitaciones como en sus posibilidades) de las imaginadas objetivaciones «supremas»; por otra, para las mujeres (y también para los niños), representan el punto de llegada y el camino que hay que tomar para alcanzarlo, el objetivo que debe conquistarse para estar en la punta del despliegue de las capacidades genéricas del hombre que avanza hacia su realización, representan el encuentro con el hombre «histórico» a través de la «igualdad» objetivada cuando esta igualdad se conquista.

El problema que plantea la objetivación burguesa de la igualdad de todos los hombres, cualquiera que sea su sexo, edad y raza en la formalidad del discurso, al producirse en un momento y espacio histórico donde se evidencia la discriminación real que sufren las mujeres y la explotación de los trabajadores, discriminación y explotación que marcan la distancia que separa a los hombres concretos del Hombre gené-

rico, resulta un problema cuya complejidad invita a su desdoblamiento para el análisis:

— La situación histórica de desigualdad real que descubre la declaración de igualdad, coloca a las mujeres discriminadas ante el objetivo de la igualdad con los hombres concretos, sus contemporáneos, objetivo que expresa, o en el que se expresa, su liberación, pero esta igualdad supone para la mujer su transformación de cara a un modelo. La duda se plantea en torno a la posibilidad de que esta transformación exigida por el proceso mismo de liberación de la mujer, cuando este proceso se encauza hacia el objetivo de la igualdad con el hombre, afecte por su propia dinámica a las capacidades específicas de las mujeres en tanto diferentes de los hombres, hasta el punto de que al desaparecer la discriminación desaparezca también la diferencia y, con ella, sus capacidades específicas.

— Cuando se produce el hecho de que mujeres concretas, apoyándose en la igualdad formal, alcanzan una posición no discriminada —la posición de los hombres, sus iguales— y se llega a la igualdad real, la cuestión que se plantea es si desde esta posición no discriminada, nueva objetividad producida por el acontecimiento de la liberación, lo único que cabe es el despliegue de las capacidades específicas de los hombres cegándose así la multiplicidad de posibilidades distintas que habrían podido desplegarse, quizá, si esta segunda objetivación no se hubiera producido; o si, por el contrario, a partir de esa posición conquistada como consecuencia de haber desaparecido la discriminación, la diferencia reaparece y despliega con fuerza sus capacidades específicas.

Como toda diferencia, la diferencia de hombre y mujer se deriva de una relación distinta de aquella de la que surge la desigualdad; si ésta reclama *un modelo* con función de equivalente, aquella precisa un *contexto*, un fondo de continuidad sobre el que las diferencias se destaquen y puedan reconocerse como tales, un contexto donde las diferencias pueden o no estar discriminadas.

Resolver el problema de suprimir una discriminación, en este caso entre hombres y mujeres, históricamente ha implicado suprimir las diferencias discriminadas en un proceso de su sustitución por desigualdades en relación a un modelo, pero

con ello la cuestión no se resuelve, sino que sencillamente se desplaza en el sentido de tratar de anular no la *discriminación* de las diferEncias, sino las *diferEncias* en sí mismas.

Este desplazamiento del problema y su resolución histórica ha tenido sus consecuencias para la totalidad de las relaciones humanas.

Mujeres y hombres, hombres y mujeres. Negros y blancos, blancos y negros. Hijos y padres, padres e hijos. Enfermos y sanos, sanos y enfermos. Inactivos y activos, activos e inactivos. Niños y adultos, adultos y niños..., conforman en nuestra sociedad un entramado de relaciones complejas y múltiples donde el predominio y la prepotencia de uno de los términos sobre el otro se refuerza por la presencia de un «tercero» que los media y los mide: el genérico Hombre, Adulto, Padre, Blanco, Sano, Activo, resultado de la abstracción de los valores, de algunos valores, en los que se significa y expresa la prepotencia del término dominante y con capacidad de discriminar a todos los demás.

Para una nueva conceptualization es preciso distinguir discriminación de desigualdad, y ambos del término diferEncia

Jean-Joseph Goux aborda en un trabajo publicado en la revista *Tel-Quel*, de París, bajo el título de «Numismatiques»,³ el estudio de la génesis de los equivalentes generales.

El eje de su análisis lo sitúa en el estudio de Marx sobre la génesis del equivalente general «oro», a partir del trueque o intercambio de mercancías, y su posible comparación isomórfica con los estudios de Freud y de los psicoanalistas en general sobre la génesis del equivalente general «Falo» en los intercambios sexuales, generalizando su estudio y conclusiones a la formación o génesis en general de los equivalentes generales que normalizan las relaciones sociales en las sociedades occidentales.

3, *Tel-Quel*, n.º 35-36.

«Debemos preguntarnos, entonces —dice— en una cuestión estratificada, ¿por qué y cómo...

»a) "el juego de la fisonomía, el gesto, la totalidad del cuerpo y de la inscripción mundana, en una palabra la totalidad de lo visible y de lo espacial como tales", por qué "todo esto es *excluido* [el subrayado es de Goux] de la *bedeuten*", del querer decir en provecho únicamente de la *lengua*?⁴

»b) el mundo múltiple de las mercancías, "todas las riquezas del universo", vienen a expresar su valor en los fragmentos de un fatal y único metal amarillo, el *oro*?⁵

»c) esta "libra de carne" (o su imagen, el *phallus*) es promovida al papel de medida de "el valor erótico" de los objetos, cualesquiera que sea, mirada, voz, seno, excremento...?⁶

»d) "el pueblo sin *monarca* y la articulación que se vincula a él necesaria e inmediatamente, es una masa informe ('en un estado arbitrario y desorganizado'), no es más que un Estado y no posee ninguna de las determinaciones que sólo existen en el todo organizado en sí: soberanía, gobierno, justicia, autoridad, orden", justicia y orden mediante los cuales, precisamente, "los deberes de los particulares les son devueltos como ejercicio y goce de derechos", "adquiriendo *el valor*, en este intercambio, diversos aspectos"?⁷

»e) las frágiles letras de nuestro alfabeto, formando el signo "Dios", inscriben la palabra maestra del pensamiento idealista, el supuesto lugar de una común evaluación de todas las cosas?»

«Problema —añade Goux— de genealogía de los valores. *De génesis de la forma de los valores*. Tal es la envergadura esquemática de una misma cuestión si se plantea en el lugar pertinente.»

A las cinco partes en las que Goux estructura su cuestión de «¿por qué y cómo...?», se puede añadir otra, o quizá simplemente sustituir a Dios por el Hombre: ¿por qué y cómo, las

4. El entrecomillado en este apartado a) corresponde a una cita que hace Goux en su texto citado de *La Voix et le Phénomène* de Jacques Derrida.

5. Aunque Goux no lo indica, la cita es de Marx.

6. La cita interna es de *Écrits*, de Jacques Lacan.

7. La cita interna es de *Filosofía del Derecho*, de Hegel.

palabras y las actividades, el cuerpo y la sexualidad, el lugar y el espacio de las mujeres han sido excluidos y relegados de la historia y el hombre promovido, como medida del valor histórico, al lugar de común evaluador de todas las cosas? Esta inclusión exige como respuesta una genealogía de *la forma del valor Hombre* en la que quizá se comprenden las génesis de los demás equivalentes generales: la lengua, el oro, el falo, el monarca y Dios, en tanto medidas de los valores que rigen los intercambios en los que se entrama la historia de la especie.

«La noción de *valor*, ya que se trata de cambiar, de compensar, de indemnizar, de comprar o de rescatar, está supuesta en toda *sustitución*. [...] *Supletoria* en todas sus articulaciones y todos sus registros, la puesta en escena de los signos y de los síntomas aparece como dirigida por los *valores* —los valores de *cambio*—. Éstos muestran (sentido, valor comercial, valor sexual, valor jurídico, etc.) en el juego de las "formaciones sustitutivas" la estructura de "en lugar de" que pertenece a todo "signo" en general. [...] Sobre la escena general de los síntomas, de los equivalentes y de las metáforas, elementos privilegiados, que de una manera normalizada (social, universal) reglan la circulación, acceden al poder. En "la deriva indefinida de los signos como errancia y cambio de escena, encadenamiento de las representaciones unas con otras, sin comienzo ni fin" (*), en esta deriva de los objetos de valor, de las piezas de cambio, se instituye una *jerarquía* (de los valores). Un principio de orden y de subordinación por medio del cual la gran mayoría (compleja y multiforme) de los "signos" (productos, hechos y gestos, sujetos, objetos) se encuentran colocados bajo *el mando sagrado* de algunos de ellos. En ciertos puntos de condensación el valor parece reservarse, capitalizarse, centralizarse, invistiendo a determinados elementos de una representatividad privilegiada, e, incluso, del *monopolio de la representatividad* en el conjunto diversificado del cual son elementos. Promoción cuya génesis enigmática es borrada, volviendo absoluto (desligado) su monopolio en el papel trascendente de *patrón* de los valores y *medida* de los valores. Se trata, por lo tanto, de comprender la génesis de este poder. La génesis de toda institución. Restituir las condiciones de esta

dirección de la escena. Explicar el común procedimiento de acceso a la hegemonía de los significantes mayores: *de los equivalentes generales.* »⁸

En este texto, Goux señala dos aspectos: la relación entre valor y sustitución: «siempre es en el *cambio* donde se produce, sobre la escena, el efecto de *creación de valores*»; la génesis de la jerarquización de los valores y el acceso al poder de uno de ellos bajo la forma de equivalente general, es *borrada*, por lo que su calidad de *patrón* y *medida* aparece como absoluta y desligada, podríamos añadir, como «natural» y eterna.

La tesis de Goux es que Marx, cuando en *El Capital* descubre la génesis de la forma dinero, como la forma más desarrollada del valor de cambio y la aparición del *oro* como equivalente general que rige y normaliza el tráfico de las mercancías, hace algo más que descubrir este proceso y su genealogía; sienta las bases de «una *ciencia de los valores*». «La génesis de la forma dinero es el relato —los trayectos entrecruzados de este texto lo demostrarán— de un procedimiento general: el de la toma del poder por un *representante* y el de la institucionalización de su papel.»⁹

Sin dejar de reconocer la genialidad de Marx y la riqueza de sus textos sobre la genealogía o formación del valor de cambio,¹⁰ y la agudeza de Goux y el interés de su trabajo " cuando generaliza a Marx relacionándolo con el psicoanálisis " y la gramatología,¹³ nos interesa especialmente situar el problema que plantea el *genérico Hombre*, la toma del poder por *él representante* «*Hombre*», el monopolio de la representatividad que asume en el conjunto diversificado de los hombres y mujeres (deriva indefinida de los signos en que se encadena la historia), el principio de orden y de subordinación que esta-

8. Goux, obra citada. La cita interna (*) es de *La Voix et le Phénomène* de Jacques Derrida.

9. Goux, o. c.

10. Marx desarrolla la génesis del valor de cambio como forma del valor en *El Capital*, tomo I, volumen I.

11. Goux, o. c.

12. Especialmente interesante a este respecto el desarrollo de Lacan, *Écrits*.

13. Además de Saussure, véase Derrida, *De la gramatología*.

blece, por medio del cual la gran mayoría de los signos, complejos y multiformes, se encuentran colocados en la constitución de la historia de los hombres, bajo su mando sagrado.

La génesis borrada de esta toma del poder y que, por ello, se presenta ante nosotros como absoluta, desligada, natural y eterna, no ha sido desvelada por Marx, ni puede tampoco deducirse del análisis de Goux. Marx la toma sencillamente, «naturalmente», del pensamiento burgués de su época, y construye sobre ella su discurso, la génesis de la forma dinero del valor de cambio, esa primera teoría de los valores que pone al descubierto Goux en su trabajo analítico.

El arriesgado desmesuramiento de la razón en el que se apoyan tanto la cultura burguesa como la marxista

El «a priori» Hombre en el marxismo se enraiza con la eternidad esencial de la materia.

«La materia se mueve en un círculo perenne. Pero, por muchas veces y por muy implacablemente que este ciclo se opere también en el tiempo y en el espacio, por muchos millones de soles y de tierras que puedan nacer y perecer y por mucho tiempo que pueda transcurrir hasta que lleguen a darse las condiciones para la vida orgánica en un solo planeta dentro de un sistema solar, por innumerables que sean los seres orgánicos que hayan de preceder y que tengan que perecer antes, para que de entre ellos puedan llegar a desarrollarse animales dotados de un cerebro capaz de pensar y de encontrar por un período breve de tiempo las condiciones necesarias para su vida, para luego verse implacablemente barridos, tenemos la certeza de que la materia permanecerá eternamente la misma a través de sus mutaciones, de que ninguno de sus atributos pueda llegar a perderse por entero y de que, por tanto, por la misma férrea necesidad con que un día desaparecerá de la faz de la tierra su floración más alta, el espíritu pensante volverá a brotar en otro lugar, en otro tiempo.»¹⁴

14. Engels, *Dialéctica de la Naturaleza*.

*Frente a la Razón: la intuición, la inconsciencia,
la espontaneidad*

Hoy *el miedo* de muchos prefigura y anticipa el momento en que «cuando menos se espere» la especie humana pueda verse implacablemente barrida de la faz de la tierra, arrastrando posiblemente en su autodestrucción a la totalidad de la vida. Para muchos, la causa de la hecatombe que se aproxima se encuentra en el desmesuramiento de la capacidad pensante del hombre, de su progresiva pérdida de relación con las condiciones necesarias para la propia supervivencia humana. Otros cuestionan la capacidad en sí misma y, como reacción, se niegan a pensar.

El conocimiento, resultado acumulativo del ejercicio de la capacidad que le ha permitido al ser humano modificar y transformar la naturaleza, es un producto social que se estructura sobre la incorporación de conceptualizaciones nuevas y significaciones más precisas que lentamente van desentrañando —para analizar después— la complejidad de cuanto rodea al hombre y aun de sí mismo. Esta acumulación y el atributo sobre el que descansa y que convierte al «hombre» —según el pensamiento marxiano que expresa Engels en el citado texto— en «la floración más alta» de la materia y, al mismo tiempo, lo distingue cualitativamente de toda otra organización viva de la materia, durante siglos se le ha negado explícitamente a la «mujer».

Hoy, cuando todo el mundo parece admitir que «la mujer» puede y debe pensar, que su exclusión obedecía a intereses ajenos y no a una incapacidad «natural» y que el problema se resuelve en la medida misma en que las mujeres tengan los mecanismos adecuados y las mismas oportunidades que los hombres para desarrollar y virtualizar una potencialidad que ya tenían, algunos hombres y algunas mujeres, de vuelta de toda teorización y de todo discurso (sobre todo por el impacto de la catástrofe previsible a la que nos ha conducido la capacidad de pensar «masculina»), retoman los valores tradicionalmente atribuidos a «la mujer» de intuición, sensibilidad, expresividad emocional, ternura y calor, para construir sobre ellos una alternativa frente a la inhumanidad del despliegue

histórico a que nos ha conducido el poder del «hombre», a la forma en que se ha objetivado su pensamiento razonador y lógico.

«¿Para qué vivimos?», se pregunta el editor de Katiuschka, «[...] *Vivimos para vivir*, que es la única respuesta positiva a tal pregunta, por extraña y unilateral que parezca. Toda la finalidad, todo el sentido de la vida está en la vida por sí misma, en el proceso de la vida, se debe, ante todo, amar la vida sin reservas, zambullirse, como se dice, en el torbellino de la vida; entonces y sólo entonces se comprenderá para qué vivimos. La vida —al contrario de cuanto el hombre ha hecho— es algo que no requiere una teoría. Quienquiera que sea capaz de funcionar en la vida no necesita una teoría de la vida. *Del Diario del alumno Kostia Riabtsev.*»[^]

La intuición frente a la razón, la inconsciencia frente a la conciencia, el gesto frente al habla, la desorganización frente a la organización, la desinformación frente a la información, la espontaneidad frente al análisis, lo subjetivo frente a lo objetivo; en fin, «el pasar de» frente al «quedarse en» (comprometerse); todas ellas son, en su conjunto, opciones que día a día ganan adeptos, pero no a todos y precisamente por lo mismo que dice Kostia: para «ser capaz de funcionar en la vida», para poder comprender no ya el «sentido de la vida», sino para vivirla.

Buscar en la irracionalidad que descubre la Razón el germen de una racionalidad distinta

Las ocultas razones, tomas de conciencia, organizaciones, informaciones, análisis, objetivaciones, compromisos que en la historia han situado a «las mujeres» en un proyecto ajeno cuya realización bordea el cataclismo, no son la única expresión de la razón, de la consciencia, del habla, de la organización, de la información y del análisis, no son la única objetivación posible. La vida de las mujeres y de los hombres susurra y vocea, exigiendo una resignificación diferente a «vivimos para vivir»,

15. Wilhelm Reich, *La revolución sexual*.

para que no sea lo que habitualmente ha sido: «vivimos para que viva el poder», como hay que resignificar de nuevo la intuición, desorganización, inconsciencia, espontaneidad, forzosamente desinformada con que el poder ha significado lo femenino para que no sea expresión de una subjetividad impotente que choca de continuo con la objetividad que se le impone. *Pienso, razono, analizo, me organizo, me informo* para objetivar mi subjetividad, para vivir mi vida resignificando con ello mi intuición, desorganización e inconsciencia sin ceder al poder el monopolio de la conciencia, ni admitir que mida desde su razón la mía, la signifique de sinrazón y la «conmisere» como veleidosa espontaneidad.

«Los hombres tienen historia porque se ven obligados a *producir* su vida y deben, además, producirla de un *determinado modo*; esta necesidad está impuesta por su organización física, y otro tanto ocurre con su conciencia.»¹⁶ Las mujeres no tienen historia porque se ven obligadas a *reproducir* la vida de los «historiadores», de los que hacen la historia, y a reproducirla de un *determinado modo*, pero nada permite pensar que esta necesidad les venga impuesta por su organización física, les puede venir impuesta por la objetivación que se ven obligadas a reproducir.

Es posible o cuando menos pensable, que en consonancia con la «necesidad impuesta» a las mujeres por su organización física, éstas producirían la vida, su conciencia y aun la vida misma, pero de otro modo.

Aún hay más, es posible que no sean los hombres concretos *tienen* historia, sino el Hombre genérico, los hombres la *hacen*, hacen «la historia del Hombre», pero según la medida, el modo determinado y la organización física de éste.

El excluido de la historia es, desde luego, el genérico «mujer» y además las mujeres son excluidas del quehacer de los hombres de hacer la historia del «hombre», pero es una historia que a lo peor excluye, superponiéndose, la propia vida de los hombres, su organización física y su conciencia.

16. Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana* (glosa marginal de Marx).

«La realidad, según Hegel, no es, ni mucho menos, un atributo inherente a una situación social o política dada en todas las circunstancias y en todos los tiempos. Al contrario, la República romana era real, pero el Imperio Romano que la desplazó lo era también [...]. Y así, en el curso del desarrollo, todo lo que un día fue real se torna irreal, pierde su necesidad, su razón de ser, su carácter racional, y el puesto de lo real que agoniza es ocupado por una realidad nueva y viable: pacíficamente, si lo viejo es lo bastante razonable para resignarse a morir sin lucha; por la fuerza, si se opone a esta necesidad. De este modo, la tesis de Hegel se torna, por la propia dialéctica hegeliana, en su reverso: todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional, lo es ya, de consiguiente, por su destino, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente.»¹⁷

En este juego dialéctico entre una objetividad que se afirma como realidad y donde ya germina lo irracional pese a que en ella se ha objetivado lo racional que apareció en la cabeza de los hombres, en el juego que se establece entre lo racional todavía no objetivado que desde la realidad objetivada es «sospechoso de irracional», y donde germina ya la realidad que significará de irracionalidad toda racionalidad futura, se encuentra la emergencia de la subversión y su basamento racional, pese a la significación de irracional que le otorga el conocimiento vigente cuando se legitima como «verdad objetiva».

En la *realidad objetivada* hoy no resulta difícil reconocer amplias parcelas de la racionalidad marxista, y a una (mujer) se le plantea «razonablemente» la cuestión de si *la irracionalidad* hoy, racionalidad mañana, no germina ya en esa realidad objetivada en mucha mayor medida que en la «espontaneidad desinformada» que el poder concede a la mujer, si *la realidad* racional futura no está ya germinando en las *cabezas* de las

17. F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

mujeres y hombres, en lo que aparecen sospechadas de irracionales, espontáneas, inconscientes e intuitivas.

El conocimiento de un conflicto social, como el que enfrenta a la mujer con el hombre, reclama la verdad «dúplice» capaz de resolverlo

Según Agnes Heller, para Marx las ciencias sociales...

Cuando digo «para Marx...» estoy diciendo «según Agnes Heller, para Marx...», y aun esta fórmula no es la exacta, sino «entiendo que Agnes Heller piensa que Marx...».

Se trata, por una parte, de una lectura personal que hago de la lectura que Agnes Heller hizo de Marx.¹⁸ Ella, por su parte, en su lectura, se identifica con Marx y no con la teoría marxista de los valores. Distingue a Marx de sus seguidores. Recupera a Marx para sí.

... Según Agnes Heller, para Marx las ciencias sociales, como, por otra parte, todas las ciencias, tienen como categoría orientadora fundamental el par «verdadero/falso».¹⁹ Pero en el caso de la ciencia de la sociedad y también de la filosofía, a diferencia de otras ciencias (las naturales), lo verdadero no es sólo, y como en éstas, «lo adecuado a su objeto», sino además *una vinculación axiológica*.

«Cuando el problema de la verdad a que se refiere la investigación es un problema social, aparece un criterio dúplice de la verdad, a saber, primero el del conflicto social que dirime y de la intensidad con que lo hace; y, segundo, el de la adecuación al objeto.»²⁰ La verdad en este caso, y siguiendo el pensamiento marxiano que expone Agnes Heller, no se limita al conocimiento de un conflicto social dado, sino que además es un *valor* que nace del contenido mismo del conflicto en

18. Agnes Heller, *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*.

19. *Ibid.*, p. 92.

20. *Ibid.*, p. 94.

cuanto que es capaz de dirimirlo o articular, en su caso, la alternativa que promueve su solución en el sentido del «progreso».

«En cierto sentido, las ciencias de la sociedad "hacen" ellas mismas su verdad, por la intensidad de los contenidos axiológicos que asumen y también por la posibilidad que tienen de descubrir —en coherencia con aquellos contenidos axiológicos— las fuerzas y las potencialidades sociales apoyándose en las cuales, "insertándose" en las cuales estas ciencias pueden realizar sus valores, *decidir* acerca de su propia verdad.»²¹

«El contenido veritativo de una teoría social depende de lo radicalmente que manifieste los conflictos de clases, capas, *integraciones*, de la *importancia* de estos conflictos y de los contenidos axiológicos manifiestos por la teoría.»

«Este contenido depende también de cómo consiga ordenar, con su concepción de la totalidad de los hechos y las conexiones de la realidad social, o de si es siquiera capaz de ello, de si consigue poner al descubierto las posibilidades objetivas (la *dynamis*) de la resolución de los conflictos o su imposibilidad dentro de la realidad social dada, de si logra sacar a la luz las alternativas posibles de ésta y del modo como puede actuarse en la realización de sus propias perspectivas.»²²

La verdad dúplice de contenido axiológico de las ciencias sociales, según esta concepción, se encuentra contenida en el conflicto como posibilidad de ser (*dynamis*), lo que supone que todavía no *es* y que, quizá, no llegue a ser; la ciencia social, si es tal, «hace», produce, esta verdad potencial cuando es capaz de descubrirla y de, «insertándose» en el conflicto, promover su solución de acuerdo con los contenidos axiológicos de su teoría.

21. Agnes Heller, o. c, p. 94.

22. *Ibid.*, p. 96.

*En el sentido marxista del carácter particular
de la relación hombre/mujer*

Si la relación hombre/mujer, mujer/hombre, es una relación que, desde el reconocimiento de su igualdad formal, se abre sobre el conflicto y el antagonismo de la discriminación real, esa relación exige, en cuanto objeto de la teoría y de la ciencia social, no sólo su conocimiento; la «verdad» adecuada al conflicto real, los términos de la discriminación y su complejidad, sino también la verdad «valor», un conocimiento de contenido axiológico, un criterio dúplice de la verdad con capacidad de deshacer, disolver y resolver el conflicto del que se parte, produciendo así su propia verdad al insertarse en la dynamis del conflicto, en la potencialidad liberadora que existe en la discriminación de la mujer y también en la discriminación de los hombres no en relación a la mujer, pero sí en relación al «Hombre».

Pero, y en este camino, ¿hasta dónde llega la teoría marxista?

«Por ser la teoría de la clase tendente a liberar a toda la humanidad, por preferir los valores genéricos, el marxismo considera inevitablemente *sus propios axiomas axiológicos como universalmente válidos*. Por eso se refiere *exclusivamente* a los axiomas axiológicos primeros. El marxismo estima (cualitativamente) el contenido axiológico de cada valor particular según la medida en la cual este valor contribuye, dado el estado del movimiento, a realizar aquellos axiomas principales.»²³

...recordemos «el carácter *particular* del predominio del hombre sobre la mujer» y «el carácter *específico* de la opresión económica que pesa sobre el proletariado»,²⁴ y saquemos las consecuencias: el contenido axiológico del valor/verdad que se «inserta» en el conflicto mujeres/hombres y que se despliega en el movimiento de liberación de la mujer, desde la

23. Agnes Heller, o. c, p. 101.

24. De la cita ya realizada de Engels, *Los orígenes de la familia*.

teoría marxista de los valores, es un *valor particular* sometido por ello a los axiomas principales, a aquellos que la teoría inserta en el conflicto principal o lucha de clases...

La teoría marxista de los valores devuelve a las mujeres a *su* lugar subordinado.

Los anarquistas por su parte, y como dice José Álvarez Junco, «mucho menos estrictos que los marxistas en la ordenación de prioridades tácticas revolucionarias, no subordinaban su apoyo a la causa feminista a que se produjera la revolución socioeconómica». Del mismo modo que el socialismo, el anarquismo no llega «a plantearse el tema feminista como algo autónomo y a ver la necesidad de formar organizaciones exclusivamente femeninas». En su caso, porque «El problema de la mujer y de la organización de las relaciones amorosas —al que quizá ningún otro movimiento político concedió tanta importancia— no se resolvería sino en una sociedad igualitaria y libre, y que el programa libertario ya lo incluía entre sus postulados, no aparece más que inserto dentro del planteamiento revolucionario global».²⁵

En la sospecha

No se trata sólo de la capacidad de la mujer de conocer el conflicto donde la sitúa su discriminación en relación con el hombre, ni siquiera de descubrir en su propia *dynamis* la verdad axiológica en que se expresa la alternativa objetiva (posible) de su propia liberación en la que se resuelva el conflicto mediante la producción de esta verdad/valor descubierta como el resultado de su lucha, sino de la comprensión de la sobre-limitación que le impone el significado *particular* que se atribuye a su conflicto, de la «valoración» que desde *fuera*, desde el valor/verdad que nace en la *dynamis* del proletariado y que se expresa en la teoría marxista, se hace de su lucha liberadora.

25. José Álvarez Junco, *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*.

Si surge el conflicto entre las objetivaciones que consigan las mujeres por el despliegue de su propia dynamis, y aquellas otras donde se sitúa la liberación del proletariado en un momento histórico y en una sociedad determinada, este conflicto —según la teoría marxista de los valores— desprende su propia verdad axiológica y la alternativa resolutoria que consiste en colocar a la mujer «en su lugar, ¡descanso!».

Pero ¿y los hombres?, ¿y si se da una contradicción entre sus valores, sus objetivaciones, sus propias vidas y los axiomas axiológicos primeros pese a que éstos reclamen para sí la categoría de universalmente válidos? O bien esto es un imposible, o estamos ante otro caso particular, tan particular que ya no afecta a la mitad de la población humana, sino a su totalidad.

Exposición de la teoría marxista de los valores

El complejo concepto de las ciencias, de la *Ciencia* considerada como *bien*, como objetivación genérica para-sí que aporta Marx, así como la teoría marxista de los valores, descansan sobre su opción/definición del *genérico humano*.

El genérico humano

Marx describe/define el genérico humano señalando cuáles son en su opinión *sus fuerzas esenciales o específicas* (relativas a la especie humana). «En este punto —escribe Agnes Heller²⁶— nos remitimos a los estudios de Gyorgy Márkus, que, en nuestra opinión, ha analizado convincentemente la categoría marxiana de ser genérico o esencia específica.²⁷ Los momentos del ser genérico o esencia específica humana son para Marx la socialidad, el trabajo (la producción, con toda generalidad: la objetivación), la libertad, la consciencia, la universalidad. Tales son para Marx las fuerzas esenciales del ser humano [...] El supuesto de Marx es que esas cualidades son las que distinguen al hombre, como ser genérico, del animal. El hombre entra en la historia con estas categorías de *dynamis*.»

Socialidad, trabajo, libertad, consciencia y universalidad, esas cinco categorías o cualidades esenciales y específicas definen/distinguen, según Marx, a los hombres/mujeres, *en tanto ser humano genérico*, del resto de las especies vivas.

La socialidad:

«El hombre es un *zoon politikon* en el sentido más literal: no sólo es un animal social, sino también un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad.»

26. Agnes Heller, o. c., p. 28.

27. Cita Agnes Heller a Márkus, *Marxismus unâ Anthropologie*. Traducido del alemán: *Marxismo y antropología*.

«La sociedad no consiste en individuos, sino que expresa la suma de relaciones y condiciones en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados.»

«La esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es en su realidad el conjunto de las relaciones sociales.»²⁸

Esta categoría, como, por otra parte, las demás que definen el genérico hombre, precisa un desarrollo analítico para distinguirla de las objetivaciones históricas que con sus formas de sociabilidad específica se manifiestan en las sociedades históricas concretas; análisis que en la teoría marxista se realiza a partir del concepto de extrañamiento y alienación directamente deducido de la relación social de apropiación privada y de la división del trabajo.

El trabajo:

«El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y las manos, para de ese modo asimilarse, bajo forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina. Aquí no vamos a ocuparnos, pues no nos interesan, de las primeras formas de trabajo, formas instintivas y de tipo animal [...] Aquí partimos del supuesto del trabajo plasmado ya bajo una forma en la que pertenece exclusivamente *al hombre*. Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero, hay algo en que el peor maestro de

28. Citas de Marx recogidas en el libro de Emilio Lamo de Espinosa, *La teoría de la cosificación de Marx*.

obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero*, es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal*. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*, fin que él *sabe* que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad.»²⁹

«La producción práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como ser genérico consciente.»³⁰

«El trabajo es, dicen los economistas, la fuente de toda riqueza. Y lo es, en efecto, a la par con la naturaleza que se encarga de suministrarle la materia destinada a ser convertida en riqueza por el trabajo, pero es infinitamente más que eso. El trabajo es la primera condición fundamental de toda vida humana, hasta tal punto que, en cierto sentido, deberíamos afirmar que el hombre mismo ha sido creado por obra del trabajo.»³¹

«El intercambio de actividad humana *dentro de la producción misma*, así como el intercambio de productos con el otro *es equivalente a la actividad de la especie y al espíritu de la especie*, cuya existencia real, consciente y auténtica, es la actividad social y satisfacción social.»³²

Resulta evidente el encadenamiento de las categorías esenciales de la especie en la teoría marxista. La socialidad y el trabajo de producción son tan inseparables como lo es el trabajo de la consciencia y la libertad.

«Las relaciones de producción forman, como totalidad, lo que llamamos relaciones sociales, esto es, la sociedad, y con-

29. Marx, *El Capital*, tomo I, vol. I, p. 200-202.

30. Cita de Marx en el libro de E. Lamo de Espinosa, o. c.

31. Engels, «El papel del trabajo en el proceso de transformación del mono en hombre», 1876.

32. Marx, *Manuscritos*.

cretamente una sociedad con un grado determinado de desarrollo histórico.»³³

La libertad y la consciencia:

«Hegel ha sido el primero en exponer correctamente la relación entre libertad y necesidad. Para él, la libertad es la comprensión de la necesidad: "la necesidad es *ciega sólo en la medida en que no está sometida al concepto*". La libertad no consiste en una soñada independencia respecto de las leyes naturales, sino en el reconocimiento de esas leyes y en la posibilidad así de hacerlas obrar según un plan para determinados fines. Esto vale tanto respecto de las leyes de la naturaleza externa cuanto respecto de aquellas que regulan el ser somático y espiritual del hombre mismo: dos clases de leyes que podemos separar a lo sumo en la representación, no en la realidad. La libertad de la voluntad no significa, pues, más que la capacidad de poder decidir con conocimiento de causa. Cuanto más libre es el juicio de un ser humano respecto de un determinado punto problemático, con tanta mayor *necesidad* estará determinado el contenido de su juicio, mientras que la inseguridad debida a la ignorancia y que elige con aparente arbitrio entre posibilidades de decisión diversas y contradictorias prueba con ello su propia ilibertad, su situación de dominada por el objeto al que precisamente tendría que dominar. La libertad consiste, pues, en el dominio sobre nosotros mismos y sobre la naturaleza exterior, basado en el conocimiento de las necesidades naturales, por eso es necesariamente un producto de la evolución histórica. Los primeros hombres que destacaron de la animalidad eran en todo lo esencial tan poco libres como los animales mismos, pero cada progreso en la cultura fue un paso hacia la libertad.»³⁴

Socialidad, trabajo, libertad y consciencia constituyen un único proceso de despliegue del hombre genérico; la libertad «puede consistir únicamente en el hombre socializado, los productores asociados regulando racionalmente su intercambio con la naturaleza, colocándola bajo su común control, en lugar de

33. Marx, *Trabajo asalariado y capital*.

34. Engels, *Anti-Dühring*.

ser dominados por ella. [...]. Más allá comienza ese desarrollo de la energía humana, que es un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad que, sin embargo, sólo puede florecer sobre el reino de la necesidad».³⁵

La universalidad:

«El hombre es un ser genérico [...] porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y por ello libre [...] La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza todo un cuerpo inorgánico.»³⁶

«En la historia anterior es, evidentemente, un hecho empírico el que los individuos concretos, al extenderse sus actividades hasta un plano histórico-universal, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos (cuya opresión llegan luego a considerar como una perfidia del llamado espíritu universal, etc.), poder que adquiere un carácter cada vez más de masa y se revela en última instancia como *el mercado mundial*. Pero, asimismo, se demuestra empíricamente que, con el derrocamiento del orden social existente por obra de la revolución comunista (de la que hablaremos más adelante) y la abolición de la propiedad privada, idéntica a dicha revolución, se disuelve ese poder tan misterioso para los teóricos alemanes y, entonces, la liberación de cada individuo se impone en la misma medida en que la historia se convierte totalmente en una historia universal.»³⁷

Toda la «Introducción» de *La ideología alemana* de Marx y de Engels, a la que pertenece el texto anteriormente citado, constituye un esquemático razonamiento sobre el despliegue de las «fuerzas esenciales de la especie» tal como históricamente se ha producido: despliegue de la socialidad, del trabajo, de las fuerzas productivas, de la consciencia y de la libertad; despliegue que culmina en *la universalidad* cuando la revolución proletaria termine con el poder extraño, con la aliena-

35. Marx, *El Capital*, tomo III.

36. Marx, *Manuscritos: Economía y Filosofía*, o. c.

37. Marx y Engels, *La ideología alemana*, Introducción, 2.ª tesis.

ción de los hombres individuales, alienación que históricamente acompaña a este despliegue.

El concepto *dynamis* en Marx expresa la posibilidad de despliegue de potencialidades que tiene una especie, todo ser vivo, y aun cualquier organización de la materia. Esas potencialidades distinguen a esa especie, a ese ser vivo y a esa organización de la materia de cualquier otra especie, otro ser vivo u otra organización de la materia. Unas potencialidades cuyo despliegue es el único que puede producirse cuando la especie, el ser vivo o la organización de la materia se desarrolla.

Esto no significa, sin embargo, que *necesariamente* toda especie, todo ser vivo, toda organización de la materia, despliegue sus potencialidades esenciales, ya que puede no llegar a desarrollarse o puede interrumpirse su desarrollo en un momento determinado y hasta extinguirse y desaparecer sin que se haya desplegado su *dynamis*, pero, si una especie, un ser vivo o una organización de la materia, se desarrolla, sólo puede hacerlo desplegando su *dynamis*, las fuerzas esenciales y específicas que potencialmente existen en ella y que la distinguen de cualquier otra.

Sentada esta categoría de pensamiento —la *dynamis*— y *elegidas por Marx* las fuerzas esenciales de la especie humana, del genérico hombre, *la teoría marxista de los valores* aparece con nitidez aunque no sin complejidad.

«Afirmamos que en la obra de Marx se dan axiomas axiológicos universales de los que se derivan axiológicamente todos los valores y todos los juicios de valor que él acepta. Se trata fundamentalmente de una categoría ontológica primaria (no derivable empíricamente de otras cosas): la categoría riqueza.»³⁸

«*Riqueza* es el despliegue multilateral de las fuerzas esenciales de la especie.»³⁹

La historia del hombre es —según Marx— el despliegue de las energías o fuerzas esenciales de la especie humana. Se

38. Agnes Heller, o. c, pp. 27 y 28.

39. *Ibid.*, id.

trata, no de una historia lineal y continua, sino de la secuencia de acontecimientos resolutorios del conflicto que permanentemente se produce entre el despliegue de la *dynamis* de la especie y la «naturaleza» y aun de aquellos acontecimientos en que se resuelven los conflictos entre los nuevos avances del despliegue y las «objetivaciones» en que se han plasmado las soluciones de los conflictos anteriores, «objetivaciones» que si bien hacen posibles los nuevos avances, no dejan de oponerles resistencia.

De esta categoría de la riqueza se derivan los valores que en Marx son valores históricos, según dos axiomas axiológicos. «El primer axioma axiológico marxiano dice: es valor todo lo que contribuye al enriquecimiento de las fuerzas esenciales específicas, todo lo que las promueve.» * «El segundo axioma axiológico: el valor supremo es la circunstancia de que los individuos puedan apropiarse la riqueza específica, la riqueza de la especie.»⁴¹

Estos dos axiomas en los que se expresa como valor *la categoría riqueza*, colocados en la historia del hombre, único lugar donde pueden encontrarse y reconocerse, resitúan la historia de la humanidad sobre el conflicto interno entre los valores y el acontecimiento de su resolución. Se trata de *la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción*.

En efecto, si es valor *todo* lo que contribuye y promueve al enriquecimiento de las fuerzas esenciales de la especie (primer axioma), y se constata históricamente que el establecimiento de la esclavitud, de la servidumbre o del asalariado (de la división del trabajo, de la propiedad privada, de la monarquía absoluta, de la democracia y aun elementos y organizaciones tales como la tiranía, el colonialismo o el imperialismo, por no mencionar modos de producción como el feudalismo o el capitalismo) constituyen, en relación con la situación inmediatamente precedente, avances indudables en el desarrollo de alguna fuerza esencial específica, puede afirmarse, desde la teoría marxista de los valores, que tales «objetivaciones» son

40. *Ibid.*, id.

41. *Ibid.*, pp. 27 y 28.

valor. Y precisamente por lo que tienen de valor, por cuanto contribuyen, promueven y hacen posible un nuevo enriquecimiento de las fuerzas esenciales de la especie, se encuentran en conflicto y en directa contradicción con el valor supremo —que los individuos puedan apropiarse de la riqueza específica que como consecuencia de la objetivación se ha producido (segundo axioma)—, ya que es el elemento considerado valor y porque constituye el factor del enriquecimiento (la propiedad privada, la esclavitud, el capital, las relaciones de asalariado, la monarquía absoluta, la democracia...), el que impide la apropiación individual de la riqueza específica. Este conflicto entre valores es el que el marxismo expresa como la contradicción principal que aparece entre el desarrollo de las fuerzas productivas (fuerzas esenciales de la especie) y las relaciones sociales de producción expropiación y explotación).

*La relación hombre/mujer: medida, expresión
y manifestación histórica alcanzada
por el genérico humano*

Los dos tipos de conflicto sobre cuya resolución secuencial el marxismo establece el devenir histórico de la especie, la historia de la humanidad: aquel que enfrenta la dynamis de la especie a la «naturaleza» y que se resuelve con el retroceso de las barreras naturales en favor de la construcción o producción del genérico hombre; el que nace de las nuevas posibilidades que ofrecen las «objetivaciones», resultado de la resolución de los conflictos, a la dynamis de la especie, cuando su despliegue tropieza con la resistencia de las «objetivaciones» mismas que la han posibilitado. Ambos constituyen el marco donde puede, quizás, encontrarse la relación entre la teoría marxista de los valores y las prácticas de liberación/discriminación de las mujeres.

Marx sitúa el problema en un texto con el que sale al paso de ese «comunismo grosero» y su idea de «comunidad de las mujeres» en el que la mujer se convierte en propiedad comunal y común. Un texto difícil que, sin embargo, es posible pe-

netrar con la ayuda de las categorías marxianas analizadas.⁴²

«En la relación con la *mujer*, como presa y servidora de la lujuria comunitaria, se expresa la infinita degradación en la que el hombre existe para sí mismo, pues el secreto de esta relación tiene su *expresión inequívoca* decisiva, *manifiesta*, revelada, en la relación del hombre con la *mujer* y en la forma de concebir la *inmediata y natural* relación genérica. La relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre, es la *relación del hombre* con la mujer. En esta relación *natural* de los géneros, la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre, del mismo modo que la relación con el hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su propia determinación *natural*. En esta relación *se evidencia*, pues, de manera *sensible*, reducida a un *hecho* visible, en qué medida la esencia humana se ha convertido para el hombre en naturaleza o en qué medida la naturaleza se ha convertido en esencia humana del hombre. Con esta relación se puede juzgar el grado de cultura del hombre en su totalidad. Del carácter de esta relación se deduce la medida en que el *hombre* se ha convertido en ser *genérico*, en *hombre*, y se ha comprendido como tal; la relación del hombre con la mujer es la relación más *natural* del hombre con el hombre. En ella se muestra en qué medida la conducta *natural* del hombre se ha hecho *humana* o en qué medida su *naturaleza humana* se ha hecho para él *naturaleza*. Se muestra también en esta relación la extensión en que la *necesidad* del hombre se ha hecho *necesidad humana*, en qué extensión el *otro* hombre en cuanto hombre se ha convertido para él en necesidad; en qué medida él, en su más individual existencia, es, al mismo tiempo, ser colectivo.»⁴³

42. El texto tiene una relación evidente con otro de Fourier que Marx y Engels recogen en *La Sagrada Familia*: «El cambio de una época histórica puede determinarse siempre por la actitud de progreso de la mujer ante la libertad, ya que es aquí, en la relación entre la mujer y el hombre, entre el débil y el fuerte, donde con mayor evidencia se acusa la victoria de la naturaleza humana sobre la brutalidad. El grado de emancipación femenina constituye la pauta natural de la emancipación general».

43. Marx, *Manuscritos: Economía y Filosofía* (1844), o. c.

Para Marx, en este texto, la relación hombre/mujer, tal como aparece en un momento y en una sociedad dada, es ejemplar, sirve de medida, descubre, evidencia, expresa y manifiesta:

— el grado de cultura alcanzado por el hombre, o lo que es lo mismo en la teorización marxista, el despliegue alcanzado de las fuerzas esenciales de la especie,

— hasta qué punto (en ese momento y sociedad) el *hombre genérico* (la esencia humana) se ha convertido en *naturaleza del hombre concreto* y la *naturaleza de ese hombre concreto* se ha convertido en la *esencia humana* del hombre (hombre genérico),

— hasta qué punto el hombre concreto se ha apropiado individualmente de la riqueza específica o riqueza de la especie (se ha convertido, dice el texto, en ser genérico, en hombre),

— hasta qué punto el comportamiento natural del hombre concreto se ha hecho *humano* (genérico humano); esto es, hasta qué punto su naturaleza humana (en el sentido de esencial, genérica) se ha convertido en *natural* (comportamientos concretos),

— hasta qué punto la necesidad del hombre concreto se ha convertido en necesidad humana (genérica), o bien, hasta qué punto el otro hombre, como hombre genérico, ha llegado a ser una necesidad para el hombre concreto, y éste como individuo es ya un hombre genérico y, por ello, comunidad para sí y para los demás, un ser colectivo.

El encadenamiento del pensamiento de Marx se hace evidente en la primera parte del texto: la relación del hombre con la naturaleza es, de modo inmediato, su relación con otro hombre. / la relación del hombre con el hombre es, de modo inmediato, su relación con la naturaleza. / la relación del hombre con el hombre es su determinación natural, expresa al hombre al existir frente a sí mismo, /a la relación inmediata y natural, necesaria, del hombre con el hombre es la relación del hombre con la mujer. / el secreto de la relación del hombre al existir frente a sí mismo se expresa en la relación del hombre (individual) con la mujer (individual). / la relación del

hombre con la mujer es la relación más natural del hombre con el hombre.

¿Por qué, para Marx, la relación hombre/mujer, tal como se da en una sociedad y en un momento determinado, sirve de medida del punto alcanzado por la especie en el despliegue de su *dynamis*?

Porque esa relación expresa la clave de su idea de que la historia de la humanidad se «condensa» en la singular y siempre cambiante tragedia (conflicto) del hombre, de cada hombre concreto, frente a sí mismo (frente al hombre genérico que como *dynamis* aparece en *lo humano* de su naturaleza) y no por otro motivo.

La relación del hombre con la naturaleza que se expresa en comportamientos de producción, de transformación de la naturaleza, de «objetivación», es una *relación del hombre concreto consigo mismo* (hombre genérico, *dynamis* de su naturaleza humana), unidad sujeto/objeto, objetivación o solución del conflicto del hombre frente a sí mismo (solución del conflicto mediada por la elección axiológica derivada del despliegue de la *dynamis* de la especie).

De modo inmediato, dice Marx, *esa relación del hombre con la naturaleza es su relación con otro hombre*. Este aparente enigma se resuelve al recordar el texto en el que Marx estudia la génesis del valor de cambio de las mercancías y desarrolla desde la forma simple del intercambio la aparición del equivalente general dinero. «Al hombre le ocurre en cierto modo lo mismo que a las mercancías. Como no viene al mundo provisto de un espejo ni proclamando filosóficamente, como Fichte: "yo soy yo", sólo se refleja, de primera intención, en un semejante. Para referirse a sí mismo como hombre, el hombre Pedro tiene que empezar refiriéndose al hombre Pablo como su igual. Y al hacerlo así, el tal Pablo es para él, con pelos y señales, en su corporeidad paulina, la forma y manifestación que reviste el género hombre.»⁴⁴

El encuentro del hombre concreto consigo mismo en cuanto hombre (genérico) que se realiza en la relación del hombre

44. Marx, *El Capital*, tomo I, vol. I, p. 59 (nota 20).

con el hombre, permite a Marx afirmar que es, de modo inmediato, su relación con la naturaleza.

Este encuentro se expresa —dice Marx— no de un modo ambiguo, sino resuelto, manifiesto, evidente, en *la relación del hombre (individuo) con la mujer (individual)* y en el modo en que se conciba la relación genérica, inmediata y natural, y aún añade: la relación inmediata natural, necesaria, del hombre con el hombre es la relación del hombre con la mujer.

La relación del hombre (individual) con la mujer (individual) desvela en aquél al hombre genérico que lleva dentro, hombre genérico que se ha puesto de manifiesto pero de un modo ambiguo en su relación con los otros hombres, y de forma resuelta, manifiesta y evidente en la relación de un hombre individual con una mujer individual.

En el modo en que se concibe esta relación en cuanto genérica, inmediata y natural se encuentra expresada, sin ambigüedad, la solución que en ese momento y en esa sociedad se ha dado al conflicto de la relación del hombre concreto con el hombre genérico, del hombre consigo mismo, ya que en la relación hombre/mujer se resuelve en su forma más natural (perpetuación de la especie) ese conflicto.

A partir de este encadenamiento de relaciones se puede entender la primera frase del texto: «En la relación con la *mujer*, como presa y servidora de la lujuria comunitaria, se expresa la infinita degradación en la que el hombre existe para sí mismo».

Y también sus últimas frases: «Se muestra también en esta relación la extensión en que la necesidad del hombre se ha hecho necesidad humana; en qué extensión el *otro* hombre, en cuanto hombre, se ha convertido para él en necesidad; en qué medida él, en su más individual existencia, es, al mismo tiempo, ser colectivo».

Cuando en una sociedad y en un momento determinado el hombre concreto se encuentra dominado por la «lujuria» en su relación con la mujer, la toma y se la apropia para satisfacer en ella una necesidad *no humana*, necesidad que no corresponde a las del hombre genérico, a lo específico humano, esta relación está mostrando su propia degradación ante sí

mismo y haciendo evidente cuánto le separa a ese hombre del hombre genérico y a esa sociedad de una sociedad humana.

En el otro extremo, cuando el hombre haya resuelto su conflicto consigo mismo, con el hombre genérico que como *dynamis* se encuentra en su propia naturaleza humana, sus necesidades serán *humanas* y la necesidad que se exprese en su relación con la mujer será ya la necesidad del hombre (genérico) del otro hombre (genérico) en que se expresa la solución ya encontrada del conflicto consigo mismo. Él es ya ese hombre genérico donde aparece el verdadero sentido de su individualidad que es al mismo tiempo comunidad.

Por su parte, y llegados a este punto, se supone, porque de otra forma la mujer no entraría en el pensamiento marxiano más que como medida y contrapunto, que la mujer habrá vencido también la desigualdad con el hombre, habrá encontrado la solución de su propio conflicto como ser humano consigo mismo y anulado *socialmente* toda diferencia, será, ella también, humana, *el otro hombre para el hombre*. Pero, ¿cómo? ¿Como conflicto diferencial y específico, como conflicto consigo misma o en los términos mismos que el hombre, «a su imagen y semejanza»? Pero, ¿cuándo? ¿Al mismo tiempo que el hombre o después, cuando éste haya resuelto el suyo?

Descubrir la dinámica de este proceso en un caso y en el otro, según la teoría marxista de los valores, es central en el análisis de la incidencia de esta teoría en las prácticas de discriminación/liberación de la mujer. Análisis que requiere un acercamiento a la categoría marxiana de objetivación.

La categoría marxiana de la «objetivación» y sus significaciones en el conflicto

«La práctica social es la identidad de sujeto objeto. Los momentos objetivados de esta práctica son las objetivaciones, los productos humanos que cada generación encuentra hechos, con los que está inevitablemente en relación y que transforma hacia las generaciones posteriores. La continuidad de las generaciones es *historia* precisamente porque es también *continuidad de aquellas objetivaciones*. Marx llama substancia de la

sociedad a la continuidad de la acción humana, materializada en el producto humano. (Es un paso clásico de *La ideología alemana*.) La "fluida" actividad humana es histórica y las capacidades que en ella se despliegan son históricas porque están orientadas por y arrancan de objetivaciones previamente producidas. La historia *no tiene ninguna finalidad o meta*; sus *productos* nacen en cada caso de la correlación y proporción entre las finalidades concebidas y conquistadas por los hombres y las posibilidades de las objetivaciones dadas (que son también creaciones de los hombres). El desarrollo social (y la acción individual en él) lleva en sí mismo siempre alternativas, pero el margen de éstas está fijado por la *dynamis* de las objetivaciones.»⁴⁵

La objetivación, como categoría marxiana, es el resultado de la actividad productiva, dando a la producción un sentido más amplio que aquel que se desprende de los textos económicos. El texto que acabamos de citar, al encadenar la objetivación a la identidad sujeto/objeto o práctica social, considerando las objetivaciones como los momentos objetivados de esta práctica, sitúa la *objetivación* entre las categorías «históricas», o que permiten la comprensión de la historia del hombre.

La cuestión tiene especial interés, ya que si se tiene en cuenta el concepto marxiano de la historia —la historia de la humanidad es el despliegue de la *dynamis* de la especie humana—, se puede llegar a la conclusión de que existe una relación estrecha entre objetivación/riqueza (en tanto categoría marxiana primaria) y los axiomas axiológicos fundamentales sobre los que descansa la teoría marxista de los valores y todo juicio de valor que de los mismos se desprende.

Agnes Heller, al analizar el concepto «desarrollo social», distingue entre un desarrollo sin vinculación axiológica y un desarrollo como categoría axiológica. Con ello pretende distinguir del desarrollo considerado como «progreso», que incluye el par axiológico inferior/superior (desarrollo desde lo inferior a lo superior), los desarrollos de sociedades concretas que pueden, en el plano semántico, constituir «regresiones» o «in-

45. Agnes Heller, o, c, p. 104,

voluciones». Estos desarrollos que identifica con «despliegue» y que constituyen un *dato empírico*, un *factum* neutral en sí mismo, adquieren sentido cuando los analizamos sobre la categoría axiológica de desarrollo/progreso.

Esta distinción, sin embargo, resulta inoperante al estudiar las concepciones marxianas, si se admite, como lo hace la propia Agnes Heller, «que Marx *no distingue* entre los dos conceptos de desarrollo», y que esta «indistinción de los dos conceptos de desarrollo se basa ante todo *en la misma elección de los valores marxiana*. Si, como él piensa, el valor supremo es la riqueza, entonces el despliegue de las categorías de las varias integraciones y formaciones *es al mismo tiempo desarrollo en el sentido axiológico de la palabra*, porque es enriquecimiento. [...] el retroceso de las barreras naturales se puede considerar como "despliegue". Y este despliegue es también crecimiento de la *riqueza*. Pues es un desarrollo que presupone y contiene el despliegue de las capacidades del género, con lo que posibilita la vigencia del segundo axioma de Marx (más precisamente: sólo un desarrollo así garantiza esa posibilidad), a saber, la abolición-superación de la alienación, la riqueza de la personalidad en una comunidad "puramente social" configurada por las personas mismas y capaz de "dirigir libremente su destino". La evolución es pues, en ese sentido, progreso. El análisis de cualquier categoría marxiana pondrá de manifiesto la misma indistinción y por la misma causa».⁴⁶

Situados en estas coordenadas del pensamiento marxiano y volviendo a los conflictos sobre cuya resolución secuencial el marxismo establece el devenir histórico de la especie, o historia de la humanidad (el que enfrenta la *dynamis* de la especie a la naturaleza, y el que enfrenta todo nuevo despliegue de la *dynamis* con la objetivación que le ha hecho posible), se puede, quizá, comprender las diversas significaciones que da Marx en su discurso y de un modo especial en el texto sobre la relación hombre/mujer, a los términos «naturaleza», «natural» y otros derivados de la misma raíz.

46. Agnes Heller, o. c., p. 110.

El conflicto que enfrenta la dynamis de la especie con *la naturaleza* se resuelve, cuando se resuelve, ya que puede no resolverse, mediante el retroceso de *las barreras naturales*.

Tantas cuantas veces individuos concretos de la especie humana resuelven su conflicto con la naturaleza, y es un hecho cotidiano, logran hacer retroceder las barreras naturales y el resultado es *la objetivación*, la unidad sujeto objeto, unidad en la que ambos han quedado modificados. *La naturaleza* reaparece en el resultado —producto— pero reconvertida —modificada— en *riqueza*, significada como tal porque expresa, es el resultado de, el despliegue de las fuerzas esenciales de la especie. Puede decirse que su naturaleza —su nueva naturaleza— incluye la dynamis de la especie humana, una nueva posibilidad de despliegue. Puede decirse que con la objetivación se ha convertido en naturaleza, alguna fuerza esencial de la especie humana, que de esta forma, *se ha materializado* y se encuentra en la dynamis de *la objetivación*.

Como se trata de un proceso secuencial histórico, esta objetivación aparece como naturaleza en conflicto con los individuos de la especie, sus contemporáneos (la nueva generación), con la dynamis de sus propias fuerzas esenciales o específicas. Si el conflicto se resuelve de nuevo, su resultado, o nueva objetivación, unidad sujeto/objeto, se hará sobre los márgenes alternativos que ofrece el encuentro conflictivo entre la dynamis de la objetivación y el despliegue de la dynamis de la especie, tal como se encuentre en los nuevos sujetos.

El hombre, los hombres, los individuos de la especie humana, son el otro término de la relación conflictiva; también son naturaleza, una naturaleza que según el pensamiento marxiano tiene como dynamis el despliegue de sus fuerzas esenciales o específicas.

Ahora bien, la única forma que la naturaleza de los hombres tiene de desplegar sus fuerzas esenciales o específicas (de la especie) es resolviendo el conflicto que se produce entre este despliegue y la naturaleza, tal como la naturaleza se encuentra en las objetivaciones cuando por la acción de los hombres ha perdido su «virginidad».

Esta circunstancia o modo como se realiza el despliegue de

la dynamis de la especie produce, o históricamente ha producido, que el despliegue de la dynamis se materialice en la realidad objetiva, se encuentre allí como riqueza, pero no en el hombre, rompiéndose así la objetivación en cuanto unidad sujeto/objeto. De ahí que la naturaleza de los hombres se modifique pero por su adaptación respecto al medio que ellos mismos modifican por el despliegue de la dynamis.

El «extrañamiento» de la riqueza —objetivación— en relación con el hombre, con los hombres que la producen, es la ruptura de la unidad sujeto/objeto en que precisamente consiste la objetivación. El fenómeno ha sido estudiado por Marx. La apropiación privada de la riqueza producida, coloca a ésta frente a sus productores como un poder extraño y, al propio tiempo, a su productor y a su actividad específica (o despliegue de las fuerzas esenciales o trabajo materializado) en su exterioridad y, por ello, a él mismo «alienado» en su producto.

«El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. [...]

»Hemos considerado el acto de la enajenación de la actividad humana práctica, del trabajo, en dos aspectos: 1) la relación del trabajador con el *producto del trabajo* como con un objeto ajeno y que lo domina. Esta relación es, al mismo tiempo, la relación con el mundo exterior sensible, con los objetos naturales, como con un mundo extraño para él y que se le enfrenta con hostilidad; 2) la relación del trabajo con el *acto de la producción* dentro del *trabajo*. Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad, como una actividad extraña que no le pertenece, la acción como pasión, la fuerza como impotencia, la generación como castración, la propia energía física y espiritual del trabajador, su vida personal (pues qué es la vida sino actividad) como una actividad que no le pertenece, independiente de él, dirigida contra él. *La enajenación respecto de sí mismo* como, en el primer caso, la enajenación respecto de la cosa. [...]

»Como quiera que el trabajo enajenado (1) convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, (2) lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, tam-

bien hace del *género* algo ajeno al hombre, hace que para él la *vida genérica* se convierta en medio de la vida individual. En primer lugar hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual, en segundo término convierte a la primera en abstracto, en fin de la última, igualmente en su forma extrañada y abstracta.»⁴⁷

En la modificación de la «naturaleza de los hombres concretos» como consecuencia del despliegue de la *dynamis* y de la forma «social» en que este despliegue se realiza, cabe distinguir lo que podemos conceptualizar con Marx como de *retroceso de las barreras naturales* o proceso de humanización del hombre individual, de la *modificación* interna que a cada individuo impone su adaptación concreta a las exigencias del medio (naturales/objetivaciones) en el que se encuentra obligado a sobrevivir.

Dentro de la teoría marxista de los valores y para la comprensión de las transformaciones en los hombres, que corresponden al retroceso de sus barreras naturales, contamos con la categoría marxiana del *desarrollo desigual*.

«Hay que subrayar que el concepto de desarrollo desigual se puede usar también en este plano semántico —dice Agnes Heller—, o sea, dentro de esta categoría "desarrollo-despliegue". Desarrollo desigual significa entonces, simplemente, el hecho, de antiguo conocido, de que las distintas relaciones sociales, objetivaciones e instituciones de una misma integración o de una misma formación social no *culminan simultáneamente*. [...] Querría observar aquí que Marx no utiliza la categoría de desarrollo desigual en el sentido axiológicamente desvinculado en que la hemos construido antes. Vamos a citar el paso decisivo: "la razón desigual del desarrollo de la producción material respecto de la artística, por ejemplo, *No entender en ningún caso el concepto de progreso con la corriente abstracción*". [...] El desarrollo desigual significa, pues, *un desarrollo axiológico desigual*, apunta a las contradicciones presentes en el despliegue de la riqueza.»⁴⁸

47. Marx, *Manuscritos: Economía y Filosofía*.

48. Agnes Heller, o. c., pp. 106 y 112. La cita interna: Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung*, p. 640.

Parece que, tanto en el plano semántico de desarrollo-despliegue, como en el sentido marxiano vinculado axiológicamente a la categoría riqueza y al par superior/inferior, puede aplicarse a los individuos el concepto de desarrollo desigual. Supuesta la existencia igual de la *dynamis* de la especie en todos los individuos que la componen, nada impide admitir un despliegue desigual, ni tampoco un progreso de la personalidad desigual, mayor o menor, superior o inferior, en unos individuos que en otros; un despliegue desigual, aun en los miembros de una misma integración o formación social debido a factores diversos y generalmente sociales, que afecta a grupos completos cuya integración se debe precisamente a las relaciones sociales específicas existentes en tales formaciones: las clases, los estamentos, los estratos, y aun las agrupaciones por edad, sexo y división del trabajo, son, sin duda, ejemplos destacados de estas posibles desigualdades debidas a desarrollos desiguales.

En cuanto a las modificaciones de la naturaleza de cada individuo de la especie, derivadas de las condiciones que le impone su adaptación al medio para poder sobrevivir, como consecuencia del fenómeno del *extrañamiento* de las objetivaciones (que en sí mismas constituyen un fenómeno de adaptación del medio a las necesidades del hombre), se manifiestan en términos de desarrollo desigual de los distintos componentes de la propia *dynamis* (potencialidades específicas de cada uno): desarrollo de la fuerza muscular, por ejemplo, y escaso desarrollo de las capacidades intelectuales, o la situación inversa, según el comportamiento que a cada uno le exige el medio con el que se enfrenta para poder sobrevivir.

En resumen, Marx mantiene una comprensión global de la historia de la especie humana, coincidente, en sus líneas esenciales, con la historia no lineal ni continua del despliegue desigual de las fuerzas esenciales de la especie, historia, sin embargo, oscurecida por la aparición desde sus albores del *poder* o de la violencia de algunos individuos de la especie que se apropian y privatizan para sí, excluyendo a los demás miembros de su grupo, de los resultados del proceso mismo de este despliegue —objetivaciones—, lo que les permite establecer

unas relaciones sociales de dominación, de explotación, de expropiación de los resultados del proceso mediante la permanente acumulación en sus manos de los excedentes (objetivaciones).

Lo interesante de esta concepción, en relación con el objeto de nuestra reflexión, es que Marx considera que el despliegue o desarrollo se *materializa* en la naturaleza a través del proceso de objetivación (proceso de producción) que la transforma en *riqueza*, por lo que puede decirse que el genérico hombre se produce o se va produciendo, objetivándose, materializándose, en esa riqueza o naturaleza transformada y humanizada. Y que es ahí donde se encuentra y donde los individuos de la especie, cada uno de ellos, tienen que encontrar el genérico hombre, y que al hacerlo y sólo cuando tal encuentro se produzca por la ruptura de la alienación y del extrañamiento, su naturaleza se hará humana, individual y genérica, individuos y comunidad al propio tiempo: en definitiva *hombres*.

Las contradicciones de la teoría marxista de los valores

Llegados al punto de que el hombre genérico se ha venido y se viene produciendo materialmente en la naturaleza exterior a los hombres concretos mediante las objetivaciones que la transforman en riqueza; los hombres concretos sólo serán individuos plenos, hombres, cuando se apropien —rehan la unidad sujeto/objeto— de la riqueza específica producida y sean por ello individuos genéricos: individuo/hombre genérico; podemos replantearnos las categorías marxianas de igualdad/desigualdad y de la diferencia, y buscar aplicación a la relación hombre/mujer.

La primera cuestión que aparece es que para Marx la categoría *hombre genérico* no es el resultado de un proceso de *abstracción*, sino de producción y de *producción material*, producción que históricamente se viene realizando como algo exterior, *extraño*, y aun enfrentado a los propios hombres concre-

tos que lo producen y que al producirlo (trabajo/objetivación/unidad sujeto/objeto) se *alienan ellos mismos*, en lo que tienen de genéricos, en el objeto producido: la *riqueza* en el sentido marxiano del término.

La segunda cuestión es que para Marx el problema se encuentra en la apropiación, el extrañamiento y la alienación, problema que puede formularse en términos de *igualdad/desigualdad* y no en términos de *diferencia*. Se trata de establecer un vínculo de apropiación *igual* de todos los individuos de la especie a toda la riqueza objetivada, cualquiera que sea la *diferencia* que exista entre ellos y la *diferencia* que los distingue a unos de otros, por cuanto que la relación de igual apropiación de la riqueza expresa materialmente lo común específico, su pertenencia a la especie, su condición esencial de hombres (genéricos). Esta igualdad en la apropiación individual de la riqueza genérica, que restablece la unidad sujeto/objeto, es constituyente del hombre, individuo (*diferente*)/género (común). Hasta que tal igualdad se haya producido, toda *diferencia* pospuesta estará discriminada y en buena parte producida por la propia desigualdad.

En la relación hombre/mujer, relación en la que para Marx se da de la forma más natural: la relación entre el hombre concreto y la especie, la relación de unos hombres con otros hombres, la relación del hombre con la naturaleza y, en definitiva, la relación del hombre frente a sí mismo, el problema no se encuentra en su *diferencia*, sino en la desigualdad en que se encuentran hombres y mujeres en relación a la apropiación de la riqueza específica, desigualdad en la que la *diferencia*, en este caso de la mujer, aparece pospuesta y discriminada. Es decir, en el proceso de extrañamiento que históricamente ha acompañado al proceso de objetivación o producción de la riqueza y que se expresa en relaciones sociales de dominación, de explotación y de expropiación, las mujeres han sido históricamente discriminadas, su *diferencia* con los hombres concretos ha sido significada de inferioridad, una inferioridad legitimadora de su singular y «específico» extrañamiento y alienación en relación con lo genérico humano que, de paso y en el orden de la significación y de la representación,

se ha cargado de sentido de masculinidad, probablemente incluso para el propio Marx.

Situados en esta nueva profundización del pensamiento marxiano, aparece claro que para él el problema esencial de la mujer, en tanto individuo de la especie, no es un problema de diferencia sino un problema de apropiación/extrañamiento de la riqueza, problema común a todos los individuos de la especie pero que en la mujer tiene unas connotaciones distintas. Ya que «el desarrollo social (y la acción individual en él) lleva en sí mismo siempre alternativas, pero el margen de éstas está fijado por la *dynamis* de las objetivaciones», la alternativa que la realidad histórica ha impuesto, que han impuesto las sucesivas objetivaciones, es que el desarrollo de la mujer sea un desarrollo *sin vinculación* y cuyo *sentido* le viene de un desarrollo progresivo hecho por el hombre, por los hombres: la riqueza ha sido producida con estos criterios y sin tener en cuenta los suyos. Pero ellas, las mujeres, sólo serán individuos plenos cuando se apropien, rehagan la unidad sujeto/objeto en la apropiación de esa riqueza así producida.

Por su parte, el problema de la diferencia, o más específicamente el problema de la discriminación de la diferencia, de toda diferencia, sería un problema «particular» que de cualquier modo quedará resuelto si se resuelve el esencial y «general», el genérico.

Dentro de este orden de pensamiento, la lucha de las mujeres para su liberación no sería distinta a la de los hombres y en la concreción histórica se identifica con la lucha de la clase obrera, la revolución proletaria y la correspondiente implantación del comunismo. Al lado del hombre, cuando lo consiga, pero aún sometida por el carácter particular de su diferencia, continúa la lucha de las mujeres contra la discriminación que sufren en cuanto diferentes, lucha que tendrá como objetivo hacer desaparecer esta discriminación y no, desde luego, la diferencia, pero una diferencia ya casi imposible de reconocer.

Lo malo de este planteamiento esquemático es, precisamente, su esquematismo y las serias dudas que hoy plantea de

que sea la mejor explicación de la realidad, aun de la realidad como posibilidad.

Masculinidad del proceso de objetivación

Por una parte, en el proceso de objetivación, tal como históricamente se ha ido realizando, se observa sin gran dificultad una fuerte dosis de «masculinidad», por no decir de «machismo», que, sin embargo, parece un término más adecuado.

El genérico humano, tal como se viene materializando a través del proceso de objetivación, nos está resultando todo un «machote». *La riqueza* es una riqueza *socialmente* sexuada y posiblemente si llega a producirse el encuentro entre los individuos de la especie y el genérico producido, y todos y cada uno de los individuos llegan a apropiarse de la riqueza, el resultado afectará a la diferencia en el sentido de borrar todo rasgo de feminidad de la especie.

Aun sin llegar a este punto, hoy es ya perfectamente visible en el proceso de lucha contra la discriminación de la diferencia/mujer, en su relativa posición desaventajada con la diferencia/hombre, el peso que en esta lucha tiene la materialización de un genérico masculino en la riqueza, de tal manera que una buena parte de esta lucha se encauza sobre el eje de la «igualdad» con el hombre, mediante el retroceso no ya de la discriminación, sino también de la diferencia.

Del hombre genérico al hormiguero humano

Por otra parte, cabe una duda bien fundada de que el desarrollo histórico pueda explicarse de modo convincente como «despliegue de la dinámica de la especie humana», ni aun introduciendo la categoría del extrañamiento y la de la alienación, sino más bien como la formación de un poder social exterior y aun enemigo de los individuos que conforman la sociedad, hombres y mujeres.

Acontecimientos tan evidentes como los que hoy enfrentan todo desarrollo de las fuerzas productivas a la vida y la caída

vertiginosa del valor/trabajo, exigen explicaciones y respuestas que no parecen encontrarse en la teoría marxista de los valores tal como ha sido formulada. También las exigen las cada vez más vivas aspiraciones de las mujeres. Sus luchas, que ya no se resignan al papel secundario y subordinado que se les asigna en una lucha revolucionaria, que ha perdido, por otra parte, la proximidad de su objetivo, reclaman el esfuerzo de la reflexión partiendo de la duda y no de la fe.

La tremenda realidad objetiva de *un hormiguero* como forma de sociabilidad por la aparición de *un nuevo ser* —la organización— que anula la individualidad (diferencia) de los elementos vivos que lo conforman y amenazan, su analogía al proceso histórico de formación del hormiguero humano, amenaza no ya como explicación alternativa, sino como experiencia vivida de nuestra propia realidad.

Hormiguero humano / Hombre genérico, «ser o no ser», ¡esa es la cuestión!, pero no para las mujeres, a quienes se les ha dado resuelta en el sentido de *no ser* o, cuando más, «ser» reinas en un enjambre de abejas laboriosas y zánganos impotentes.

INTERMEDIO

Descripción del paradigma de la vida social

Para situar el objeto de nuestra reflexión —la relación que existe entre la teoría marxista de los valores y las prácticas de discriminación/liberación de la mujer— en un contexto histórico, tratando de seguir el hilo de su intrincada cronología para sorprender y arrancar así los términos de esta relación, es preciso distanciarse críticamente de la teoría marxista de la historia, poderla ver como objeto, evitando que, desde dentro, el objeto sea la mujer; considerar tanto a la teoría marxista de los valores como a las prácticas por las que se discrimina a la mujer, y aquellas otras encaminadas a su liberación, como acontecimientos históricos y no como la representación misma de la historia, sólo así su relación quedará al descubierto, tal como esta relación históricamente se ha producido.

La vida social normalizada

En un momento histórico/concreto de la vida de una sociedad —sin que sea necesario, al menos de momento, definirla como *Ser* o como objetivación del despliegue de la socialidad esencial del *hombre genérico*—, su realidad se encuen-

tra referenciada en un conjunto de *símbolos sociales* ordenados significativamente en el proceso mismo de su sedimentación, de su *cultura* en el sentido más amplio de esta palabra; una cultura conformada por los valores sociales, los conocimientos, las creencias, todo cuanto los miembros de esa sociedad interiorizan o tienen interiorizado en tanto integrados en esa sociedad y que se encuentra en la base de las costumbres, hábitos y comportamientos sociales normalizados; una cultura conformada también por las formas materiales que ha producido y que constituyen su medio y sus instrumentos, y por el orden de significados en que éstos se ordenan en cuanto significantes materializados por la actividad productiva.

Este orden social simbólico —cultura—, significación del discurso abigarrado y complejo que representan los hombres y mujeres y también las cosas en sus relaciones sociales normalizadas, discurso significativo en el que todos ellos encuentran su identificación como miembros o partes de la sociedad, constituye la *autorreferencia de esa sociedad*, aquello que la hace puntualmente distinta a cualquier otra y que, lo sea o no, actúa como *referente* de su propia *dynamis*, como eje significativo de su despliegue, constituyente éste, a su vez, de su historia.

Esta *autorreferencia* social o *cultura* se expresa, manifiesta su «vida», su vigencia, su incidencia imperativa, en el desarrollo de las relaciones sociales de la formación social de que se trate en un momento determinado de su historia, a través del orden de los *signos*, nacidos de la autorreferencia combinando sus elementos significativos en órdenes de significación concretos por los mecanismos de la metáfora y de la metonimia, como el habla, el texto y el discurso nacen de *la lengua*. Las normas, los códigos, las leyes sociales, las ciencias, los contenidos en que se expresan las profesiones y los oficios, aquellos que definen los roles y las funciones, los modelos identificadores, los equivalentes generales, las medidas y los criterios de valorización, entre otros órdenes de significación, constituyen *el signo* que hace operativa la *autorreferencia*, normalizando las relaciones sociales.

La autorreferencia, y por los mecanismos de los *signos* organizados en órdenes de significación, hace la historia de las formaciones sociales mediante su *registro* en la materia (hom-

bres, seres vivos y cosas). *El registro*, o lo que en este caso referencia este término significativo, es, por una parte, el proceso de *interiorización* de los órdenes simbólicos (*signos*) en los hombres en forma de *información, educación, aprendizaje* y otros mecanismos sociales semejantes, para que constituyan la base de su forma de pensar, programas, proyectar, decidir y comportarse socialmente; por otra, es la actividad productiva de los hombres sobre el medio (otros seres vivos y las cosas), transformándolo y significándolo según sus proyectos y *las necesidades* que en ellos aparecen significadas como sus necesidades o las necesidades de los hombres y de la sociedad en su conjunto.

El registro (interiorización y producción), mecanismo social mediante el cual *la autorreferencia* expresada en *los signos* vive su vida material y hace la historia de una formación social, es el resultado permanente de *los comportamientos* sociales cuando estos comportamientos se ajustan (representan) al orden de los *signos*, cuando los comportamientos de los seres y de las cosas son *la representación* del orden simbólico nacido de *la autorreferencia*, comportamientos que se encuentran en su calidad de *representación* en una relación recursiva con *el registro*: registro——> representación, de tal manera



que si los comportamientos/representación son la consecuencia del registro, éste es el resultado de *la representación*.

La representación es *lo que sucede*, lo que juntamente con *el registro* y en su relación recursiva constituye *la realidad social objetiva*.

Esta realidad social objetiva (en su complejidad recursiva del *registro* y *la representación*) se encuentra con el *orden simbólico* (que, a su vez, es una relación recursiva de *la autorreferencia* con *el signo* (autorreferencia——> signo), en una



relación de retroalimentación a través del mecanismo de la permanente significación de *la realidad objetiva* o *representación simbólica* de *lo que sucede*, mediante la formación del texto, discurso, dato informativo/representativo, que toma sus elementos simbólicos significativos y su significación del *orden*

simbólico. Si lo que sucede es *representación*, este mecanismo mediador entre *el orden simbólico* y *la realidad objetiva* es, sin duda, *la representación de la representación* (noticia, dato, información, ciencia, etc.).

La *representación* descriptiva de la vida social histórica normalizada de una sociedad puede hacerse mediante el siguiente diagrama:



Se trata de un paradigma en el que todos sus términos se encuentran en una relación recursiva. La linealidad con la que forzosamente aparece, sólo se justifica en cuanto mecanismo descriptivo, ya que las relaciones que expresa no son secuenciales, de causa a efecto, sino simultáneas, de tal manera que cada *significante*, cada elemento del paradigma, se encuentra permanentemente en todos y cada uno de los demás, así como los demás en él.

El cambio social

Una sociedad en la que el paradigma complejo con el que hemos descrito *la vida social histórica normalizada* funcionara con exactitud matemática, sería una sociedad que se reproduciría a sí misma y en ella no sería posible el cambio, al menos ningún cambio social distinto a su propia ampliación o crecimiento.

El cambio social, sin embargo, es una constante histórica.

Situados en el término *representación* del paradigma, en el lugar donde objetivamente *sucedan* y *se producen las cosas*, y donde podemos constatar los *acontecimientos*, vemos que si, en general, las personas y las cosas *representan* su papel y se comportan de acuerdo con la identificación simbólica registra-

da (interiorizada/producida) y son objetivamente el «yo del enunciado» de un «texto» (signo) que les es precedente y cuyo «yo de la enunciación» lo hemos dejado en la indefinición entre el *ser social* y el *hombre genérico*, en ocasiones, quizá continuamente, aparecen comportamientos desajustados, desordenados, que no podemos conceptualizar de *representación*, sino de *turbulencias*.

El registro material, pongamos por caso, de órdenes sociales simbólicos que imponen condiciones discriminatorias o de explotación, formas de vida miserables e inhumanas a algunos/muchos de sus miembros, en tanto que atribuyen privilegios y poder a otros/pocos, tiene e históricamente ha tenido como consecuencia la rebelión de los discriminados y de los explotados y que sus comportamientos no se ajusten a la representación, constituyendo así *turbulencias objetivas* de la vida sistémica.

Si nos situamos en el término de *la representación de la representación* del paradigma, podemos constatar igualmente que, si por lo general estas representaciones de la representación se ajustan a la significación normalizada, aparecen también ahí otras representaciones desajustadas, contradictorias, resultado de reflexiones críticas, expresión de denuncias del orden vigente, *turbulencias* en el campo de la representación de la representación, en el camino recursivo hacia el *símbolo* de la *realidad objetiva*.

Las turbulencias, en los campos de la representación y de la representación de la representación, en lo que sucede y en la representación de lo que sucede, son significadas según el orden social simbólico normalizado y vigente como desórdenes, desajustes, disfunciones y, en consecuencia, generan y producen comportamientos *represivos*, el registro de aparatos de vigilancia y represión fácilmente constatables en toda sociedad y cuya funcionalidad es reponer/preservar el orden social.

Las turbulencias, sin embargo, pueden organizarse en su resistencia/antagonismo/lucha contra el orden vigente y conformar un *bucle recursivo* alternativo, organizándose, a su vez, como sistema social.

El bucle recursivo alternativo se produce así cuando las *turbulencias* que aparecen en el campo de la *representación*,

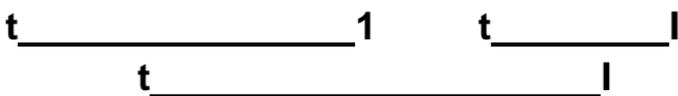
de lo que sucede, generan una *representación de la representación turbulenta* y son *representadas* en el orden de los signos como discurso crítico del orden vigente con capacidad de constituirse en *autorreferencia* que se expresa en un proyecto (signo), en este caso alternativo —utópico— de organización social, proyecto que origine una relación recursiva de comportamiento/representación——> registro, una nueva realidad



objetiva que se expresa en la relación recursiva entre *la teoría* y *la práctica*.

El bucle recursivo alternativo puede representarse en el paradigma complejo descriptivo:

Teoría—————» Práctica
(discurso crítico —» proyecto utópico) (Organización —» lucha)



bucle recursivo cuya *dynamis* duplica de forma alternativa la vida de la sociedad en una relación dialéctica que incluye como posibilidad el *cambio social*.

La relación entre el orden social vigente y el orden social alternativo se resuelve, o al menos puede resolverse, e históricamente se ha resuelto, bien por *un cambio social reformista*, resultado de un consenso que funde y modifica a ambos, bien por *un cambio social revolucionario*, sustitución de un orden por el otro.

Sobre esta conceptualización de la historia de las sociedades que deja sin resolver la cuestión *Ūe* se trata de un proceso de despliegue de la especie humana en su camino hacia la materialización del *hombre genérico* (teoría marxista), o si se trata del proceso de formación y despliegue de un nuevo *ser vivo* de tercera categoría (teorización de Edgar Morin en *La Méthode*), la reflexión sobre la relación entre la teoría marxista de los valores y las prácticas de discriminación/liberación de la mujer concentra su atención en las for-

mas históricas de esta relación, sin aceptar que la teoría marxista sea la representación científica/verdadera de la historia, porque en ese caso la incidencia de su teoría de los valores no podría ser más que *liberadora*, negándose así el objeto mismo de la reflexión propuesta.

La hipótesis/sospecha de que la incidencia del pensamiento marxista, y de un modo especial la teoría de los valores sobre el que se asienta y las prácticas que del mismo se desprenden, ha sido tanto liberadora como discriminadora de la mujer, obliga a situar la teorización marxista y sus prácticas como *acontecimientos* a analizar y a quien analiza en otra parte distinta.

Si se parte de la *revolución burguesa* y se consideran las sociedades burguesas como la expresión histórica del orden social donde aparecen tanto el pensamiento marxista como las prácticas específicas de liberación de la mujer, es posible reconocer tres etapas históricas significativas de la relación entre ambos:

— Revolución industrial capitalista/revolución política burguesa y la aparición en *el estadio de turbulencias* frente a este orden social, tanto de movimientos de mujeres como de subversión obrera. *Movimientos feministas* y *lucha de clases* jalonan un período de la historia occidental durante el cual el marxismo se va a consolidar a partir de la turbulencia de la subversión obrera en *bucle recursivo*, en tanto que el *movimiento feminista* se desarrollará como *turbulencia* del orden burgués en su despliegue alternativo y triunfante frente al orden feudal y precapitalista.

— Revolución proletaria/consenso reformista. En esta etapa, el *bucle recursivo de la lucha obrera*, en el que la teoría marxista alcanza una posición autorreferente, consigue, por una parte y en algunos lugares, una resolución revolucionaria a su favor del conflicto, y, por otra y en otros puntos, una resolución consensuada que reforma el orden vigente. *Los movimientos de mujeres*, por su parte y en esta misma etapa, juegan su papel turbulento en el bucle subversivo obrero ajustándose, aunque no sin conflictos y sin contradicciones, a la nueva autorreferencia, en tanto que las *organizaciones feministas* continúan en sus luchas reivindicativas pero sin encontrar

el eje teórico/práctico específico capaz de transformar su lucha (turbulencia) en *bucle recursivo*.

— Rebelión; del tercer mundo, desarrollo imperialista sobre el enfrentamiento/coexistencia de las dos superpotencias, nuevas turbulencias interclasistas. Este tercer período tiene su punto clave en «el mayo francés» (1968). Mientras *el marxismo* y en sus diferentes versiones se asienta en la estructura social disolviéndose en el orden social su carácter de *bucle recursivo*, aparecen y se vigorizan nuevas *turbulencias*, tales como los movimientos «verdes» y ecologistas, luchas por la paz y el desarme, y otros, que tratan de encontrar, a partir de la crítica profunda del orden vigente, tanto capitalista como marxista, una alternativa para conformar un *bucle recursivo* capaz de enfrentarse a ambos. Algunos *movimientos de liberación de la mujer*, reclamándose como adelantados de estas *turbulencias*, buscan su lugar en la lucha y aun reivindican para sí un papel dirigente.

PARTE SEGUNDA

LOS MOVIMIENTOS FEMINISTAS DE RAÍZ BURGUESA

La constitución del bucle recursivo burgués y la ruptura del orden precedente

La sociedades preburguesas tenían su *referencia*, autorreferencia/sedimentación cultural, y ésta sus *signos* que registrados socialmente en señores y siervos y materialmente en el modo de producción correspondiente, al *ser representados*, constituían *la vida* de esas sociedades, el desarrollo de su *dynamis*.

«... Cuando se dice —escribe Hegel— que el hombre es bueno por naturaleza, se cree decir algo muy grande, pero se olvida que se dice algo mucho más grande cuando se afirma que el hombre es malo por naturaleza. En Hegel la maldad es la forma en que toma cuerpo la fuerza propulsora del desarrollo histórico. Y en este criterio se encierra un doble sentido: de una parte, todo nuestro progreso representa necesariamente un ultraje contra algo santificado, una rebelión contra las viejas condiciones agonizantes, pero consagradas por la costumbre, y, por otra parte, desde la aparición de los antagonismos de clase, son precisamente las malas pasiones de los hombres, la codicia y la ambición de mando, las que sirven de palanca del progreso histórico, de lo que es una sola prue-

ba continuada la historia del feudalismo y de la burguesía.»⁴⁹

En el último tercio del siglo xviii, el considerable crecimiento de la población europea debido a los avances de la medicina y de la higiene, los progresos en la industria, en el comercio y en el cultivo de la tierra como consecuencia de los adelantos científicos y técnicos, y el cambio profundo ideológico por la presencia de la «Ilustración», del movimiento filosófico francés y del enciclopedismo, así como por la explosión de la comedia, el cuento y la sátira popular, todo ello representaba necesariamente un ultraje contra algo santificado, una rebelión contra las viejas condiciones agonizantes pero consagradas por la costumbre, y, por otra parte, [...] «la codicia y la ambición de mando» de los nobles terratenientes y de los recaudadores de impuestos presionando sobre los campesinos y de los nuevos empresarios presionando también sobre los obreros aglomerados en hacinadas construcciones en torno de las nuevas industrias, «sirven de palanca del progreso histórico». Todo y todos reclamaban una total transformación social que terminara con el orden todavía vigente y diera a luz uno nuevo, unas nuevas costumbres y unos nuevos valores, un nuevo reparto de la riqueza y del bienestar, un nuevo orden que abriera para todos la libertad, el derecho y la participación en el quehacer político que hasta entonces se habían reservado para sí unos pocos en nombre de Dios.

«Nosotros sostenemos como evidentes las verdades de que todos los hombres han sido creados iguales, de que han sido dotados por el Creador con ciertos inalienables derechos y de que entre ellos figuran: *la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad.*»⁵⁰ En 1776, Thomas Jefferson redacta esta primera formulación de los derechos del hombre, derechos democráticos fundamentales basados en la soberanía popular.

Pocos años después la Asamblea Constituyente de Francia proclama la Constitución de 1791, expresión política del poder conquistado por la nueva clase dominante, la burguesía, y

49. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

50. Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América del Norte.

modelo para todo el proceso constitucional burgués del siglo XIX.

Esta Constitución, como en su caso la americana, comienza con la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano que, en el caso francés, había sido hecha dos años antes, y en la que se reconocía la inviolabilidad de la propiedad privada, así como su carácter sagrado, el derecho de resistencia a la opresión, la seguridad y la igualdad jurídica, aunque restringida por la «utilidad común», que reserva el derecho de voto a los «ciudadanos activos», y la libertad personal legalizada.

En este mismo año 1791, María Gover, más conocida como Olimpia des Gouges, en la «Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana», transposición a la mujer de la declaración de los del hombre y del ciudadano, afirma que «los derechos naturales» de la mujer están limitados por la tiranía de los hombres, situación que debe ser reformada según «las leyes de la naturaleza y la razón».

Tres años después, Theodor Gottlieb von Hippel escribe *Sobre la mejora civil de la mujer*, un ensayo referido a la situación de la mujer en Alemania, en el que, y a partir de su defensa de la razón, «don que la naturaleza ha concedido a todos los seres humanos en proporción igual para que con su desarrollo consigan el cumplimiento de sus potencialidades», se pregunta: «¿Por qué las mujeres no han de ser capaces de elevarse a aquella categoría que les corresponde como seres humanos después de una sujeción tan larga?».⁵¹

Los cambios sociales, ya sean consecuencia de reformas sucesivas y del consenso del orden social vigente con el bucle recursivo constituido en su seno como alternativa, o resultado de la acción violenta revolucionaria de este bucle, *se anuncian siempre*, siempre claman las voces de sus profetas. Otra cosa es que se tenga la capacidad de escucharlos y que no sean «voces que claman en el desierto».

La aparición de comportamientos desajustados, aun cuando sean significados de delictivos y como tales reprimidos,

51. Theodor Gottlieb von Hippel, *Sobre la mejora civil de la mujer*.

anuncian también *el cambio*, aunque su significación también se pierda significada como desorden.

Voces aisladas, comportamientos espontáneos, situados «fuera de su tiempo», pero que en la medida que abren camino y que de una u otra forma consiguen transformar la referencia social, modifican el movimiento «paradigmático» que conforma la vida de la sociedad y se convierten en «palanca del progreso histórico». Su acción compleja y cambiante de «efectos retardados», va afectando a cada uno de los elementos que conforman la *dynamis* social y a la interacción que existe entre todos ellos.

Las limitaciones de la ruptura

La aceptación como evidente de la verdad «de que todos los hombres han sido creados iguales», nueva referencia del bucle recursivo burgués progresivamente triunfante sobre el orden anterior, no implica que desde ese momento se haga operativa. Su existencia como «Declaración» tiene un largo camino que recorrer. Convertida en *Signo*, empequeñecida y limitada cuando se hace «norma y ley», interiorizada en los hombres y registrada en la producción material, ha de generar unos comportamientos contradictorios y turbulentos que resuelven el conflicto entre los términos generales de la «Declaración», y aquellos otros objetivados de la Ley, resultado modesto del consenso constituyente de todo cambio de poder.

La nueva referencia burguesa no sólo tiene que resolver el conflicto de su enfrentamiento con el orden anterior, sino también el que provoca el desarrollo de su propia *dynamis* y en concreto de su propia declaración.

«*Les droits de l'Home*, los derechos humanos que se distinguen como tales, de los *droits du citoyen*, de los derechos cívicos. ¿Cuál es el "home" a quien aquí se distingue del "ci-toyen"? Sencillamente el *miembro de la sociedad burguesa*. ¿Y por qué se llama al miembro de la sociedad burguesa "hombre", el hombre por antonomasia y se da a sus derechos el nombre de *derechos humanos*? ¿Cómo explicar este hecho?

Por las relaciones entre el Estado político y la sociedad burguesa, por la esencia de la emancipación política.»⁵²

Así era, en la nueva sociedad y de entre los hombres que la conformaban sólo tendrían derechos los burgueses, los propietarios, los ciudadanos activos, conseguirlos para todos los demás, aunque sólo fuese en su presencia en el *signo*, sería el fruto de décadas de turbulencias y de luchas. Marx, sin embargo, no se preguntó por los derechos de las mujeres, ni por qué ninguna estaba significada como «hombre» y *todas* quedaban excluidas.

En el caso de las mujeres, era su calidad misma de sujetos en las relaciones de propiedad, de igualdad, de libertad, y también de opresión y desigualdad, la que, careciendo de referencia, no podía ni interiorizarse ni ser representada. Las mujeres, como los animales y la naturaleza, no tenían comportamiento humano, ya que sus relaciones con los hombres no existían como relaciones sociales humanas. No era, como afirmaba Olimpia des Gouges, que los derechos de la mujer estuvieran limitados por la tiranía de los hombres y que el conflicto se resolvería por la aplicación de las leyes de la naturaleza y la razón, sino que los derechos son un producto social que en su avance aparecen, primero, en Declaraciones y leyes constitucionales para desplegarse, después, en normas y leyes, y en ese avance todavía no había ninguna referencia a los derechos de la mujer.

«Y lo mismo ocurre con las clases dominadas, de cuya voluntad no depende tampoco la existencia de la ley y del Estado. Por ejemplo, mientras las fuerzas productivas no se hallen todavía lo suficientemente desarrolladas para hacer superflua la competencia y tengan, por tanto, que provocar constantemente ésta, las clases dominadas se propondrían lo imposible si tuvieran la "voluntad" de abolir la competencia y, con ella, el Estado y la ley. Por lo demás, antes de que alcancen el desarrollo necesario las relaciones que tienen que producirla, esta "voluntad" sólo nace en la imaginación del ideólogo. Y, cuando ya las relaciones se hayan desarrollado lo suficiente para llegar a producirla, el ideólogo puede representarse esta

52. Marx, *Sobre la cuestión judía*.

voluntad como fruto del libre arbitrio y susceptible, por tanto, de ser apreciada en todo tiempo y bajo cualquier circunstancia.»⁵³

Olimpia des Gouges propuso lo imposible porque imaginó que era posible; con el tiempo, su «voluntad» pudo ser referenciada como ley de la naturaleza y la razón, en cuanto signo susceptible de registro y representación, pero antes *las turbulencias* de los movimientos feministas, sus acciones y *comportamientos* y pese a sus contradicciones y a la represión de que fueron objeto, forzaron *la necesidad* de un nuevo orden de significación para las mujeres, nuevo para ellas.

La turbulencia del feminismo

El feminismo, como movimiento de mujeres organizadas para alcanzar objetivos específicos relativos a la emancipación de la mujer, aparece en la segunda mitad del siglo xix y sus orígenes ideológicos arrancan de la Ilustración y la Revolución Francesa, de la reforma protestante y el liberalismo, y de los clubs feministas de finales del siglo anterior, en definitiva, arranca de la reivindicación para las mujeres de la nueva referencia emancipadora que para los hombres inaugura la revolución política burguesa.

El libro de Stuart Mill, *La esclavitud de la mujer* (1869), fue la biblia del *feminismo* que, por sus orígenes y por la clase de quienes mayoritariamente lo conformaron, podemos calificar de *burgués*.

El talento de Stuart Mill le hizo comprender la situación injusta en que se encontraba la mujer en relación al orden social establecido cien años antes, y en su opúsculo engrana la cuestión femenina con la teoría política del individualismo liberal y sus supuestos básicos: «Los seres humanos ya no nacen con un lugar fijo en la vida ni están encadenados por un vínculo inexorable al lugar en el que nacen, sino que son libres para utilizar sus facultades y cualquier oportunidad favorable que se les presente, para seguir la suerte que les pa-

53. Marx y Engels, *La ideología alemana*.

rezca más deseable. [...]. En ningún otro caso más que en este que incluye a la mitad de la raza humana (las mujeres), están las funciones sociales más elevadas cerradas a alguien por la fatalidad del nacimiento, frente al cual ningún esfuerzo ni ningún cambio de circunstancias puede prevalecer». ⁵⁴

Esta concepción de *la libertad* de Stuart Mill es una concepción *burguesa* de la libertad, la misma que libera a *los siervos*. «Los seres humanos ya no nacen con un lugar fijo en la vida ni están encadenados por un vínculo inexorable al lugar en que nacen...», la revolución ha liberado a los siervos rompiendo el vínculo que les sujetaba a la tierra y *al señor*, y a partir de esta liberación ya son *libres* «para utilizar sus facultades y cualquier oportunidad favorable que se les presente...».

Esta *libertad burguesa* y su consecuencia: *la liberación de los siervos*, es la que permite a Marx ironizar sobre *la libertad del obrero*: «Para convertir *el dinero* en *capital*, el poseedor del dinero tiene, pues, que encontrarse en el *mercado*, entre *las mercancías*, al *obrero libre*; *libre* en un doble sentido, pues de una parte ha de poder disponer libremente de su fuerza de trabajo como de *su* propia mercancía, y de otra parte no ha de tener otras mercancías que ofrecer en venta; ha de hallarse, pues, suelto, escotero y libre de todos los *objetos* necesarios para realizar por su cuenta su propia fuerza de trabajo». ⁵⁵

Y es esta *libertad* la que Stuart Mili reclama para la mujer: libertad para venderse como mercancía en el mercado de trabajo, sin duda, pero sobre todo libertad para comprar, para apropiarse, para poseer, para que se abran para ella «las funciones más elevadas» que hasta entonces les estaban «cerradas».

La situación concreta de la mujer en el tiempo de Stuart Mill aclara en quién estaba pensando cuando menciona «el acceso a las funciones *sociales* más elevadas», a quién se diri-

54. Citas del libro de Stuart Mill *La esclavitud de las mujeres*, tomadas de Richard J. Evans, *Las feministas*. Este texto de Evans ha servido de eje para situar los distintos movimientos feministas de esta época en sus contextos políticos, sociales, económicos y nacionales.

55. Marx, *El Capital*, tomo I, vol. I.

gía, para quiénes reclamaba *la libertad* y hasta quiénes «oyen» y entienden su mensaje y hacen de él su biblia. En esta época las mujeres obreras y en general las mujeres de las capas populares gozaban ya y sin ningún clase de impedimentos de *la libertad* de venderse en el mercado de trabajo, habían sido ya *liberadas* juntamente con los siervos, sus hombres, y eran objeto de una doble explotación despiadada en las fábricas y en sus hogares; sólo las mujeres de la burguesía y de las clases residuales de donde éstas procedían (profesiones liberales, artesanos, mercaderes y comerciantes) eran las que se encontraban, desde su nacimiento y por su condición de mujeres, discriminadas en relación a *sus* hombres y las que, por ello, podían resentir que tenían cerradas las puertas y los mecanismos de acceso a *las funciones sociales más elevadas*: el acceso a la propiedad y a la disposición de bienes, al ejercicio de profesiones liberales y de funciones públicas, a la condición de empresarios y de capitalistas y aun a la participación en la política mediante el sufragio y la posibilidad de ser elegidas. La doctrina liberal del «*laissez-faire*» debía ser aplicada también a las mujeres, tanto en lo que las pudiera perjudicar como favorecer, y nada tiene de extraño que fuera recibida como *buena nueva* por aquellas a quienes les favorecía e ignorada por cuantas les estaba perjudicando.

De esta forma *el feminismo* de la época se encuentra en una estrecha relación con la teoría de los valores de libertad e igualdad individual sobre la que se asienta el *liberalismo burgués* y aparece como una *turbulencia* de su despliegue cuando tropieza, y en cuanto tropieza, con las resistencias y las limitaciones que se le imponen desde dentro del orden social vigente, desde las objetivaciones de los acuerdos sobre los que se asienta el cambio social para poder realizarse. Estos acuerdos consolidan y hacen sobrevivir privilegios del orden precedente, a la par que limitan en *el signo* la presencia de la *nueva autorreferencia* que, por ello, sólo puede desplegarse como *turbulencia*, sin seguir el camino de su *registro* por la mediación del *signo*.

El trabajo es el *elemento clave* para la comprensión de los valores de libertad e igualdad individual constituyentes de la

autorreferencia del bucle recursivo burgués que se enfrenta con el orden social que le precede y su autorreferencia. A la base del conflicto que la revolución burguesa resuelve en términos consensuados, en acuerdos que se expresan en *los signos* (normas y leyes en sentido amplio) del nuevo orden burgués, *está en trabajo* como fuente que legitima *la propiedad privada* individual y la convierte en *sagrada* y transmisible por herencia. Todos los hombres son *iguales* una vez que han sido *liberados* de los vínculos serviles, todos y cada uno pueden desarrollar sus capacidades y según éstas acceder a la apropiación de la riqueza mediante el trabajo. La propiedad privada individual es directamente la expresión de esta libertad y también donde se manifiestan las diferencias individuales, las diferencias en el uso que cada cual haga de su libertad. La libertad se extiende y se manifiesta en el *libre* uso de lo que se ha adquirido por el trabajo, esto es, en *la propiedad privada individual*.

Esta propiedad privada individual, legitimada por el trabajo y éste cimentado sobre los conceptos de libertad y de igualdad, se opone a *la propiedad* reconocida en el orden precedente, propiedad que se legitimaba por su función en este orden, función nacida precisamente del vínculo que sujetaba a los siervos y que en cadena relacionaba a todos los ricos y poderosos con los pobres y los desposeídos. La posesión de riquezas se legitimaba por la función de protección a los desposeídos, qué tenían que ejercer los poseedores.

Podemos hablar así de propiedad *pública* individual, en oposición a la propiedad *privada* individual; dos tipos de propiedad *individual* en los que la herencia coloca a lo individual en un contexto *familiar* que, inevitablemente, alarga al *individuo* en una cronología histórica que le desborda.

El bucle recursivo burgués triunfante en el mundo occidental sobre el orden que le precede, no sin una lucha que se extiende durante un largo período de pasaje en el que se conforman los Estados Modernos bajo el poder absoluto de los reyes que destruyen el poder feudal, se establece como nuevo orden mediante *acuerdos* con los órdenes precedentes, según el Estado y el momento en que se producen. En estos acuerdos,

y por lo general, se admite la legitimación de la propiedad privada individual, lo que supone consolidar en la nueva situación antiguos privilegios; pero, y al propio tiempo, al suprimir su funcionalidad legitimadora y las *cargas y responsabilidades* correspondientes, libera a sus poseedores de todas las limitaciones que sobre la disposición de estas propiedades se le imponían y, de un modo especial, aquellas que impedían venderlas y transmitir las por herencia de forma distinta a la regulada por las leyes del mayorazgo u otras formas de vinculación.

Sin embargo, y también en general, en los *signos* en que se manifiesta el nuevo orden, se mantienen algunas limitaciones tanto en la libre disposición de los bienes por herencia (las legítimas de los hijos, por ejemplo), como sobre la disposición y administración de los bienes simplemente; las más notables son las que afectan a los menores de edad y a *las mujeres*, quienes, por su incapacidad legal de disposición, precisan un representante legal en las personas del padre, del marido o del tutor.

Por otra parte, la libertad y la igualdad de la autorreferencia burguesa sufren fuertes limitaciones en el orden del *signo*, en las normas que regulan la participación política, al impedir a las mujeres y a cuantos carecen de propiedades o de cultura, elegir o ser elegidos. La incapacidad legal que se impone a *las mujeres* recorta también su acceso a profesiones liberales, al comercio y a la industria, aunque no, desde luego, al trabajo asalariado en los niveles más bajos.

El desacuerdo de todas estas limitaciones (y otras muchas que sufren las mujeres y que se despliegan en las leyes penales, civiles y mercantiles de la época) recogidas en el orden de *los signos*, con los conceptos de libertad y de igualdad de todos los hombres tal como aparecen en *la referencia* o autorreferencia del bucle recursivo liberal burgués, y su indudable *acuerdo* con *la autorreferencia* del orden precedente, permiten situarlas como expresivas *del consenso* constituyente del cambio social burgués y, al propio tiempo, comprender el margen de *turbulencia* que ofrecen, sin salirse de la autorreferencia burguesa liberal, no sólo a *las mujeres*, sino también a grupos

discriminados y excluidos de sus derechos a participar en la «cosa pública» mediante el voto y su capacidad de ser elegidos. *El liberalismo político*, en sentido general, así como también las primeras *organizaciones feministas*, se constituyen sobre este margen y en oposición *al conservadurismo*.

Para la comprensión de los movimientos feministas de la época, resulta esclarecedor subrayar la incidencia que en estas limitaciones consensuadas tiene la relación entre la igualdad/libertad de la autorreferencia burguesa y la propiedad privada individual a través del trabajo como su fuente legitimadora.

Como consecuencia de esta relación y de la situación de hecho de que los bienes y riquezas están ya apropiados por una minoría cuando el nuevo orden se establece, la población de cada Estado se encuentra dividida en dos grandes grupos: 1) el grupo de propietarios, 2) el grupo mucho más numeroso de los desposeídos y cuya única propiedad consiste en su propia e individual fuerza de trabajo. En esta situación es indudable que todas las limitaciones que se imponen a las mujeres en general, respecto a la propiedad y a la administración de bienes y aquellas otras que afectan a su capacidad de desarrollar actividades industriales y comerciales y al ejercicio de profesiones liberales y cargos públicos, sólo afectan en la práctica a las mujeres del primer grupo, ya que a las mujeres del segundo lo que les separa del ejercicio de esos derechos no es su prohibición, sino la frontera previa de desposeídas y su situación a este respecto no es discriminada en relación con *sus* hombres. Ni siquiera se encuentran discriminadas respecto al trabajo, ya que para ellas están abiertas las puertas de las fábricas y, como sus hombres, son libres «en un doble sentido, pues por una parte ha de poder disponer libremente de su fuerza de trabajo como de su propia mercancía, y por otra [...] ha de hallarse [...] libre de todos los objetos necesarios para realizar por su cuenta su propia fuerza de trabajo» (Marx).

La situación descrita coloca, por una parte, a las organizaciones feministas y sus turbulencias en el *primer grupo*, y, por otra, produce en el *segundo grupo* una reacción turbulenta pero de signo contrario, de lucha cuyo objetivo es reclamar *la*

protección de la mujer, limitando su incorporación al trabajo, defendiendo su reincorporación al hogar y a las tareas domésticas de reproducción.

Todo esto plantea un problema teórico, o si se prefiere un problema de reflexión teórica: ¿Cuál es la razón última que lleva a la burguesía a mantener en el orden *del signo* a sus mujeres fuera de *las funciones sociales más elevadas* reteniéndolas sometidas en el hogar y en las funciones de reproducción, y a los obreros a reclamar que *el signo* excluya a las *suyas* de *las funciones socialmente más bajas* y las devuelva al hogar y a las funciones de reproducción? ¿Por qué ambos grupos y pese a su antagonismo de clase reclaman lo mismo para sus respectivas mujeres? La respuesta correcta a estas preguntas ofrece muy probablemente una de las claves para la penetración en las relaciones, no siempre armoniosas, entre la teoría marxista de los valores y las prácticas de liberación de la mujer.

En el pensamiento burgués, su concepción básica de *individuo* esconde, tras una máscara egocéntrica que señala al *ser* individual como su autorreferencia, la permanencia en el proyecto de ese *ser* aun cuando éste materialmente haya desaparecido, la perpetuación del ser individual burgués y de su propiedad, y, con él, del orden social que lo significa e identifica en sus hijos. Se trata de un desvío de la vida hacia la historia que se apoya, una vez más, en situar a las mujeres en la función de reproducción, no en los estrictos términos biológicos de reproducción de la especie, sino en los más sofisticados —de ahí el desvío— de reproducción de la producción material del proyecto, para lo que se precisa su sometimiento, la ruptura del nexo de la vida por la presencia de la Ley (el padre), que impone la renuncia a la mujer (madre) y al hombre (hijo), el sacrificio para alcanzar el cumplimiento de la promesa.

La institución familiar socialmente producida como unidad básica de la historia, alambique donde el individuo desborda en el proyecto los límites materiales de su existencia, *necesita* a la mujer/madre, y en tanto que la necesita, *la sujeta*.

El liberalismo apuesta por el egocentrismo del burgués en

su teorización económica, la sociedad en su conjunto avanza por el enfrentamiento competitivo de los distintos intereses egoístas (cada burgués los suyos), pero el egoísmo del burgués y su capacidad históricamente operativa para la acumulación de la riqueza que aparecen como individuales, están abocados a permanecer en el proyecto patrimonial de la familia burguesa.

En el caso de los obreros —y en el momento en que la turbulencia se transforma en bucle, porque aparece como auto-referencia el proyecto alternativo utópico con su objetivo de lucha de clases—, al mimetismo que provoca el modelo dominante burgués, se añade la necesidad del desvío histórico o sacrificio de la vida al nuevo proyecto, y de ahí nace la necesidad de preservar *la familia*, en este caso *obrera*, y también la necesidad de la devolución/sometimiento de la mujer obrera al hogar.

El marxismo apuesta por el individuo producido al final de la lucha mediante la unidad conquistada de cada uno con el genérico colectivo. El egoísmo de los burgueses como la familia obrera constituyen etapas históricas necesarias para esta unidad constituyente del individuo, avances dentro de lo posible a partir de los avances anteriores. En la etapa que consideramos, la recomposición de la familia obrera tiene, sin duda, para el marxismo este carácter coyuntural y no definitivo; se hace necesaria para la permanencia, mediante la reproducción, del obrero como sujeto del cambio revolucionario, así como el egoísmo de los burgueses al promover la producción de la riqueza rompiendo los límites inmovilizadores de la etapa anterior; aparece también como necesaria coyunturalmente y constituyente de la otra parte desgajada de la unidad del hombre genérico, de la parte que según el marxismo se materializa en la riqueza que se acumula.

Antes de que las turbulencias obreras se convirtiesen en bucle recursivo y de que en este bucle recursivo las mujeres obreras acusaran su presencia como turbulencia, *las organizaciones feministas*, en tanto turbulencias del orden burgués y dentro de este orden, inician sus luchas. Éstas se desarrollan de distinta manera según los países, condicionadas por sus di-

ferentes estructuras económicas, sociales y políticas, condiciones, a su vez, dependientes de las formas y el estadio en que se encuentra el conflicto entre el bucle recursivo burgués y los órdenes sociales precedentes o sus diversas soluciones consensuadas.

Sobre esta diversidad de condiciones estructurales que diversifican las historias de los movimientos feministas del período según los países, aparecen, sin embargo, algunos elementos comunes. De entre ellos podemos destacar: 1) que la familia extensa deja paso a la familia nuclear, 2) que por circunstancias diversas, como la emigración a nuevos países, las guerras y la mortandad masculina, debido sobre todo a las condiciones mismas que impone sobre el desgaste de la energía la industrialización y la forma como se realiza, se empieza a producir un excedente de mujeres en relación a las necesidades domésticas. Ambos factores conjugados tienen el efecto de hacer aparecer como problema social el de *las mujeres solteras* y hasta cierto punto el de *las viudas*, problema que no podía asumir la familia nuclear ni resolverse por el expediente tradicional de las órdenes religiosas femeninas en crisis durante el período.

Estos problemas, que en las familias obreras se diluyen en las fábricas y los talleres, en el servicio doméstico y en la prostitución, y que en las familias burguesas es resuelto sin dificultad por su elevada capacidad económica, cuando se presenta en los grupos sociales llamados de «clases medias», comerciantes, artesanos y profesiones liberales, presiona sobre el orden y, en general, es asumido por las organizaciones feministas que reclaman su solución mediante medidas que abran para las mujeres las profesiones y los oficios que les estaban cerrados, y reformas en la educación que les permitan el acceso a los conocimientos necesarios para desempeñarlos.

El voto como reivindicación prioritaria que va, sin embargo, a caracterizar a los movimientos feministas del período en la imagen que de ellas nos ha dado la historia, no aparece en los inicios de los movimientos feministas.

Los primeros objetivos de estos movimientos son de tipo económico y están en relación con la propiedad y la administración de los bienes, reclaman la herencia (viudas) y el dere-

cho de disponer libremente de su patrimonio, el libre ejercicio del comercio y de la industria, el acceso a profesiones liberales como la medicina, la abogacía y la enseñanza, poder cobrar haberes, desempeñar cargos públicos y el ejercicio de acciones judiciales, salir, en fin, de la precaria vida dependiente que las solteras, sobre todo, llevaban en las familias de «clase media».

Las discusiones y las luchas que en esos momentos se desarrollan en diferentes países de Europa y en los Estados Unidos de América, sobre la extensión del derecho de voto a grupos de hombres excluidos por razones económicas o raciales y el convencimiento de que el avance de sus reivindicaciones pasa por alcanzar una presencia en el poder legislativo, lleva a las organizaciones feministas asentadas en los supuestos burgueses de propia estimación, esfuerzo personal y autocontrol, a reclamar el derecho al voto, a elegir y ser elegidas, basándose en que ellas son en el cumplimiento de estos principios, tan consecuentes o más que los grupos de hombres que también lo reclaman y aún de los que ya disfrutaban del sufragio.

Las campañas feministas contra la embriaguez y la licencia sexual, contra la doble moral masculina, así lo evidencian. Las mujeres no se emborrachan ni tienen libertad sexual alguna y, en contrapartida, soportan estas lacras en los hombres frente a los que no tienen posibilidad de defenderse al carecer de derechos y de igualdad. La resistencia de los poderes políticos para conceder las reivindicaciones feministas radicaliza el movimiento que en sus inicios fue moderado y gradual en sus reclamaciones, surgiendo así el movimiento feminista radical que concentró sus acciones en la consecución del voto para la mujer.

Estos rasgos generales y comunes que se presentan en los movimientos feministas de la época, marcan a *la mujer sufragista* en la representación ridiculizadora y defensiva que de ellas hacen los hombres: solteronas amargadas y moralizantes, señoritas de clase media que, por feas, no han logrado «cazar» a un hombre y se lanzan a la calle vociferando su desengaño.

La realidad, sin embargo, es otra..., una buena parte de las

mujeres de los movimientos feministas están casadas, son sus propias mujeres...

Los movimientos feministas en los Estados Unidos de América

El primer movimiento feminista organizado aparece en Norteamérica en 1840. Diez años después en Gran Bretaña. Quince más tarde en Alemania y poco después en Francia y otros países europeos. Con mayor retraso se organiza en los países nórdicos, pero en este caso las mujeres ya tenían concedidos, sin una lucha propiamente feminista, una serie de derechos económicos y culturales.

El movimiento feminista en los Estados Unidos de América es ejemplar de los movimientos feministas de raíz burguesa, no sólo porque sirve de modelo a los movimientos europeos, sino también porque su turbulencia se entrelaza con el nacimiento mismo del Estado federal americano, el primero en hacer una declaración de los derechos del hombre, declaración que se incorpora a su *signo* constituyente.

Turbulencia entre otras turbulencias (la abolición de la esclavitud y la guerra civil norte/sur o guerra de secesión, son las más importantes), el movimiento feminista norteamericano no rompe con el bucle recursivo burgués ni con su autorreferencia liberal, ya que las influencias del pensamiento marxista sobre él son escasamente significativas.

Conseguida en 1776 la independencia y adoptada la forma federal en la que se armonizan la autonomía de los diferentes Estados con el poder de la Unión fuertemente presidencialista, las palabras de la Declaración de Independencia: «Nosotros sostenemos como evidentes las verdades de que todos los hombres han sido creados iguales...», van a presidir la vida política americana, legitimando los movimientos de cuantos, como los negros y las mujeres, estuvieran discriminados en las leyes y en las normas de los diferentes Estados.

«La ruda igualdad de la sociedad fronteriza, con su escasez de mujeres y sus múltiples ocupaciones femeninas, incluyendo la confección de ropa, la impresión, la orfebrería, e incluso la

dirección de explotaciones agrarias, fue sustituida (a finales del siglo xviii y principios del xix) por la creciente complejidad y la jerarquía social de la Norteamérica urbana. Las mujeres se convirtieron de productoras en consumidoras en la sociedad de la costa oriental. La educación y la profesionalización progresaron rápidamente, pero sólo para el sexo masculino [...].»

El ideal de la mujer fronteriza, compañera del hombre en muchas esferas de la vida, fue gradualmente sustituido por el «culto de la verdadera feminidad», según la cual, *la verdadera mujer* de clase media era descrita como «pía, delicada, sumisa, hogareña y pura». Como se señala, «la condición de la mujer en la sociedad norteamericana empeoró a finales del siglo xviii y principios del xix» y «como ha señalado Alice Rosi, este proceso ocurría precisamente en la era jacksonniana, época en que los valores de la educación y el profesionalismo, el triunfo en el trabajo y la participación en la vida política comenzaban a ser dominantes en la sociedad norteamericana». *

En este proceso, la condición legal de las mujeres y las discriminaciones reales que sobre ellas pesan —muy parecidas por otra parte a las que sufren las mujeres en la antigua metrópoli por la misma época—, no han cambiado ni como consecuencia de la independencia, ni tampoco como consecuencia del rápido desarrollo industrial y urbano de los Estados del Norte; el empeoramiento que constata Evans no es un retroceso de la mujer en su condición legal, sino la incidencia que sobre esa condición legal hace la declaración de Independencia que permite una relectura de la legalidad como discriminadora y limitativa, a la que se suman dos hechos socialmente significativos:

— El prodigioso desarrollo económico del Norte de cuyos resultados y dirección queda en la práctica excluida la mujer blanca, como consecuencia de las restricciones legales que pesaban sobre ella (no tenía acceso a los estudios superiores, no podía firmar contratos y estaba excluida del ejercicio del comercio, y sólo tenía los derechos políticos de reunión y de asociación, etc.).

— El fin de la «conquista del oeste» que influye en el cambio de imagen de la mujer ideal americana tal como se expresa en el texto de Evans,

Se trata de un fenómeno que se reitera en los movimientos revolucionarios burgueses (y también hasta un cierto punto en todo movimiento revolucionario posterior): la mujer, atraída por las expectativas de cambio en las que inocentemente se cree incluida, participa codo a codo con los hombres en los momentos agudos de la revolución, pero es, sin embargo, relegada cuando la revolución se consolida en el *signo*, y es desviada su actividad a la reproducción limitada de lo conseguido. «La revolución norteamericana —dice Evans— no interrumpió la decadencia de la posición de la mujer, aunque ésta tuvo un papel en los acontecimientos revolucionarios, firmando peticiones, organizándose en sociedades como "Las Hijas de la Libertad" y proponiendo que los nuevos códigos legales concedieran más libertad a la mujer que aquellos a los que sustituían. Su impacto inmediato sobre la sociedad o la legislación fue escaso o nulo.»

Devueltas al hogar, reducidas en él a sus funciones de reproducción y mitificadas como guardianas de la fe y de los valores morales de la nueva América, las mujeres de la clase media, o por lo menos algunas mujeres de la clase media, responden con entusiasmo al renacimiento religioso que siguió a las turbulencias de la revolución. La presencia de mujeres en las asociaciones que tenían por objetivo la regeneración moral de las costumbres y su actividad en las mismas, puede señalarse como el antecedente más próximo de los movimientos propiamente feministas. Entre estas actividades adquieren especial importancia en la década de los años 30 del siglo xix, las que desarrollan las sociedades y el movimiento antiesclavista. Muchas mujeres americanas ocupan un lugar destacado en este movimiento.

«Así, al empezar la década de 1840 estaba bastante difundida entre las clases medias norteamericanas la idea de que las mujeres tenían un papel activo que desempeñar como guardianas morales del hogar y, por extensión, de la sociedad.»

Este rasgo de una actitud y actividad moralizadora, por otra parte generalizable a los inicios de todos los movimientos

feministas de los países donde el protestantismo era dominante, señala bien que la raíz legitimadora de estos movimientos y, por lo tanto, de la primera presencia militante de las mujeres de «clase media» en la esfera pública, no supuso una ruptura con el orden social vigente burgués, sino que, por el contrario, fue su consecuencia y de acuerdo con la función misma que en este orden se asigna a las mujeres de reproducción de este orden. Para que la ruptura se produzca y el movimiento feminista pase a conformarse como turbulencia de ese orden, fue preciso el rechazo por parte de los hombres que dominaban la esfera pública de actividad, a sus compañeras de clase, hecho que en el caso norteamericano se produce cuando en esta misma década de los 40 el Congreso, exclusivamente masculino, arrebató a las asociaciones privadas toda iniciativa de la lucha antiesclavista, coincidiendo con la expulsión en Londres de las representantes femeninas de una Convención Antiesclavista.

El rechazo generalizado de la actividad de las mujeres en la esfera pública, de la que el caso citado es sólo una muestra, lleva a sus militantes feministas más destacadas a plantearse la discriminación legal como la causa de esta negativa y, de ahí, la necesidad de organizarse para luchar contra la discriminación de las mujeres y en favor de su emancipación, apareciendo así en Norteamérica las primeras asociaciones feministas propiamente dichas.

En la Primera Convención (1848) sobre los Derechos de la Mujer, que se celebra en Seneca Falls, en el Estado de Nueva York, se aprobaba una «Declaración de Sentimientos» que marca un hito en la historia del feminismo.

Esta «declaración», directamente derivada de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América del Norte, «detallaba» la larga lista de abusos y usurpaciones a las cuales habían sido sometidas las mujeres. Los primeros tres puntos de esta lista se referían brevemente a la carencia del derecho al voto. Los siguientes siete puntos, mucho más largos y detallados, criticaban el sometimiento y la falta de derechos de propiedad de la mujer en el código civil, su subordinación económica y su exclusión de la educación superior

y de los cargos en la Iglesia. Al final había algunas afirmaciones generales sobre los aspectos morales de la discriminación contra la mujer. La declaración iba acompañada de dos resoluciones, una que justificaba la igualdad femenina, y otra que solicitaba «tanto de los hombres como de las mujeres intensos e incansables esfuerzos para acabar con el monopolio del pulpito, y para asegurar a las mujeres una participación igual que la de los hombres en los diversos oficios y profesiones y en el comercio...».⁵⁷

Pese a la reclamación del derecho al voto que en la Declaración se sitúa en primer lugar, durante el período que media entre esta Declaración (1848) y el principio de la guerra de secesión (1861), y según la versión ampliamente documentada que ofrece la obra de Evans, la actividad de las organizaciones feministas que, por otra parte, se reflejan en las Convenciones que se celebran como continuación de la ya citada sobre los derechos de la mujer norteamericana, se centra sobre la reivindicación de los derechos económicos de la mujer y su igualación con el hombre en el acceso a las profesiones consiguiéndose éxitos en algunos Estados. Esta prioridad de las reivindicaciones económicas se presenta también en los movimientos feministas europeos, mostrando, por una parte, los intereses de estrato o clase que representan estas organizaciones, pero, por otra, el desbordamiento interclasista. Las mujeres obreras no resienten su exclusión de la propiedad y de las profesiones y aun del ejercicio del comercio como discriminatoria, ya que sus *hombres* están también excluidos y, sia embargo, las organizaciones feministas sí extienden sus reivindicaciones a la totalidad de las mujeres.

El resultado de la guerra civil y su legitimación abolicionista de la esclavitud que se mantenía en los Estados del Sur, incide en el movimiento feminista que se ha desarrollado y consolidado en los Estados del Norte.

La guerra civil en sí misma, dentro del marco teórico en el que nos movemos, es uno de los episodios⁵⁸ —probable-

57. Richard J. Evans, *Las feministas*, pp. 48 y 49.

58. Los otros dos episodios importantes de la revolución burguesa

mente el último— del enfrentamiento del bucle recursivo burgués con el orden social al que paulatinamente sustituye, la última fase de la revolución burguesa norteamericana.

La expansión industrial capitalista acelerada del Norte, que había sufrido la sangría de su población blanca por las exigencias de su expansión hacia el Oeste, reclama, pese a la afluencia de emigrantes europeos durante el período, la destrucción de los vínculos esclavistas en los Estados del Sur y como consecuencia *la liberación* tanto de los esclavos como de la riqueza «vinculada» a las explotaciones esclavistas agrarias. Reclama la revolución burguesa en esos Estados y el fin de sus estructuras precapitalistas; su resistencia a aplicar la Declaración de Independencia de la Unión hace la guerra civil inevitable. La presencia de las organizaciones feministas en las campañas pro-abolicionistas de la esclavitud, nos señala nuevamente su lugar en el bucle burgués.

En 1866, cuando la guerra termina con la victoria del Norte, el Partido Republicano propone la «Catorce Enmienda a la Constitución». En esta enmienda se concede el derecho al voto a los esclavos *varones* liberados, con lo que prácticamente se consolida *la negación del voto a la mujer blanca de los Estados del Norte*.

Este hecho y la historia de la que forma parte, adquiere toda su singular significación si se tiene en cuenta el apoyo del movimiento feminista y de sus organizaciones al abolicionismo, su participación activa y militante contra la esclavitud, su identificación con el Partido Republicano, y la negativa tanto de este Partido, como de los dirigentes negros del movimiento antiesclavista, a apoyar la petición de las mujeres de que se

de Norteamérica son la guerra de Independencia y «la conquista del Oeste», con sus fases de conquista y exterminio de los indios, apropiación y explotación agraria de la tierra conquistada (asentamiento), establecimiento de comunicaciones (ferrocarril), explotación del subsuelo (oro/petróleo), urbanización y establecimiento de la Ley, moralización e industrialización (Norte). Acelerado y apretado compendio de las fases de la acumulación originaria de capital y su posterior ampliación. Esto que supuso siglos en Europa, aquí se realiza en decenios.

incluya el derecho de voto para la mujer en la Catorce Enmienda.

La aprobación de la Enmienda es el punto donde se sitúa la conversión del movimiento feminista de raíz burguesa en *turbulencia* del orden social burgués; orden que adquiere precisamente en ese momento su plenitud por el triunfo completo de la revolución burguesa en los Estados Unidos de América.

En 1868, un grupo de mujeres, encabezadas por Elizabeth Cady Stanton y Susan B. Anthony, fundan la National Women Suffrage Association (NWSA), que no sólo rompe con la Asociación Anti-esclavista pro Igualdad de Derechos, en la que todas ellas con anterioridad militaban, sino a la que llega a declarar la «guerra». «Protesto —declaró Stanton—, contra la concesión del voto a cualquier hombre, sea cual fuere su raza o religión, hasta que las hijas de Jefferson, Hancock y Adams sean coronadas con todos sus derechos.»⁵⁹ Así nace la primera *organización sufragista* exclusivamente feminista, aunque pronto, en 1869, sufre su primera escisión, cuando un grupo de mujeres considerando que Stanton y Anthony han ido demasiado lejos en su radicalización feminista, constituyen la American Woman Suffrage Association (AWSA). Radicales y moderadas, aunque centran sus luchas en el sufragio para las mujeres, difieren en sus tácticas. Las primeras presentan sus exigencias a la Unión Federal; exigencias que extienden a todas las mujeres, en tanto que las segundas se sitúan sobre una consecución gradual de objetivos: presentan sus reivindicaciones sólo en aquellos Estados cuyas condiciones parecen más propicias, y las limitan a los acuerdos tácticos a los que llegan con las fuerzas sociales con las que en cada caso coinciden sobre algún objetivo.

En los veinte años siguientes, y hasta que en 1890 se llega a la unificación del movimiento sufragista, las organizaciones feministas logran importantes avances en el campo de la educación, en el acceso de las mujeres a profesiones tales como la medicina, la abogacía y sobre todo la enseñanza, en el sufragio que es reconocido en dos Estados de la Unión y en bastantes

59. Citada por Evans.

municipios, así como en la presencia de mujeres en órganos de participación colectiva tales como los Consejos Escolares, éxitos que extienden el movimiento feminista sobre todo en su ala moderada.

Por otra parte, y en estas mismas décadas, las mujeres participan de manera mayoritaria en dos movimientos de «regeneración moral» de la sociedad: el «nuevo abolicionista» que lucha contra la institucionalización de la prostitución, la «nueva esclavitud blanca», y el movimiento de «templanza», en lucha contra el alcoholismo. El protagonismo de las militantes feministas en estos movimientos morales y la violencia de las luchas (asaltos a establecimientos, enfrentamientos con la policía), caracterizan el período, reforzando la imagen del sufragismo feminista y de sus militantes. Betty Friedan, en su libro *La mística de la feminidad* (1965), evoca esta imagen: «Es una deformación de la historia sobre la que nadie se ha preguntado, el que se diga que la pasión y el fuego del movimiento feminista procediera de solteronas, hambrientas sexuales, amargadas, llenas de odio hacia los hombres, de mujeres castradas o asexuales consumidas por una tal ansia del miembro viril que se lo querían arrancar a todos los hombres, o destruirlos y reclamaban sus derechos sólo porque carecían del don de amar como mujeres.»⁶⁰

En los primeros años del siglo xx, la National American Woman Association (NAWSA), que reúne a radicales y moderadas, llega a constituirse en un movimiento de masas que, apoyándose en su fuerza creciente, trata de encontrar alianzas políticas para conseguir sus objetivos. Los populistas, primero, y los progresistas, más tarde, son los grupos con los que sucesivamente se alía o identifica políticamente el movimiento feminista con resultados variables, aunque no sin que estas alianzas tuvieran el costo de modificar, moderando, las reivindicaciones primitivas del movimiento.

60. Betty Friedan, *La mística de la feminidad*.

En los diferentes países y a medida que se van produciendo las revoluciones burguesas, la industrialización y el desarrollo capitalista, aparecen los movimientos feministas de raíz liberal burguesa, y su historia en general, aunque no en sus detalles, se ajusta al «modelo» americano.

Las diferencias atienden a la presencia de ciertos factores diferenciales:

— *Religiosidad dominante.* En países como Francia, Italia, España y hasta un cierto punto Bélgica, el feminismo burgués tiene un carácter laico y anticlerical. La Iglesia católica, en su resistencia a los avances de la revolución burguesa, se apoya en gran medida en la religiosidad femenina, y esta situación de hecho impide a los movimientos feministas aparecer o extenderse hasta convertirse en organizaciones de masas, al propio tiempo que los radicaliza; por otra parte, retrasa la obtención del sufragio para las mujeres por cuanto los partidos políticos liberales, republicanos, progresistas y aun socialistas, recelan del voto femenino precisamente por esta influencia de la Iglesia, lo que ciertamente no ayuda a las feministas radicales en sus reivindicaciones.

— *Los avances políticos de la revolución burguesa.* En países donde la revolución política se retrasa, Alemania, Austria y Rusia son ejemplos destacados, los movimientos feministas encuentran dificultades añadidas a su aparición y a su desarrollo y, en la medida en que aparecen, les resultará especialmente difícil distinguirse y separarse del conjunto de las fuerzas que luchan por la revolución democrática o proletaria.

— *Cuando la revolución coincide con la independencia nacional.* En estos casos, los movimientos feministas logran sus objetivos con mayor facilidad y generalmente apoyándose en su participación en los movimientos nacionales (Finlandia,).

— Por último —sin agotar con ello los factores diversificadores—, *el desigual desarrollo industrial y capitalista*, y las supervivencias de estructuras y modos de producción precapitalistas, influyen, condicionando a favor o en contra, en el desarrollo y aún en el éxito de las organizaciones feministas.

En las fronteras del movimiento feminista de raíz burguesa

Cady Stanton, en 1892, año en que deja la dirección del movimiento feminista unificado, señala cuáles son las razones de las mujeres en su reivindicación del voto: «La cuestión que quiero someterles francamente en esta ocasión es la individualidad de cada alma humana; nuestra idea protestante, el derecho a la conciencia y la opinión individuales; nuestra idea republicana, la ciudadanía individual. Al examinar los derechos de la mujer, debemos considerar, en primer lugar, lo que le corresponde como individuo, en un mundo que es suyo, el arbitro de su propio destino, un Robinson Crusoe imaginario con su mujer Viernes en una isla solitaria. En estas circunstancias sus derechos son utilizar todas sus facultades en favor de su propia seguridad y felicidad. En segundo lugar, si la consideramos como ciudadana, como miembro de una nación, debe tener los mismos derechos que los demás miembros, según los principios fundamentales de nuestro gobierno. En tercer lugar, vista la mujer, como factor igual en la civilización, sus derechos y deberes son también los mismos: la felicidad y el desarrollo individual. Y, en cuarto lugar, son únicamente las relaciones incidentales de la vida, como ser madres, esposa, hermana, hija, las que pudieran implicar algunos deberes y preparación especiales».⁶¹

La raíz liberal y burguesa se evidencia en esta declaración de principios que resume bien la ideología del movimiento feminista americano en su larga lucha (1840-1920) por alcanzar la igualdad de derechos con los hombres. «Las feministas, dice Betty Friedan, sólo tenían un modelo, una imagen, una visión de un ser humano libre y completo: el hombre. Pues hasta hace muy poco, sólo los hombres (aunque no todos) disponían de la libertad y la formación necesarias para ejercitar todas sus facultades, para explorar, crear, descubrir, para trazar nuevos senderos para las generaciones futuras. Sólo los hombres tenían derecho al voto: la libertad de tomar las importantes decisiones de la sociedad. Sólo los hombres tenían

61. Citado por Evans, en la obra ya citada, pp. 52 y 53.

la libertad de amar y gozar del amor y de decidir por sí mismos, ante los ojos de su Dios, los problemas del bien y del mal.»⁶² El «ser humano» cuyo reconocimiento para las mujeres reclaman las feministas, es el que ha conquistado para sí el «hombre burgués» por el mecanismo de la revolución, en este caso la norteamericana.

Esta precisión de Betty Friedan, quien a partir de los años sesenta del siglo xx, va a reclamar para sí y para sus seguidoras la herencia y la legitimación del feminismo norteamericano de raíz liberal, señala con claridad cómo este movimiento feminista se sitúa en la línea de *la liberación de todos los seres humanos*, cualquiera que sea su sexo, raza, religión y condición social, de los vínculos que les ataban en la sociedad preburguesa; línea que caracteriza a la autorreferencia burguesa y sin que en ningún momento se produzca una ruptura con la misma. Su enfrentamiento en tanto turbulencia se deriva de las limitaciones que impone en el orden de los *signos*, la prudencia del desarrollo mismo de la revolución y de las prácticas discriminatorias de la sociedad que se revoluciona.

Al menos son tres los planos que aparecen mezclados en el desarrollo histórico: el plano de la *autorreferencia* del bucle burgués alternativo revolucionario; el plano donde se sitúan *los signos* (las normas y las leyes), donde se expresan los avances del movimiento revolucionario; el plano de *las prácticas sociales* o representaciones tumultuosas, donde se sitúan la incidencia sobre los comportamientos, de *intereses* y *valores morales*, conservadores, inmovilistas, progresistas y revolucionarios.

En el plano de la *autorreferencia* se encuentra «un modelo, una imagen, una visión de *un ser humano libre y completo...*», al que se refiere Betty Friedan en el texto citado. Sus características son las que ella misma define: *Libre* para ejercer todas sus facultades; *Libre* para tomar las decisiones importantes para la sociedad (derecho de voto); *Libre* para amar y gozar del amor; *Libre para* decidir por sí mismo los problemas del bien y del mal.

62. Betty Friedan, o. c.

Esta *libertad* que define al *ser humano* es la que arranca de la revolución burguesa que libera a algunos hombres, *no a todos*, de los vínculos que en la situación anterior les mantenían sujetos: normas que discriminaban a los colonos americanos en relación a los ciudadanos de la metrópoli en su participación mediante el voto y la representación, en las decisiones que les afectaban a todos y a ellos especialmente; normas que mantenían en la esclavitud a los negros en los Estados del Sur, negándoles la libertad de movimiento, de disposición sobre sí mismos, de adquirir algo en propiedad, de comprar y vender, de contraer matrimonio, de votar, etc.; normas que impedían a la mujer la disposición de sus bienes y aún en algunos casos la propiedad, el ejercicio de la profesión —al menos de algunas profesiones superiores—, el acceso a la educación superior, el ejercicio del voto y la posibilidad de desempeñar cargos públicos y de ser elegidas; normas que discriminaban a otros grupos humanos como los emigrantes, impidiéndoles el sufragio y restringiéndoles en el ejercicio de otros derechos. *La libertad que define al nuevo ser humano es aquella que los hombres burgueses consiguen para sí*, y es este modelo de ser humano libre y completo el que sirve de *autorreferencia*, entre otros, a los movimientos feministas y el que sitúa sus luchas en los planos del *signo* y de la *representación*.

En el plano del *signo* los movimientos feministas luchan para que la ley rompa los vínculos que la sujetan, y en esta lucha su alianza o su separación con los movimientos que desarrollan los otros grupos sujetos a vínculos discriminatorios (esclavos, emigrantes) son siempre cuestiones tácticas dependientes de la oportunidad y del momento.

En último término, sobre el desarrollo de los avances —sin negar el mérito a las luchas de las organizaciones feministas— pesan condicionándolos, los objetivos mismos de la revolución burguesa, un todo en el que esas organizaciones feministas están incluidas (algo que más tarde volveremos a encontrar en relación entre las organizaciones de mujeres y la revolución proletaria).

El liberalismo burgués es *un proyecto histórico* y su con-

cepto de *individuo* encierra y esconde su desbordamiento por la necesidad de *acumulación de la riqueza*. Si exalta al individuo y a su capacidad de despliegue mediante el trabajo sobre la naturaleza para apropiársela transformándola *en riqueza para él*, es porque supone que liberando estas potencialidades en cada uno y la competitividad entre todos, la sociedad en su conjunto progresa mediante la acumulación de la riqueza.

El liberalismo burgués *como* proyecto histórico descansa, al menos en su primera etapa de implantación, sobre la institución familiar anterior como mecanismo de reproducción adaptándolo a las necesidades de la nueva acumulación de riqueza. *La familia burguesa*, si, por una parte y a diferencia de *la familia señorial*, ve *liberado su patrimonio* de los vínculos que lo sujetaban a sus funciones públicas, por otra, se afirma como unidad base del proyecto «individual/histórico» del burgués de una acumulación patrimonial que necesita un tiempo histórico superior al individual/biológico del burgués. La negación burguesa en el orden de los signos a conceder la emancipación a las mujeres, tiene su fundamento en que las necesita en su funcionalidad reproductora dentro de la familia burguesa como unidad patrimonial de acumulación, mientras que la emancipación de los siervos y de los esclavos se basa en que en ese proyecto histórico de acumulación existe la necesidad de *obreros libres* (por eso su emancipación es anterior).

Esta necesidad de la emancipación de la mujer de los vínculos que la sujetan a la familia burguesa, sólo se manifestará en una etapa posterior de la revolución burguesa cuando los mecanismos de acumulación dejen de estar ligados a la unidad familiar: en la sociedad capitalista.

Cuando, como consecuencia de la concentración y de la centralización en el proceso de la acumulación de la riqueza, la familia burguesa como unidad patrimonial donde se realiza y sedimenta esta acumulación, empieza a ser un estorbo en el proceso de acumulación, y las alianzas familiares no resuelven las necesidades de este proceso; aparece la forma anónima del capital y un lento proceso de expropiación de los patrimonios familiares burgueses por los nuevos mecanismos de

control que se establecen en las formas anónimas del capital. Paralelamente la expansión misma del desarrollo, la división del trabajo, y algunos acontecimientos, como las guerras, que enrarecen la presencia en el mercado de trabajo de fuerza de trabajo masculino, producen unas nuevas condiciones objetivas que permiten y, hasta en algunos momentos y mercados sectoriales, reclaman fuerza de trabajo femenina especializada y hasta calificada. Ambos factores van a hacer posible la emancipación de la mujer tal como la reclamaban los movimientos feministas, pero el hecho puntualmente ocurre cuando *puede* ocurrir.

En *el plano de las prácticas sociales*, los movimientos feministas van a cumplir *una función moralizadora ambivalente*. Por una parte, su denuncia de la doble moralidad masculina, sus campañas en favor de la templanza, contra la prostitución, y, en general, contra el libertinaje y los excesos y secuelas en las costumbres de la revolución (conquista del oeste y guerra civil), regeneración moral marcada por una religiosidad combativa, les hace aparecer y jugar un papel en la extensión a toda la sociedad de la función tradicional de la mujer dentro de la familia. Por otra, su presencia misma en la calle, el abandono del «recato» y aún de la «sumisión» y del «silencio», coloca a los movimientos y a las mujeres que encuadran, como elementos de «escándalo» y de ruptura de la misma moralidad que reivindicaban.

Esta presencia moralizadora pública del feminismo de raíz liberal burgués que ejemplarizan las sufragistas norteamericanas, se explica o puede explicarse porque expresan, en el cambio social o en la transición de un tipo de sociedad a otra, el *inicio* de un profundo trasvase desde la familia a la sociedad de las funciones reproductoras, algo parecido a lo que en el ámbito de la producción de bienes, se produce en el pasaje desde la producción artesana y campesina familiar a la producción fabril burguesa y desde ésta, a la producción capitalista desarrollada en la gran empresa.

Las organizaciones feministas, según este punto de vista, representan el eslabón sobre el que se construye, o más exactamente se empieza a construir, la red de instituciones reproduc-

toras en el nuevo orden y esto en un doble sentido: 1) conversión en públicas de las funciones que en el ámbito de lo privado/familiar realizaban las mujeres; 2) y la paralela reconversión del ejercicio de estas funciones en profesiones calificadas, o profesionalización de la función mujer/madre: enseñantes, médicos y demás profesiones sanitarias, trabajos administrativos base del sector terciario de la producción, servicios de limpieza, de producción de alimentos en su última etapa de «cocinado», o de vestidos en serie, asistencia social, etcétera.

A pesar de las indudables diferencias en las historias concretas de los movimientos feministas de raíz liberal burguesa, según los países y momentos en que se desarrollan, debidas entre otros a los factores ya señalados, y las que van a producir en cada uno de ellos la presencia de la revolución proletaria, y, sobre todo, su autorreferencia dominante marxista, es posible, basándonos en el análisis realizado sobre el «modelo» americano, formular algunas conclusiones que permitan diseñar el punto de partida necesario para el análisis de la incidencia de la teoría marxista y sus prácticas correspondientes revolucionarias, sobre la situación de las mujeres y las prácticas sociales que las discriminan, así como aquellas otras cuyo objetivo es su liberación.

La primera y quizá más importante, es la que se desprende de la categoría *libertad* tal como aparece en la autorreferencia del bucle revolucionario burgués y en la teoría liberal sobre la que descansa el liberalismo como movimiento.

Esta categoría de *libertad* de la autorreferencia del bucle, no es coincidente con *las libertades* en que se va plasmando en el orden de *los signos* a medida que avanzan las revoluciones burguesas en sus concreciones consensuadas, ni tampoco con *las libertades* que como objetivos aparecen en las *turbulencias* (comportamientos sociales/representaciones) interiores del bucle burgués; *turbulencias* en las que hemos situado los movimientos feministas de raíz liberal burguesa. Aunque unas y otras *libertades* se encuentran en una relación indudable con *la libertad* de la autorreferencia.

La categoría *libertad* adquiere su significado en relación con *el vínculo* que en las sociedades preburguesas sujeta, por una parte, a *los poseedores de riquezas* a una función pública que, en general, se pueden calificar de *protección* lo que les impedía disponer de estas riquezas *libremente*; sujeta, por otra, a los *no poseedores de riquezas* a los medios de producción poseídos por el otro grupo y, como consecuencia, a su dependencia de los poseedores, lo que les impedía disponer libremente de su fuerza de trabajo.

El vínculo preburgués más conocido y estudiado es el de servidumbre, *pero no es el único*. Los gremios artesanos expresan en *el signo* la persistencia del mismo tipo de vínculo en el ámbito de la producción no agraria, aunque lentamente erosionado por el proceso de urbanización y la lucha política entre los monarcas y los señores feudales.

Pero no son estas expresiones del *vínculo* que la categoría *libertad* en su registro (liberación) en el orden social, en cuanto eje económico esencial sobre el que se apoya la revolución burguesa, va a romper las que especialmente nos interesan, sino la que expresa esa misma relación en la institución familiar y que también va a ser objeto de ruptura.

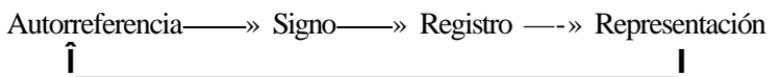
En la familia preburguesa, el vínculo de sujeción se establece, por una parte, sobre *el cabeza de familia*, único titular del patrimonio familiar, al que impone la función de protección de todos los miembros de la familia y, por ello, restricciones en la libre disposición de este patrimonio; y, por otra, sobre la totalidad de los demás miembros de la familia con restricciones importantes no sólo de apropiación en relación con el patrimonio, sino deberes de obediencia, de sumisión, de prestación de servicios, de disposición de sí mismos. Se trata, y no es difícil su identificación, de *la familia patriarcal* que persiste y se asienta, y sólo muy levemente se ve modificada, en las sociedades preburguesas.

La libertad, categoría de la autorreferencia del bucle recursivo burgués, afecta directamente a este *vínculo*, como afecta a la servidumbre/esclavitud, a los gremios y a cuanto expresa, en el orden de los signos y de las representaciones, la doble sujeción preburguesa que se impone a poseedores y des-

poseídos y a las relaciones de dominación que de esta sujeción se desprende.

La relación de *la familia patriarcal* con la situación y posición discriminada de la mujer es algo tan evidente y tan exhaustivamente denunciado y analizado por los movimientos y organizaciones feministas que no merece la pena insistir sobre este extremo, pero *lo que sí resulta operativo* es la comprensión teórica de que la categoría *libertad* de la autorreferencia del bucle revolucionario burgués, expresa en su significado *la ruptura del vínculo sobre el que se asienta la familia patriarcal*.

La misma relación paradigmática descriptiva de la vida de una sociedad



permite la comprensión del proceso histórico de liberación/emancipación para la mujer de la sujeción que sobre ella pesa en la familia patriarcal, en tanto proceso situado dentro del bucle burgués, y que requiere la modificación *del signo* (liberación formal), *del registro* (la operatividad del signo en la modificación de la institución familiar), *de las representaciones* (nuevos comportamientos sociales de los miembros de la familia). Un proceso lento, condicionado por factores diversos y en el que *las turbulencias* juegan un papel no siempre decisivo. El *modelo americano* ejemplariza fases y circunstancias de este proceso.

La comprensión teórica de que la destrucción de *la familia patriarcal* se sitúa dentro del bucle recursivo burgués y de las posibilidades que ofrece *su despliegue* en el caso de que este despliegue se realice, y en tanto se realice, abre nuevas perspectivas teóricas y también prácticas para la liberación de la mujer.

No supone la liberación plena de la mujer, pero sí su liberación/emancipación del vínculo preburgués familiar que la sujetaba.

La segunda conclusión se centra sobre la categoría *igualdad* de la autorreferencia del bucle recursivo burgués.

La igualdad burguesa hace referencia directa a *la supresión de los privilegios* que gozaban ciertas categorías de personas por razón de su nacimiento (el grupo más destacado, aunque no único, era la aristocracia o la nobleza). Esta categoría se sitúa directamente en el orden de *los signos*, en la supresión de los privilegios legales, pero se legitima en la autorreferencia de que todos los individuos pueden desarrollar sus capacidades como miembros iguales de la especie humana.

La relación entre *la igualdad* y *la libertad* en la autorreferencia se establece sobre el concepto o categoría burguesa de persona/hombre/miembro de la especie humana y su despliegue como *ciudadano*, mediante la ruptura de los vínculos de sujeción (libertad) y la supresión de los privilegios (igualdad ante la ley) preexistentes o existentes en el orden preburgués.

Las reivindicaciones de los movimientos feministas sobre el derecho de voto para la mujer se sitúan sobre la categoría *igualdad*, mientras sus reivindicaciones de apropiación, administración de bienes, y aun de trabajo, se sitúan sobre la categoría *libertad*, y todas ellas dentro del despliegue del bucle burgués como turbulencias dentro de este orden.

La tercera conclusión, se refiere a *la socialidad* en la autorreferencia burguesa, o su categoría' de *individuo* como *individuo histórico*, sujeto y protagonista del proceso de *acumulación* de riqueza (bienes y cultura).

En el s/gno, esta categoría se expresa en *la propiedad privada individual* y en consecuencia de una sociabilidad basada en la competitividad y concurrencia que dan sentido concreto, tanto a *la libertad*, liberación de los vínculos que sujetan a los individuos y a las riquezas, como a *la igualdad*, supresión de privilegios (libertad de comercio, lucha contra los monopolios, expresan en la teorización económica liberal, esta categoría de la autorreferencia).

Las luchas obreras y la teorización marxista, que van a conformar el nuevo bucle recursivo revolucionario frente al orden burgués, aparecen cuando este orden todavía se en-

cuenta sometido a sus propias e internas turbulencias. Entre estas turbulencias internas del orden burgués se encuentra el movimiento feminista y el nuevo bucle revolucionario incidirá en esta turbulencia de forma evidente.

PARTE TERCERA

LOS MOVIMIENTOS SOCIALISTAS DE MUJERES

La constitución del bucle recursivo proletario

En las mismas fechas y en las mismas sociedades en las que a partir del pensamiento de Stuart Mill se desencadenaban, en favor del derecho al sufragio para la mujer y de su emancipación del vínculo de la familia patriarcal, los movimientos feministas como *expresión turbulenta de la autorreferencia* liberal burguesa en su inevitable enfrentamiento con la limitación y la parsimonia *de los signos* y el todavía más lento y problemático cambio en *el registro* (interiorización) y en *los comportamientos* (representación), en esas mismas fechas y lugares se gestaba ya la formación de un bucle recursivo revolucionario.

La ruptura del orden burgués: la clase obrera y la lucha de clases

La desigual incidencia que sobre la vida de la población tiene la ruptura revolucionaria burguesa de los vínculos feudales en la esfera de la producción, al permitir a *los poseedores de la riqueza* (bienes y medios de producción, así como de la cultura acumulada) y por la *liberación* de las funciones públi-

cas que la afectaba inmovilizándola, que iniciaran un rápido proceso de acumulación mediante el nuevo modo de producción industrial, en tanto que a *los no poseedores* los coloca «libres» y desprotegidos, inermes e indefensos, frente a un mercado de trabajo incipiente y a merced de los poseedores que pronto se encarnizaron en su explotación, esta desigual incidencia tiene, entre otros, dos efectos:

— La aparición de *comportamientos* obreros turbulentos, rebelión espontánea de los desposeídos *libres* y explotados ante las condiciones inhumanas de vida que les imponía el nuevo modo de producción.

— La aparición en *la representación de la representación* de un abanico de pensamientos críticos del orden burgués basados en el contraste entre sus categorías de libertad, igualdad y fraternidad, y las prácticas de su cruel explotación.

La relación recursiva de estos dos elementos y mediante los mecanismos de «la organización» (producción del *signo/norma* a partir de la teoría/*autorreferencia*) y de la «toma de conciencia» (registro/interiorización del *signo*, o autorreferencia hecha operativa en la norma/signo constituyente de la organización), se cierra sobre «la lucha de clases» (*comportamientos* /representación del *signo registrado*, o lucha organizada), conformando el bucle recursivo revolucionario.

Del abanico de pensamientos críticos conformadores de la autorreferencia del nuevo bucle y sobre un fondo de ideas y autores que han pasado a la historia del pensamiento crítico bajo el denominador común de «socialismo utópico», pronto destacan dos corrientes por su capacidad de enraizarse en las organizaciones y en el movimiento obrero: el anarquismo y el marxismo, ambas de una u otra forma se relacionan con las prácticas de discriminación/liberación de la mujer.

La elección que en este trabajo se hace de seguir el eje de análisis marxismo-feminismo, no supone ni mucho menos la consideración de que el anarquismo haya desconocido la discriminación de las mujeres o se haya situado de espaldas a la lucha de las mujeres por su liberación, ya que ciertamente el anarquismo desde sus orígenes se enfrenta al problema y lo asume de tal manera que los textos de sus teóricos sobre la familia, el amor «libre» y la mujer liberada, son adelantados

de muchas de las teorizaciones que hoy hacen feministas radicales, sino que se trata sencillamente de una limitación, la que impone a toda tarea la magnitud de su objeto; y como hay que elegir he elegido la corriente más discutida o la que ha tenido la pretensión de convertirse en «verdad científica».

En todo caso y a mi modo de ver, la corriente anarquista aun cuando se ha expresado vigorosamente en algunos momentos y lugares (Italia, España, mayo del 68) ha permanecido y permanece soterrada pero siempre presente en el bucle revolucionario, hasta el punto de que es el «subconsciente» de la clase obrera, lo que cae en la profundidad del inconsciente cuando se produce la «toma de conciencia», desde allí aflora cuando y cuantas veces «toda razón muestra su profunda naturaleza irracional» y la vida se impone. La relación profunda que existe entre la «acracia» y cuando el orden «masculino» reprime en la mujer, me parece tan cierta que su aparente ausencia en este trabajo no señala propiamente un olvido, sino más exactamente el «lugar» desde donde se hace el análisis.

La diferente posición que en los cambios sociales de la época ocupan el movimiento feminista y el movimiento marxista es el punto de partida.

En tanto que el movimiento feminista se sitúa en el bucle recursivo burgués y aparece entre las turbulencias que expresan el avance progresivo de dominación de este bucle en el orden social vigente ante las resistencias que se le oponen en el orden de los signos, del registro y de los comportamientos (representación), como efectos de los consensos conformadores del *signo* y de la persistencia en el registro y en los comportamientos de los órdenes preburgueses; el movimiento marxista entraña una ruptura con la autorreferencia del bucle burgués y se presenta en el orden social vigente, en tanto bucle recursivo alternativo, con la misma entidad al menos que el bucle burgués donde se encuentran incluidos los movimientos feministas.

En las todavía indeterminadas y espontáneas rebeliones obreras ante las intolerables condiciones de vida a que se les

somete su *liberación* de los vínculos preburgueses y la inevitable *venta de su fuerza de trabajo* en el mercado *libre* que inaugura el modo de producción industrial burgués, incide la teorización marxista que convierte su turbulencia en bucle recursivo, precisamente por su capacidad de ruptura crítica con el pensamiento liberal burgués constituyente del bucle recursivo burgués, del que separa la turbulencia obrera.

La ruptura se establece sobre *la propiedad privada individual* que consagra la revolución burguesa, y pone en evidencia cómo esta nueva relación con la riqueza que supone la destrucción de los vínculos feudales, sin embargo, no produce la liberación de los hombres sometidos y explotados por el modo de producción feudal, sino una nueva forma de explotación y de sometimiento en las relaciones capitalistas de producción.

La *libertad* y la *igualdad* burguesas, proclamadas en la *formalidad* de la Ley para todos los hombres, conllevan en la realidad objetivada el sometimiento y la explotación para cuantos carecen de propiedad sobre los medios de producción y de subsistencia, que por otra parte conforman la mayoría de la población.

Sobre esta primera evidencia progresa el pensamiento marxista hacia la construcción de su «discurso», y este progreso se jalona de categorías y conceptos, como «fuerza de trabajo», plusvalía, trabajo excedente y trabajo necesario, valor de uso y valor de cambio, cuota de explotación, clases sociales, modos de producción, materialismo histórico, etc., que constituyen una explicación global del hombre y de su historia no sólo una teoría de sus valores, sino también un proyecto de liberación o emancipación y el diseño de la sociedad futura plenamente humana: la sociedad comunista.

De la complejidad de este discurso, destaca su concepto constituyente de *clase obrera* como sujeto protagonista de la revolución proletaria, revolución que, según la teoría marxista, inaugurará la verdadera historia del hombre mediante la progresiva implantación de la sociedad comunista.

La clase obrera es uno de los términos de la relación antagónica irreconciliable que el marxismo establece en las relaciones de producción capitalistas, relación que separa y enfrenta

a los propietarios privados de los medios de producción, y en general de la riqueza, de aquellos otros que, por no tener ni los medios de producción, ni los medios de vida, se ven obligados para sobrevivir a vender a los primeros su única propiedad: su «fuerza de trabajo».

La relación que establece el modo de producción capitalista entre ambos grupos es una relación de *explotación*: los capitalistas, debido a su posición previa de ventaja y a la *libertad* que ha conquistado la revolución burguesa, compran la fuerza de trabajo por su *valor* a coste de reproducción, y al consumir esta fuerza de trabajo que les pertenece en el proceso de producción de bienes, se benefician de la cualidad que tiene esta singular mercancía de producir más bienes de aquellos que son precisos para su reproducción.

La *plusvalía* o mayor valor producido por la fuerza de trabajo conforma tanto la ganancia del capital como la cuota de explotación de la fuerza de trabajo y constituye el nudo de la relación antagónica irreconciliable de estos dos grupos humanos en el proceso capitalista de producción de bienes. La clase obrera en sí nace de la explotación capitalista y se constituye como clase para sí cuando su antagonismo con la burguesía se traduce en lucha consciente y organizada, cuyo objetivo es terminar con su explotación, un objetivo que conduce a la revolución proletaria y a la implantación de la sociedad comunista.

El obrero, como el burgués, es un sujeto «histórico», la vida individual concreta de los obreros se desborda en el proyecto revolucionario. Sobre su reproducción biológica y aun sobre aquella social, que les impone el modo de producción capitalista para asegurarse que en todo momento haya en el mercado de trabajo la mercancía fuerza de trabajo que le es necesaria para su vida y ampliación, se añade la necesidad «histórica» de la *clase*, en tanto sujeto revolucionario, su *reproducción* como tal clase, una reproducción que reclama una doble organización: la organización de la clase que lucha, se desgasta y se consume en la lucha, y la organización que reproduzca la clase consumida en la lucha, esto es la *familia obrera*, mecanismo que dobla la reproducción biológica del obrero con su reproducción social de obrero/sujeto-revolucio-

nario. Esta necesidad interna reclama la interiorización (registro) de la autorreferencia *clase obrera* y de la cultura obrera constituyente del nuevo bucle alternativo.

La continuidad de la institución familiar y su diversificación: la familia burguesa y la familia obrera. La familia comunista

La familia patriarcal, familia preburguesa, estaba constituida sobre *el vínculo* protección/sumisión-servidumbre característico del feudalismo que, en el caso de la familia, regía las relaciones entre el padre/patriarca y la madre/hijos que recibían protección y debían sumisión y servidumbre al padre protector y único titular de la familia constituida en unidad patrimonial.

La revolución burguesa rompe progresivamente el vínculo feudal aun en el caso de *la familia patriarcal*, aunque las declaraciones generales de libertad y de igualdad de todos los seres humanos no se acompañan en demasiadas ocasiones de modificaciones en el orden de *los signos* que alteren la situación de las mujeres, quienes continúan excluidas de la titularidad sobre el patrimonio familiar y vinculadas a una situación *servil* en el seno de la familia. Esta persistencia de la familia patriarcal en las sociedades burguesas de capitalismo incipiente produce efectos distintos según las posiciones que los grupos humanos ocupan en las nuevas sociedades y en relación con la progresiva implantación del nuevo modo de producción:

1) *En las familias burguesas*, la persistencia de la familia patriarcal asegura la unidad del patrimonio familiar como base de la formación originaria del capital y de su ampliación, situación que continúa hasta el momento en que el patrimonio familiar burgués no sólo no permite la necesaria ampliación del capital sino que empieza a representar un obstáculo. La fórmula anónima del capital y los nuevos mecanismos de control sobre el capital que permite, modifica la situación que exigía la persistencia de la familia patriarcal y ofrece el margen de acción a los movimientos feministas de raíz liberal burguesa para que consigan modificaciones en *el signo* del

vínculo de servidumbre y de la exclusión de la mujer constitutivos de este tipo de familia.

2) *En las familias residuales*, familias artesanas y campesinas familiares, así como en todas aquellas que situadas en el comercio regentaban negocios familiares y en las que su titular era un profesional liberal o funcionario público asimilado, la persistencia de la familia patriarcal significa su última defensa ante los procesos de expropiación a que les somete la formación originaria de capital y, *al mismo tiempo, coloca a estas familias en el lugar privilegiado* de donde nacen los movimientos feministas de raíz liberal burguesa, ya que colocadas estas familias en la encrucijada que les puede llevar, bien a su proletarización o a que sus miembros ocupen puestos en la dirección de la sociedad, sus mujeres resienten antes que otras que el vínculo patriarcal les sujeta pasivamente a las decisiones de los hombres y a la fatalidad del destino que éstos les reservan.

3) *En las familias de los trabajadores libres*, la organización familiar patriarcal, no desaparece pura y simplemente por la ausencia de todo patrimonio familiar que la justifique porque gracias a ella se mantiene al sometimiento y servidumbre de la mujer y los hijos al padre trabajador. Éste, acosado por la necesidad y sin otra cosa que vender que fuerza de trabajo, dispone así no sólo de la suya, sino también de toda aquella que le «pertenece», y ofertará en el mercado de trabajo a sus hijos menores y a su mujer, aun cuando eso le obligue a poner en peligro su propia reproducción. La situación cambia en el momento en que se forma el bucle recursivo obrero.

4) *La familia obrera*, en tanto mecanismo necesario de reproducción del obrero sujeto revolucionario, aparece como una necesidad de la clase, para la cual, la progresiva disolución de la familia de los trabajadores libres, consecuencia del trabajo de las mujeres y de los hijos de obreros en la industria incipiente, resulta un peligro y hasta una maniobra de los enemigos de clase. La lucha obrera contra el trabajo de la mujer y de los menores y a favor de su vuelta al hogar, el objetivo de «recomponer» la familia trabajadora en los términos mismos de vinculación característicos de la familia patriarcal que suponían la protección/sumisión de la mujer al cabeza de

familia, constituyen así una de las primeras acciones organizadas de la lucha de clases y, al propio tiempo, marcan la difícil confluencia que se va a producir entre la lucha de clases y la lucha de las mujeres.

Esta incidencia diversificada de la revolución burguesa sobre los distintos grupos familiares explica las diferencias que van a separar a los movimientos feministas de raíz liberal burguesa de las primeras organizaciones de mujeres de raíz marxista. Y explica también los intentos de unificación de las mujeres en su lucha contra la discriminación sexista que se ensayan tanto desde un lado como desde el otro; intentos que fracasan y que sólo puntualmente alcanzan acuerdos efímeros por razones políticas y de clase, mientras que en ambos casos la liberación de la mujer por su desvinculación de la reproducción no encuentra respuesta.

Los movimientos anarquistas a partir de la conceptualización de Bakunin,⁶³ quien concebía la revolución como una lucha incesante entre opresores y oprimidos, cuya fuerza residía en los grupos de los desposeídos, cualquiera que ellos fuesen y sin tener en cuenta su relación con los medios de producción, no sólo defienden la práctica del amor libre ya, en contraposición y ruptura con la institución familiar sea cual sea, sino que «expresaron su aliento y simpatía hacia el movimiento feminista no anarquista, aunque criticando su carácter reformista, su legalismo y más que nada, por supuesto, su insistencia en el derecho al sufragio».⁶⁴

Existe, sin embargo, un punto común en *las autorreferencias* feudal, burguesa y obrera: las tres descansan, y pese a sus diferencias, sobre la concepción del *hombre* que reborda su individualidad y rompe las limitaciones espacio-temporales que esta individualidad impone a su *ser*. *El hombre* es en las tres autorreferencias *social e histórico*, no en el sentido de que los individuos de la especie humana organicen su vida y su reproducción en agrupaciones sociales cuya estabili-

63. G.D.H. Cole, *Historia del pensamiento socialista*, II, «Marxismo y anarquismo».

64. José Álvarez Junco, o. c.

dad y permanencia supere el tiempo de vida individual de sus miembros, lo cual sería un elemento común a las formas de vida de los individuos de otras especies vivas, sino en un sentido antológico, constituyente de su *ser*.

El fin (finalidad, el para qué se vive) del hombre se sitúa en los tres casos fuera del hombre individual y de su vida, se sitúa en *la sociedad* y en *la historia* y por ello su *ser* desborda las limitaciones espacio-temporales de su individualidad y ésta, en definitiva, es «naturalmente» sacrificada a la finalidad de la sociedad y de la historia, sin que siquiera este sacrificio pueda ser resentido como tal, ya que es a su propio *ser* y no a su *exterioridad* al que se sacrifica su individualidad espacio-temporal que, por ello, es resentida no como expresión de sí mismo, sino como limitación de su *ser*.

La familia, en las tres autorreferencias, es la forma objetivada como *natural* y *primaria* de *maduración* de los individuos, abertura hacia su *ser* social/histórico que ciega en la dinámica: negación de sí / superación en el ser, su individualidad.

Las diferencias o antagonismos entre las tres autorreferencias se sitúan sobre sus distintos conceptos de sociedad y de historia, y desde allí revierten a la categoría ontológica de hombre, a su ser (individuo/sociedad), a las formas de su maduración organizada (individuo/historia), que sitúa a la familia como el medio o la organización que sirva para que cada uno alcance la dimensión de *ser*.

Esta posición de la familia en las tres autorreferencias como medio para la maduración del ser, como mecanismo vital en el proceso de *trascendencia* de su individualidad en condición ontológica de ser-histórico-social, sitúa a la familia subordinada y dependiente a la consecución de este fin, condiciona sus posibles transformaciones, pero, sobre todo, impone la sujeción de la mujer a la organización familiar. Su función «natural» de madre en la reproducción de la especie se prolonga también «naturalmente» a la etapa de maduración e interiorización en el hijo del proyecto social correspondiente. A la espera de que mecanismos sociales como guarderías, jardines de infancia, etc., puedan prestar los mismos servicios

que la madre y cuya puesta en marcha tanto en el caso burgués como en el proletario, aunque intentada, ha supuesto graves problemas no resueltos (no tanto por razones económicas como por la dificultad de desgajar la reproducción biológica de la reproducción social y de sustituir la posición mediadora de la mujer entre una y otra), la madre en el hogar constituye el basamento «natural» de la familia.

En el proceso de *liberación burgués*, y en la medida en la que alcanza a la familia patriarcal modificándola, se constata la subordinación de las transformaciones de la familia, su lento progreso en la ruptura de la vinculación feudal, a las necesidades que impone la maduración de los niños para que lleguen a trascender su individualidad convirtiéndose en el ser histórico-social, *hombre libre* protagonista del progreso o de la ampliación de la riqueza en forma de capital. Subordinación y lentitud que dan lugar a la aparición de los movimientos feministas, sus luchas y reivindicaciones de libertad.

La familia burguesa, distinta a la familia de los burgueses que es sólo una de sus formas, resultado de la transformación de la familia patriarcal es el *medio* adecuado en cada momento de su transformación a la finalidad de *liberar* (desvincular o romper el vínculo protección/sumisión) a los hijos para que «jóvenes» y «libres» se sujeten a cuanto les impone su condición de seres sociales e históricos, a su integración en el proceso de ampliación de la riqueza o fin de la sociedad. El que esta adecuación exija en uno de sus momentos que la mujer permanezca «vinculada» o que en otro permita, por el contrario, y aun estimule su desvinculación-emancipación, es la consecuencia de la posición subordinada del medio que se asigna a la familia y también de que la adecuación de ésta al cumplimiento de su finalidad se realiza sobre la familia preexistente, la familia patriarcal, familia donde la vinculación de la mujer y de los hijos al padre permanece, aun cuando éste haya sido ya desvinculado —liberado— en la etapa de formación originaria de capital de los vínculos feudales, rotos ya en la esfera de la producción pero no en otras.

La familia obrera, en tanto familia alternativa a la burguesa y distinta, por ello, a las familias de los obreros que no son otra cosa que otra de las formas que adopta *la familia*

burguesa en la adecuación a su finalidad, en este caso, hacer de los hijos y mujeres de los obreros fuerza de trabajo *libre*, desvinculada, desprotegida, mercancía ofertada en el mercado de trabajo; *la nueva familia obrera*, en tanto medio de maduración de los hijos para que alcancen la condición de obreros: seres-históricos-sociales, protagonistas de la revolución proletaria, es el resultado de la adecuación a esta finalidad y en cada momento, de la familia patriarcal o burguesa mediante su necesaria transformación. Finalidad de la que igualmente depende el que en un momento se mantenga la vinculación de la mujer y en otro se promueva/permita su emancipación burguesa y la sujeción al trabajo productivo que la acompaña.

La familia comunista, expresión utópica/teórica de la familia en una sociedad comunista y distinta, por ello, a *la familia obrera* de la etapa revolucionaria de la clase; esta familia, deja de ser un medio para pasar a ser una de las formas de relación entre seres que han alcanzado su condición de *hombres* en el sentido pleno que les atribuye la teorización marxista. En ella, la mujer, el niño, el hombre, serán libres con un nuevo concepto de la libertad.

«Y por muy espantosa y repugnante que nos parezca la disolución de la antigua familia dentro del sistema capitalista, y no es menos cierto que la gran industria, al asignar a la mujer, al joven y al niño de ambos sexos un papel decisivo en los procesos socialmente organizados de la producción, arrancándoles con ello a la órbita doméstica, crea las nuevas bases económicas para una forma superior de familia y de relaciones entre ambos sexos [...]. Y no es menos evidente que la existencia de un personal obrero combinado, en el que entren individuos de ambos sexos y de las más diversas edades, aunque hoy, su forma primitiva y brutal, en el que el obrero existe para el proceso de producción, y no éste para el obrero, sea fuente apesadumosa de corrupción y esclavitud, bajo las condiciones que corresponden a este régimen (el comunista) se trocará necesariamente en fuente de progreso humano.»^M

La familia patriarcal aquí (la «antigua familia») es disuelta, y roto su vínculo feudal de protección/sumisión por el desarrollo burgués capitalista que *libera* a la mujer, al joven y al niño, como antes liberó a los siervos, dejándoles «libres y escoteros» a merced de la explotación capitalista, proceso que es calificado de «espantoso y repugnante» pero al que, al propio tiempo, se atribuye un valor en sí, ya que «crea las nuevas bases económicas para una forma *superior de familia* y de relaciones entre ambos sexos»; esta forma superior de familia no es, desde luego, para Marx *la familia burguesa*, tal como acabamos de definirla, ni tampoco la familia obrera, sino *la familia comunista*. *La familia burguesa* en su expresión de familia de los obreros en la etapa burguesa, aun no nombrada directamente en el texto, es calificada del efecto espantoso y repugnante que produce sobre los obreros la disolución de la familia patriarcal, como, por otra parte, son «fuentes de apesotosa corrupción» el trabajo de las mujeres, los jóvenes y los niños en la industria capitalista, lo que no impide que el movimiento de liberación burgués que comprende tanto la ruptura de la vinculación feudal de la familia patriarcal (el sometimiento del niño, del joven y de la mujer al padre/esposo) como su posterior explotación como «obreros libres», desprotegidos por el capital, y pese a sus efectos repugnantes y a ser fuente de corrupción, sea calificado por Marx como bien en sí al crear (objetivar) las bases económicas tanto para una nueva forma superior de familia (la familia comunista) y unas relaciones nuevas y libres entre ambos sexos, como para una nueva socialización de la producción (obrero combinado: hombres-mujeres-jóvenes y niños de ambos sexos) que implica un evidente progreso *humano*.

El doble criterio contradictorio: efecto repugnante y apesotoso, y fuente de corrupción, por una parte, y bien en sí (nuevas bases necesarias para el progreso humano) por la otra, con el que se califica un mismo y único acontecimiento (el doble movimiento en que consiste la liberación burguesa del vínculo patriarcal) señala bien el doble plano sobre el que se mueve —en el pensamiento marxiano— todo acontecimiento: el plano individual y el plano socio-histórico, así como la relación que existe entre ambos. Relación idéntica a la que se descubre en

la categoría ontológica del *hombre* en la que su *individualidad* se trasciende para alcanzar la dimensión de ser-histórico-social. Relación que supone un tercer criterio: el efecto apesotado y repugnante y la corrupción que conlleva aparecen como «sacrificio» necesario para alcanzar el bien en sí (progreso humano) que toma la función de «promesa».

La totalidad de la práctica «consciente y organizada» obrera que se realiza sobre la autorreferencia marxista, que de una u otra forma incide sobre las prácticas de discriminación/liberación de la mujer y que se expresa en los movimientos de mujeres de raíz marxista dentro de las organizaciones obreras, se encuentra explicada por estos tres criterios.

El complejo despliegue de la dynamis social: las fuerzas productivas (producción), la sociedad civil (reproducción) y la organización política

«¿Qué es la sociedad, cualquiera sea su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres. ¿Pueden los hombres elegir libremente esta o aquella forma social? Nada de eso. A un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas de los hombres, corresponde una determinada forma de comercio y de consumo. A determinadas fases de desarrollo de la producción del comercio y del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos y de las clases, en una palabra, una determinada sociedad civil. A una determinada sociedad civil, corresponde un determinado régimen político, que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil.» "

Para Marx la historia del hombre y de la humanidad *es la vida de la especie*, el despliegue de su *dynamis*. Las sociedades de humanos, o formas en las que grupos más o menos extensos de hombres organizan su convivencia, su supervivencia y su reproducción, la pervivencia como especie por encima de

66. Marx, «Fragmento de la carta a P.V. Anneikov», en *La ideología alemana*.

la forzada limitación del tiempo de vida de cada uno, Constituye la unidad de análisis para el conocimiento de la historia. Su relación con la *sociedad* categoría con la que Marx referencia a una de las fuerzas esenciales y *específicas* sobre las que funda su teoría de los valores, es indudable.

En el texto citado, Marx presenta un esquema operativo para la comprensión no sólo de lo que es una sociedad *cualquiera que sea su forma*, sino también de su dinámica, de los mecanismos esenciales de su vida y de su transformación, es decir, de la vida histórica del hombre, la vida de la especie.

La sociedad es el producto de la acción recíproca de los hombres, pero *no de una acción libre*, se trata de una acción predeterminada. Sólo en el estadio de la sociedad comunista, la sociedad para Marx, será el resultado de la acción libre de los hombres y la expresión del desarrollo o despliegue total y completo de las fuerzas esenciales y específicas de la especie, de su dynamis. Hasta que no se llegue a este punto, las sociedades de humanos son el producto de las acciones recíprocas y predeterminadas de los hombres.

Marx, en el texto, encadena en un orden las determinaciones: a un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, corresponde una determinada forma de comercio y consumo; a una fase de desarrollo de la producción, del comercio y del consumo, corresponden formas determinadas de organización de la sociedad civil (familia, estamentos, clases); a una sociedad civil, corresponde una determinada organización política.

En el trabajo productivo, considerado por Marx otra de las fuerzas esenciales de la especie, es el arranque de este encadenamiento de las determinaciones y en sí mismo se encuentra condicionado (determinado en el sentido marxiano del término) por el desarrollo alcanzado de las fuerzas productivas (objetivación o materialización del despliegue del trabajo como fuerza esencial).

El cambio social, o el despliegue dinámico de la socialidad, se da porque la objetivación producida como resultado del despliegue del trabajo permite el cambio, tanto en la esfera misma de la producción y en la esfera del comercio y del consumo, como en la esfera de la sociedad civil, y en la esfera del

Estado o expresión política de la sociedad civil. Permite, lo que no significa que necesariamente se produzca, ni tampoco que se produzca en todas estas esferas al propio tiempo, aunque todo cambio en cualquiera de ellas produce una nueva objetivación, una nueva posibilidad de desarrollo en todas las demás, pero siguiendo, sin embargo, su encadenamiento en última instancia al eje central o punta de lanza del despliegue que asumen las fuerzas productivas y el trabajo, de tal manera que toda nueva objetivación producida en una de las esferas distinta a la producción, y aun aquellas otras que permite en sus esferas hermanas cuando se producen, sólo adquieren su verdadero sentido de despliegue/progreso, cuando inciden en el progreso de las fuerzas productivas al liberarlas del obstáculo que para este despliegue suponía la objetivación destruida o modificada.

Sobre esta concepción de la historia, con el juego de sus determinaciones y predeterminaciones en última instancia, se entienden y organizan las organizaciones de la clase obrera, sus luchas, sus tácticas, sus estrategias y dentro de las mismas, las organizaciones de mujeres y su lucha «particular» por la emancipación de la mujer.

Una cosa es *la revolución burguesa* y *la liberación* que realiza mediante la ruptura del vínculo feudal de protección/sujeción-servidumbre que inevitablemente conlleva el nuevo sometimiento de los «liberados» a las relaciones de producción capitalistas, y otra *la revolución proletaria* y *la libertad* que se propone como objetivo para todos los miembros de la sociedad (hombres-mujeres-niños), libertad sin la contrapartida de una nueva forma de sometimiento para los así «liberados».

La relación entre ambos movimientos revolucionarios se establece en los términos *históricos* que esquematiza el texto citado: la revolución burguesa y precisamente por el desarrollo de las fuerzas productivas que permiten las relaciones de producción capitalistas, crean las condiciones objetivas que hacen posible la revolución proletaria y una de estas condiciones —la más importante— es la creación de *la clase obrera en sí*, clase objetivamente producida por las condiciones de explotación y de sometimiento, de extrañamiento y de alie-

nación, a que someten las relaciones de producción capitalista a todos aquellos a quienes la revolución burguesa ha *liberado* de los vínculos feudales. Estas condiciones permiten —pero no aseguran— la transformación de la *clase obrera en sí en clase obrera para sí*, o clase obrera organizada y que conscientemente lucha por *su liberación*, liberación del sometimiento y de la explotación capitalista, que es ya distinta a la liberación realizada por la revolución burguesa, pero todavía no puede confundirse con *la libertad*. La libertad será —siempre según esta teorización marxiana— la consecuencia de la liberación proletaria, debida a que la clase obrera, al ser la última clase explotada, su liberación desarrollada coincidirá con la desaparición de todo sometimiento y de toda explotación.

En este complejo movimiento histórico conviene precisar:

Primero, que bajo el mismo nombre: libertad/liberación, se esconden tres significados bien distintos: (1) la libertad burguesa, consecuencia de la liberación del vínculo feudal; (2) la libertad proletaria, consecuencia de la liberación del vínculo de explotación capitalista que produce la revolución proletaria y que consiste en convertir en «real» (económico-social) la libertad formal burguesa; (3) la libertad o despliegue definitivo de las fuerzas esenciales de la especie, que necesariamente se deriva de la sociedad sin clases y sin explotación.

Segundo, la importancia que tiene tanto para asegurar el desarrollo histórico en el sentido del progreso que señalan las fuerzas esenciales de la especie, como para su aceleración revolucionaria, el pasaje o transformación, *de la clase obrera en sí en la clase obrera para sí*, clase obrera conscientemente organizada para la lucha por su propia liberación. Lucha que no necesariamente supone que la clase obrera sea plenamente consciente de que al luchar contra la explotación capitalista está luchando también, y en última instancia, por *la libertad* del género humano en su definitiva expresión.

*La situación de la mujer
y su toma de conciencia «marxista»*

Siguiendo esta teorización marxista y constatada la supervivencia del vínculo feudal en la familia patriarcal y de esta familia en las sociedades burguesas que surgen de la revolución, y admitida, como consecuencia, la persistencia en estas sociedades de la *servidumbre* de las mujeres que permanecen en el hogar, se podría aceptar, quizá, la supervivencia de una clase (grupo) servil precapitalista *en sí*, formada, por las mujeres que permanecen sujetas a este vínculo de protección/sumisión. ¿Si esta clase o grupo residual (formado por otra parte por casi el 50 % de la sociedad burguesa) toma conciencia de su situación y se organiza para luchar por su emancipación (movimientos feministas), y siempre dentro del pensamiento marxiano, se conformaría en *clase para sí*?

Para contestar a esta pregunta hay que tener en cuenta los dos componentes marxianos de una clase para sí: la toma de conciencia y la situación.

(1) *La toma de conciencia es burguesa*, como fue «burguesa» la toma de conciencia, cuando la hubo, de los siervos, de los artesanos, de los campesinos, de los comerciantes, de los primeros burgueses, de los profesionales liberales y funcionarios, que hicieron la revolución burguesa. La libertad y la igualdad por la que todos ellos lucharon fue la libertad y la igualdad burguesa, su objetivo común fue la ruptura del vínculo feudal, aunque éste les atara de formas diversas según fuera su situación en la sociedad revolucionada.

2) Más que de *una situación*, en el caso de las mujeres habría que hablar de *situaciones* fuertemente diversificadas. Las más significativas ya han sido señaladas, y se corresponden, en general, a los tres tipos de familias patriarcales que subsisten en las sociedades burguesas: *las familias burguesas*, *las familias residuales* y *las familias de los trabajadores*. Situaciones tan distintas unas de otras que hacen difícil el que podamos comprenderlas como una sola clase, aunque su común situación de «servidumbre» y sumisión en relación al cabeza de familia así lo indique.

De ahí que no se puede hablar en el caso de las mujeres

sometidas al hogar en las familias patriarcales que persisten en una sociedad que ya es burguesa, de una clase social en el sentido marxista de este término, sino de grupos sociales muy diversos a los que, sin embargo, homogeniza el encontrarse en una relación social común y dentro de esta relación en la misma posición sometida y discriminada, relación y posición que puede definirse como «servil», elemento común que les permite una toma de conciencia también común cuya raíz es burguesa, pero no una conciencia de clase.

El hecho de que el proceso de liberación en la medida en que va afectando a la familia patriarcal se corresponda con el desarrollo de la revolución burguesa y el hecho de que sus efectos sean colocar a las personas (mujeres, jóvenes, niños) que desvincula en posiciones de clases diferentes según el tipo de familia patriarcal de procedencia, al propio tiempo que coloca al movimiento de liberación de la mujer en el proceso revolucionario burgués, establece *una relación de reproducción* entre las familias patriarcales y las clases en sí, en las que ingresan sus miembros liberados por el proceso revolucionario. Esta función reproductora domina sobre el elemento común «servil» que tiende a homogeneizar a todas las mujeres en una sola clase, cualquiera que sea la condición social de la familia a la que pertenezcan.

En todo caso, desde la clase obrera organizada para sí, la emancipación de la mujer, su desvinculación de la familia patriarcal obrera es comprendida como algo que afecta a su reproducción, que afecta a la clase, algo cuyo origen es *burgués*; en definitiva una agresión y como tal va a ser tratada y combatida, lo cual, sin embargo, no significa que la condición «servil» de la mujer obrera no sea *vista* desde el movimiento obrero y por las mujeres obreras, como un problema, y que, hasta cierto punto, no se enfrente con él, aunque tratando de distinguirlo, tanto en su planteamiento como en su posible solución, del feminismo de raíz liberal burguesa.

Con el fin de estudiar esta forma de tratar en la práctica revolucionaria de la clase obrera el problema de la liberación de la mujer y examinar las relaciones que se establecen entre los movimientos de mujeres obreras de raíz marxista con aque-

líos otros feministas que asumen la liberación burguesa de la mujer, se toma como eje ejemplarizante Alemania-Rusia en el período agudo de la revolución proletaria: segunda mitad del siglo xix y primer tercio del siglo xx.

Los movimientos socialistas de mujeres en Alemania y Rusia

A finales del siglo xix, el feminismo burgués más radical, que aceptaba mal el gradualismo en la consecución de las libertades burguesas para la mujer, propiciado por el ala más moderada del movimiento, es el que intenta contactar con las mujeres proletarias y sus incipientes intentos en defensa de sus intereses frente a los patronos y también frente al rechazo de los sindicatos de hombres que prefieren verlas ocupadas en el hogar y no aumentando aún más con su presencia las difíciles condiciones del mercado de trabajo.

La pretensión de este acercamiento no sólo encubre motivos tácticos y de presión para conseguir sus objetivos, sino que están en consonancia con sus propios planteamientos. Su intención era sumar las mujeres trabajadoras a su lucha para que ellas también participaran de los beneficios de libertad y emancipación que el desarrollo de la autorreferencia burguesa aportaría a todos. Para algunos este intento iba encaminado a que las mujeres proletarias renegaran del recién nacido socialismo y a través de ellas lo hicieran también los hombres, adoptando posturas no de clase, revolucionarias y violentas, sino reformistas; presumiblemente así era, pero porque en su concepción la emancipación de la mujer, su igualdad al hombre, tenía como referencia la libertad burguesa y su ampliación a todos.

Desde sus inicios, el feminismo surge como movimiento que, político o no, centra su lucha en la dominación del hombre y en la falta de igualdad entre los sexos, se remonta a aquella frase descifrada en 1846 por Marx y Engels en un antiguo manuscrito inédito que postulaba: «la primera división del trabajo es la que se hizo entre el hombre y la mu-

jer para la procreación de hijos», frase que Engels apostilla: «Y hoy puedo añadir que el primer antagonismo de clase que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia, y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino». ⁶⁷ Esa primera división y sin resolverse se ve sustituida y marginada de la escena del progreso humano por los distintos antagonismos de clase que, según la teorización marxista, jalonan sucesivamente la historia de la humanidad en su avance.

Es aquella primera división del trabajo con la que el feminismo burgués se enfrenta y la que considera resuelta si los presupuestos de libertad burguesa se extienden a las mujeres mediante una lucha común y cooperativa de todas ellas en un feminismo «para sí». Mejorar la educación y las condiciones de vida y de trabajo de las mujeres trabajadoras que propicia el movimiento feminista, está encaminado a que todas las mujeres, no sólo ellas, se emancipen como individuos para ellas mismas. Las feministas pensaban que las divisiones sociales derivadas de las diferencias sexuales eran más determinantes que las de clase, y que sobre aquéllas podía y debía montarse un movimiento reivindicativo que encuadrara a la totalidad de las mujeres, sin comprender la complejidad misma de la sexualidad y sin plantearse que la familia, aunque elemento mediador de las relaciones sociales, lo es no de una forma abstracta y unívoca, sino en la concreción que adquiere según los distintos grupos sociales.

Para las mujeres proletarias eran mucho más evidentes sus diferencias de vida con las mujeres burguesas que con sus propios hombres, y la cooperación que el movimiento feminista intenta resulta, en la mayor parte de los casos, imposible. En el discurso de clausura de un congreso feminista (París, 1900), su presidenta resume: «Me entristece terriblemente descubrir [...] que las mujeres trabajadoras se creen enemigas de las burguesas. Las mujeres burguesas, por nuestra parte, no son las enemigas de las mujeres trabajadoras, son sus

67. F. Engels, *El origen de la familia*.

amigas. Sé que existe un cierto partido que predica la lucha de clases, pues bien, censuro enérgicamente a ese partido. Yo no acepto la lucha de clases, acepto la unión de las clases».⁶⁸

El descubrimiento a que hace referencia se suscitó en el Congreso porque las feministas opinaban que conceder a las sirvientas un día libre en una regulación del servicio doméstico conduciría a un aumento de la prostitución, y porque su preocupación por la moralidad de las familias obreras resultaba intolerable para las trabajadoras allí presentes.

Las mujeres trabajadoras y también algunas mujeres feministas se volvieron hacia el socialismo.

Primer momento: el socialismo alemán: la familia obrera

Los primeros socialistas no van mucho más allá de la racionalidad burguesa liberal, aunque aplicada a todos y en concreto a la mujer. La socialdemocracia en sus orígenes y aún August Bebel, tanto en lo referente a la situación de opresión específica de la mujer bajo el sistema capitalista como a la opresión obrera, pensaba que medidas reformistas, posibles en un sistema parlamentario, y no una revolución, eran el camino. Así lo pone de manifiesto en su obra *La mujer y el socialismo*, antes de que el libro fuera sometido a revisión para adecuarlo a las ideas de Marx y Engels y se convirtiera en la biblia de las mujeres socialistas.

Es evidente que frente a posturas tan cerriles como las de Proudhon, Bebel toma una postura decidida sobre la incorporación de la mujer al trabajo y la necesidad de una legislación para cortar los abusos más notorios que padecía la mujer trabajadora y es también notoria su preocupación por la problemática general de la mujer y su situación de dependencia al hombre, pero la incorporación de la mujer al trabajo se considera por el socialismo alemán en el que se inscribe, desde la perspectiva de los beneficios que un salario comple-

68. R. Evans, o. c.

mentario aportaría a la familia obrera y de la necesidad de politizar a las mujeres de los obreros para que apoyen a éstos en sus luchas.

El partido socialista alemán, de manos de Bebel, se coloca a la cabeza de las movilizaciones de mujeres en apoyo de la causa socialista de la II Internacional y de la incorporación a esa causa de la problemática de la mujer. A esta tarea se incorporan mujeres como Clara Zetkin y Rosa Luxemburgo (1892), quienes organizan las primeras asociaciones obreras de mujeres socialistas. Clara Zetkin jugará un papel decisivo en el desarrollo de estas asociaciones y también en el movimiento feminista en general, otro parece ser el caso de Rosa Luxemburgo. Ella, como otras mujeres no sólo socialistas, Helena Stocker, sufragista, abolicionista y sus partidarias con su llamada «nueva moral», ella como otros no siempre mujeres, Charles Fourier, cuyas ideas sobre sexualidad permanecieron inéditas hasta 1967, sacrificó o vio sacrificados sus planteamientos —y es una sospecha— en aras de la oportunidad y la táctica política o lo «determinante en última instancia».

Clara Zetkin es quien, en un discurso ante el Congreso del SPD (1896), sienta las bases del movimiento socialista de mujeres. Gracias a su «ingenio» consigue convencer al partido de la conveniencia de conquistar el apoyo de las mujeres trabajadoras y de que entre éstas y sus objetivos, y las burguesas y los suyos, el abismo es insalvable, saliendo así al paso de sus temores. Propone una organización de mujeres y su coordinación a través de una revista dirigida por ella, consiguiendo que el partido lo acepte. A partir de entonces el SPD y su movimiento de mujeres se sitúa en la vanguardia en materia de igualdad femenina, pero no sin contradicciones.

Las críticas y acusaciones contra Proudhon, calificando sus ideas sobre la mujer como «típicas de un francés pequeño-burgués», son una constante, pero la idea de Proudhon de que la familia debía seguir siendo el núcleo de la futura sociedad socialista no sólo ejerce sobre los trabajadores mucha más influencia que las de Fourier sobre la emancipación de la mujer, y es compartida por muchos activos militantes so-

cialistas, sino que encaja en el pensamiento socialista y, desde luego, en las prácticas de los distintos partidos socialistas.

El SPD mismo no siempre cumplió su compromiso con el movimiento de mujeres, no ya por el trato discriminatorio que algunos de sus militantes tenían con sus camaradas femeninas, sino porque el socialismo alemán y debido a las dificultades que acompañan a su nacimiento, presionado por la legalidad vigente, y por su situación de clandestinidad en la que alienta ya una posición alternativa a esa legalidad, necesita fortalecer esa «sociedad dentro de la sociedad» que había conquistado, enraizarla, madurarla y transmitirla. Para ello el asentamiento de la familia socialista y la dedicación de la mujer a ella le eran imprescindibles. La recién nacida cultura proletaria, su novedad y su debilidad, tienen que ser protegidas como un niño indefenso. La emancipación de la mujer socialista pasa por su incorporación al trabajo, posiblemente por un cambio profundo en las relaciones hombre-mujer, pero el nuevo bucle recursivo que se va formando, la sociedad alternativa que se pretende, la reproducción de la «nueva familia», no puede quedar comprometida y ha de ser el cometido prioritario para la mujer socialista.

Así, el movimiento de mujeres del SPD se alimenta de amas de casa, no de mujeres trabajadoras, de las mujeres de los socialistas y sin contaminarse con las expectativas liberadoras del feminismo burgués, o con las pequeñas victorias que éste, en algunos países, consigue, por cuanto la familia burguesa más consolidada y el asentamiento mismo de la burguesía podía permitirles e incluso su desarrollo así lo exigía.

La Internacional Socialista de Mujeres se funda en 1907, el predominio de las representantes alemanas y, a su frente, de Clara Zetkin se impone. Clara plantea una doble propuesta para su aceptación: compromiso de los partidos socialistas en favor del voto para hombres y mujeres, y nula cooperación con las feministas burguesas; pero la situación de los demás partidos socialistas distaba mucho de ser la del alemán y lo mismo ocurría con los movimientos de mujeres respectivos. Las austríacas, las francesas, las inglesas, y por motivos dis-

tintos, se oponen; otras, aún aceptando el compromiso, no lo llevan a la práctica.

En la II Conferencia Internacional de Mujeres no se plantean ya medidas relacionadas directamente con la mujer, el tema es la guerra mundial y la discusión se centra sobre las distintas opciones a tomar.

Anna Maria Mazzoni, socialista italiana, plantea el riesgo que entraña superponer sin resolverlos los objetivos del partido y los de emancipación de las mujeres, porque, «resueltos los problemas económicos sin haber hecho la correspondiente agitación por la emancipación de la mujer, gran parte de las trabajadoras de hoy pasarán moralmente a la categoría de las "burguesas"». ⁶⁹ Tenía razón, de hecho, la no resolución de este problema que en ocasiones acerca a los movimientos feministas burgueses más radicales a posiciones socialistas, por cuanto sus correspondientes partidos liberales se desentendían de la reclamación de voto para las mujeres, en otras pone en peligro el desarrollo mismo del movimiento socialista de las mujeres.

A este conflicto de superposición se une la indefinición misma en que se debaten los distintos partidos socialistas en el juego político de sus respectivos países, que la Primera Guerra Mundial va a evidenciar y que desemboca en 1917 en la III Internacional, la internacional comunista.

A partir de esa fecha y en lo que a las organizaciones de mujeres se refiere se produce la decadencia del feminismo burgués y aparecen o se relanzan los movimientos socialistas de mujeres.

En el caso alemán, la mayoría de los dirigentes del SPD vota la defensa por naciones en la guerra; frente a ellos, Clara Zetkin y Rosa Luxemburgo, entre otros, sostienen posturas internacionalistas que las apartan del partido sin que el conflicto entre la constitución de organizaciones independientes de mujeres, reclamados por algunos socialistas, y la exi-

69. F. Delage Básala y Carmen Galán, *Los partidos políticos y la mujer*.

gencia de un solo partido revolucionario de la clase obrera, apropiada por otros, se resuelva.

La postura misma de Clara Zetkin en esta polémica no es clara: «Ninguna agitación específicamente femenina, sino agitación socialista entre las mujeres. No podemos poner en primer plano los intereses más mezquinos del mundo de la mujer, nuestra tarea es la conquista de la mujer proletaria para la lucha de clases», a lo que añade, «la tarea de la agitación socialista entre las mujeres no puede ser la de alejar a la mujer proletaria de sus problemas de madre y esposa; por el contrario, la agitación debe procurar que puedan asumir su misión mucho mejor de lo que lo han hecho hasta ahora y ello en interés de la emancipación del proletariado».⁷⁰

Ante la amenaza eminente de la guerra, los socialistas europeos que propician una lucha internacional contra ella, bien para transformarla en revolución (Lenin y Rosa Luxemburgo), bien boicoteándola (Trotsky), se conforman como bloque de oposición a la II Internacional Socialista, dando lugar a la III Internacional. En este clima tiene lugar, en 1915, la III Conferencia Internacional de Mujeres Socialistas. De las 25 delegadas que asisten, 6 son rusas, 2 mencheviques y 4 bolcheviques; de nuevo Clara Zetkin ocupa la secretaría del Buró Socialista Femenino Internacional. Las bolcheviques, aunque en minoría, consiguen que sea aprobada una resolución contra la guerra y por una paz sin anexiones ni conquistas.

La realidad de la guerra hace que el movimiento socialista de mujeres gane militantes y se haga mucho más radical, mientras los movimientos sufragistas dejan su lucha para más adelante y, en su mayor parte, se ponen a trabajar para los respectivos gobiernos.

Si para el recién nacido socialismo, en su necesidad de asentarse como alternativa global y nueva, le es preciso elaborar un pensamiento con capacidad crítica suficiente para desmontar y por ello distinguirse de los planteamientos burgueses y capitalistas el hacerlo aun con la profundidad y genialidad que lo hace Marx no impide que siempre quede

70. Citado por F. Delage y Carmen Galán, o.c.

algún rabo por desollar; en el caso de la mujer las dificultades se multiplican. La labor sobre las concepciones liberales burguesas en temas como la familia, las relaciones hombre-mujer, la sexualidad, resulta imprescindible, pero la posibilidad de abordarlas es casi imposible. La maduración de la cultura proletaria exigía en esos momentos, por una parte, la consolidación de la familia obrera y, por otra, encamina a las mujeres a su incorporación al trabajo, a la participación en la producción de riqueza, codo con codo con el hombre, en definitiva y sin quererlo a la doble jornada de trabajo para la mujer obrera.

El concepto de alienación es uno de los conceptos marxistas centrales en su crítica al capitalismo, y en cuya superación está además la posibilidad de esa nueva sociedad que propone.

La alienación, conflicto de valores entre el desarrollo axiológico del género humano (la riqueza) y el desarrollo del valor/personalidad, permite a Marx considerar el capitalismo como riqueza alienada, aunque premisa en el desarrollo histórico y que contiene en sí misma la posibilidad objetiva para una sociedad superior: la comunista, una formación social cuyo principio básico es el pleno y libre despliegue de las fuerzas esenciales de la especie en cada individuo, y si es así, en cada hombre y también en cada mujer.

El comunismo en el pensamiento marxista no arranca de su necesidad, sino de su posibilidad, pero esa posibilidad entraña la disolución de todo enfrentamiento entre la riqueza producida como despliegue multilateral de las fuerzas esenciales de la especie y la circunstancia de que cada individuo (hombre o mujer) de la especie pueda apropiársela.

Agnes Heller, en *La teoría marxista de los valores*, afirma que cuanto promueve la sociabilidad, la consciencia, el trabajo, la libertad y la universalidad de la especie es bueno, y la medida de su bondad le viene de la circunstancia de que pueda ser apropiado por todos los individuos y por cada uno de ellos; del mismo modo, cuanto impide o dificulta el despliegue de estas cualidades, es malo y su maldad le viene de su no apropiación por los individuos o algunos de ellos. Si es

posible aplicar criterios valorativos desprendidos de esos valores a un acontecimiento histórico como el capitalismo, al que puede dársele al propio tiempo una valoración positiva y negativa, nada impide aplicar esos mismos criterios a la *dynamis* de la lucha de clases, buena en las cualidades que despliega y no en las que dificulta, en las que impidan, en el caso de las mujeres, su apropiación colectiva e individual de esa riqueza.

Para Marx el despliegue de las energías esenciales de la especie coincide o puede medirse por el retroceso de las barreras naturales que opone a ese desarrollo el medio, la sociedad y el mismo individuo, eso significa que aun resuelto el retroceso de esas barreras en el medio, es precisa la aparición en la sociedad de relaciones sociales «puras» y en los individuos de necesidades cada vez más humanas, esto es, más sociales, más libres, más conscientes, más universales, un imposible si de este despliegue quedan excluidas las mujeres.

El pensamiento marxiano concibe las relaciones naturaleza-hombre como una evolución que se convierte en ruptura, mediante la cual la naturaleza barrida y humanizada, tanto en el medio como en el mismo hombre, da paso a la naturaleza específicamente humana. El proceso histórico de esta ruptura es la producción consciente, la objetivación en sí, de ahí que la capacidad productiva aparezca *primada* entre los elementos constituyentes del ser genérico hombre. Mientras la sociabilidad y la conciencia se unen sobre el eje del trabajo, la libertad y la universalidad son estadios supremos en los que se culmina el proceso, por eso ocupan el lugar más elevado en la jerarquización de valores, pero, al propio tiempo, su presencia en la *dynamis* es la más alejada. El *trabajo* que presupone la conciencia y la sociabilidad es, pues, el elemento clave del proceso y en cuanto tal no puede ser hurtado para el despliegue de las cualidades, capacidades y posibilidades de las mujeres.

Analizado según los dos axiomas valorativos de Marx, la situación de las mujeres concretas y del genérico mujer en el despliegue de las fuerzas esenciales de la especie y en concreto en el proceso de trabajo de producción, las mujeres, tanto en su concreción como en su generalidad, ocupan histórica-

mente una posición desvalorizada en relación a los hombres concretos y al hombre genérico, otro tanto les ocurre en lo referente a la apropiación de la riqueza, si esta penosa y permanente historia no es rota por la teorización y la práctica socialista, tendríamos que concluir que la relación de ambas con las mujeres, y desde los mismos presupuestos marxistas, es básicamente de discriminación.

La cuestión que se plantea es la de determinar si, según la teorización marxiana o desde las posibilidades de desarrollo que inaugura, las diferencias que su aplicación va a determinar en hombres y mujeres son sólo cuantitativos o hay ya elementos que cualifican la desvalorización de la mujer. Dicho de otra forma, si la teoría marxiana de los valores contempla la discriminación específica y genérica de la mujer, o sólo trata de explicar la situación del hombre procediendo a una generalización de los problemas que esta situación suscita como si fueran los problemas de toda la especie.

Puede pensarse que porque el hombre asume históricamente determinadas funciones de poder y roles dirigentes en las sociedades patriarcales, tales como la producción y la guerra, y al ser éstas las que «naturalmente» se valorizan, es de ahí, y por el mecanismo de la generalización, de donde se derivan los axiomas marxianos y su teoría de los valores, que de esta forma no sólo refuerza la organización patriarcal de base machista, sino además la posición de poder social. En ese caso el *valor supremo* se situaría en la participación de todos y cada uno —hombres y mujeres— en el ser genérico, pero éste vendría definido como un Ser Social constituido por la generalización de la prepotencia histórica del hombre.

Puede pensarse que esa es precisamente una de las «barreras naturales» que el pensamiento marxiano propone romper y cuya dilación en el proceso histórico mantiene la categoría de alienación e impide el despliegue de las fuerzas esenciales de la especie. En ese caso el *valor supremo* estaría en un ser genérico conformado por las capacidades multilaterales de todos y cada uno.

Pensar una y otra cosa, investigar una y otra posibilidad en la teoría de los valores marxistas, no es ni mucho menos

indiferente, permite determinar su relación con las prácticas de discriminación/liberación de las mujeres.

La integración mujeres históricamente se ha conformado por la variable sexo, variable que a su vez está presente en la conformación de la integración población activa en las sociedades capitalistas en el sentido de que la variable sexo femenino, definitiva de la integración mujeres, actúa de excluyente de la integración población activa mediante mecanismos sociales que producen, hasta una cierta medida, el efecto de la exclusión. Entre estos mecanismos sociales se destaca el posicionamiento funcional de la integración mujeres en la reproducción. Considerada la integración población activa como la funcionalmente destinada a la producción de objetivaciones sociales, la integración de mujeres se sitúa en el mecanismo reproductor de aquella integración y en función del desgaste, aumento o disminución que precise para su función objetivante.

El hecho de que haya mujeres que formen parte de la integración población activa no modifica el carácter identificador de la integración mujeres, cuyas raíces funcionales se sitúan en lo que, según la teoría marxista, se puede designar como *la naturaleza* y firmemente protegida por la permanencia de las «barreras naturales», de tal forma que toda incorporación al trabajo productivo de las mujeres en igualdad con el hombre tiene el sentido de hacer retroceder las barreras naturales que dominan el proceso de reproducción natural.

Situadas en la teoría marxista de los valores y en la *dynamis* de la especie que se expresa en el progreso —producción de riqueza y su apropiación individual por todo—, se acepta un desarrollo desigual similar al que históricamente ha conformado y objetivado la integración población activa, conformada por la variable sexo, siendo esta población activa, que en el pensamiento marxista nos señala a la clase obrera, la caracterizada y definida para asumir como sujeto el proceso/*dynamis*, al hacer retroceder las barreras naturales y avanzar lo genérico humano. Como el proceso mismo de la integración población activa o en su caso la clase obrera y su permanencia histórica, exigen en cada nuevo individuo un

proceso de maduración bastante largo, para hacer retroceder en cada uno las barreras naturales hasta que se haga posible la integración, y como la integración clase obrera se libera de la función de su propia reproducción para volcarse en el progreso, en la acumulación de riquezas y la lucha para apropiárselas, la integración mujeres asume una vez más esta función, dejando su liberación diferida al momento en que el progreso haga posible el retroceso de las barreras naturales en este campo específico de la reproducción.

Hay, pues, en cada caso, que considerar el *momento* en que se encuentra la lucha de clases, la lucha entre la constitución del genérico humano y la naturaleza (el medio, la sociedad y el individuo mismo que se le opone) y, también, la posible discriminación social específica en que podría estar situada la integración mujeres en relación a la apropiación por sus individuos de la riqueza genérica, para conocer el grado de la discriminación/liberación alcanzado por el colectivo mujeres.

La presencia, en una formación social y en un momento histórico determinado, de mujeres en la integración definida como población activa o clase obrera en activo, marcaría, en ese momento y sociedad dada, siguiendo la lectura que Agnes Heller hace de Marx, la relación en que se encuentra el retroceso de las barreras naturales alcanzado por la integración población activa o clase obrera, y el retroceso de esas barreras naturales alcanzado por dicha sociedad. Como Agnes Heller señala,⁷¹ en esta relación podría acusarse la presencia de distorsiones que modifican los términos «progresivos» de la relación, haciendo aparecer contradicciones en el «progreso» entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales en que se expresan las relaciones entre esas fuerzas y la integración mujeres.

La conformación de los movimientos de mujeres en el socialismo alemán son ejemplares, a este respecto, de un *momento* histórico en el que se requiere de las mujeres la reproducción de la «integración» socialista y también su incorporación a las fuerzas productivas, de ahí sus contradicciones.

71. Agnes Heller, o. c, p. 104.

*Segundo momento: La Revolución rusa.
La incorporación de la mujer a la lucha de clases*

La Revolución rusa es ejemplar de otro *momento*; la incorporación efectiva de las mujeres a la producción, y el stalinismo lo será de otro, de la presencia de factores de distorsión que modifican los términos progresivos. «No menos obviamente se puede afirmar la posibilidad, también, en este contexto —igual que en el caso de integraciones particulares— la posibilidad de un desarrollo involutivo, de una regresión (o sea, la extinción, la interrupción), lenta o rápida de categorías ya desarrolladas.»⁷² En los tres casos, el problema de la mujer está en función del *momento*, de la oportunidad, mientras la lucha de clases desconoce para sí y en su avance esta limitación más que como efecto de cuanto se le opone: la naturaleza o el antagonismo entre las clases.

La Constitución rusa de julio de 1918 y los derechos concedidos por ella a la mujer representan un avance impresionante para la emancipación y su equiparación al hombre en el trabajo, no ya de cara a su situación precedente en este país, sino también a la conseguida en los demás países: el matrimonio civil por simple inscripción en el registro, el divorcio por petición de una de las partes, desaparición de la noción de hijos legítimos e ilegítimos, aborto libre y gratuito.

A esto se añade, y como describe Alexandra Kollontai, quien activamente canaliza sus esfuerzos para que estas reformas sean propagadas y conscientemente asumidas por las mujeres, que «en la Rusia soviética se han emprendido, merced a los Comisariados de Educación Pública y Bienestar Social, grandes adelantos. [...] Existen ya casas para los niños lactantes, guarderías infantiles, jardines de infancia, colonias y hogares para niños...».⁷³

En aquella sociedad rusa la lucha de clases parecía haber hecho retroceder las barreras naturales que la reproducción imponía a la mujer, nada les impedía ya su paso a la produc-

72. Agnes Heller, o. c, p. 124.

73. Alejandra Kollontai, *La mujer nueva y la moral sexual*.

ción y a la apropiación de la riqueza, pero, «... inmediatamente después de la revolución bolchevique de 1917, *se hicieron* intentos de llevar a la práctica las ideas socialistas sobre la emancipación femenina en Rusia [...], el Estado comenzó a asumir algunas de las funciones de la familia y a liberar a la mujer de la carga de criar a los hijos mediante hogares y guarderías comunitarias. Pero no se había progresado mucho en este sentido, ni siquiera en Moscú y Leningrado, cuando la estalinización provocó una reacción».⁷⁴

En 1923 la involución empieza para consolidarse diez años después. Carencia de teorías y conceptos erróneos heredados, espontaneísmo y simplificación, dirá Wilhelm Reich;⁷⁵ motivos económicos reales provocados por la guerra, la destrucción y el hambre, dirán otros duramente criticados por Trotsky, para quien la causa está en el culto a la familia por razones políticas. Estas y otras razones seguramente eran ciertas, reales y actuantes, pero pueden no ser las causas sino los efectos.

Tras tratar el tema del contrato de trabajo, Engels escribe:⁷⁶ «No va mucho mejor lo de la igualdad jurídica de los derechos del hombre y de la mujer. Su desigualdad legal, que hemos heredado de condiciones sociales anteriores, no es causa sino efecto de la opresión económica de la mujer. En el antiguo hogar doméstico comunista [...] la dirección de la casa, confiada a las mujeres, era también una industria pública, socialmente tan necesaria como el cuidado de proporcionar los víveres que se confió a los hombres. Las cosas cambiaron con la familia patriarcal y aún más con la familia individual monogámica. La dirección del hogar doméstico perdió su carácter público: la sociedad ya no tuvo nada que ver con eso. Se transformó en *servicio privado*: la mujer se convirtió en una criada principal, sin tomar ya parte en la producción social. Sólo la gran industria en nuestros días le ha abierto de nuevo el camino de la producción social y, aun así, sólo para las mujeres del proletariado».

74. R. Evans, o. c.

75. W. Reich, *La revolución sexual*.

76. F. Engels, *Los orígenes de la familia*.

De este texto se desprende que el problema no está en la división del trabajo entre hombre y mujer, sino en el carácter privado que toma el trabajo de la mujer. Convertido en privado el quehacer en la casa y para la familia, porque tanto una como la otra lo son, aquél pierde (en este caso nos es indiferente si existió o no un hogar doméstico comunista), o no tiene, la condición de socialmente necesario, de trabajo productivo, de «industria pública». Una condición que puede recuperar, según Engels, si los intereses egoístas de la familia monógama no son los que priman, sino los de la clase, los de la gran familia comunista.

Aun esta condición carecía de sentido en la Rusia revolucionaria, donde el trabajo casero no constituía ya una necesidad, ante las posibilidades que las objetivaciones conseguidas permitían de que ese tipo de trabajo fuese colectivo.

«Ciertamente los quehaceres de nuestras abuelas [...] estaban dotados de una cualidad de la que carecen los trabajos domésticos de la mujer obrera de nuestros días, éstos han perdido su cualidad de trabajos útiles al Estado desde el punto de vista de la economía nacional porque son trabajos con los que no se crean nuevos valores...

»Los trabajos caseros individuales han comenzado a desaparecer [...] y llegará un día, más pronto o más tarde, en que la mujer trabajadora no tendrá que ocuparse de su propio hogar...

«Contrariamente a lo que sucede en la sociedad capitalista que no ha sido capaz de transformar la educación de la juventud en una verdadera función social, en una obra del Estado, la sociedad comunista considerará como base real de sus leyes y costumbres, como la primera piedra del nuevo edificio, la educación social de la generación naciente...

»En vez de la familia de tipo individual y egoísta, se levantará una gran familia universal de trabajadores, en la cual todos los trabajadores, hombres y mujeres, serán ante todo obreros y camaradas...

»Esta es la consigna de la sociedad comunista. En nombre de la igualdad, la libertad y del amor, hacemos un llamamiento a todas las mujeres trabajadoras, a todos los hombres trabajadores, mujeres campesinas y campesinos para que re-

suelto y llenos de fe se entreguen al trabajo de reconstrucción de la sociedad humana para hacerla más perfecta, más justa y más capaz de asegurar al individuo la felicidad a la que tiene derecho.»⁷⁷

Sociabilidad, conciencia, trabajo, libertad y universalidad, se recogen en este texto enardecido que prefigura la futura sociedad comunista, pero consideraciones como que el trabajo sea útil al Estado, que la educación sea una función social para obra del Estado, la sustitución de la familia individual por una gran familia, la llamada a la fe, plantean la sospecha de que en la sociedad comunista propuesta se da «una reducción de las existencias para sí, en existencia en sí», de que la sociabilidad, la conciencia, el trabajo, la libertad y la universalidad sean en su operatividad un filtro que sólo considera cuanto es homogéneo, o puede ser reducido a sentido. Como dice Jesús Ibáñez, «el socialismo, originalmente proyecto de liberación, en la misma medida en que se inscribe en el orden de la representación, práctica o teórica, en que una vanguardia, partido o clase dirigente se erige en representante del deseo de la energía, de las masas, en que una teoría se erige en representante de la realidad, reproduce también las prácticas totalitarias o de represión, reformistas o de manipulación, conservadoras o de congelación».⁷⁸

En el caso de las mujeres y de la representación teórica marxiana, la reducción parece evidente; el hombre genérico de Marx, individual y a la vez colectivo que incluye a hombres y mujeres, al apoyarse en el genérico hombre ya objetivado a lo largo de la historia, se irá conformando, en sus valores y sus capacidades, como el modelo de homogeneización a alcanzar por las mujeres, mientras cuanto está o puede estar en el deseo, la energía y la fuerza de las mujeres en cuanto diferentes a los hombres, es paulatinamente ahogado o sencillamente rechazado, como lo será, en definitiva, toda diferencia.

La mujer nueva es, «... son esas chicas de espíritu fresco,

77. Alejandra Kollontai, *El comunismo y la familia*.

78. Jesús Ibáñez, *Más allá de la sociología*.

con la mente llena de sueños y proyectos audaces, que llaman a las puertas de los templos de la ciencia y del arte; son las que con paso firme, masculino, recorren las calles en busca de una lección mal pagada. [...] La podéis ver sentada haciendo su tarea, acabando un experimento en el laboratorio, registrando en los archivos, apresurándose hacia la clínica, preparando un discurso político».⁷⁹

La representación práctica comunista también es y se puede ver.

De 1918 a 1920 se suceden las discusiones en el partido comunista ruso sobre el papel a jugar en el Nuevo Estado por los sindicatos, los soviets y el partido mismo.

La paz con Alemania, y pese a las condiciones impuestas por ésta al gobierno soviético, se firma en 1918 sin que por ello cesen los enfrentamientos dentro del partido entre la línea seguida por Lenin y Trotsky y la mantenida por los llamados «comunistas de izquierdas». La guerra civil (1918) aglutina de nuevo al partido y le lleva a tomar fuertes medidas represivas no sólo contra la gran y pequeña burguesía, sino contra algunos grupos socialistas como los socialrevolucionarios y los mencheviques, y así el Comité Militar Revolucionario del Soviet de Petrogrado crea la Cheka. El «comunismo de guerra» que se mantiene durante toda la guerra civil (1918-1920), si por una parte parecía el sueño cumplido de la utopía socialista, vivido no es más que «la igualdad en una miseria que se aproximaba mucho a la vuelta a la barbarie».⁸⁰ Por otra parte, la penetración y paulatina sustitución de los soviets por el partido y la interrelación de éste con el aparato de Estado, la aparición de la «oposición obrera» como tendencia dentro del partido, son acontecimientos conflictivos, complejos y lineales a la vez, que, aunque no directamente relacionados con la emancipación de las mujeres, interfieren en su dinámica y la clarifican.

Alejandra Kollontai relata estos años en su autobiografía

79. A. Kollontai, *La mujer nueva*.

80. Pierre Broué, *El partido bolchevique*.

escrita en 1926. El libro, en su posterior edición, fue modificado por ella misma. Tanto lo que cuenta como lo que corrige es significativo.⁸¹

A. Kollontai ante la firma del tratado con Alemania y las posturas mantenidas por Lenin en relación al partido, renuncia en 1918 a estar en el gobierno.

«En el Partido existían diferencias de opinión. A causa de una (diferencia de principios con la política que se estaba llevando a cabo) "yo" renuncié a mi cargo de comisario del pueblo. (Poco a poco, fue relevada también de los otros cargos.) De nuevo me dediqué a dar conferencias y a luchar por mis ideas sobre la "nueva mujer" y "la moral nueva". La Revolución estaba en plena actividad. La lucha se tornó cada vez más irreconciliable y sangrienta (y mucho de lo que sucedía no estaba de acuerdo con mis principios). Pero todavía quedaba un trabajo por hacer, lograr la emancipación de la mujer. [...] En noviembre de 1918 pudo ser convocado el primer Congreso de trabajadoras y campesinas en Rusia, al que asistieron 1.147 delegadas. Con esto quedaron sentadas las bases para un trabajo planificado en todo el país en pro de la (emancipación) "liberación de la esclavitud" de las mujeres de la clase trabajadora y campesina. De nuevo, me esperaba una montaña de trabajo. Había que (atraerse) "ganarlas para el nuevo gobierno y educarlas políticamente" (a las mujeres) hacia los comedores populares, educarlas para que pudieran emplear sus energías en el cuidado de las residencias para niños y recién nacidos, para la enseñanza, para la reforma del sistema de vida en el hogar y otras cosas. El principal objetivo de todo este trabajo era conseguir realmente la igualdad de derechos de la mujer como elemento productivo en la economía nacional y como ciudadana en el sector político...»

«La guerra civil, en el año 1919, me trajo otra vez nuevas tareas [...]. Más tarde (hasta la evacuación del gobierno de los Soviets) me nombraron comisaria del pueblo para traba-

81. A. Kollontai, *Autobiografía*; en la transcripción del texto se han puesto entre paréntesis las supresiones y tachaduras hechas por ella, y entre comillas, las correcciones y sustituciones.

jos de reconocimiento y propaganda en el gobierno ucraniano. (Logré sacar a 400 comunistas con un tren especial de la zona amenazada, próximo a Kiev. También en Ucrania hice cuanto me fue posible por el movimiento comunista de las trabajadoras...)

»En el octavo congreso de los soviets presenté, como miembro del Comité Ejecutivo (en ese momento ya había más mujeres en él), una moción que pedía que los soviets contribuyeran en todos los sectores a considerar la igualdad de derechos de la mujer y, por consiguiente, a ocuparla en trabajos del Estado y de la comunidad. No sin oposición (logré) "logramos" presentar esta moción que después fue aceptada. Esto significó una grande y permanente victoria...

»La publicación de mi tesis sobre la Moral Nueva originó una encendida discusión (pues nuestra ley soviética sobre el matrimonio, separada también de la legislación eclesiástica, no es más progresista que las leyes existentes, al respecto, en otros países democráticos y progresistas). Aunque el hijo natural fuera considerado legalmente igual a un niño legítimo, el matrimonio civil aún estaba basado en una gran cuota de hipocresía e injusticia en este campo...

»En torno a esta cuestión formé el ala radical del Partido. Mis tesis, mis conceptos sobre la (sexualidad y la moral) "en el campo de la moral sexual" (expresión que luego también fue tachada) fueron combatidos duramente (por muchos camaradas, hombres y mujeres). A esto se unieron, además de preocupaciones personales y familiares (otras diferencias de opinión en el seno del Partido en relación a las líneas políticas), y así, durante el año 1922, pasaron meses sin trabajo productivo. Luego, en el otoño de este mismo año, llegó mi nombramiento oficial como consejero de Legación de la representación soviética rusa en Noruega.»⁸²

Si a nadie se le ocultan las razones de este último nombramiento, las razones por las que Kollontai modificó su autobiografía no se deben sólo a un intento de borrar su pasado menchevique y sus deslices personalistas y pequeño-burgueses, sino por la manifestación de sus diferencias con el partido, y

82. Alexandra Kollontai, *Autobiografía de una mujer emancipada*.

posiblemente también porque ya no era la emancipación de las mujeres trabajadoras y sí la liberación de la esclavitud, el techo objetivo a alcanzar para la mujer; ya no era «atraerlas» a la reforma del sistema de vida y a la educación lo que se quería para ellas, y sí «ganarlas» para el gobierno y su política; ya no se trataba de sexualidad y moralidad, y sí de moral sexual.

En estos años de 1917 a 1923, tanto en la evolución del Estado soviético como en la dinámica de la III Internacional y del partido comunista ruso, así como en el movimiento comunista de mujeres, Lenin va a jugar un papel central.

Ante las dificultades de todo tipo por las que atraviesa la revolución rusa, Lenin considera que su objetivo, el objetivo de la lucha de clases en una etapa intermedia hasta la consecución de la sociedad comunista, es conseguir el pleno desarrollo real de los presupuestos burgueses. Las vanguardias, la dictadura del proletariado, la pérdida de la autonomía de los sindicatos frente al Partido, la necesidad de asegurar la colaboración de cualquier organización con el Estado, son para él medidas transitorias pero necesarias, situadas en la dinámica social en su sentido de progreso, como el capitalismo lo es, en su momento, siguiendo la teorización marxista.

«El capitalismo armoniza la igualdad de pura fórmula y la desigualdad económica y, por consecuencia, social. Este es uno de sus rasgos fundamentales disimulados engañosamente por los partidarios de la burguesía, por los liberales, e incomprendido por los demócratas pequeño-burgueses. Este rasgo conlleva, entre otras, la necesidad de reconocer abiertamente la desigualdad capitalista para luchar con energía por la igualdad económica, y también, en ciertas condiciones, a situar este reconocimiento directo de la desigualdad a la base del Estado proletario (Constitución soviética).

»Ni en la igualdad formal (la igualdad ante la ley, la "igualdad" del harto y del hambriento, del poseedor y del no-poseedor), el capitalismo puede ser consecuente. Y una de las manifestaciones más llamativas de esta inconsecuencia es la *desigualdad* de la mujer y el hombre. Ningún estado burgués, por muy progresista, republicano y democrático que sea, ha

reconocido la total igualdad de derechos del hombre y la mujer.

»La República Soviética de Rusia, por el contrario, ha barrido de un solo golpe todos los rasgos jurídicos *sin excepción* de la inferioridad de la mujer y ha asegurado a la mujer de cara a la ley la igualdad completa.

»Se dice que la situación jurídica de la mujer es el mejor indicador del nivel de la cultura. Hay, en esta fórmula, un contenido de profunda verdad. Desde este punto de vista, sólo la dictadura del proletariado, sólo el Estado socialista, puede esperar y alcanzar el grado supremo de la cultura.

»Por esta razón, el nuevo impulso de un poder sin precedente del movimiento obrero femenino es inseparable de la fundación (y de la afirmación) de la primera República soviética y, paralelamente, en conexión con este último hecho, de la Internacional comunista.

»Cuando se trata de aquellos que el capitalismo ha oprimido directa o indirectamente, entera o parcialmente, el régimen soviético, y sólo este régimen, les asegura la democracia. La condición de la clase obrera y de los campesinos pobres lo atestigua claramente. La condición de la mujer también.

»Pero el régimen soviético se encuentra en el último combate decisivo para *la abolición de las clases*, por la igualdad económica y social. La democracia para los oprimidos por el capitalismo, comprendido el sexo oprimido, *no nos es suficiente*.

»El movimiento obrero femenino no se contenta con una igualdad formal, y se asigna como tarea principal la lucha por la igualdad económica y social de la mujer. Hacer participar a la mujer en el trabajo productivo social, sustraerla de la "esclavitud doméstica", liberarla del yugo embrutecedor y humillante, eterno y exclusivo de la cocina y de la habitación de los niños, tal es la tarea principal.

»Esta lucha será larga y necesita una transformación radical de la técnica social y de las costumbres. Pero esta lucha se acabará con la victoria total del comunismo.»⁸³

Lenin distingue la igualdad formal de la igualdad econó-

83. Lenin, *Sobre la emancipación de la mujer*.

mica y social. Afirma que el capitalismo ni tan siquiera va a conceder de forma total la primera, y buena prueba de ello es la situación de las mujeres en las sociedades burguesas aun las más avanzadas, aunque ese sea uno de sus presupuestos fundamentales, mientras la igualdad económica y social queda oculta y acepta la desigualdad. La revolución rusa significa, según sus palabras, la consecución de la igualdad formal para todos y en concreto para la mujer, pero conseguido esto, se abre un nuevo objetivo para su lucha: conquistar la igualdad económica y social para todos, la igualdad real, este es el objetivo del movimiento obrero tanto de hombres como de mujeres y conseguirlo es inseparable del asentamiento mismo de la República socialista y también de la III Internacional; conseguirlo pasa en el caso de la mujer por participación en el trabajo productivo social y por su liberación de la esclavitud doméstica. Esta segunda etapa de lucha asentándose en la primera: la igualdad formal la hace innecesaria —una vez conseguida la igualdad social y económica, la igualdad de derechos queda obsoleta—, se hace a su vez innecesaria, según Lenin, con la victorial total del comunismo. La igualdad real en cuanto conquistada resulta inoperante, tan inoperante como el mismo Estado, como la dictadura del proletariado, una igualdad real cuyas raíces son burguesas.

El derecho igual, dice Marx en la *Crítica del programa de Gotha*, es un derecho burgués; en lo que se distingue de éste es que ya el principio, en cuanto principio, no se distingue de la práctica, pero este *derecho igual* sigue llevando implícita una limitación burguesa. El derecho de los productores es *proporcional* al trabajo que han rendido: la igualdad aquí consiste en que se mide por el *mismo rasero*: por el trabajo. [...] Pero estos derechos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal y como brota de la sociedad capitalista después de un largo y doloroso alumbramiento [...]. En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizante de los individuos a la división del trabajo, y, con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida sino la primera necesidad vital; cuando con el desarrollo de los individuos, en todos sus aspect-

tos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera ¡De cada cual, según sus capacidades, a cada cual, según sus necesidades!^M

Entre las fuerzas esenciales del hombre en el pensamiento marxista no está la igualdad; la igualdad, aun la real, es un presupuesto burgués. El derecho, en este caso, a la igualdad, no es más que la aplicación de una medida igual a individuos desiguales. El trabajo, en una primera fase del socialismo, es esa medida «de cada cual según sus capacidades, a cada cual, según su trabajo», medida innecesaria cuando la riqueza colectiva conseguida por la sociedad comunista permita que sea la diferEncia (y no la diferencia en relación a una misma medida de igualdad) de capacidades y de necesidades la que marque la relación colectiva-individual con la riqueza y las relaciones sociales mismas.

La concepción de Marx y el bucle recursivo alternativo de su teorización desprende la diferEncia como categoría opuesta a la igualdad, una diferEncia no discriminada porque no nace de la diferEncia sino de la distinción; en este sentido, el marxismo contempla en su plenitud la liberación de las mujeres y de cada mujer, y niega toda posibilidad de discriminación entre ellas y los hombres; pero, por una parte, en la relación individuo/colectividad la posibilidad de las diferEncias no queda clara, y por otra, el trayecto que concibe es histórico.

Tanto las «capacidades como las «necesidades» de los individuos encuentran, según Marx, su expresión en la colectividad, en el obrero social, en el hombre genérico, en lo común de las relaciones sociales. Si el hombre como él dice «sólo puede individualizarse en la sociedad», esto permite pensar que es esa sociedad la que produce las posibles diferEncias tanto de capacidades como de necesidades según su propia dynamis. Estaríamos entonces ante un Ser Social cuyas cate-

gorías: sociabilidad, conciencia, trabajo, libertad y universalidad, marcarían y determinarían toda diferencia individual en cuanto individuos/partes de una organización social homogeneizadora.

«El revolucionario vive en el hueco que separa el progreso técnico y la totalidad social, inscribiendo en él su sueño de revolución permanente», escribe Deleuze; es posible que en el obrero social que Marx concibe, su totalidad impida hasta soñar.

En cuanto proyecto histórico, el marxismo tiene sus etapas a cumplir en un encadenamiento que va a exigir el sacrificio puntual de cuanto promete, el sometimiento del objetivo final a la *dynamis* de objetivos parciales, de la estrategia última a la oportunidad histórica de programas y tácticas, encadenamiento que necesariamente incide en la promesa, en el objetivo y en la estrategia. En el caso de la mujer, la dirección prepotente masculina que se da al desarrollo de las fuerzas productivas actúa en el sentido de su aceptación del genérico hombre.

Conquistar la igualdad formal y la igualdad real en lo económico y lo social, a través del trabajo, llevar hasta sus últimas consecuencias la igualdad burguesa, es la tarea que Lenin se propone y propone al movimiento comunista de mujeres, no traspasar esta barrera marca sus limitaciones y también las que van a acompañar al movimiento revolucionario comunista, unas limitaciones que Stalin sacralizará.

El mismo Lenin, sobre todo en sus últimos escritos, comprende los riesgos de la vía emprendida y apoyada por él, el peligro que comportaría, que estaba ya comportando, el control excesivo del Estado sobre las organizaciones proletarias porque podía poner en cuestión no ya el advenimiento de la sociedad comunista, sino la consecución misma de la vía democrática real, por él emprendida. Del mismo modo, Lenin sabe que los decretos para terminar con la desigualdad legal de la mujer no eran suficientes, que era preciso una transformación profunda de las relaciones entre los sexos y en las formas de vida.

«¿Qué falta, pues, se pregunta W, Reich, en la formulación

de Lenin?, una noción *positiva* de lo que debería sustituir a lo antiguo en la nueva vida.»⁸⁵ Esto que Reich aplica a la cuestión sexual es aplicable igualmente a la totalidad de sus concepciones sobre la relación hombre-mujer, decir «esta lucha (la emprendida por la igualdad formal y real) se acabará con la victoria total del comunismo» y «el comunismo no debería traer el ascetismo, sino la alegría de vivir y la salud moral, notablemente asegurada por la plenitud de la vida amorosa» es un criterio orientador bien pobre. El carácter científico que el marxismo exige para sí no admite la simple adecuación, sino un vínculo axiológico y Lenin, si bien fue certero en la adecuación al momento histórico, no tuvo la capacidad de generar un criterio dúplice a la verdad burguesa. «El contenido veritativo de una teoría social depende de lo radicalmente con que manifieste los conflictos de clases, capas, *integraciones*, de *la importancia* de estos conflictos y de los contenidos axiológicos manifiestos por la teoría. Este contenido depende también de cómo consiga ordenar, con su concepción de la totalidad, los hechos y las conexiones de la realidad social, o de si es siquiera capaz de ello, de si consigue poner al descubierto las posibilidades objetivas (la *dynamis*) de la resolución de los conflictos o su imposibilidad dentro de la realidad social dada, de si logra sacar a la luz las alternativas posibles de ésta y del modo como puede actuarse en la realización de sus propias perspectivas.»⁸⁶

Si en algún punto esta incapacidad de Lenin queda de manifiesto es en el caso de la *integración mujeres*, en temas como la sexualidad y el amor libre. Sus opiniones al respecto aparecen escritas por C. Ketkin.

C. Ketkin, como otras integrantes del ala izquierda de la Internacional Socialista de Mujeres, ante el abandono o la indiferencia de los partidos socialistas por avanzar en la lucha por la emancipación de la mujer en el período de entreguerras, entusiasmada por la actividad de las mujeres rusas y por su papel en el partido bolchevique, entra en el Partido Comunista.

85. W. Reich, o. c.

86. Agnes Heller, o. c, p. 124.

De cara a la preparación del III Congreso del Komintern, que iba a tener lugar en 1921, y a la presentación de la «Tesis sobre el trabajo de propaganda entre las mujeres», a discutir en el congreso, se entrevista con Lenin (con el material así obtenido escribe un año después de la muerte de éste: *Mis recuerdos de Lenin*).

En el primer encuentro Lenin centra su atención en la necesaria incorporación de las mujeres al movimiento comunista internacional, en la consideración de que «sin este movimiento, el trabajo de nuestra Internacional y de sus partidos no está completo ni lo estará jamás».

No tanto porque desconozca las actividades de los pequeños grupos de mujeres en los distintos partidos comunistas y en concreto en el alemán, sino para exponer sus críticas sobre el trabajo que realizan, inquiere a Clara Zetkin sobre el particular: «la lista de vuestros pecados, Clara, no está agotada. Se me ha dicho que en el curso de las reuniones de lectura y de discusión se examina generalmente con las obreras los problemas del sexo y del matrimonio. Parece que eso constituye el objeto esencial de la enseñanza política y del trabajo de educación. No he querido creer a mis oídos cuando lo he oído. El primer Estado de la dictadura proletaria se prepara para librar combate contra los contra-revolucionarios del mundo entero. La situación en Alemania exige la mayor unión de todas las fuerzas revolucionarias [...]. Y, durante este tiempo, las más activas se dedican a analizar los problemas del sexo y del matrimonio en el presente, el pasado y el porvenir».

Para Lenin está claro que es otra la actividad a realizar por las mujeres y otro el objetivo que la III Internacional espera de ellas, aun aceptando que los problemas del sexo y del matrimonio sean importantes; hay cinco cuestiones interrelacionadas que quiere dejar bien sentadas.

— *El carácter individual y no social* del problema tal y como estaba planteándose. «Desconfío de quienes se absorben constantemente en las cuestiones del sexo, como un fakir hindú en la contemplación de su ombligo. Me parece que esta profusión de teorías relativas a los sexos y cuya mayor parte no son más que hipótesis a menudo gratuitas, obedecen a una

necesidad personal, al deseo de justificar ante la moral burguesa la propia vida sexual, desordenada y anormal, y de solicitar indulgencia para ella.»

— *El carácter burgués y no marxista* de tales teorías, que conduce «a que los problemas de los sexos y del matrimonio no sean contemplados como una parte de la cuestión social esencial. Al contrario, una importante cuestión social toma, poco a poco, la figura de una parte, de un apéndice del problema de los sexos [...]. Cuando, en la hora actual, todos los pensamientos de las obreras deben estar orientados hacia la revolución proletaria. Ella es la que dará la base para la renovación efectiva de las condiciones del matrimonio y de las relaciones entre los sexos».

— *La incidencia de las posturas adoptadas por la mujer en los jóvenes* y su responsabilidad por ello. «Es necesario que nuestras camaradas, las mujeres comunistas, cooperen sistemáticamente con la juventud, para educarla y hacerla pasar de la maternidad individual a la maternidad social», no aceptando la «famosa teoría del "vaso de agua" que ha hecho literalmente perder la razón a nuestra juventud [...], y que estimo absolutamente no marxista y antisocial [...]. Pero lo que más importa es el costo social. Sacar la sed es un acto individual. Pero, en el amor, hay dos personas que van a dar nacimiento a una tercera, a un nuevo ser. Esto es de un interés social e impone un deber hacia la colectividad».

— *La liberación de las mujeres sólo es posible en el comunismo* e imposible en la sociedad burguesa. «Es necesario dejar claro la cuestión del lazo indestructible entre la situación de la mujer, en tanto que ser humano y miembro de la sociedad y la propiedad privada de los medios de producción. De esta manera, estaremos seguros de desolidarizarnos de los movimientos burgueses en favor de "la emancipación de la mujer" [...].» «El movimiento comunista de mujeres debe ser un movimiento de masas, formar parte del movimiento general de las masas no solamente proletarias, de todos los explotados y oprimidos, de todas las víctimas del capitalismo.»

— *La necesidad de un solo partido pero con organizaciones especiales.* «Nada de organizaciones separadas de mujeres comunistas.» «Una comunista es miembro del partido, con

los mismos deberes y los mismos derechos que sus camaradas del sexo masculino [...]. Pero no debemos cerrar los ojos a lo que ocurre. Al partido le serán necesarios organismos o grupos de trabajo [...] cuya tarea especial consista en despertar a las grandes masas de mujeres.»

Antes de que esto pudiera ocurrir, el partido, convertido de manos de Stalin en el Partido marxista-leninista, eternizó su sueño.

*Tercer momento: El stalinismo:
la vuelta de la mujer al hogar*

El período stalinista entraña la regresión de la mujer rusa la hogar.

La aplicación de los planes quinquenales exige mano de obra femenina, pero también aumentar el potencial humano, lo que provoca una política natalista, y que las madres de familia numerosa sean premiadas, concretándose en 1936 la prohibición del aborto. Por su parte, la necesaria estabilidad social para llevarlos a cabo reafirma la institución familiar y la autoridad del padre en ella; el divorcio por deseo de uno de los cónyuges ya no se admite, los gastos de procedimiento aumentan, y la reglamentación liberal del matrimonio de 1918 desaparece.

El ideal para la juventud vuelve a ser de ascetismo mientras la libertad sexual se considera contrarrevolucionaria. En junio de 1934 entra en vigor la ley contra la homosexualidad. La reacción llega al punto de que en 1943 se prohíbe de nuevo la coeducación, y en los programas escolares se introducen temas específicos para las niñas, medida a la que hay que añadir la reducción del horario de guarderías.

Aquellos cambios en la vida cotidiana de las mujeres que A. Kollontai echaba de menos cuatro años después de producirse la Revolución, casas cunas, comedores públicos y cuantas medidas fueran necesarias para la liberación de las mujeres de las tareas domésticas, no sólo no se producen sino que la familia vuelve a considerarse como unidad económica, y en ella el papel de madre es objeto de culto y sublimación.

Trotsky describe así la situación: «El retroceso reviste formas de asquerosa hipocresía y va mucho más lejos de lo que exige la pura necesidad económica. [...] El motivo más imperioso del culto actual a la familia es, sin duda alguna, la necesidad que experimenta la burocracia de una jerarquía estable de las relaciones sociales y de una juventud disciplinada por cuarenta millones de hogares que sirvan de puntos de apoyo a la autoridad y al poder».⁸⁷

La posición de izquierda que Trotsky dirige y que dará lugar a la IV Internacional denuncia las consecuencias de las medidas tomadas por el stalinismo en relación a la mujer y a la familia, «en completa contradicción con el ABC del comunismo, la casta dominante ha restablecido de este modo el núcleo más reaccionario y oscurantista del régimen clasista, es decir, la familia pequeño-burguesa».⁸⁸

Sean cuales fueran las razones de estas medidas, lo que pusieron en evidencia fue la inexistencia de un movimiento de mujeres con capacidad para enfrentarse a ellas; la lucha de clases seguía siendo el objetivo prioritario de la revolución y la emancipación de la mujer un caso «particular». Aún no había llegado su *momento*.

Por agrado o por fuerza las mujeres rusas y sus organizaciones se plegaron y concedieron a Stalin el tiempo que en su opinión era aún necesario hasta llegar a la implantación de la sociedad comunista. «Sí, camaradas, tiempo. Debemos construir nuevas fábricas, debemos forjar nuevos cuadros para la industria, pero para todo ello hace falta tiempo y mucho, estar dispuestos a realizar sacrificios.»⁸⁹

¿Para qué? en un primer momento, «para sobrepasar a los principales países capitalistas desde el punto de vista económico». En un segundo momento para preparar el paso al «comunismo», una vez que se hayan cumplido las condiciones esenciales que lo permitan. «Solamente cuando *todas* estas condiciones previas, tomadas en su conjunto, hayan sido realizadas, podremos esperar que a los ojos de los miembros de

87. Trotsky, *Escritos sobre la cuestión femenina*.

88. *Ibid.*

89. J. Stalin, *Informe presentado al XVIII Congreso del partido*, 1939.

la sociedad, el trabajo haya dejado de ser una servidumbre para convertirse en "la primera necesidad de la existencia" (Marx); que "el trabajo en lugar de ser una carga será un placer" (Engels); que la propiedad social sea considerada por todos los miembros de la sociedad como la base inmutable e intangible de la existencia en ella. Solamente cuando *todas estas* condiciones previas, tomadas en su conjunto, hayan sido realizadas, se podrá pasar de la fórmula socialista, "de cada cual según sus capacidades a cada cual según su trabajo", a la fórmula comunista, "de cada cual según su capacidad a cada cual según sus necesidades".⁹⁰

Sobrepasar los principales países capitalistas se convierte con Stalin en el paso real a dar por la revolución; la consecución del comunismo se queda en puramente declarativo, en promesa que exige su renuncia temporal y aceptar la vía del sacrificio. Para las mujeres, y no sólo las comunistas, el abandono intemporal de unos presupuestos revolucionarios de emancipación que había producido la legislación más progresiva de la historia en materia de sexualidad, de matrimonio y de familia, ya que la incidencia de las medidas tomadas en Rusia se hacen sentir en todos los partidos comunistas y en todos los países.

Las críticas no se hacen esperar por quienes consideran que con Stalin la contrarrevolución ha cercenado todas las conquistas realizadas tras la Revolución de Octubre; la acusación contra él y cuanto significa será de traición, pero ¿lo es?, y si es así a quién, ¿a Lenin?, quizás ¿a Marx?

La autorreferencia burguesa homogeniza todos los seres humanos, a cada existente concreto, al ser en sí de cada uno en el concepto «individuo». Al sacralizar al individuo convierte en objetivo alternativo y prioritario de su revolución la «emancipación individual» que paulatinamente reflejarán los signos, y caminará hacia el registro y la representación, en la que cada individuo hará suyo ese proyecto de emancipación. Pero se trata de un individuo que por definición im-

90. Stalin, *Los problemas económicos del socialismo en la URSS*, 1952.

plica una pertenencia, una relación con una organización social más amplia, la sociedad burguesa cuyos signos, expresión de su autorreferencia, ha de interiorizar y registrar como marco único de sus comportamientos y actitudes, quedando de esta forma regido, determinado y producido desde fuera, desde la exterioridad a su «existencia concreta» y ésta se ajustará a la función que aquélla le asigne. Esto vale tanto para los hombres como para las mujeres que conforman la sociedad burguesa cuyas diferencias, pudiendo ser muchas, estarán en cada caso, en cada lugar y tiempo limitadas por esa exterioridad.

Esa relación del individuo no ya con la riqueza, sino consigo mismo, toma en el marxismo la forma de extrañamiento y alienación frente a las que sitúa la misión histórica del proletariado y su lucha para terminar con ellas en una misión igualmente homogeneizadora que acepta la pertenencia del individuo en este caso a la clase obrera, para poder así desembocar en una sociedad sin clases, sin extrañamiento y sin alienación, con el riesgo, que no es otro que el *tiempo* exigido, de que en el proceso la clase, el proletariado haya reducido a cada proletario, hombres y mujeres, a no ser en sí ni para sí.

«No se trata de lo que este o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda *representarse* de vez en cuando como meta. Se trata de lo *que* el proletariado *es* y de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese *ser* suyo. Su meta y su acción histórica se hallan clara e irrevocablemente predeterminadas por su propia situación de vida y por toda la organización de la sociedad burguesa actual» (Marx y Engels, *La sagrada familia*). Porque de eso se trataba, porque la acción del proletariado era entendida por el mismo Marx irrevocablemente pendiente de la sociedad burguesa y de su *dynamis*»; Stalin, ante el «cerco capitalista», entiende que la acción coercitiva del Estado (cuya operatividad Engels, siguiendo a Marx, había reducido a conseguir la nacionalización de los medios de producción, a terminar con la clase explotadora, a abolir toda diferencia de clase y los antagonismos de clase, para establecer una sociedad socialista) tiene que continuar y permanentizarse. «Desde el punto de vista de la situa-

ción interna, la revolución es tan firme e inmovible que podríamos prescindir de la G.P.U. Pero el problema es que los enemigos del interior no son individuos aislados. Están vinculados de mil maneras con los capitalistas de todos los países, que los sostienen por todos los medios y en todas las formas. Somos un país rodeado de Estados capitalistas [...]. Al luchar contra los enemigos del interior luchamos contra los elementos contrarrevolucionarios de todos los países. Juzgad por vosotros mismos si bajo tales condiciones podemos prescindir de órganos punitivos como G.P.U.»⁹¹

Con Stalin la historia se hace interminable...

El objeto más cuidadosamente fabricado por el sistema capitalista es, según Jesús Ibáñez, el individuo; señala cómo su fabricación entraña dos operaciones: la reproducción del cuerpo-especie y la producción del cuerpo-máquina, siendo ésta la primera y primordial tarea.

La producción de cuerpos-máquina implica «la transformación de los cuerpos en segmentos móviles y tiempos acoplables a la máquina de producción y consumo. Especialmente su funcionamiento es analítico y de descomposición de las singularidades concretas, y las relaciones que establece son jerarquizadas, de lugar y rango. Temporalmente los cuerpos interiorizan una serie evolutiva continua, los individuos son cuerpos programados en una actividad. «El cuerpo se convierte en mero contexto operativo de sus gestos, de sus comportamientos, y éstos son modificados para hacerlos susceptibles de acoplamiento a los procesos productivos.»⁹²

La cuestión está en la posibilidad/sospecha de aplicar este mismo objetivo no ya al capitalismo, sino al marxismo en una misma aceptación del individuo en el límite del no-ser.

La cuestión está en la posibilidad/sospecha de considerar que Marx suministró el texto que llevó a Lenin a realizar la primera y primordial *tarea*: la producción de cuerpos-máquina para la revolución proletaria, y a Stalin a encargarse de la se-

91. Stalin, *Leninism*, citado por Hans Kelsen, *Teoría comunista del Derecho y del Estado*.

92. Jesús Ibáñez, o. c.

gunda: su reproducción. «Una gestión (desde fuera, externa) calculadora de la vida» consiste en «obtener y mantener en buenas condiciones la materia prima necesaria para el proceso de producción de individuos, disponer de un "stock" suficiente de recursos y distribuirlos óptimamente en el espacio-tiempo de la producción».

Situados en la sospecha, la emancipación propuesta por Lenin de las mujeres tendría el sentido de producir en ellas también cuerpos-máquinas para la revolución; y las medidas de Stalin (prohibición del aborto, protección a la familia, premiar la natalidad), de inscribirlas en la gestión calculadora de la vida.

En el período de entreguerras los movimientos feministas desaparecen o permanecen inoperantes bajo las dictaduras derechistas; en los países demócratas liberales se derechizan o pierden toda influencia.

El «kinder, kirche, küche» del movimiento nazi, las alabanzas a la familia por parte de todos los partidos comunistas y socialistas, la preocupación en todos los países por la natalidad y por la fuerte depresión económica que, al reflejarse en el mercado de trabajo, devuelve a las mujeres al hogar, agostan a los movimientos feministas y serán el caldo de cultivo para la aparición de la llamada «mística de la feminidad» que prenderá con fuerza en los países capitalistas más avanzados.

PARTE CUARTA

LOS MOVIMIENTOS DE LIBERACIÓN DE LAS MUJERES

Hacia un nuevo feminismo

Finalizada la II Guerra Mundial, el bucle recursivo burgués y el bucle recursivo marxista/proletario, ambos consolidados por el triunfo en etapas precedentes de las revoluciones que los inauguran, se conforman en bloques antagónicos en busca de la hegemonía mundial. En cada uno de ellos, sin embargo, la conquista del poder y el orden que establecen por el registro material de sus signos, por la imperatividad de sus leyes, de sus normas y de sus reglas, marcan su distancia con el contenido de los proyectos revolucionarios que movilizaron a las masas, con las autorreferencias identificadoras de las que se reclaman, con la libertad y la igualdad, con la igualdad y la libertad, que sirvieron de banderas legitimadoras del sacrificio exigido por sus revoluciones.

Al horror asombrado que se despierta ante la inconcebible brutalidad nazi que destapa la victoria aliada, le sucede en las multitudes estremecidas y sensibilizadas por el holocausto, la tremenda incertidumbre de que no era nazi todo lo que en el mundo despidió olor a podrido. La guerra de Vietnam, las luchas por su independencia de los pueblos colonizados, las complicencias de los vencedores con las dictaduras, cuanto descubre el proceso de desestalinización en la madre de la revolu-

ción proletaria, el enfrentamiento chino/soviético, lo que supone la presencia de los tanques rusos en Praga, la alternancia de la coexistencia y la guerra fría, la carrera de los armamentos nucleares que evidencian las ambiciones imperialistas de las grandes potencias, las escuchas, las torturas, las desapariciones, la manipulación de las informaciones, el desarrollo de los aparatos represivos, la lenta pero imparable renuncia a los objetivos revolucionarios de las organizaciones obreras mayoritarias..., plantean un ¿por qué? que estalla masivo en el mayo del 68.

En un primer momento el porqué del mayo inquirió directamente a las autorreferencias intentando no dejarse engañar por las respuestas que ofrecen los signos, los registros y las representaciones, pero paulatinamente comprende que paradójicamente su pregunta se encuentra incluida, mediada, sustituida, entramada en cada uno de los elementos del paradigma y en las intrincadas relaciones que los dinamizan en una misma corriente.

La posible respuesta exige desentrañar cada comportamiento, cada vivencia, desenmascarar el error de las verdades, la subjetividad de las aparentes objetividades, lo que esconden las palabras y lo que dicen los silencios. La representación que cada uno hace, la representación de la representación que cada uno tiene, se entraman en una representación que siempre es colectiva y en una representación de esa representación que difícilmente se puede reconocer como propia. Resulta penoso el encuentro con una realidad ya registrada, materializada, objetivada y nombrada que en el camino de ida se conquistó haciendo trabajosamente retroceder en ella las barreras naturales y que ahora opone resistencia a ser transformada de nuevo, como lo es también la incapacidad para modificar unas leyes y unas normas, que, pese a su pretensión de permitir la convivencia, se resienten coercitivas y represoras.

Cuanto vieron los ojos de quienes dejaron de mirar banderas, se va acumulando de forma espontánea, desconexa e intuitiva para explotar virulentamente a finales de los años 60. En los años siguientes, el movimiento vuelto sobre sí mismo implosiona en una complejidad y multiplicidad interna que si, por una parte, rechaza y se pretende ajena a su exterioridad

(concepciones burguesas y concepciones socialistas), por otra se constata unida a ellas tantas cuantas veces saca la cabeza del agujero, porque, como el avestruz, lo que ha escondido es la cabeza.

Betty Friedan y Simone de Beauvoir dieron voz a los porqués de las mujeres hasta los años 60. La explosión del feminismo en los años siguientes, su multiplicación en organizaciones, grupos, acciones, reivindicaciones de todo tipo, se entran en el subsuelo del mayo francés. La historia más reciente del feminismo es testigo del sinnúmero de problemas y contradicciones, crisis y escisiones que en su interioridad se producen y, también, de cómo esa interioridad se ve permanentemente penetrada por cuanto ha pretendido sin éxito ignorar: la concepción burguesa de libertad y la lucha marxista proletaria por la igualdad y, lo que aún es más grave, el modelo masculino y machista que las acompaña.

Betty Friedan y (Marx)

La gran aportación que se le reconoce a *Betty Friedan* es el relanzamiento del movimiento feminista centrándolo en el «problema que no tiene nombre», en esa insatisfacción compartida por muchas mujeres, quienes en los países capitalistas más desarrollados, aun conformes con el «papel femenino» que la sociedad les impone y pese a las facilidades que el propio desarrollo capitalista pone en sus manos para facilitarles la tarea de ser buenas esposas y mejores madres, al preguntarse «¿Quién soy?», no encuentran respuesta alguna o una en la que todo está presente menos ellas: soy mi marido, soy mis hijos, soy mi casa, soy la esposa, soy la madre, soy la asistente... Friedan señala, «el único camino que tiene la mujer, lo mismo que el hombre, para encontrarse a sí misma, para conocerse como ser humano, es su propio trabajo creador».⁹³ La resonancia de sus palabras alcanza a miles de mujeres porque el malestar percibido difusamente por ellas encuentra en su

93. Betty Friedan, *La mística de la feminidad*.

libro no sólo un discurso que lo expresa en palabras y un lugar de encuentro en el que reconocerse, sino el quid, la respuesta desde la que descubrir que la maternidad y las tareas domésticas no bastan para que las mujeres se realicen como personas.

Los movimientos feministas en sus inicios surgen por la necesidad de las mujeres, sobre todo solteras y de estratos medios, de conseguir el acceso a unas profesiones, unos ingresos y una posición social, que les permita mantenerse en el nivel social en el que han nacido; situación que antes les aseguraba la familia extensa, pero no el nuevo tipo de familia nuclear. Su problema y el de la familia nuclear se inscriben en el proceso de liberación de mano de obra que realiza la revolución burguesa: son las primeras mujeres burguesas, que, liberadas del vínculo familiar precedente, libres y escoteras, se ven obligadas a aceptar el nuevo vínculo que las sujeta por la venta de su fuerza de trabajo. Paralelamente, las mujeres casadas de esos mismos estratos acusan la incidencia de la otra vertiente de liberación que acompaña el ascenso de la burguesía a la que pertenecen: la liberación de la riqueza, y reclaman para sí la libre disposición de sus bienes y propiedades legitimados por herencia. En apoyo de ambas reivindicaciones se inicia la lucha por cambiar los aspectos legales que los impiden y que termina concentrándose en la reclamación del voto.

De esta forma, las metas del primer feminismo se concentran principalmente en salvar condicionamientos económicos, mientras el trabajo aparece sólo como una de las formas de conseguirlo, pero con Betty Friedan el trabajo adquiere una consideración bien distinta, es el propio trabajo y su realización, y no únicamente la libertad económica y el tener unos ingresos que proporciona, lo que se reclama como vía de realización personal. Y no un trabajo sin más, sino creador, porque sólo si lo es, quien lo realiza evidencia para sí su calidad de ser humano.

Si alguien ha sabido expresar ese sentido del trabajo que Friedan reclama para las mujeres, ha sido Marx, «el trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante

su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. [...] Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina. [...] Aquí partimos del trabajo plasmado ya bajo una forma en la que pertenece exclusivamente *al hombre*. [...] Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en *la mente del obrero*, es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal*. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*, fin que él *sabe* que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad».⁹⁴ Un trabajo capaz de modificar la naturaleza y también a quien lo realiza, un trabajo que sólo el ser humano puede hacer y que al hacerlo lo identifica y lo distingue como tal, un trabajo creador que, surgido de su inteligencia, de su capacidad de proyectar e imaginar, se realiza.

Si alguien ha sabido definir el carácter del trabajo de las mujeres reducidas a la actividad de esposas y madres, también ha sido Marx, aunque de pasada y sin pensar en ellas, «aquí, no vamos a ocuparnos, pues no nos interesa, de las primeras formas de trabajo, formas instintivas y de tipo animal».⁹⁵ Las mujeres reclaman algo más que la simple reproducción, aunque sea humana; reclaman dar el salto que los hombres ya han dado, pasar de «la fase en que el trabajo humano no se ha desprendido aún de su primera forma instinta»,⁹⁶ pasar de la prehistoria a la historia.

Pero Marx da un paso más; esta descripción le era necesaria para entrar en lo esencial: la forma social concreta que reviste el trabajo y es ahí donde va a situar su alternativa.

La concepción marxiana de trabajo es una concepción burguesa, es la expresión misma de lo que la burguesía reclama para sí misma, frente al ocio de los señores como legitimación de su ascenso en cuanto clase social dominante. Pero, para

94. C. Marx, *El Capital*, tomo I, vol. I.

95. *Ibíd.*

96. *Ibíd.*

Marx, tal y como el trabajo se realiza bajo las relaciones de producción capitalistas, deja de ser humano, no por la riqueza que de todas formas genera, sino por los efectos que produce sobre quienes lo realizan: para los trabajadores queda la explotación y la alienación, y en manos de quienes se apropian de los productos queda la creación, las potencialidades, la naturaleza transformada, lo que en el trabajo hay de exclusivamente humano.

«El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura», decía el Programa de Gotha. «El trabajo *no es la fuente de toda riqueza*», critica Marx. «*La naturaleza es la fuente de los valores de uso*, ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre. Esa frase se encuentra en todos los silabarios y sólo es cierta si se *sobreentiende* que el trabajo se efectúa con los correspondientes objetos e instrumentos. Pero un programa socialista no debe permitir que tales tópicos burgueses silencien aquellas *condiciones* sin las cuales no tienen ningún sentido. En la medida en que el hombre se sitúa de antemano como propietario frente a la naturaleza [...], y la trata como posesión suya, su trabajo se convierte en fuente de valores de uso y, por tanto, en fuente de riqueza», pero si «al trabajo está condicionado por la naturaleza, se deduce que el hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, de aquellos que se han adueñado de las condiciones materiales del trabajo. Y no podrá trabajar, ni, por consiguiente, vivir, más que con su permiso».⁹⁷

Friedan y las mujeres que van a seguirla aceptan sin crítica el slogan de que «el trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura», asentadas sobre una naturaleza, unos objetos y unos instrumentos previamente privatizados por el grupo al que pertenecen: la burguesía. Pero aun así, y en la medida en la que el proyecto burgués es una construcción de sus propios hombres y que en su realización las discriminan, la lucha de

estas mujeres por el trabajo productivo, por la participación en el quehacer social, por salir del marco privado del hogar, es una lucha por romper las limitaciones mismas y los «permisos», por airear los «sobrentendidos» de un silabario que, aun aprendido, las discrimina.

La mística de la feminidad actúa como efecto catalizador que potencia la reorganización del movimiento de liberación de las mujeres en Estados Unidos, reorganización en la que confluyen planteamientos parecidos que surgen en otros grupos.

Las reivindicaciones pacifistas y antirracistas llevadas a cabo por la «Nueva Izquierda» en esas mismas fechas, encuentran el apoyo activo de muchas mujeres, pero ahí el «¿Quién soy?» de esas mujeres obtiene una única respuesta: «la asistente». Descubren que se las reclama para la realización únicamente de trabajos subalternos, «intuitivos y prehistóricos»: recoger fondos, hacer la limpieza o darle a una «vietnamita» y, por ello, algunas, del mismo modo que Betty Friedan y sus seguidoras, deciden formar sus propias organizaciones de mujeres.

Simone de Beauvoir y (Marx)

El nuevo feminismo contará también con otra conceptualización, con otra mujer y con otro discurso; se trata de Simone de Beauvoir y su libro *El segundo sexo*?*

El relanzamiento que de la institución familiar hace el stalinismo, la preocupación prioritaria por salvar la democracia burguesa frente al fascismo, el paro creciente que devuelve a las mujeres al hogar, son condicionantes que inciden directamente sobre los movimientos de mujeres socialistas. La exaltación de la maternidad, de la feminidad con todos sus atributos, les alcanza también a ellas. Y frente a ellas y su exaltación,

98. *El segundo sexo*, cronológicamente, se sitúa con anterioridad a *La Mística de la feminidad*, pero la relación entre B. Friedan y el feminismo burgués, y S. de Beauvoir y el socialismo, nos ha llevado a tratar en primer lugar la significación de aquélla.

se sitúa la capacidad de análisis y de profundización que Simone de Beauvoir aporta en su libro.

Su concepción existencialista está en la base de sus planteamientos, y desde ahí se cuestiona ella misma, a los hombres, a las mujeres y a su relación, el porqué de la soberanía del hombre y de la subordinación a él de la mujer, el porqué del miedo de la mujer a ser libre, cuando, por una parte, «ningún destino biológico, psicológico, económico, definen la figura que reviste en el seno de la sociedad la mujer» y «no se hace mujer, se llega a ser»; cuando «las conductas que se denuncian no son dictadas a la mujer por sus hormonas ni están prefiguradas en las casillas de su cerebro»; cuando no cree «en una naturaleza femenina cosa que siempre he negado»; y, sin embargo, por otra, «por lejano que sea el tiempo histórico al cual nos remontemos, las mujeres han estado siempre subordinadas al hombre: su dependencia no es consecuencia de un acontecimiento o de un devenir».⁹⁹

Su búsqueda de respuesta nos devuelve a Marx y a su texto sobre el trabajo en general.¹⁰⁰ Mientras los hombres han realizado «actos que trascienden su condición animal», dice Beauvoir, las mujeres sólo realizan «funciones naturales», las «únicas conciliables con las cargas de la maternidad (y que) la encierran en la repetición y en la inmanencia»; mientras el hombre «se realiza como existente. Para mantener, crea; desborda el presente, inaugura el futuro, la mujer acepta pasivamente su destino biológico». Esa dinámica y no otra, el trabajo de producción frente a la mera reproducción —dice— ha convertido a la mujer en «lo Otro, en el corazón de una totalidad cuyos dos términos son necesarios el uno al otro». Y en cuanto Otro, la mujer, las mujeres, pertenecen a la categoría de lo negativo.

Considera que lo Otro, en cuanto negativo, está excluido de lo uno y de la totalidad; su trágico destino es no ser, ser a través de los otros. «El hombre-soberano protegerá a la mujer-vasallo, y se encargará de justificar su existencia, junto con el riesgo económico, la mujer esquivará el riesgo metafísico de

99. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*.

100. C. Marx, *El Capital*, o. c.

una libertad que debe inventar sus propios fines sin ayuda». En la totalidad del término hombre/mujer, el hombre va a justificar la existencia de la mujer como su necesidad, el costo económico que ello representa justificará el que la mujer no invente su propia existencia, así se ha constituido, para Simone de Beauvoir, la «realidad femenina» configurada a la medida de los hombres, hombres que se reservan para sí y en exclusiva, la naturaleza humana, en tanto que para ellos la mujer permanece en la naturaleza animal, una naturaleza maleable para que responda a sus deseos y refleje su propia imagen.

En el pensamiento de Simone de Beauvoir parece estar subyacente la concepción marxiana de la naturaleza y el hombre, del esfuerzo de éste en su *dynamis* de progreso para romper las barreras naturales y convertir la naturaleza en sí mismo, en la objetivación de su subjetividad de hombre; así como la oposición de la naturaleza no sólo exterior, sino la del hombre mismo para romper esas barreras que anidan en su naturaleza animal y la importancia de la relación hombre y mujer y de la mujer misma que plantea el proyecto marxiano de humanización.

Frente a la variante laica propuesta por Kierkegaard de la representación de la mujer como mujer-objeto estético, esencial pero no existencial, «la virginidad pura designa a la mujer como ser que existe para otro ser». [...] «esta esencia de la mujer viene indicada como Gracia, expresión que nos recuerda la vida vegetativa; es como una flor, dicen los poetas, e incluso lo que hay en ella de espiritual tiene también algo de vegetativo. Se sitúa dentro de los límites de la naturaleza y, por eso, es libre sólo estéticamente. En un sentido más profundo sólo se libera por medio del hombre»;¹⁰¹ el marxismo opone la variante mujer-sujeto y su rescate materialista e histórico como una cuestión insoslayable en la que ha de resolverse la relación humana con la naturaleza, ya que en la *dynamis* del genérico humano, en la relación del género consigo mismo, la opresión de una parte de ese genérico impediría su consecución. Simone de Beauvoir, entre el existencialismo y el marxismo y deudo-

101. Kierkegaard, *Diario de un seductor*.

ra de ambos, reclamará de aquél su apertura a la mujer, de éste el cumplimiento ya de sus propuestas, y en su combinación sitúa el eje de su pensamiento.

La «cuestión femenina» para Simone de Beauvoir no parte de la existencia de una naturaleza diferente. «No creo que cuando las mujeres hayan conquistado la igualdad se desarrollen valores específicos femeninos. [...] Pienso que la mujer liberada sería tan creadora como el hombre, pero que no aportaría valores nuevos».¹⁰² No da a lo Otro una entidad que reclama ser liberada, al contrario, lo Otro no es más que lo que no se arriesga a ser, a liberarse, «ella es lo inesencial frente a lo esencial», pero, y en su línea existencialista y no histórica, reclama la decisión ya de las mujeres para dejar de pertenecer a la categoría de seres definidos como el Otro. «Hay que iniciar —dice— la marcha hacia la libertad; una organización socialista es necesaria, pero debe acompañarse de una transformación psicológica de los hombres y de las mujeres, que lleve no a la contraposición de sexos, sino a la hermandad varón-mujer, en la que nadie sea "ser-para" o "en-función-de", sino "para sí", "abierto-al-otro".»

La obra de Simone de Beauvoir no se inscribe en lo que luego se llamará «el feminismo de la diferencia», pero resulta difícil afirmar que cuando habla de una libertad para la mujer capaz de inventar sus propios fines, su propia existencia, cuando afirma que la mujer liberada será tan creadora como el hombre, su afirmación de que no aportará valores nuevos no parece ir tanto en delimitar y homogeneizar algo que desde su propia concepción sólo puede ser para-sí y abierto-al-otro, sino en el sentido de rescatar de lo Otro, de lo inexistencia! y de lo inesencial a la mujer para que sea *el* otro.

Precisamente las dificultades en la consecución de «el otro» para la mujer, llevaron a Beauvoir a reconocer la especificidad de la lucha de las mujeres y a situarla en una posición controvertida dentro de la militancia de los movimientos feministas, pero su solidaridad no traspasaría el límite de reconocer que

102. Entrevista de Simone de Beauvoir en el *Nouvel Observateur*, citada por Claude Alzon en *Mujer mitificada, mujer mistificada*.

en la existencia, en la vida de muchas mujeres, llegar a ser es algo dramático y doloroso, y que aún lo es más abrirse al otro.

Betty Friedan y Simone de Beauvoir abren la brecha por la que otras mujeres se adentrarán para intentar dar respuesta a la pregunta: ¿quién ha decidido que el mundo haya pertenecido siempre a los hombres?

La mujer entre la naturaleza y la cultura

La pregunta misma situada como eje de comprensión de lo que ocurre: la dominación de los hombres sobre las mujeres, el sometimiento de las mujeres a la prepotencia de los hombres, para insertar sobre su análisis los movimientos de liberación de las mujeres, no focaliza directamente a los hombres, sino a quien por encima o por debajo de ellos, aunque eso sí, a su favor, ha hecho un mundo que les pertenece.

Naturaleza y cultura, en esa relación paradigmática, insoslayable por interdependiente en la que la energía espontánea y universal de la primera se resuelve en la segunda por una normativización y generalización que regula la entrada, la circulación y la salida de esa energía para que sólo se derrame el sobrante, se conforman como dos términos que en su difícil conjunción reclaman una mediación que las engrane, mediación que sitúa a la mujer entre ambas y a ambas sometida.

Entre ambas: la mujer es *naturaleza*, su capacidad reproductora lo evidencia. La mujer es *cultura*, su función no es reproducir la naturaleza, sino la cultura.

A ambas sometida: la espontaneidad y la universalidad de la naturaleza, de su energía, de la vida que produce, le impide ser sólo *cultura*; la normativización y generalización que reproduce le impide ser sólo naturaleza.

En el feminismo norteamericano en línea con B. Friedan y el movimiento que ella funda (la National Organization of Women), pero desde la posición crítica que el marxismo aporta a la conceptualización burguesa del trabajo, cuatro mujeres inician el camino de lo que podemos llamar el neofeminismo americano que luego pasará a Europa: cuatro mujeres que se

reconocen marxistas, pero en las que la incidencia de Freud no se puede ignorar.

Dos de ellas, Kate Millet y Germaine Geer, desde la no aceptación de la feminidad natural como explicativa de la opresión de la mujer y desde la negativa a considerar a las mujeres diferentes al hombre por naturaleza, centrarán en la opresión cultural (dando al término cultura su significación más amplia), y en unas instituciones que la permanentizan, el origen de unas relaciones sociales que determinan la subordinación de las mujeres.

Juliet Mitchell y Shulamith Firestone, por su parte, marcadamente freudianas, y desde la opresión igualmente resentida por muchas mujeres de que una buena parte del sobrante que se derrama es su propia vida, bucean en la especificidad de las mujeres y en su diferencia, sin aceptar, sin embargo, que cuanto son, se agota en lo «natural» de lo femenino.

La «opresión cultural» y (Marx)

En 1970, Kate Millet publica *Política sexual*. En el libro elabora su teoría del sistema patriarcal como sistema político global en el que el sexo determina el status: «El sexo es un status con implicaciones políticas».¹⁰³ Los distintos atributos asignados a uno y otro sexo, los roles diferenciados que se les asignan desde el sistema político-patriarcal, conllevan la subordinación de la mujer en relación al hombre, a su indefensión marcada por esa ideología y por las instituciones que la materializan y la mantienen.

En las relaciones sexuales que Millet estudia en dos países tan significativos como la URSS y la Alemania nazi, el patriarcado político en su globalidad explica el dominio del hombre en esta relación, dominio que impregna todos los campos y ámbitos culturales y que en sí mismo es constituyente de la ideología machista, del «chauvinismo» masculino (cultura); también explica la subyugación de la mujer, por cuanto esa ideología se estructura en medios institucionales. La institución

103. Kate Millet, *Política sexual*.

patriarcal es la que asegura esta relación entre los sexos, «es a la vez el espejo y la conexión con la sociedad, una unidad patriarcal dentro de la sociedad patriarcal. Situada entre la estructura individual y la social, la familia ejerce el control sobre todo aquello en que la política resulta insuficiente».^{10*} El patriarcado en su doble vertiente, en cuanto ideología cultural machista, en cuanto estructura de socialización entre el individuo y la sociedad, cuenta con la institución familiar como mecanismo de penetración que asegura el control de cuanto pueda desbordar el poder político mediante la operatividad y funcionalidad de unos roles sociales que determinan las relaciones entre los sexos.

Toda una compleja problemática en cuyo desciframiento se va a empeñar el movimiento de liberación de las mujeres y sus distintas corrientes; en Kate Millet encuentra la respuesta y la alternativa en la rendición primero y en la abolición después de los roles sexuales por cuanto de ellos depende la pervivencia del patriarcado al no ser otra cosa que su propia expresión. El patriarcado, su necesario desentrañamiento para entender la opresión sexual, será una de las líneas de análisis del neofeminismo.

A partir de los roles, del status que el sistema social determina para la mujer, Germaine Geer, en su libro *La mujer mutilada*, ve a la mujer no sólo dominada y sometida, sino además castrada física y espiritualmente, ya que su cuerpo y su espíritu están controlados por un sistema social al servicio del hombre, y hechos a la conveniencia de una sociedad machista, hasta el punto de que la mujer se realiza, adquiere status, en la medida en la que es capaz de atraer al hombre. A esta mujer, así mutilada por un sistema social de polaridad *masculino/femenino*, no le cabe otra alternativa que el cambio en el hombre que permita a éste desarrollar la capacidad de amar a un ser que considera inferior, y a la mujer dejar de serlo, superando el miedo a ser libre, ya que al sentirse libre encontrará un compañero, encontrará al hombre.

En Geer no es sólo una exterioridad lo que somete a la

104. *Ibíd.*

mujer, es la interiorización de esa exterioridad la que mutila, el miedo a sí misma y a su libertad, una libertad que le es necesaria para relacionarse con su compañero: el hombre. Introspección, pero también una opción para hacerla: el encuentro y el amor compartido.

La primera propuesta concentrará una buena parte, seguramente la más dolorosa, de los análisis de los distintos movimientos de liberación de la mujer; y la segunda polarizará uno de sus nudos más discutidos.

La «opresión natural» y (Marx)

A partir de un movimiento feminista que se constata internacional y cuya amplitud y generalización a casi todos los países no puede explicarse por su nivel organizativo, *Juliet Mitchell*¹⁰⁵ ve en el feminismo un movimiento expresivo de algo que es común a todas las mujeres y que las hace confluír en metas parecidas y comunes, y, a la vez, relaciona el feminismo con los movimientos contra-culturales de los años 60: los hippies, la contestación estudiantil, el poder negro, los objetores de conciencia, las luchas en el Tercer Mundo, son partes de un mismo continuo contracultural en el que está también el feminismo en su especificidad.

«Es —dice— dentro del desarrollo de su psique femenina y de su papel ideológico y socioeconómico como madre y ama de casa que la mujer encuentra su propia opresión»;¹⁰⁶ como esto es común a todas las mujeres y como los sistemas sociales se muestran incapaces de resolverlo aun el socialista, el feminismo es algo más que uno de los movimientos contraculturales, es la voz del NO de todos ellos. De ahí la importancia de una conciencia feminista en cualquier revolución.

Su conceptualización de un movimiento feminista alimentado por una misma opresión que conduce a la lucha por objetivos semejantes, según su análisis del feminismo en diversos países, le lleva, traspasado el carácter privado y pasivo con el

105. Juliet Mitchell, *La condición de la mujer*.

106. *Ibid.*

que las mujeres soportan la opresión que la familia entraña, a proponer una alternativa de acción y de carácter social. «Mujeres del mundo, uníos, ya no a la retaguardia de vuestros hombres, sino al frente, sed nuestra vanguardia, recibid los golpes, forjad el camino, dadnos nuestra revolución»; alternativa para la que elabora los «conceptos del movimiento de liberación de la mujer»: *creación de conciencia* que trascendiendo lo individual se abra sobre su dimensión social y política, que permite comprender y compartir que el *chauvinismo masculino* hace que el hombre, ya sea por su psicología o por la acción de una formación social modelante de los comportamientos, adopte una posición ególatra por encima y en contra de la mujer. Desde esta perspectiva, Mitchell sitúa el *feminismo* como expresión de defensa de las mujeres frente a una sociedad fundada y organizada sobre la dominación de un sexo por otro, sobre el patriarcado y el sexismo.

Para ella, los distintos movimientos feministas comparten el objetivo último de un *no* frente a una cultura y a un orden machista dominante, pero este «no» colectivo, comporta además formas de organización diferenciadas, disparidad que descubre la unidad última del movimiento y reclama también un replanteamiento de los aspectos organizativos.

En este punto Mitchell se muestra directamente deudora del conjunto de movimientos contraculturales de los años 60, al plantear y reclamar la autonomía del movimiento feminista que ella determina en tres puntos básicos: que sea sólo de mujeres, que el trabajo se haga colectivamente para evitar los liderazgos, que se conforme en grupos reducidos.

El protagonismo que concede a las mujeres en la lucha global y enfrentada contra una cultura opresora machista, aun cuando en ocasiones esta cultura proponga programas de liberación para la mujer, *su afirmación* de que el machismo es inseparable de esa cultura y *su confianza* en la capacidad potencial de las mujeres, no ya para luchar, sino incluso para ganar la partida, serán compartidos por muchos movimientos feministas conscientes sin embargo de las dificultades que entraña. Lo será también su concepción de que la familia y la psicología de lo femenino explican y son la raíz de la situación **que padecen** las mujeres, así como la condición autónoma **que**

reclama para las organizaciones de mujeres en su lucha. Las discusiones sobre la presencia en el movimiento de hombres, por muy buena voluntad que tengan, el trabajo en grupos reducidos y la negativa a cualquier liderazgo, estarán presentes en muchos colectivos y dan cuenta de una buena parte de sus problemas internos, disensiones e incluso escisiones.

Considerar que es *la naturaleza* la que ha creado la dependencia y sujeción de las mujeres es el punto de partida de Shulamith Firestone, por ello propone modificar y controlar las bases biológicas mismas. Partiendo de la concepción marxista del materialismo histórico como método de análisis para la comprensión de la producción y de la reproducción de la vida, considera que bajo la lucha entre burguesía y proletariado, bajo cualquier lucha de clases, está sin resolver la del hombre y la mujer, porque el enfrentamiento que la provoca es más profundo y va más allá de la historia del hombre alcanzando a su naturaleza animal. Al contrario que en las clases económicas, las clases sexuales resultan directamente de una realidad biológica: «[...] el hombre y la mujer fueron creados diferentes y recibieron privilegios desiguales», por eso «las feministas tienen que poner en tela de juicio no sólo toda la cultura occidental, sino la organización de la cultura misma y, aún más, hasta la organización misma de la naturaleza», de ahí que «para la revolución feminista, necesitaremos un análisis de la dinámica de la guerra sexual tan comprensivo como lo fue para la revolución económica el análisis de Marx y Engels de los antagonismos de clase». ¹⁰⁷ Si la explotación de la clase burguesa sobre el proletariado es explicada por el marxismo por la capacidad del hombre de trabajo, de producir, y por su exclusión de los medios de producción y de vida que le obligan a vender esa capacidad, la explotación de las mujeres se asienta, según Firestone, en su capacidad de reproducir en una sociedad en la que las relaciones entre los sexos se caracterizan por su desigualdad. Este análisis netamente marxista conlleva una alternativa que también lo es: la revolución como mecanismo para conquistar una «humanidad que habrá donia-

107. Shulamith Firestone, *La dialéctica de los sexos*.

do totalmente a la naturaleza» que «habrá realizado la *práctica* de todos sus sueños» en la reintegración del hombre y de la mujer.

En su libro, cuyo título es en sí mismo indicativo de la línea discursiva en la que se engrana, línea que determina una de las corrientes del movimiento de liberación de la mujer, considera como enemigos del feminismo y enemigos peligrosos: el capitalismo, el racismo, la Iglesia, la familia y la ley que impiden la liberación de la mujer de la tiranía de la reproducción, su independencia económica, su libertad sexual y su plena autonomía. El enemigo no es directamente el hombre empeñado también en la lucha contra la explotación que padece, sino la organización social y quienes en ella detentan el poder, frente a ellos propone una organización distinta y ya posible, que se concreta en fomentar las profesiones características de personas solteras, en la vida en comunas de amigos y parejas sin formalizaciones legales y en que el cuidado de los niños sea una tarea a realizar por el conjunto de la sociedad, liberando así a las mujeres de la tiranía de la reproducción.

Si del marxismo acepta el materialismo histórico, la lucha por vencer las barreras naturales, la necesidad de abordar la solución no sólo en términos políticos sino también personal y concretamente desde la problemática de la mujer, así como su pretensión de que los cambios a realizar no pueden esperar sino que han de ponerse en práctica ya, hacen que su alternativa, aunque marxista en sus raíces, sea no ya heterodoxa sino radical, en una línea que desarrollada en otros discursos feministas irá evidenciando la separación, para algunos insalvable, entre el marxismo y el feminismo.

Entre «lo cultural y lo natural» y (Marx)

Estas cuatro autoras, a las que habría que añadir, quizás Eva Figes y Evelyn Reed, abren en 1970 las nuevas corrientes críticas de pensamiento que caracterizan al neofeminismo y que de una u otra forma van a animar a los Movimientos de

Liberación de la Mujer, tanto en Estados Unidos como en Europa.

Si en la inmediata posguerra Simone de Beauvoir y Betty Friedan representan una primera respuesta teórica de las mujeres contra las presiones de todo tipo que sufrieron para conseguir su «vuelta al hogar»; respuesta a las teorizaciones tanto de Freud y de sus seguidores como del funcionalismo, en las que se apoyaban cuantos reclamaban que las mujeres asumieran a pleno tiempo sus funciones de procreación en el seno de la familia, devolviendo a los hombres las de producción que éstos habían abandonado para «hacer la guerra»; en los años finales de la década de los sesenta y los primeros de los setenta, aparece en el mundo anglosajón, y especialmente en Estados Unidos, una floración de libros feministas especialmente representativos (junto a *La mujer mutilada* de Germaine Geer, *Política sexual* de Kate Millet, *La dialéctica de los sexos* de Shulamith Firestone y *La condición de la mujer* de Juliet Mitchell, cuyos contenidos hemos examinado, otros como *Actitudes patriarcales* de Eva Figes o los escritos de Evelyn Reed) que suponen, hasta un cierto punto, una ruptura tanto con Simone de Beauvoir como con Betty Friedan, pero que, sobre todo, constituyen las bases teóricas o puntos de partida para los movimientos de liberación de las mujeres que surgen a partir de esos años.

De este movimiento intelectual lo más característico de cara a su despliegue posterior, es que no se trata de una sola corriente de pensamiento crítico, sino de tantas corrientes como libros/autoras se publican, así nos encontramos que al lado de actitudes muy críticas al pensamiento de Freud como la que constituye el eje de la obra de Eva Figes, aparece la «sacralización» de este pensamiento y su incorporación al feminismo tal como lo realiza Juliet Mitchell (sobre todo en su obra *Psicoanálisis y feminismo*) y, en menor medida, Firestone; lo mismo puede decirse respecto a la recuperación del marxismo para el feminismo tal como la realiza Evelyn Reed y también Juliet Mitchell, cada una a su manera, en contraposición con la mucho más crítica que hacen Germaine Greer y Kate Millet, situadas en la heterodoxia, o con la tra-

ducción de la lucha de clases a la lucha de sexos de Shulamith Firestone.

Esta diversidad ciertamente enriquecedora y brillante es al propio tiempo causa de disgregación y de interminables discusiones y escisiones del neofeminismo.

El radicalismo del feminismo americano de los años 70 impulsa el relanzamiento de los movimientos feministas en los países europeos más desarrollados, pero también actúa de repulsivo en otros cuyas condiciones políticas y económicas no permiten seguir unas formulaciones que, en su caso, consideran no ya inoperantes sino simuladoras frente a problemas previos aún no resueltos.

En los países latinoamericanos el feminismo socialista participa de un fuerte carácter anti-imperialista y anti-oligárquico: «No podrá la mujer alcanzar los más elementales derechos como madre, trabajadora y ciudadana mientras sigan aliados el imperialismo yanqui y la oligarquía nacional, explotando a nuestro pueblo», se dice en las «Conclusiones del II Seminario Latinoamericano» de Mujeres (1972). La mujer «tiene el deber de participar en la lucha de su pueblo, integrándose en las distintas organizaciones, sean políticas, sindicales, estudiantiles, campesinas, sociales o científicas». No por ello descalifican «las actividades tendentes a unificar, concientizar, ampliar la participación de las mujeres en la lucha por sus derechos, una tarea insoslayable en las luchas de liberación». En su opinión, la contradicción principal sigue estando donde el marxismo la vio, «*la contradicción entre producción social y apropiación capitalista se manifiesta como contradicción de proletariado y burguesía*». «En esta contradicción que da al nuevo modo de producción su carácter capitalista *se encuentra ya en germen toda la actual colisión*»;^m desde ese punto de vista plantearse la condición o no de clase de la mujer, como hace entre otras Evelyn Reed en «Las mujeres: casta, clase o sexo oprimido», es situar la subjetividad de las mujeres como encubrimiento de una objetividad que se impone en todo su doloroso realismo.

108. F. Engels, *Anti-Düring*, o. c.

Los hechos y las objetivaciones que se desprenden de las condiciones económico-sociales de cada país son los que hay que reordenar y resignificar desde una perspectiva feminista, pero no siempre resulta fácil hacerlo.

Cuando Sheila Rowbothan analiza la revolución china lo hace llena de dudas. «No está claro si será necesario que las mujeres vuelvan a subrayar su opresión específica para instaurar una nueva jerarquía de valores o si se podrá conciliar la actividad autónoma de base con la figura engrandecida del presidente Mao dirigiendo desde arriba. Es difícil saber, por el momento, hasta dónde puede conseguirse la liberación humana cuando los márgenes entre reconstrucción socialista y la lucha contra el hambre son tan estrechos.» Lo mismo le ocurre cuando intenta analizar otros movimientos revolucionarios encarnados en situaciones sociales que desconoce. «*No sé* qué siente una vietnamita, una cubana o una argelina. Ignoro muchas cosas y tengo dudas que no se resuelven simplemente con pensar en ellas [...] La reciente irrupción de una conciencia feminista en situaciones coloniales tan diversas como Mozambique, Palestina o Irlanda del Norte, aportará su ayuda para la definición de la naturaleza de nuestra opresión y la posibilidad de una verdadera liberación.» Dudas que la llevan a decir: «como mujer blanca de clase media de un país imperialista, estoy también profundamente implicada en la actitud arrogante de los poseedores».¹⁰⁹

Su postura y otras, igualmente respetuosas empeñadas en alumbrar una revolución socialista pero sin dar «por supuesto que todo el mundo debe, naturalmente, querer ser lo que uno mismo es o lo que uno mismo quisiera ser», ni lo contrario, «que los demás seres humanos son otro tipo de criaturas diferentes a nosotros mismos y que, por lo tanto, nunca compartirán nuestras aspiraciones», no siempre ha sido seguida por los movimientos feministas más radicales, ni por sus líderes.

Algunas mujeres cuestionan la naturaleza y la cultura, pero otras, desde su posición dolorosamente ambigua, cansadamente reiterada y reiterativa, cuando lo hacen, se encuentran que

109. Sheila Rowbothan, *Feminismo y revolución*.

otros —los hombres— han privatizado y particularizado el sentido, la expresión, la materialidad misma del paradigma naturaleza-cultura humanas, paradigma que las incluye. En su impotencia, no ya para liberarse sino para sustraerse, sus discursos, en ocasiones, se ceban en la búsqueda de culpables, sus palabras estallan en acusaciones, sus acciones se inmovilizan en un imaginario linchamiento de los traidores: los machos, pero se disputan su virilidad. Aun ahí, en la irracionalidad que alumbran, no dejan de tener razón, cuando menos «sus» razones.

De la National Organization of Women provienen los movimientos «New York Radical Feminist» y «The feminist», ambos comprometidos directamente en el radicalismo sexual. El primero, menos agresivo que el segundo en sus planteamientos, reclama la destrucción de los roles sexuales y de las ideas autoritarias. «The feminist» se reclama autogestionario, rechaza todo tipo de liderazgo y la participación de las mujeres como fracción en grupos dirigidos por hombres, al tiempo que proclama la existencia de una cultura esencialmente feminista.

En esta línea que pasa por el rechazo de los roles sexuales para desembocar en los mismos hombres con los que no cabe otro encuentro que la «confrontación de clase», se sitúan otros dos grupos también norteamericanos y mucho más virulentos: las «Witch» y SCUM. Las «Witch» (las brujas) reclaman que los hombres renuncien a sus privilegios porque de ellos y de quienes los detentan se deriva toda forma de opresión: el racismo, el imperialismo y el capitalismo. La Society for Cutting up Men, constituida en 1968, y pese a la forma extremista y hasta desquiciada que adoptan en sus manifestaciones, se atreve a criticar el trabajo y el dinero como basamento del sistema social, así como todas las leyes impropias de una sociedad que se considera a sí misma como civilizada; por otra parte, al reclamar para los hombres la única función de «cuerpo auxiliar del movimiento de mujeres» previo el juramento «soy una porquería, una absurda y estúpida porquería», caricaturizan lo que el machismo en su simulación de la realidad no ha tenido necesidad nunca de expresar y, sin embargo, hace tantas veces cuantas no acepta la capacidad de las mujeres más que para la

realización de tareas subalternas, cuando no inútiles y tontas.¹¹⁰

Estos grupos en su escalada levantan la liebre del radicalismo: la puesta en cuestión del autoritarismo de líderes y vanguardias, del orden y las leyes que aparentemente civilizadas no lo son, del trabajo y el dinero en cuanto ejes de unas relaciones sociales que legitiman así la opresión y el sometimiento. Un radicalismo que concentra en la lucha entre los sexos toda su violencia, y al que serán sensibles los movimientos de liberación de las mujeres europeas.

El neofeminismo en busca de su «identidad»

Movimientos feministas burgueses, movimientos de mujeres socialistas, movimientos de liberación de las mujeres, son tres expresiones que delimitan en sus términos más generalizables las distintas etapas del feminismo. Escritas las dos primeras expresiones y tras su análisis, la tercera, sólo escrita y apenas esbozada, se vuelve a las otras dos aunque sólo sea por aquello de que la disposición de las palabras en un texto tiene una significación cuyo desciframiento desde Saussure se ha convertido en una de las formas de explicar lo inexplicable.

En las dos primeras expresiones, el lugar semántico que ocupan los términos «feministas» y «mujeres» es ahora para «liberación». Mientras que los términos «burguesas» y «socialistas» se ven sustituidos por «mujeres». La primera sustitución parece equivocada, pues si en algún momento el movimiento ha pretendido ser específico y propio de las mujeres, es en esa tercera etapa, pero el equívoco se resuelve en la segunda sustitución que deja a las mujeres sin calificativos y sin apellidos frente a la liberación, una liberación que como aspiración compartida por todos los grupos feministas, reclama de las mujeres, de todas las mujeres, la capacidad de desentrañar, de conocer y aun de concretar, de distinguir en su especificidad lo que les es privativo y en cuanto tal inasimilable por los hombres, incluso **por** aquellos que luchan por la liberación

110. La información sobre estos grupos está tomada de Ezequiel Ander-Egg, *La mujer irrumpe en la historia*.

pero sin tener suficientemente en cuenta las diferencias discriminadoras en que se encuentran las mujeres incluso en los países más avanzados.

Si algo tienen en común las múltiples expresiones con que las mujeres en los últimos decenios se han enfrentado con su liberación, es la decisión de que son ellas, capaces e incapaces, fuertes o débiles, balbucientes o seguras, incluso equivocadas, quienes han de tomar las riendas de sus problemas y de su resolución. Un punto de vista que, pese a sus distintos planteamientos, comparten Simone de Beauvoir y Betty Friedan, el mismo que comparte el neofeminismo americano y que más tarde pasará a Europa, pero también un punto de vista que parece demasiado pobre o excesivamente ambiguo en tanto referencia única de un feminismo tan complejo.

Ante la secuela de inoperancia en la que la II Guerra Mundial sume tanto a los movimientos feministas burgueses como proletarios, algunos concluyen que el feminismo y las mujeres no merecen más atención que un gallinero y sus gallinas; para otros, su irrupción en los años 60 no es más que una moda pasajera inflada por los medios de comunicación, cuando no por el afán protagonista de unas cuantas; también hay quienes consideran que es un estado de conciencia más o menos generalizado sobre la situación de la mujer, un malestar más que, como otros, no va a producir cambios significativos. Frente a estas posturas, las hay que acumulan éxitos y azañas feministas pasadas, presentes y futuras, quienes se proclaman como nueva alternativa, quienes se conforman con pequeñas reivindicaciones o quienes ven al feminismo en crisis aunque se aferren a él. Algunos ven con estupor cómo las mujeres vuelven a casa aun antes de haber salido y otras las esperan allí porque ya sabían que no merecía la pena el viaje... Hay de todo y para todo...

Maria Macciochi pone en cuestión la existencia de un nuevo feminismo cuando las feministas revolucionarias —dice— retornan a sus hogares, el feminismo institucionalizado está moribundo y lo que queda es una rebelión individual de las mujeres, invisible como movimiento porque no se manifiesta al exterior, pero que, sin embargo, produce cambios en las

costumbres, en la sexualidad y en las relaciones con el cuerpo.

Es muy posible que el feminismo que emergió tras la guerra, su explosión en los años 60 y su controvertida situación actual, no sean nuevos, pero en las palabras mismas de Macciochi está, quizá, lo nuevo o una buena parte de ello: la sexualidad, el cuerpo, la rebelión individual, es algo que las feministas anteriores rechazaron y que los movimientos de mujeres socialistas no supieron integrar. Es cierto que el feminismo institucionalizado está no ya moribundo, sino muerto, porque desde una determinada perspectiva son dos términos contrarios, pero, al mismo tiempo, no se puede negar que los avances conseguidos por esa institucionalización han hecho imposibles algunas de las discriminaciones padecidas por muchas mujeres. Por otra parte, los cambios en las costumbres tienen siempre una proyección exterior y la rebelión individual resulta imposible si el medio no permite unos márgenes aunque sean mínimos para que se produzca.

Y, sin embargo, cuanto dice Maria Macciochi es cierto...

Una sistematización imposible

Cuando se intenta, e intentos no han faltado, comprender en una visión globalizadora la complejidad del feminismo en su tercera etapa y de los distintos discursos en que se abre, de las múltiples organizaciones en que se desborda y de las continuas tareas, acciones, manifestaciones en que se expresa, uno de los caminos más frecuentes ha sido el de considerar que como tal movimiento —la importancia de figuras concretas como las de B. Friedan y de S. de Beauvoir y de sus aportaciones nadie las niega— renace en la década de los años 60 y al calor de los movimientos de protesta estudiantil y de la reacción de las bases obreras frente a la política conciliadora de sus dirigentes, con planteamientos nuevos y distintos que ya no se pretenden meramente reivindicativos sino decididamente revolucionarios, cuando menos en la vertiente más activa del feminismo.

Se estructura así el feminismo en una red que cuenta con

tres corrientes principales y sus respectivas tendencias y también coincidencias:

— *Feminismo sexista* que se autodenomina radical y que considera al hombre como su principal enemigo, planteándose, en ocasiones, una alternativa de toma de poder.

— *Feminismo revolucionario* a la conquista de la transformación radical de la sociedad, ya que el enfrentamiento no es con el hombre, pero sí con un sistema social machista que les beneficia. Esta corriente se desdobla en los movimientos que aceptan la doble militancia y los que consideran que el feminismo debe dar una alternativa revolucionaria y no aceptan la doble militancia.

— *Feminismo reformista*.

Sin embargo, cuando apoyándose en esta clasificación u otra semejante, se intenta agrupar homogeneizándolos a los grupos y movimientos feministas y de mujeres que han surgido a partir de los años sesenta, se comprueba la inutilidad del intento; los elementos que sirven para las definiciones se encuentran, en grados diversos y con matizaciones multiplicadas hasta el infinito, en todos ellos, todos son radicales, todos revolucionarios y todos, al propio tiempo, reformistas. Ante esta imposibilidad cabe preguntarse si estos intentos clasificatemos no son simplificaciones que más que permitir el conocimiento lo hacen imposible o, quizás, mecanismos sofisticados de control, de aprovechamiento oportunista propiciado por formaciones políticas que intentan llevar el agua a su propio molino y que para ello aplican a los movimientos de las mujeres los criterios con los que ellos mismos se identifican y que les sirven para diferenciarse de otras formaciones.

Si el movimiento de liberación de las mujeres aporta algo nuevo y estimulante, si en su multiplicidad se intuyen las alternativas que reclama el orden construido por cuanto tiene de inhabitable, no parece posible enfrentarse a su conocimiento armado con la razón de lo objetivo; es preciso adentrarse en el lugar donde reside y se manifiesta lo irrazonable, y arriesgarse en la turbulencia para encontrar el hilo del discurso alternativo sobre lo que se desconstruye y que toma la apariencia objetiva de un caos.

Paradigmas tales como objetividad —*• subjetividad, or-
 den —>• desorden, organización —> desorganización, con-
 ciencia —> inconciencia, información —> desinformación,
 pensamiento —> percepción, razonable —> irrazonable, y
 tantos otros en los que se despliega el paradigma cultu-
 ra —> naturaleza como significación globalizadora del ser
 humano, han sido contruidos desde la *paterialidad* y regis-
 trados en la *materialidad* para resolver la perpetuación del
 padre y de su proyecto: padre —> madre.

En la rebelión de las mujeres, cualquiera que sea la for-
 ma en que se manifieste y en la que se organice y aun se
 desorganice, existe, como elemento desencadenante de la
 desconstrucción la puesta en cuestión de los términos pa-
 radigmáticos de la relación que se le impone: hombre/
 padre —> mujer/madre, y es a partir de este elemento y so-
 bre las ruinas donde, quizá, puedan encontrarse los discursos,
 las alternativas, lo nuevo y estimulante que existe, sin duda,
 en los movimientos de liberación de la mujer que aparecen
 y desaparecen a partir de los años 60, sin ensayar encasillar-
 los según los criterios mismos que desarticulan y por los que
 muchas veces ellos mismos se autodefinen.

El desbordamiento de la rebelión de las mujeres a todo
 criterio tradicional, que sirve para encuadrar a las formacio-
 nes políticas, lleva en ocasiones a caracterizarlo por la espon-
 taneidad, imaginación, desorganización, subjetividad y aun
 por una irracionalidad que se resiste a la sistematización y

que, si a unos les sirve para descalificarla, a otros les hace enmudecer expectantes y hasta esperanzados.

La novedad, en un mundo cansado y ahito, de una alternativa distinta que se resiste a la razón y que tiene el valor de querer luchar, de arriesgarse a perder y de atreverse a ganar, que evidencia la capacidad y la potencia de lo que, aun desconocido, no puede ser subestimado, es atractiva pero puede perderse en los propios términos del laberinto en que se inscribe.

Hacer y construir una alternativa implica ver los conflictos y los términos en que se expresan aportándoles una significación nueva por la emergencia de lo que aun estando en ellos como potencialidad y como irracionalidad que reclama llegar a ser razonada, no ha tenido la capacidad de objetivarse. Es la resignificación de lo que no se acepta como ya significado, pero que no por ello se desconoce o se desprecia como si no fuera existente o actuante, lo que determina la consecución de una aportación distinta. La espontaneidad, la intuición y todo lo demás, han sido los atributos de lo «femenino», aceptarlos explica la sumisión histórica de las mujeres y olvidarlos evidencia la impotencia de enfrentarse a ella, resignificarlos exige su desconstrucción. Entre lo racional y lo irracional se establece un juego peligroso si la irracionalidad no germina en la racionalidad de la realidad objetivada, racionalidad que inmediatamente se desborda al descubrir su sola e interesada apariencia de racionalidad y como tal se acepta, pero no como verdad objetiva.

La racionalidad objetivada con la que se encuentran hoy los hombres y las mujeres, y a la que se enfrentan los movimientos feministas de liberación, es bien distinta de la que se encontraron las feministas tanto burguesas como socialistas.

Patriarcado y radicalismo sexual, categorías/ejes del pensamiento neofeminista

Cuando la burguesía y el proletariado se establecen a nivel internacional como polos antagónicos de poder organizado

y en un equilibrio cuya ruptura se detiene ante el peligro de la destrucción del planeta, entraña que el eje del progreso histórico, tal como lo descubre el marxismo, montado sobre el enfrentamiento de las clases y su resolución por la victoria del proletariado sobre la burguesía, empiece a no tener sentido. Los bloques de poder se cierran sobre sí mismos y en cada uno de ellos las contradicciones buscan encontrar sus salidas por vías que no supongan alterar el equilibrio inestable alcanzado.

En este contexto es donde se sitúa *el radicalismo* de los movimientos recientes de liberación de la mujer y también, desde luego, el conjunto de los movimientos radicales cuya presencia se acusa en la parte del mundo dominada por el capitalismo.

Si en el bloque proletario, la situación descrita hace imposible que se inicie y se desarrolle la etapa propiamente revolucionaria prevista, la etapa que culmina con la desaparición del Estado y del poder político, al propio tiempo que se cierra el camino al salto internacional de la lucha de clases; en el bloque capitalista, sus contradicciones internas han dejado de contener como posibilidad resolutoria la revolución proletaria y ésta va siendo forzosamente abandonada por sus mismos protagonistas, pero este hecho no supone que las contradicciones hayan desaparecido, ni siquiera que no sigan agudizándose sus contenidos.

En el caso de las contradicciones que pusieron de manifiesto los movimientos de emancipación de la mujer, contradicciones que se evidencian por la no aplicación a las mujeres de los principios de libertad y de igualdad de la revolución burguesa, ya que ésta se ensimisma en la persistencia de las instituciones patriarcales, su despliegue en cuanto turbulencias en los dos bucles que se conforman (sobre la auto-referencia burguesa el primero, y sobre su réplica proletaria/marxista el segundo) se ve afectado por las nuevas condiciones que al inmovilizar y detener a las clases que protagonizan el desarrollo histórico, impiden que su enfrentamiento se resuelva por el cambio revolucionario.

La imposibilidad misma de aplicar al conocimiento de la floración de organizaciones feministas que se produce a par-

tir del final de la década de los años sesenta, los criterios clasificatemos que tradicionalmente se aplican a los movimientos y organizaciones políticas, muestra bien *el estado de la cuestión*: la modificación profunda que se ha producido en la realidad objetivada, en una realidad en cuya dynamis ya no se encuentra la posibilidad de la resolución de sus contradicciones principales ni por su agudización, progresiva consecuencia del proceso capitalista de concentración a escala planetaria, ni por el triunfo del proletariado mediante la agudización de la lucha de clases. Por un parte, *el patriarcado*, como categoría necesaria de pensamiento que puntualmente aflora en el movimiento de las mujeres de este período, no puede negar su condición arcaica y por su sola presencia descubre y evidencia que la puerta que se abría hacia el progreso histórico previsto y «cantado» se ha cerrado, lo cual actualiza la pesantez opresora del pasado y de sus supervivencias. Por otra, *el aquí y el ahora*, la impaciencia misma que sacude a las organizaciones de mujeres, indican el impacto del acontecimiento que pone en cuestión el cambio revolucionario que justificaba la paciencia y aun el sacrificio.

El radicalismo como actitud política, que se manifiesta desde hace unos años, y no sólo en los movimientos de mujeres, tiene un sentido distinto del que tuvieron los movimientos radicales que siempre acompañaron a los avances de las revoluciones. Si en otros momentos pudieron ser tratados de «enfermedad infantil» y aun acusados de «hacer el juego» a los conservadores, hoy están secas las fuentes de donde nacía la «certeza» revolucionaria que los descalificaba.

La novedad más destacada que se ha producido en los últimos decenios en los movimientos de las mujeres y sus luchas contra la dominación de los hombres, pese a que se mantienen ciertas apariencias, es su despegue tanto de la revolución burguesa inacabada, como de la revolución proletaria detenida en sus primeras etapas. Un desarraigo que se traduce en una radicalidad que no está ausente y que se puede reconocer hasta en sus expresiones más moderadas y reformistas; radicalidad que provoca su rechazo por las organizaciones políticas tradicionales, tanto de derechas como de izquier-

das que siguen «simulando» la lucha de clases, porque sólo en este simulacro se justifica su existencia.

El punto de flexión se sitúa en la dificultad de resolver el paradigma que plantea el colosal despliegue de la «simulación» en la lucha política, tanto en los ámbitos nacionales como internacionales, donde pervive, como «drama simulado y representado», la lucha de clases, una objetividad de cuya dynamis ha desaparecido la lucha de clases como mecanismo resolutorio de sus contradicciones. La simulación se «registra» y se hace operativa en los comportamientos, funciona como apisonadora que tritura toda aparición de lo, sin embargo, objetivamente posible, como razón descalificadora de todo progreso que no sea el progreso simulado, terrorismo que nace del terror a la amenaza que se acumula en los arsenales, arsenales que, sin embargo, su misma monstruosidad hace inútiles fuera de la simulación. Esta es, y en este paradigma se expresa, la relación funcional que actualmente existe entre la teoría marxista de los valores y las prácticas de liberación de las mujeres.

La teoría marxista de los valores y las prácticas en las que históricamente se ha expresado y en su relación con la discriminación/liberación de la mujer, puede pensarse que encaminaban la dynamis del progreso en el sentido de ir disminuyendo la discriminación y aumentando los márgenes de liberación de las mujeres en la medida en la que éstas se encontraban incluidas en el genérico humano que, en el grado máximo de su despliegue: la sociedad comunista, liberaría a todos; pero la modificación profunda que se ha producido en la realidad objetivada, al inmovilizar el despliegue previsto, sitúa a la teoría marxista de los valores en un parámetro distinto. En la medida en la que el marxismo forma parte de esa realidad objetivada, pero en su inmovilidad, aunque siga simulándose la posibilidad de la revolución en los términos previstos, puede actuar contra toda otra alternativa que pretenda una revolución distinta, alternativa que, sin embargo, tendrá que tener en cuenta la complejidad de la opresión que en cuanto objetivación opone la autorreferencia marxista; o puede actuar como elemento dinamizador de esa nueva alter-

nativa por cuanto su capacidad teórica desborda las prácticas mismas en la que se expresa, abriéndose a la «verdad dúplice» que esas prácticas contienen, aunque distorsionadas por el peso de la simulación. En todo caso el radicalismo hoy, en su complejidad y en concreto el radicalismo feminista, se engrana en el marxismo y en su desconstrucción por grado o por fuerza.

En este punto de la reflexión, que la sitúa ante una realidad que incluye elementos que, objetivizados, impiden que las contradicciones se resuelvan siguiendo la línea del «progreso» prevista (la lucha de clases en las sociedades capitalistas, la desaparición de las clases y el poder en las sociedades socialistas), pero en la que las organizaciones políticas tradicionales simulan la lucha en sus declaraciones, objetivos y aun comportamientos, porque en esta simulación encuentran la razón y la legitimación de su supervivencia, la floración repentina y múltiple del nuevo feminismo, el aquí y ahora de su radicalidad y su acercamiento a la cotidianidad de la opresión patriarcal que sufren las mujeres y aun su desfallecimiento actual, hace obligado plantearse la relación de este fenómeno y del nuevo feminismo con el anarquismo. No con el anarquismo organizado que sobrevive en el anarcosindicalismo, ni siquiera con las organizaciones de mujeres anarquistas, tal como las «mujeres libres» que en España están presentes como una organización más entre las muchas existentes en esos momentos, sino con la «acracia» en cuanto negativa a todo poder que excluye incluso la utilización del poder conquistado para destruirlo.

Esta relación no parece que pueda negarse y es justo señalarla, aunque el encuentro no se realiza en la expresión teórica ni en los textos, sino en la vida y en la impaciencia por vivirla, en la negativa del nuevo feminismo a sacrificar o posponer su libertad a los proyectos de los hombres y de las clases, sospechados de esconder la perpetuación del poder.

La multiplicidad de los movimientos de liberación de la mujer y su enraizamiento en una situación social que aparece como nueva, por una parte, desemboca en la inoperatividad de intentar una clasificación de los distintos movimientos fe-

ministas, aunque sí de seguir un orden de exposición, más o menos afortunado, que permita colocar las piezas dispersas en el hilo de un solo discurso; y, por otra parte, resitúa la teoría de los valores marxistas como metodología que en su heterodoxia ha permitido a los movimientos de liberación de la mujer analizar su propia realidad, una realidad que, al quedar cegada la posibilidad de resolver el conflicto de la discriminación de la mujer por la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la privatización de la riqueza producida, se vuelve hacia la reproducción, hacia *el patriarcado* en cuanto categoría de pensamiento que permite repensar la opresión de las mujeres, hacia *el radicalismo sexual* en cuanto «verdad dúplice» abierta a su liberación.

Patriarcado y los discursos en los que se despliega esta categoría

El patriarcado, como concepto que permite penetrar en el sistema específico de opresión que sufre la mujer, ha sido ampliamente utilizado por los movimientos feministas, y se despliega en tres líneas de discursos diferenciables, aunque relacionados:

— *El patriarcado* es el modo de producción de la reproducción social, y en él se engarzan los diferentes modos de producción de bienes y riquezas que se han sucedido en la historia: el modo de producción primitivo, el esclavista, el feudal y el capitalista. El patriarcado no es sólo el primer modo de producción, el que inaugura, sobre la división sexual del trabajo, la primera forma de explotación, las primeras clases y la primera forma de la lucha de clases, sino que también, y sobre su permanencia y pese a las diferentes formas (modos de producción) que adopta la organización de la producción de las riquezas y su apropiación, en cuanto modo de producción permanente de la fuerza de trabajo, genera la base sobre la que descansan todas las explotaciones, las clases y sus luchas, que se organizan por la producción de la riqueza y su apropiación.

— *El patriarcado* no es un modo de producción sino una

organización autónoma, aunque vinculada a los modos de producción. El patriarcado y el modo de producción son formas de organización social que se refuerzan mutuamente. El patriarcado como organización permanente de la sujeción y opresión de la mujer se conforma en instituciones que se adaptan al modo de producción vigente no sólo para reforzarlo, sino también para que éste, a su vez, refuerce la sujeción y opresión de las mujeres.

— Bajo un pretexto metodológico, se saca *al patriarcado* de las macro-estructuras históricas para resituarlo en la contemporaneidad y en las relaciones cotidianas y personales. *El patriarcado* tiene su realidad en el «hecho vivido», su *simulación* en la globalidad y en la macro-estructura es necesaria para el análisis de la realidad, pero no puede olvidarse que se trata de eso: de una simulación.

Primer discurso

El primer discurso en el que se despliega la categoría *patriarcado* puede, aunque sólo hasta un cierto punto, incluirse en la definición marxista-leninista de la «última clase»; aquella que, por ocupar la posición más baja, no tiene ninguna otra a quien pueda explotar, posición esta que la constituye en el agente de la última de las revoluciones y hace coincidir sus intereses con los intereses de la humanidad en su conjunto. Difiere del marxismo-leninismo en que no considera que sea *la clase obrera* quien se encuentre en esa posición extrema, ya que por debajo de la clase obrera y desde el principio por la persistencia del patriarcado, la mujer se encuentra explotada por el hombre explotador. Sobre esta divergencia y sobre esta fidelidad, este discurso desarrolla la necesidad de la lucha de clases, lucha de las mujeres explotadas contra los hombres explotadores, y la necesidad también tanto de la toma de conciencia de las mujeres, de su organización y, dentro de ésta, de la «vanguardia» dirigente o partido revolucionario de las mujeres conscientes, como de la «toma del poder» por ellas.

El Partido Feminista Unificado de Bélgica, el Japans Wo-

men Party y el Partido Feminista en España que funda Lidia Falcón, se inscriben en esta corriente, a la que también, sin embargo, pertenecen, aunque con matices, intelectuales feministas radicales, como Françoise dTiaubonne y Christian Delphy, exponentes de la «lucha de sexos» como lucha de clases.

En este discurso pueden también incluirse diversas tendencias feministas radicales que han aparecido en algunos partidos marxistas situados a la izquierda de los partidos comunistas mayoritarios y que desarrollan el concepto de la «doble explotación» que sufren las mujeres de la clase obrera; su explotación como obreras y su explotación como mujeres sometidas al régimen del *trabajo doméstico* sobre el que se asienta *el patriarcado*. En España encontramos hasta un cierto punto expresiones de estas corrientes, en el ya extinguido Partido de Trabajo (Sacramento Martí) y en el Movimiento Comunista (Empar Pineda).

La concepción propuesta por Lidia Falcón es marxista-leninista, en una traducción fiel y mecánica de la categoría obrero a la categoría mujer.

Lidia Falcón cita a Lenin en su definición de clases: «Las clases sociales son grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción históricamente determinado, por las relaciones en que se encuentran frente a los medios de producción, por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo y, en consecuencia, por la capacidad de recibir su parte de riqueza, así como por la amplitud de esta parte...»,¹¹¹ pero para ella, a diferencia de Lenin, el sistema de producción que determina —antes que ningún otro— la diferencia de clases, es el modo de producción doméstico en el que la mujer-ama de casa ha prestado y sigue prestando los mismos «servicios que Raquel o Lia le prestaban a Jacob: le guisa la comida diaria, le lava la ropa, le apoya emocionalmente, le presta servicios sexuales y le reproduce hijos para su servicio».¹¹²

A este modo de producción doméstico, al que se encuen-

111. V. Lenin, *Obras completas*, citado por Lidia Falcón.

112. Lidia Falcón, «Modo de producción y patriarcado».

tra sometida la mujer y del que nace su condición de ser la clase más explotada, corresponde el patriarcado y la ideología patriarcal.

El objetivo del Partido Feminista es, al igual que lo que se proponen los partidos obreros de corte marxista-leninista tradicional, «la toma del poder» para instaurar la «dictadura de la mujer», cuya otra cara es «la democracia feminista», siguiendo, aquí también, la clásica distinción/identidad entre dictadura y democracia de clase (burguesa/obrero).

El traslado mecanicista del leninismo al partido feminista hace que curiosamente los objetivos a medio plazo de este partido, aquellos que se cumplen con la toma del poder y la instauración de la dictadura/democracia feminista, coincidan con los que movilizaron a las mujeres burguesas en los movimientos feministas de raíz burguesa, ya que así como Lenin —tal como ya ha quedado apuntado—, en los momentos en los que dirige la revolución rusa, opta por convertir en real lo que la burguesía sólo conoce formalmente, el Partido Feminista se señala como objetivo actual y a medio plazo el conseguir la «igualdad» para las mujeres, igualdad que es sólo «formal» en las sociedades burguesas. Este objetivo únicamente puede conseguirse mediante una situación de poder de las mujeres, cosa, por otra parte, que también «vieron» las mujeres sufragistas cuando pensaron que sus reivindicaciones de igualdad con los hombres sólo podían conseguirse mediante la lucha política y que ésta sólo podía realizarse por el reconocimiento pleno de sus derechos políticos. Varía quizás el tono y posiblemente la táctica (objetivos a corto plazo) en una distinción similar a la que separaba los partidos socialdemócratas de los comunistas en la época clásica de la lucha de clases socialista.

En el objetivo final: el comunismo, el Partido Feminista no aporta aspectos originales al pensamiento marxista y se mantiene en una imprecisión absoluta.

El segundo discurso

El segundo discurso distingue modos de producción y patriarcado. El patriarcado, como forma autónoma de control y

opresión de las mujeres existe históricamente desde siempre, pero adquiere formas distintas según el modo de producción dominante en cada caso.

En el capitalismo el patriarcado somete a la mujer burguesa a reproducir burgueses y a la mujer obrera a producir fuerza de trabajo.

La ideología patriarcal y el patriarcado pasa de un modo de producción a otro y sólo varía en los mecanismos, las instituciones, las formas que emplea y en los efectos que produce. Entre estas instituciones *la familia* aparece como determinante en cuanto controladora del trabajo, la sexualidad y la capacidad reproductora de la mujer.

Reconociendo que para el capitalismo lo fundamental es la opresión de clase, estos análisis señalan que el dominio patriarcal es el que permite *reproducir* esa opresión.

En esta línea se han desarrollado múltiples discursos en los grupos feministas y en el movimiento de liberación de la mujer en general. Los debates sobre el tema centraron el interés de las feministas americanas e inglesas, para luego extenderse a los demás países y también a España¹¹³ en un afán de esclarecimiento y profundización teóricamente necesaria sobre la situación discriminada de las mujeres en su generalidad.

En su mayor parte, estos análisis, aun reconociendo la validez del discurso marxista, lo consideran insuficiente al centrar sus análisis en las relaciones de producción sin tener la misma consideración para las relaciones sociales de reproducción donde se sitúa el patriarcado, siendo así que son estas relaciones de reproducción las determinantes para las mujeres.

Definido el patriarcado como sistema de opresión de las mujeres y ante la constatación de que lo están, aceptar el concepto en esta globalidad no ofrece problemas; otra cosa es analizarlo en relación a los distintos sistemas sociales de relación y, en concreto, al que inaugura la revolución burguesa.

La revolución burguesa se propone la ruptura del vínculo

113. Jornadas sobre el «patriarcado», Barcelona, 1979.

feudal de protección/servidumbre, tanto para la riqueza como para los hombres; éstos y aquélla serán liberados, pero para someterlos a un nuevo vínculo, el burgués. En lo que a la reproducción se refiere, este nuevo vínculo supone la liberación de la riqueza de cuando hasta entonces la inmovilizaba y sujetaba debido a su carácter social y, convertida en propiedad privada, la vincula al capital y su ampliación; sólo en parte permanece funcionalmente como patrimonio familiar, pero, aun esta parte patrimonial y en su funcionalidad de protección de la reproducción familiar, va a ir reduciendo su espacio. La familia nuclear, en cuanto modelo social de reproducción, se conforma por el padre, la madre y los hijos menores, mientras otros grados de parentesco quedan fuera; de ahí la problemática de las mujeres solteras, de los abuelos y hasta de los hijos en edad de trabajar a quienes ya no alcanza la protección familiar y cuya fuerza de trabajo liberada del vínculo patriarcal podrá así ofrecerse en el mercado de trabajo. En este mismo proceso de desvinculación patrimonial se sitúan servicios como la educación y la sanidad en la medida en la que se van haciendo gratuitos y generalizados, y sus costos se colectivizan. Este proceso liberalizador afecta también a la mujer, afecta a la rigidez de las relaciones familiares y al vínculo patriarcal de dominio/sumisión que las caracterizaba.

Machismo y feminismo, desde el proceso que desencadena la revolución burguesa, suelen aparecer como posicionamientos contradictorios y antagónicos, pero no resulta claro que lo sean. La liberación de las propias capacidades es una oferta burguesa que paulatinamente se abre como posibilidad a los distintos grupos que libera del vínculo de sumisión servil, siendo estos mismos grupos los que, conseguida su liberación, la defienden frente a la pretensión de quienes aún no lo están; en esta doble tensión se sitúan tanto el feminismo como el machismo. «Sobre las mujeres —escribe Fourier— penden los derechos políticos, les corresponde conquistarlos... Su indolencia a este respecto es una de las causas que han acrecentado el desprecio masculino. La esclavitud es tanto más despreciable cuando va unida a una ciega sumisión que persuade al opresor de que su víctima ha nacido para servirle.»¹⁴

Los derechos estaban ahí, para todos, incluidas las mujeres., el ejercicio de sus capacidades ya liberadas es lo único que les puede, permitir alcanzarlos frente a quienes se lo discuten, feminismo ofensivo frente a un machismo defensivo de los privilegios adquiridos, que se encuentra con el regalo de la pasividad de muchas mujeres y con unos movimientos feministas ciegos ante esta realidad que les lleva a considerar a los hombres como sus enemigos, y a las mujeres como un colectivo animado por unos mismos intereses y objetivos frente a ellos, siendo así que el feminismo, desde esta perspectiva, tiene los mismos que el machismo; y lo peyorativo del término no tiene otra razón de ser que la expresión animosa de la opresión sufrida frente a una opresión ejercida sin razón y sin legitimación, y contra quienes impiden alcanzarlos.

B. Friedan señala que quienes atacaban a las primeras mujeres empeñadas en la emancipación femenina, las acusaban de «neuróticas de ansiedad fálica que deseaban ser hombres y que, en su lucha por el derecho de la mujer a participar en los trabajos principales y en las decisiones de la sociedad como iguales a los mismos hombres, negaban su verdadera naturaleza de mujeres, que sólo llega a realizarse en la pasividad sexual, en la aceptación del dominio del varón y en la maternidad».¹¹⁵

Frente a una naturaleza femenina que desborda la pasividad sexual, la protección del varón y la maternidad, lo que se propone es la igualdad al hombre para participar en el trabajo y en las decisiones sociales, pero ese trabajo y esas decisiones se dan en el marco de una sociedad dada, una sociedad fálica cuyo modelo no es otro que ser o llegar a ser hombre. La neurosis es uno de los precios por conseguirlo, sobre todo cuando la mujer, B. Friedan, no renuncia a una buena parte de esa naturaleza femenina, en concreto la maternidad.

El modelo de relaciones sociales, incluidas las familiares, que inaugura la revolución burguesa, y aun cuando todavía no se haya registrado como tal modelo, no contempla que el pa-

114. Ch. Fourier, *Teoría de los cuatro movimientos*.

115. Betty Friedan, *La mística de la feminidad*, o.c.

triarca, ni tan siquiera el padre de familia, controle el trabajo de la mujer, su sexualidad y su capacidad reproductora, ni que la familia perpetúe su función de dominio protección/sumisión-servidumbre. Son unas nuevas relaciones en las que el trabajo productivo aparece como el determinante, las que van a desvalorizar todo otro tipo de trabajo, concretamente el de la mujer en el hogar; son esas mismas relaciones de producción, en cuanto las mujeres van paulatinamente incorporándose a ellas, las que de nuevo van a sujetar su propia sexualidad y hasta la reproducción que biológicamente protagonizan.

El modelo ya no es patriarcal; otra cosa es que su objetivación y materialización parta necesariamente de la progresiva transformación de un modelo precedente que se resiste a desaparecer, otra que el modelo, en su mismo desarrollo, incluya tensiones internas y prioridades y que dentro de éstas, la liberación de la mujer por su función reproductora, esté condenada a ser la última; y otra, radicalmente distinta, que esta relación no sea más que el medio para establecer un nuevo vínculo, en este caso de explotación.

La revolución burguesa, y casi inmediatamente, libera la fuerza de trabajo de la mujer obrera y de los hijos de los proletarios para así explotarlos en la producción capitalista, y si pese a ello la familia obrera se rehace en términos patriarcales, es porque el mercado de trabajo va reclamando mano de obra calificada que requiere tiempo de maduración y preparación; la revolución burguesa tardará más en liberar a la mujer burguesa y a los hijos de los burgueses porque de éstos reclama mayores grados de calificación y profesionalización; la revolución burguesa, sin embargo, tiende a la liberación de la totalidad. Precisamente la tensión que provoca como modelo de libertad explica las turbulencias que en su interior se producen y que, sin embargo, contienen en cuanto turbulencias la posibilidad de resituarse esa tensión en unos espacios y tiempos en los que resulta posible el desbordamiento mismo del modelo.

El tercer discurso

, El tercer discurso lo encontramos expresado en la ponencia presentada por el Equipo de Estudios de la Vida Cotidiana (Universidad de Granada) en las Jornadas sobre el Patriarcado de Barcelona. Este equipo propone como metodología de análisis una *sospecha*, de la que nada ni nadie pueda quedar sustraído, nacida de la vivencia de que se puede dedicar la vida a luchar contra la opresión y simultáneamente desconocer las permanentes interacciones personales y diarias que se mantiene con ella. Este discurso se reconoce en Foucault cuando dice: «Por dominación no entiendo el hecho macizo de una dominación global de uno sobre los otros, o de un grupo sobre otro, sino las múltiples formas de dominación que pueden ejercerse en el interior de la sociedad»,¹¹⁶ y, como Vivian Gornick, reivindica para las feministas el descubrimiento del contenido revolucionario de las vivencias. «A causa de las feministas, el intercambio verbal más ordinario entre los hombres y las mujeres reverbera ahora con nuevo significado: el gesto más simple, el ritual familiar, las maneras dadas por buenas se han convertido en una fuente de conocimiento a propósito de las relaciones entre los sexos y las fuerzas sociales que operan detrás de esas relaciones. Tomando como punto de partida una política que nace de los propios sentimientos heridos, las feministas han hecho vivido lo que los científicos sociales sabían desde siempre [...], que es en los detalles de los intercambios diarios donde ha de encontrarse la discrepancia entre la experiencia verdadera y la experiencia aparente».¹¹⁷

Proponen el estudio de la vida cotidiana, de los «hechos indignos de conocimiento científico», de cuanto se esconde en ellos porque ahí es «donde el patriarcalismo se implanta, se reproduce, en último término, se genera», como mecanismo de desconstrucción del patriarcado y de lucha contra la relación poder/opresión en que se manifiesta. «Es preciso constituir como objeto propio de la teoría del poder en la vida cotidiana (del que el patriarcado es la manifestación más extensa,

116. M. Foucault, *Microfísica del poder*.

117. V. Gornick, *Gender Advertisements*.

intensa y profunda) las facetas ocultas de la dominación. Aquellas disposiciones del tiempo y de las cosas que a puro de parecer normales ya no se disciernen y sin embargo nos condicionan.»

Su intento no es el de oponer un análisis microsocia a los análisis macrosociales, debate que no aceptan, sino señalar «que a la hora de efectuar el análisis del patriarcado resulta preciso hacer patente la imbricación mutua de los niveles macro y micro. El nivel macro sólo cobra existencia real a través de los microniveles y los microniveles quedan sin aquél inexplicados».

Aun cuando estas tres concepciones del *patriarcado* no agotan las múltiples significaciones que le han dado los diversos análisis realizados por los movimientos feministas de los últimos quince años, sí nos ofrecen una idea de la importancia que ha tenido la incorporación de este concepto en la estructura de los discursos de las mujeres en su lucha emancipadora y en la toma de conciencia de su condición dominada.

El elemento común de todos estos discursos que sitúan su eje significativo sobre el concepto *patriarcado* no es tanto el acento «historicista» que inevitablemente conlleva y que se descubre aun en el último de los tres discursos que hemos analizado, aunque trata de escaparse hacia la contemporaneidad y lo cotidiano por la vía de la simulación que se asigna a la abstracción histórica, sino en que, en todos los casos, *el patriarcado* es una estructura o sistema, ya sea modo de producción, organización social o formas de relación social; lo que inevitablemente les une, pese a sus posibles discrepancias, a la corriente crítica que sacude al pensamiento marxista y como una de las formas en que se manifiesta su heterodoxia.

El radicalismo sexual: una lectura significativa de un texto marxista revolucionario

El radicalismo sexual delimita otro conjunto de discursos cada uno de ellos capaz de constituirse en una corriente de pensamiento y de animar, pero también dividir, a las organiza-

ciones feministas. Su relación de enraizamiento y al propio tiempo de desarraigo con el marxismo, lo marcan bien las relecturas que hoy se hacen de los textos revolucionarios.

El sentido que tenía el sacrificio de las mujeres y de sus reivindicaciones y aun la utilización abusiva de la especificidad de su cuerpo de mujer en aras de la revolución, cuando ésta abandona el campo de la realidad y se despliega en el simulacro, el sacrificio y la utilización, desnudos de cuanto les legitimaba, señalan acusadores a la dominación sexual machista en el interior mismo de los movimientos revolucionarios.

El texto que a continuación se recoge de «Che» Guevara resulta difícilmente criticable en su contexto de la lucha revolucionaria cubana, pero una relectura realizada cuando y donde las revoluciones «se» saben ya imposibles y la lucha de clase es sólo el simulacro en el que se legitiman las «vanguardias», descubre el machismo que solapa y que ya nada justifica:

«El papel de la mujer.»

»El papel que puede desempeñar la mujer en todo el desarrollo de los procesos revolucionarios es de extraordinaria importancia. Es bueno recalcarlo, pues en todos nuestros países de mentalidad colonial hay cierta subestimación hacia ella que llega a convertirse en una verdadera discriminación en su contra.

»La mujer es capaz de realizar los trabajos más difíciles, de combatir al lado de los hombres y no crea, como se pretende, conflictos de tipo sexual en la tropa:

»En la rígida vida del combatiente, la mujer es una compañera que aporta las cualidades propias de su sexo, pero puede trabajar lo mismo que el hombre. Puede pelear, es más débil, pero no menos resistente que éste. Puede realizar toda clase de tareas de combate que un hombre haga en un momento dado y ha desempeñado, en algunos momentos de la lucha en Cuba, un papel relevante.

«Naturalmente las mujeres combatientes son las menos. En los momentos en que ya hay una consolidación del frente interno y se busca eliminar lo más posible los combatientes que no presenten las características físicas indispensables, la mujer

puede ser dedicada a un considerable número de ocupaciones específicas, de las cuales, una de las más importantes, quizá la más importante sea la comunicación entre diversas fuerzas combatientes, sobre todo las que están en territorio enemigo. El acarreo de objetos, mensajes o dinero, de pequeño tamaño y gran importancia, debe ser confiado a mujeres en las cuales el ejército guerrillero tenga una confianza absoluta, quienes pueden transportar usando de mil artimañas y contando que, por más brutal que sea la represión, por más exigentes que sean en los registros, la mujer recibe un trato menos duro que el hombre y puede llevar adelante su mensaje o alguna otra cosa de carácter importante o confidencial [...].

»En la sanidad, la mujer presta un papel importante como enfermera, incluso médico, con ternura infinitamente superior a la del rudo compañero de armas, ternura que tanto se aprecia en los momentos en que el hombre está indefenso frente a sí mismo, sin ninguna comodidad, quizá sufriendo dolores muy fuertes y expuesto a los muchos peligros de toda índole propios de este tipo de guerra.»¹¹⁸

La amenaza para las mujeres siempre es la misma: ser mujeres en un mundo de y para los hombres. Cuando esto no las inmoviliza y cuando los intentos de acercamiento a los hombres sin aceptar ningún tipo de inferioridad respecto a ellos resulta imposible, las mujeres empiezan a considerar que no caben más que dos alternativas: 1) dejar de ser lo que se es (mujer) para tratar de ser (hombre) y ante la dificultad social de conseguir que su ser humano/mujer sea una mujer-ser humano, masculinizarse y dejar de ser-mujer adoptando posturas y calores machistas para despegarse así del «rol» asignado; 2) tratar de convertir lo que se es en la única razón de ser. Los movimientos radicales se sitúan en la segunda de estas dos alternativas.

118. Ernesto «Che» Guevara, *La guerra de guerrillas*.

*El MLF francés desde sus orígenes
hasta su crisis en 1974*

Los múltiples conflictos que jalonan la vida de los distintos grupos neofeministas son expresivos de las dificultades que en la práctica comporta la pretensión de constituir un movimiento radical de mujeres. El caso francés es bien significativo a este respecto.

La presencia de mujeres en el campo profesional, en la enseñanza, la medicina, la psiquiatría y la sociología, principalmente, aunque minoritaria en el conjunto de la población activa, supone en la sociedad francesa de los años sesenta la conformación de un núcleo, podríamos hablar de una «intelligenza», de mujeres intelectuales que siguiendo el «ejemplo» de Simone de Beauvoir van a pensar, decir y escribir sobre sí mismas, sobre la mujer, en una sociedad patriarcal y machista. Las ciencias sobre las que descansan las profesiones que ejercen, así como la sociedad en la que se integran activamente a niveles en ocasiones elevados, están «hechas» por los hombres y a su medida. Su éxito personal conseguido a pesar de..., y cuanto han aprendido en el campo de su profesión como palanca que les ha servido para escapar de la servidumbre de otra manera inevitable en el seno de la familia patriarcal, está «masculinizado», valorado según criterios masculinos, y aun ellas mismas, en la medida en que han sido admitidas, son significadas por sus camaradas y compañeros como «la excepción que confirma la regla», cuando no como transexuados intelectuales. Y es a partir de ahí, de esa suerte de ruptura personal con los condicionamientos sociales del sexo y de esa obligada posición masculina en la que se encuentran situadas, de donde se inicia la reacción feminista, el neofeminismo, los movimientos de liberación de las mujeres, la guerra abierta con sus «iguales», los hombres intelectuales, los suficientes, los sabios, sus maestros, los que hicieron de ellas unos «hombrecitos» destacados.

El padre Freud y la ciencia que inaugura, vencidas las primeras resistencias de la «Academia», se asienta firmemente tanto en la práctica profesional, el psicoanálisis, como en la enseñanza oficial. El «Edipo», el inconsciente, el papel domi-

nante de la libido en la conformación del psiquismo y su basamento falocrático con la correspondiente posición diferenciada de la mujer, su castración o la atrofia de su órgano sexual (el clitoris = un pene disminuido), son moneda corriente de circulación obligada, materia para la teología científica y las discusiones respetuosas entre la escuela vienesa, que afirma la castración de la mujer, y la escuela inglesa que se atreve, con Karen Horney, Jones y Melanie Klein, a afirmar una sexualidad específica de la mujer, sin que el Maestro se pronuncie ni termine de descubrir sus cartas.

El padre Marx reina en la sociología sin más competencia que la del funcionalismo americano, y las clases y su antagonismo irreconciliable, la estructura y la superestructura, la explotación de los burgueses y la alienación de los trabajadores, hacen ciencia y política. En la izquierda nadie duda del protagonismo de los obreros en el quehacer de la historia y del papel de las «vanguardias» en la organización de la clase. Las mujeres que no han conquistado por sí mismas y con precio de su explotación como asalariadas la condición de obrera alienada, o la condición burguesa explotadora por su condición personal de capitalista, deben conformarse con la clase que se les atribuye por su dependencia al hombre que las mantiene y conformarse con su función de superestructura reproductora de los protagonistas de la historia, esperar a que los hombres, reproducidos en sus vientres, ganen la partida para alcanzar, ellas también, su liberación personal como mujeres.

Por su parte, la antropología, el lenguaje, la etnología, la gramatología y la semiótica, incipientes en su nueva modernidad, se hacen un espacio en el campo de la ciencia de manos de sus *padres* y aun de sus abuelos, los ilusos «varones» que las descubrieron o que las modernizaron.

Las mujeres recién admitidas porque aprendieron de sus maestros el contenido científico de sus profesiones, comprueban con asombro y con indignación que la ciencia, en cuya adquisición habían puesto la conquista de su libertad personal y el posible despliegue de su personalidad, desconoce a las mujeres, las olvida, o cuando las convierte en el objeto de su conocimiento, niega su especificidad o la desprecia.

Deudoras del feminismo de raíz burguesa que abrió a las mujeres la enseñanza superior y el ejercicio de las profesiones, comprueban que en el lugar conquistado sólo pueden habitar *como hombres*, aceptando *su* ciencia y aun el disfrute de *sus* privilegios masculinos frente a las demás mujeres, y que si osan «ser mujeres» en ese lugar sagrado de los hombres, reciben el trato discriminatorio que se reserva a los intrusos.

Deudoras, también, del movimiento de mujeres socialistas que abrió para ellas la militancia política en la lucha de clases, comprueban que sólo cuando se comportan agresivamente *como hombres* no se las relega a funciones subalternas «femeninas».

El neofeminismo de los años sesenta nace de los núcleos de mujeres forzosamente masculinizadas y desde los espacios masculinos de la ciencia y de la política donde los situó la lucha de las mujeres en la etapa precedente. Su nacimiento está marcado por la difícil ruptura que se produce en este núcleo, por su necesaria y radical recuperación de *lo femenino*, y a partir de ahí por *su encuentro* —su reconciliación podríamos decir— con las mujeres, sus hermanas, las que permanecen discriminadas, negadas, sometidas, despreciadas, oprimidas por el poder del macho, del padre, del dirigente, del líder, del hermano, del sabio y del maestro, las ausentes de los espacios del poder de los hombres. Encontrarlas y encontrarse a sí mismas en su especificidad de mujeres, desviarlas y desviarse a sí mismas del camino que conduce por la igualdad, al mundo de los hombres, para desde la diferencia del «ser mujer» descubrir juntas la vía de la liberación, sin caer en la trampa de la masculinización, de la negación y el rechazo de cuanto las distingue, es la meta que se proponen.

El momento es especialmente favorable: la ciencia y la política «masculinas» están en crisis y desde su propia masculinidad. La guerra y su estúpida brutalidad, el nazismo y el feroz exterminio a que se dedica en nombre de la raza, la detención brusca de la lucha de clases por el riesgo que comporta de extinción para la humanidad, la conciencia de que todo avance de las fuerzas productivas entraña el peligro del agotamiento de los recursos sobre los que se apoya la vida de

los hombres, todo, y desde los mismos presupuestos que han legitimado el poder de los patriarcas y de los mandarines, vacila y hace vacilar el mundo de los hombres, y aun desde los hombres se cuestiona a sus sabios y a sus líderes. Lacan, Deleuze, Goux, Foucault, Baudrillard, Marcuse, Lévi-Strauss, Derrida, Morin, Monod... La ciencia tiembla desde sus cimientos. El movimiento estudiante, la autonomía obrera, los disidentes..., la política conoce «la revuelta» en sustitución de sus controladas «revoluciones».

Demasiado favorable. Demasiados «amigos». La imaginación, la intuición, la espontaneidad, la ternura, «hacer el amor y no la guerra», «todos somos judíos alemanes», todos emigrantes, todos marginados, todos contra el poder de los líderes, todos contra la organización, todos contra el «padre» y el poder... El Feminismo, el Movimiento de Liberación de las Mujeres, para encontrarse a sí mismo y lograr su propia identidad, no sólo tiene que plantar cara a la masculinidad «tradicional», sino también a su dispersión y a su crisis, aun a aquellos que se declaran sus «amigos».

Cuenta una leyenda nórdica que los osos no atacan a las mujeres y que cuando éstas se encuentran con uno, para que las deje tranquilas, tienen que mostrarles su sexo, su carnet de identidad. Las feministas francesas, para saber a que atenerse, para quitarse de encima a los «osos» que las asedian con su amistad, con su comprensión y con su militancia feminista, para poderse reconocer como mujeres, en 1970, también tienen que exhibir la vagina para poder asistir a sus asambleas. En España el problema se planteará más tarde, pero en los mismos términos.

El equívoco que se planteó en 1971 con motivo de la publicación de *La femme potiche et la femme bonniche*, de Claude Alzon, ya que el nombre *Claude* en francés nada indica sobre el sexo de quien lo lleva, y el posterior enfrentamiento entre este autor, identificado ya como hombre, y Christine Delphy, que le dedica una buena parte de los análisis de su trabajo *Nuestros amigos y nosotros*, muestra bien, a la vez que aclara, el problema que le plantea al feminismo radical la «amistad» de «los hombres arrepentidos» de masculinidad machista.

Pero no es eso sólo, ni tampoco las dificultades de una lucha frontal contra el machismo y el patriarcado que aun en crisis sigue pesando en la sociedad francesa, lo que hace difícil que el M.L.F. se consolide como un solo y potente movimiento organizado en los años setenta y conozca lo que le lleva a la crisis de 1973 y a su atomización endémica hasta la actualidad, sino que también concurren los efectos aparentemente favorables de la crisis. La incidencia, por una parte, sobre la organización feminista de la generalizada oposición dentro de «la revuelta» donde se encuentra el feminismo a toda jerarquía y liderazgo, y aun a la organización en sí misma, y, por otra, el rechazo, también generalizado, a la función teorizadora de las «vanguardias» como instrumento de su poder sobre las «bases», son efectos que cogen de pleno a la «intelligenza» de las mujeres —al núcleo profesional de mujeres que produce la ruptura con el mundo masculino y que con él se enfrenta desde la teoría—, efectos que hacen difícil a este grupo y desde esa posición «extrañada» del mundo femenino, el *encuentro* con sus hermanas. Receladas de «vanguardia», en ocasiones acusadas de protagonismo, cuando no de deseos de liderazgo y aun de manipulación, la potencialidad organizativa que contiene este grupo se esteriliza.

Antes de mayo de 1968, muchas mujeres feministas militaban en organizaciones políticas y sindicales de izquierdas, y más concretamente en sus ramas especializadas, que agrupaban a las mujeres y centraban su actividad en despertar su conciencia y movilizarlas para la lucha de clases. Annie de Pisan, militante del Movimiento Democrático de Mujeres Francesas (M.D.F.), fundado por militantes afiliadas a la Federación de la Izquierda Democrática Socialista, se separa de este movimiento de mujeres y constituye el F.M.A. (Femenino-Masculino-Porvenir), que es, parece, el antecedente más inmediato del M.L.F. Este movimiento o pequeña organización grupuscular cuenta, en las vísperas de la revolución estudiante, con 15 miembros entre mujeres y hombres.

En mayo del 68 y en plena ebullición de asambleas y de iniciativas, el grupo organiza un debate en la Sorbona, ocu-

pada por los jóvenes contestatarios, obteniendo un éxito inesperado. Otros grupos de mujeres toman contacto con el grupo, que ve crecer sus militantes con rapidez, pero pronto aparecen las diferencias entre quienes reclaman subordinar la lucha de las mujeres a la lucha de clases siguiendo la ortodoxia marxista, y las que exigen que el movimiento sea radical y antes que nada feminista. En este grupo se encuentran las fundadoras del movimiento y sus opiniones se terminan imponiendo, pero la «guerra», aunque solapada por las circunstancias y el entusiasmo revolucionario del momento, queda abierta; la acusación de apoliticismo, de ser un grupo pequeño burgués y aun de debilitar y dividir al movimiento revolucionario de la clase obrera, acompañarán al grupo que se termina convirtiendo en el Movimiento de Liberación de las Mujeres (M.L.F.), en el que ya no se admite la militancia de hombres.

En 1970, y tras un duro enfrentamiento con Copfman, redactor jefe de la revista *Partisans*, que acusa al MLF de pequeño burgués, Anne Tristan, Annie de Pisan y Christine Duphyn logran la publicación de un número especial de la revista (N.º 54-55, jul.-oct. 1970) bajo el título de «*Liberation des Femmes, année zéro*», donde se sientan las bases del M.L.F.

La campaña a favor del aborto libre —el Manifiesto de las 343, las manifestaciones proaborto que se realizan a lo largo de 1971 y 1972— y otras actividades, y presencias en la vida pública francesa, impulsan el crecimiento del M.L.F., que en la práctica y en esos años agrupa a la casi totalidad de los grupos feministas radicales, aquellos que no se estructuran dentro de los partidos políticos de izquierda o se constituyen como sus plataformas de prospección entre las mujeres.

«Las jornadas de denuncia de los crímenes contra las mujeres» en la Mutualidad y las «Jornadas de las Férias del Trono» en el que las feministas representan sketches burlescos de la opresión cotidiana que sufren las mujeres (junio de 1973), constituyen las últimas presencias públicas y de masa de las feministas del M.L.F. francés durante este período. 1974 será, según expresión de Annie de Pisan, «el año ne-

gro del feminismo», el año de la diáspora del núcleo intelectual que fundó y animó el movimiento.

Las causas de esta disgregación ya han sido señaladas: a la hostilidad exterior, una hostilidad que no siempre es masculina, sino que en buena medida procede de los grupos y asociaciones de mujeres marxistas militantes en partidos de izquierda y de ultraizquierda, hay que añadir la estructura interna del movimiento que, en principio y por «principio», rechaza todo tipo de jerarquía, de burocracia y aun de organización. En las asambleas generales celebradas cada 15 días en Bellas Artes reina el entusiasmo, pero bajo una apariencia de efervescencia y de participación, se solapan acervas críticas contra aquellas militantes cuya voz potente, facilidad de palabra y preparación les permite imponerse sobre las demás, y asumir dentro del movimiento mayores competencias y responsabilidades. Los fantasmas de la «vanguardia», del liderazgo y aun de la manipulación, hacen estragos y terminan provocando las deserciones y las escisiones.

La ANCHE catalana, otro ejemplo expresivo de las dificultades de organización

El feminismo español pasará por lo mismo unos años más tarde. Resulta ejemplar de esta dinámica el documento repartido en la Coordinadora Feminista de Barcelona, en abril de 1977, sobre «Nacimiento, trayectoria y disolución del grupo de mujeres de ANCHE».¹¹⁹

En él se describe cómo la Asociación de Comunicación Humana y Ecológica (ANHE), constituida en Barcelona a finales de 1975, ante la celebración de las Jornadas Catalanas de la Dona, en mayo de 1976, y por su autodefinición como grupo feminista «no radical ni reformista», ve engrosar espectacularmente sus filas, pero la indefinición de su definición provoca tensiones entre sus integrantes, al mismo tiempo que impide que el grupo pueda dar respuestas claras sobre sus

119. Documento recogido por Amparo Moreno en *Mujeres en lucha*.

planteamientos y su posicionamiento en el movimiento feminista. Las discusiones sobre ambos temas descubren una aparente concepción unitaria y compartida, pero diferencias manifiestas de tipo organizativo: «Como grupo feminista ha de impulsar el nacimiento de un Movimiento de Mujeres Autónomo, democrático y abierto a todas las mujeres o grupos, y con una opción "lucha de clases".» «Su objetivo es buscar la forma de compaginar la lucha de clases con la lucha específica de la mujer por su liberación.» «Se admite sin ningún tipo de contradicción la doble militancia de sus componentes.»

Para unas, sin embargo: «La organización interna será por sectores de intervención que promoverán la creación de grupos allí donde están.» «Cada X tiempo se realizarán asambleas generales de los distintos sectores y asambleas por sectores específicos.»

En tanto que otras proponen: «Los "grupos de afinidad" que permitirían la puesta en común a todos los niveles y un mayor grado de profundización, de tal forma que "cada mujer se incorpore al Sector de intervención correspondiente" (Barrios, Enseñanza, Sanidad, Empresas, etc.), sector que, lógicamente, estaría compuesto por mujeres de ANCHE y de otros grupos (Mujeres por sectores), y que "cada mujer se reuniese en grupos de afinidad" reducidos, en los que se trabajaría en el sentido de profundizar y discutir toda la problemática feminista global.»

En la asamblea de noviembre de 1976 la mayor parte de las integrantes de ANCHE aceptan la segunda propuesta, aunque desde una nueva perspectiva: la necesidad o no de un análisis global, surgiendo tres posturas:

— Las que consideran «que no es válido analizar únicamente los problemas considerados como específicos de la mujer (contraconcepción, aborto, leyes, etc.), sino que el análisis feminista debía englobar todos los aspectos en que se halla inserta la mujer, no dejando para otros grupos este tipo de análisis». Se trata del mismo grupo, prácticamente, que defendía los «grupos de afinidad».

— Las que piensan que «la función de las mujeres de ANCHE es organizar una tendencia feminista dentro del Movimiento que tuviera como objetivo la discusión de los pro-

blemas específicos, los problemas globales debían ser analizados por los partidos o las vanguardias».

— Las que conformes con empezar un análisis global, sin embargo, supeditan el desarrollo de este análisis a que «no entrase en contradicción con sus posturas políticas».

Puestas así las cosas, el segundo grupo abandona la ANCHE inmediatamente y el tercero lo hace poco después. En marzo de 1977 la ANCHE se disuelve, desapareciendo así una de las líneas posibles de configuración del llamado feminismo-lucha de clases en nuestro país.

Las corrientes del pensamiento feminista: ¿Crisis o nueva expresión?

El M.L.F., en el caso francés y su potencial aglutinador y organizativo que se mantiene hasta 1974, así como la pretensión de conseguir otro tanto en el caso español, y que alienta los primeros años del despertar del feminismo en España a partir de 1975, estalla en una multiplicidad de grupos y organizaciones diversas a partir de mujeres que «hacen doctrina» y producen las ideas de las que se van a alimentar los distintos movimientos organizados de mujeres y las prácticas de liberación que acometen. Dos son las «corrientes» de pensamiento que van a tener más incidencia: la que podemos denominar «lucha de sexos», que cuenta con Christine Delphy y Françoise d'Eaubonne, y la «biologista», que representan Lucy Irigaray, Annie Leclerc y France Queré.

Al lado de estas dos corrientes y marcando su relación/ antagonismo con el marxismo en sus versiones organizadas, se sitúan organizaciones actuales de un feminismo militante dentro de la lucha de clases o del reformismo socialista o comunista, tal como en nuestro país pueden representar las Mujeres Democráticas, las organizaciones socialistas de mujeres o las más radicales del Movimiento Comunista que lidera Empar Pineda.

*El «izquierdismo marxista»
y el radicalismo feminista*

El caso del M.L.F. francés y la enemiga que despertó en las organizaciones de mujeres militantes políticas, y especialmente en el grupo trotskista, son significativas de esta relación/antagonismo. Pero, sin embargo, la dureza de la crisis que padece la izquierda marxista «revolucionaria» hace variar bastante profundamente la actitud de estas organizaciones más o menos «sucursalizadas» por los partidos políticos, frente al feminismo radical, hasta el punto de que en el interior de sus «secciones femeninas», se discuten y aun se aceptan una buena parte de las aportaciones del feminismo radical, del mismo modo que se acogen otros radicalismos como el ecologista.

La significación de este cambio es cuando menos ambigua, pues a posibles factores oportunistas se añaden cuestionamientos teóricos, ya que de todas formas la adaptación les exige un esfuerzo de teorización o al menos de búsqueda en la doctrina sacralizada de los textos «clásicos» en los que poder apoyarse para justificar el cambio. Ejemplar de este tipo de actividades son los folletos editados por el MC español en 1977 sobre el tema de la mujer; uno de ellos tiene como título expresivo *La liberación de la mujer en las obras de Engels, Bebel, Lenin y A. Kollontai*, y aun el título mismo de la serie es significativo: *Serie Liberación de la mujer*.

Sin embargo, el marxismo y con mayor precisión la teoría marxista de los valores no se expresa sólo a través de los movimientos políticos organizados, sino que su relación con las prácticas de liberación/discriminación de las mujeres, puede encontrarse en las voces mismas del propio feminismo radical, y no sólo del que se reclama marxista. El marxismo es algo más que lo que dicen sus representantes oficiales, y porque el movimiento de liberación de las mujeres, en su radicalidad, se encuentra combatido por las organizaciones políticas marxistas, o intentada su utilización oportunista, no se puede concluir que el marxismo no ayude a la liberación de la mujer, ya que es también marxista una buena parte de este pensamiento radical feminista que se combate. En esta medi-

da, y siempre suponiendo que se trata de prácticas de liberación, el marxismo se encuentra entre los factores que las favorecen.

La corriente feminista radical «lucha de sexos»

Françoise d'haubonne, Christine Delphy, cada una a su manera, representan en Francia esta corriente de pensamiento. En España, y también con diferencias significativas, el Partido Feminista de Lidia Falcón y el Colectivo Feminista de Madrid, entre otros, se inscriben en la misma corriente; lo mismo podría decirse de algunos colectivos, grupos y autoras de otros países europeos.

Aun cuando no resulta sencillo agrupar en una sola corriente de pensamiento elementos dispares y aun contradictorios, parece interesante el ensayarlo, ya que puede permitir abordar desde el feminismo categorías tales como las clases, el género y la diferencia que en una gran medida han constituido los ejes teóricos de este trabajo sobre la relación entre los valores marxistas y las prácticas de discriminación/liberación de las mujeres.

Si, por una parte, esta corriente del feminismo tiene que distinguirse, y encontrar así su propia identidad, del «izquierdismo» marxista organizado en los partidos políticos que se reclaman «revolucionarios» frente al «reformismo» de los Partidos Comunistas «oficiales y parlamentarios» de Europa; por otra, tienen que marcar sus distancias —puede decirse su «marxismo»— frente a la corriente feminista que se reclama de la diferencia biológica o «natural», pese a que comparte con esta corriente el radicalismo sexual.

En el folleto *Feminismo y Materialismo*, publicado por el Colectivo Feminista de Madrid en noviembre de 1979, se aborda el primero de estos dos problemas. «Nuestro propósito de incluir a las mujeres en la interpretación materialista de la historia, de un lado, y nuestro respeto más absoluto al pensamiento materialista ya hecho, por otro, nos llevaron a trasplantar mecánicamente la teoría marxista de la explotación del proletariado al caso de las mujeres. Entendíamos

que para demostrar que las mujeres constituían una clase —y permitir así su inclusión en la interpretación materialista de la historia— era preciso demostrar previamente que estaban "explotadas". En cuanto al significado del término "explotación" nos remitíamos, exclusivamente, al concepto desarrollado por Marx en *El Capital* para reflejar la situación del proletariado. En realidad Marx, a lo largo de las páginas de *El Capital*, no distingue entre los términos de "opresión" y "explotación", utilizando indistintamente uno y otro. Y, por otro lado, tampoco define ninguno de los dos. [...] En cualquier caso, pensadores marxistas posteriores, considerados dentro de la ortodoxia, han introducido la distinción entre "opresión" y "explotación", reservando la utilización de este último término para aquellas situaciones que se correspondiesen exactamente con la que a Marx le sirve de base para desarrollar su teoría (es decir, para aquellas situaciones en las que tiene lugar una expropiación de plusvalía o, en general, trabajo excedente). De este modo, aun admitiendo que las mujeres —como tales— están "oprimidas" por los hombres, dan a entender que su situación no tiene parangón con la del proletariado y que se trata de una opresión "secundaria".»^{ia>}

Es ahí, en ese punto, donde esta corriente de pensamiento feminista se separa del «izquierdismo» marxista reivindicando para la mujer la condición de clase y para la lucha de las mujeres contra la opresión del hombre, el carácter de lucha de clase.

Para Françoise d'Eaubonne, si bien «las mujeres burguesas ocupan una posición explotadora, todas conforman una clase» y así las mujeres tendrían una doble pertenencia de clase: la suya en tanto mujeres, y la de su marido. Su aportación: la pertenencia a dos clases y que se pueda por ello ser, al propio tiempo, explotador y explotado, aparece como sin sentido desde la racionalidad conceptual clásica, pero eso no impide que en la vida real esa situación no pueda producirse (los obreros de los países desarrollados participan quizá de la explotación imperialista o colonialista de su país a los países colonizados o del Tercer Mundo), y que no se viva y

se resienta así, no sólo entre las mujeres sino también por algunos hombres, y que quizás el «sin sentido» se encuentre en creer que lo «simulado» es la realidad.

Christine Delphy niega pura y simplemente que las esposas de los burgueses, sus mujeres, sean burguesas. Niega, y pensamos que con razón, que la clase sea algo que se puede adquirir por matrimonio. Y esto es válido tanto para la mujer del obrero como para la mujer del burgués.

«Las mujeres de los burgueses no son burguesas. Su "posición de clase" que, se dice prevalece sobre su estatus de mujeres, se debe a dicho estatus y sólo a él. Esto está muy claro en el hecho de que tanto la sociología vulgar como la erudita atribuyen a las mujeres, la clase de *sus maridos*: utilizan para las mujeres un criterio de "pertenencia de clase" distinto del que utilizan para los hombres, para los maridos; un criterio que, además, es totalmente extraño no sólo a la definición marxista de las clases, sino a *toda* definición de las categorías sociales. Para las mujeres, y sólo para ellas, el *matrimonio sustituye*, por una parte, al lugar en el proceso de producción como criterio de pertenencia de clase; por otra, aun cuando las mujeres tengan un puesto propio en este proceso, es decir, trabajen fuera de casa, el matrimonio sigue prevaleciendo. Las "burguesas" son así clasificadas e identificadas a los burgueses, sus esposos, pero no porque se haya utilizado para clasificarlas el mismo criterio que para sus maridos, sino, *al contrario*, porque se ha utilizado un criterio que las *diferencia*: el de su matrimonio. Es decir, que *antes de* considerarlas idénticas a sus maridos, es más, *para poder* hacerlo, hay que considerarlas primero radicalmente *distintas*, y como tal tratarlas. Así, al medir por el mismo rasero a los burgueses y a sus mujeres, se demuestra, en virtud de esta *misma* operación, que no puede aplicárseles el mismo rasero. Sólo es posible asimilar unos y otros tratándolos de distinto modo: clasificándoles a ellos por su puesto en la producción y a ellas por su estatus matrimonial. Y lo que distingue a los hombres burgueses de las mujeres "burguesas", en el proceso de clasificación, es precisamente lo que *asemeja* a las mujeres "burguesas" y a las mujeres "proletarias": porque también éstas son catalogadas según la clase de sus maridos. De modo que

no puede hablarse de *diferencias de clase* entre mujeres —por lo que parece, fuente de eventuales *divisiones* políticas—, si no *se las trata primero a todas del mismo modo*: determinando su "clase" con relación a un hombre. Tales diferencias de clasificación se basan, pues, en aquello que todas las mujeres tienen en común: el hecho de ser "la mujer de alguien".»

Christine Delphy añade: «Irónicamente, la "teoría" que plantea la "pertenencia" —léase la *asimilación*— de las mujeres a las clases del sistema capitalista como algo más importante que su estatus común de mujeres, se basa en el postulado inverso (y en una lectura correctora, aunque inaceptada, de la realidad): en el postulado implícito (o explícito, en sociología) del predominio del estatus del sexo». ¹²¹

Christine Delphy no se limita así a la constatación de que el distinto tratamiento que se da a las mujeres, en relación con los hombres para determinar su condición de clase, supone que el criterio que predomina no es la clase sino el género (masculino-femenino), el estatus del sexo, sino que esta dominación que se presenta como una cuestión previa (*anterior* a la clasificación clasista tradicional en el marxismo), exige el conocimiento y la conceptualización de la relación de los géneros (masculino-femenino), que en la teoría tradicional se ha admitido como una relación de *opresión* que sufre la mujer de carácter «secundario», en cuanto campo específico y también predominante —no secundario—, ya que es dentro de este campo, y no a la inversa, donde hay que situar las clases «de los hombres» y como una cuestión «particular» predeterminada por la relación entre los géneros.

La categoría «opresión» y la relación «patriarcal» adquieren en su pensamiento un lugar central del que se desplaza a las relaciones de «explotación» capitalistas.

Para esta corriente el género no es, desde luego, una categoría «natural» que se pueda asimilar al sexo biológico, ni tampoco una categoría ideológica que sirva a los hombres para legitimar sus posiciones de privilegio y la opresión que

121. Christine Delphy, «Nuestros amigos y nosotras», publicado en *Questions féministes*, n.º 1, nov. 1977; traducido por el Colectivo Feminista de Madrid, 1979.

ejercen sobre la mujer, sino que tiene un contenido *material* y una raíz económica. Se trata de un lugar y de una posición dentro de ese lugar, se trata de una relación de *clase* en el sentido marxiano del término, aunque no de una relación de clases capitalista sino esclavista, con ciertas coincidencias con las relaciones de «castas». «Todas las mujeres casadas proporcionan gratuitamente al menos servicios domésticos y cría de los hijos en el interior de las familias.» «En tanto que grupo efectivamente sometido a esta relación de producción, constituyen una clase; en tanto que categoría de los seres humanos, destinados por nacimiento a entrar en esa clase, constituyen una casta».¹²²

Resulta reveladora la reacción que el pensamiento de Christine Delphy ha provocado en autores «feministas» como Claude Alzon y su ensañamiento cuando la analiza. Al leer la polémica Delphy/Alzon y sus términos agresivos se tiene la impresión de que lo que está en juego es la prepotencia de la *razón masculina* (Alzon) y su incapacidad de admitir otra razón *femenina*) que no sea la suya.

Christine Delphy penetra agudamente en el interior del problema de las clases tal como fue conceptualizado por Marx y señala, con razón, la ligereza con la que el marxismo teórico ha resuelto en términos de reproducción natural y, por ello, gratuita la aportación de la mujer en la producción de la reproducción social de las clases. Su análisis, aunque no llega a resolver el problema, va mucho más allá de lo que han aportado los autores marxistas y sus críticos, incluido el propio Alzon.

En la teorización marxista tradicional la relación de clase: obreros/burgueses incluye la reproducción de sus términos y se puede expresar en la siguiente fórmula:

Burgueses	Obreros
Esposa/hijos	Esposa/hijos

122. Christine Delphy, «El enemigo principal», *Partisans*, 54-55; citado por Claude Alzon en *Mujer mitificada, mujer mistificada*.

de tal manera que las condiciones que rigen las relaciones de producción, las relaciones de explotación de los obreros burgueses, son las que determinan las condiciones de su reproducción o relaciones entre los burgueses y su mujer e hijos, y de los obreros con su mujer e hijos que, por ello, tienen un carácter *secundario*. En estas relaciones secundarias puede darse y se da la opresión de las mujeres, pero no puede aparecer ningún elemento nuevo de explotación, ya que *todos* los elementos económicos de la reproducción, *todo* lo que constituye el valor de la fuerza de trabajo del obrero y el beneficio del burgués, procede de la relación principal sin que en el interior de la familia se produzca ningún valor nuevo ni añadido. Todas las actividades de cada uno de los miembros de la familia: el propio obrero o el propio burgués, sus mujeres y sus hijos, que tengan por fin su reproducción, son esencialmente gratuitas, como lo son todo lo que aporta *la naturaleza*.

Frente a esta teorización, el mérito de esta corriente de pensamiento feminista es la de haber focalizado la relación familiar y haberse planteado esta relación que es común en las clases en presencia, como un problema no resuelto trabajando para ello sobre las categorías «opresión» y «patriarcado», sin conformarse con el sustrato de actividad «natural» y por ello gratuita, que las elimina del campo económico aunque se admita la presencia de «formas sociales de opresión» de carácter secundario.

Basta dar un contenido económico a las actividades de los distintos miembros de la familia, aunque este contenido no sea el que expresa el valor de cambio que rige las relaciones de producción de las sociedades capitalistas, para que la separación neta entre «opresión» y «explotación» se desdibuje y para que sea preciso una categoría como la de patriarcado que permita pensar estas relaciones. Y esto es lo que hace esta corriente de pensamiento. La nueva fórmula expresiva de estas relaciones complejas aparece así:

Obreros/burgueses (hombres)

Esposa/hijos (mujeres)

en la cual la relación de clases capitalistas, o en su caso servil (feudales), o esclavista, sobre las que se basan los distintos modos de producción de bienes, descansan, en cuanto casos particulares, sobre la relación fundamental hombres/mujeres, relación patriarcal en la que las mujeres sólo son retribuidas mediante su manutención por su actividad económica fundamental y básica de crianza y trabajos domésticos y en la que están permanentemente expropiadas del excedente que se sitúa en el término opresor de la relación. El excedente permanentemente producido que son los hijos también se encuentran en el término oprimido de la relación hasta que «asciendan» a la condición de opresores.

Esta corriente de pensamiento feminista que estamos analizando tiene, por otra parte, que marcar sus diferencias con las feministas que se apoyan en argumentos «biológicos»:

«Después de habernos apartado de la izquierda ortodoxa, que se sitúa a nuestra derecha al prescindir de la lucha de sexos, nos es preciso, todavía, eludir otra derecha: un nuevo asalto del viejo discurso sobre la diferencia de los sexos, esta vez en boca de las mujeres, que prescinde del materialismo histórico y dialéctico para dejar hablar a la verdad desnuda del cuerpo eterno de las mujeres...»¹²³

«Las promotoras de esta tendencia rara vez adoptan una forma teórica para expresar sus postulados. Su rechazo hacia el universo masculino se manifiesta más bien como una reacción visceral, como una respuesta espontánea a la necesidad de autoafirmarse. Sus proclamas vienen a decir: "Escucha, hombre: odiamos todo lo que representas y estamos orgullosas de no ser como tú". Bien, es bueno que las mujeres se expresen. Pero, una vez que lo han hecho, es necesario preguntarse: expresa verdaderamente este discurso un rechazo, una respuesta a la ideología masculina y al sistema que lo produce? Es importante para el feminismo radical poner de manifiesto que la respuesta es *no*.»^m

123. Christine Delhy, texto citado en el folleto *El espejismo de la «identidad femenina»*, del Colectivo Feminista de Madrid, nov. 1979.

124. Colectivo Feminista de Madrid, *El espejismo de la «identidad femenina»*, o. c.

No niegan —ni afirman— la diferencia de la naturaleza femenina, pero consideran que «la búsqueda de una naturaleza verdadera y eterna nos desvía de la lucha más eficaz contra los contextos socio-históricos en los que el ser humano es y será siempre atrapado».¹²³ Y aún hay más, consideran que la diferencia, cuando la hay, en tanto perdura la opresión, favorece al opresor: «El tema de la diferencia en sí mismo, cualquiera que sea el contenido dado a esta diferencia, favorece al grupo opresor: en tanto detenta las armas del poder, toda diferencia establecida entre él y los otros le confirma en la única diferencia que le importa: la de detentar el poder. Que los negros tengan "el ritmo en el cuerpo" y los blancos no, qué importa, eso no cambia las relaciones de fuerza, al contrario: todo atributo pretendidamente natural, conferido al grupo oprimido, se confunde ideológicamente con una naturaleza de oprimido».¹²⁶

El feminismo «biologista»

La tendencia del neofeminismo, que a partir de la biología trata de convertir el «ser mujer» en alternativa para las mujeres, conforma lo que se ha venido llamando el feminismo de la diferencia.

Cuando en 1964 Genevive Gannari publica su *Dossier de la femme* y deduce que la mujer tiene una naturaleza esencialmente diferente a la naturaleza del hombre, no sólo se sitúa frente a Freud y más allá de la escuela inglesa del psicoanálisis, sino que establece sus diferencias con Simone de Beauvoir y abre el camino del biologismo al movimiento de las mujeres, camino que seguirá Suzanne Lilar en *Le malentendu du deuxième sexe* (1969), y que en el momento de la crisis del MLF en 1973, retomarán con entusiasmo y radicalidad Lucy Irigaray, Annie Leclerc, France Queré y otras, constituyendo una de las corrientes del pensamiento feminista.

En 1960, el endocrinólogo francés Jost expone su teoría

125. Christine Delphy, citado en el folleto *El espejismo de la «identidad femenina»*, o. c.

126. *Ibid.*

del inductor de la diferenciación sexual, y la posibilidad de que en su origen y durante las primeras semanas de gestación todos los embriones son morfológicamente femeninos; a partir de ahí, algunas feministas empiezan a plantearse y plantear que es precisamente la superioridad de lo femenino lo que ha llevado a los hombres, en su afán de dominarlo, a oprimir a las mujeres.

Karen Harvey argumentará que el hombre desprovisto de matriz niega a la mujer el derecho a la diferencia porque es en esa diferencia, tener matriz, en lo que la mujer es superior al hombre, a lo que Annie Leclerc añadirá «el hombre envidia a la mujer por su útero sublime y la teme por su útero guillotinator», sin comprender —dice— que si la mujer ha consentido en su esclavitud es por su «grandeza de alma». No es, como dice Freud, que la mujer esté castrada por su carencia de pene, sino el hombre por su carencia de útero. A la envidia del pene, estas mujeres oponen la envidia de la matriz, dando así la vuelta al argumento freudiano.

Ante el hecho cierto de que el hombre históricamente ha mantenido sometida a la mujer, el feminismo llamado biólogo y a partir de la diferenciación sexual tomado como base de esa opresión, concluye que para salir de su estado de discriminación sexual, el camino es oponer y reivindicar la vagina e incluso reclamar para la mujer una condición superior al hombre por su capacidad de alumbrar la vida.

Para Lucy Irigaray esa libido distinta, más fuerte de la mujer y que por serlo el hombre oprime y somete, determina en la mujer unas capacidades específicas igualmente reprimidas: frente a la racionalidad y el discurso masculino está la sensibilidad y la irracionalidad femenina. Tomando de Lacan su consideración de que el inconsciente está estructurado en forma de lenguaje, Irigaray aplica idéntica estructura a la irracionalidad de la mujer, quien ha de encontrar su propia forma de expresarla para poderse oponer así al discurso masculino. La mujer, propone, ha de inventar y descubrir no sólo su propio cuerpo (*speculum*), sino también su propio lenguaje y para ello ha de sentirse, tocarse y *decirse*.TM

127. Lucy Irigaray, *Speculum de l'autre femme*.

La dulzura como opuesta a esa agresividad de los hombres, causa de la opresión de la mujer, debe quedar suprimida de toda relación entre los sexos, es lo que reivindican algunas feministas de la diferencia y con ello que frente al mito de lo masculino, las mujeres opongan el mito de lo femenino e, incluso, plantean algunas, el enclaustramiento y la vuelta a casa.

El que este tipo de planteamiento haya sido denunciado por otras corrientes del feminismo radical, y las razones por las que lo hacen parecen claras pero no agotan el tema, su posible falta de rigor teórico no tiene por qué implicar espontaneísmo y mera visceralidad, sino más bien una toma de partido distinta, en este caso freudiana pero invertida. La propia argumentación de Christine Delphy desemboca en la diferencia: «No es la diferencia, sino la igualdad lo que debemos reivindicar. Y sólo en segundo término, a partir de esa igualdad previa, podremos reivindicar —entonces sí— el derecho a la singularidad de cada individuo...»,¹²⁸ la diferencia de hombres y mujeres se desprende de sus palabras, es lo que es, y conocer las razones de ella no es ni mucho menos indiferente.

Situada la mujer como engranaje entre la naturaleza y la cultura y ante la constante histórica de que la cultura masculina no acepta la presencia de las mujeres como iguales al hombre, precisamente por su funcionalidad, no parecen desechables los intentos de las mujeres que buscan en la naturaleza, en los distintos componentes biológicos que distinguen los sexos, la razón última de la opresión de la mujer, e incluso que se planteen la resignificación de esa naturaleza distinta, no como mecanismo limitador de la opresión, sino, por el contrario, como la expresión misma de la superioridad de la mujer y palanca de su liberación.

La relación entre *el mito de la feminidad*, la reivindicación del útero, de cualidades específicas en la mujer, su sensibilidad y su dulzura, e incluso su irracionalidad, y *la maternidad* es no sólo indudable, sino que permite profundizar en el análisis de esta corriente feminista. En el encuentro inevitable del feminismo radical con la maternidad y frente a quienes la cues-

Í28. Christine Delphy, o. c.

tionan, pretende resignificarla aunque, y en concreto, Lucy Irigaray considera que el ser madre ha sido precisamente una de las formas de apartar a la mujer de sí misma y de su placer para someterla a la masculinidad y al deseo del hombre.

El carácter natural que se asigna a la maternidad, su condición de instinto, de impulso natural privativo de las mujeres, es lo que se cuestionan algunas feministas distinguiendo para ello dos niveles en la relación maternal: el deseo de procrear y el deseo de tomar a un niño a su cargo. Consideran que el deseo de procrear existe tanto en el hombre como en la mujer y para ambos es difícilmente separable de la atracción sexual; en cuanto al deseo de vivir cerca de un niño, de tenerlo consigo, de criarlo, es sentido tanto por los hombres como por las mujeres; de ahí que se planteen si la especificidad del llamado instinto materno que lleva a las mujeres a asumir todas las tareas maternas, existe o no como tal instinto, «¿y si todas estas características que se esperan de la mujer y que están ligadas a su instinto materno no fuesen más que el resultado de la educación, de nuestra educación, orientada toda hacia la maternidad? [...], ¿no será sencillamente un sentido de la responsabilidad, resultado de la repartición de tareas y de la división del trabajo?». ¹²⁹

Esa función social no «natural» asignada a la maternidad desprende a su vez una serie de problemas: «obligación social de ser madres, qué supone para la vida de las mujeres el hecho de ser madres, qué le supone a este sistema capitalista y patriarcal que las mujeres cumplamos con nuestro papel de madres, qué supone la maternidad para las mujeres con un cierto compromiso social y político», con cuya resolución se enfrentan distintos colectivos feministas. ¹³⁰

Desde este cuestionamiento de la maternidad, las feministas reclaman la disociación de la procreación y de la carga exclusiva de los hijos, como forma de que la maternidad sea una elección libre, una opción a tomar por las mujeres y

129. «¿Qué es el instinto materno?», del libro colectivo *La maternidad esclava*, recogido en la selección *La opresión de las mujeres*, Tiempos Modernos.

130. Algunas reflexiones sobre la maternidad. Grupo de mujeres de Iruña, ponencia presentada en Lejona, 1984.

no una obligación impuesta por la sociedad, al propio tiempo reivindican de los hombres que compartan la crianza de los hijos y también de la sociedad a través de las instituciones correspondientes.

La distinción que estas feministas hacen entre la maternidad —opción libre de la mujer— y lo que viene después —el cuidado y atención a los hijos—, intenta en relación a la mujer que la maternidad se libere de su condición de carga en la medida en la que pueda ser asumida como una opción libre de la mujer, y que en cuanto obligación, la reproducción sea asumida por la totalidad de la sociedad.

La coherencia de esta conceptualización de la maternidad tanto con la ideología burguesa como proletaria es evidente. Situada la maternidad en la reproducción de la familia burguesa y de la familia obrera, es lógico que las mujeres reclamen que sea la organización social correspondiente quien tome a su cargo su propia reproducción, reclamación que, incluida en el previsible desarrollo de la autorreferencia tanto burguesa como proletaria, no hace más que poner en evidencia la lentitud con la que ambas se significan y se registran materialmente.

Sólo la producción material de la vida, pero libremente asumida, sería el aspecto asumido por las mujeres, a partir de ahí, la reproducción queda inscrita en la producción social simbólica que, borrando la genealogía que enlaza toda vida con su producción material, encauzará sus energías en el proyecto social correspondiente, asegurando así el sometimiento por parte del nuevo ser al sistema social y su aceptación de las leyes y normas correspondientes.

El vínculo patriarcal que sujetaba a la mujer a la familia rompe así su última amarra: la maternidad, para que la mujer conquiste su igualdad con el hombre y aun la libertad, pero en la aceptación de un nuevo vínculo, el que inaugura la revolución burguesa y que desarrollarán tanto la alternativa burguesa como proletaria, el sometimiento de todos y cada uno al despliegue del modelo social que cada una propone.

Otras feministas radicales y en un intento de ruptura de ese vínculo y también del patriarcal, redescubren y se redes-

cubren en la maternidad. «En el deseo de tener hijos, había un deseo de vivir [...], deseo de crear algo con el compañero de una en un mundo exterior que resultaba un tanto apagado después del mayo del 68, deseo de ocuparse de un bebé, de volverse a hallar en esa relación corporal privilegiada con un segundo hijo.»¹³¹ Son deseos de recuperar la relación genitor/genitrix, de reencontrar en la maternidad compartida el engranaje entre la complejidad de los cuerpos (hombre y mujer) a través de dar la vida (hijo).

Esta pretensión vivencial y espontánea es continuada por mujeres que como Annie Leclerc se reencuentran a sí mismas, su cuerpo, su sexo, la capacidad de placer que encierra la condición femenina, por mediación de la maternidad, pero una maternidad ya solitaria que recrimina al hombre en su incapacidad de compartirla, al estar empeñado en su mascarada de héroe, «tú me has emponzoñado la vida —le dice—. Durante siglos, a fuerza de estar privada de mi cuerpo, yo sólo vivía a través tuyo. Mal vivir, apenas vivir».¹³²

La vida y su disfrute debían ser, según ella, el objetivo revolucionario. «Pero sin las mujeres y el despertar de su conciencia adormecida, las verdaderas revoluciones se agotarán y la tierra llegará a ser la del hombre fuerte, potente y triunfador, del hombre que siembra el progreso, la opresión y la muerte. [...]. Es precisamente de todo aquello que las mujeres han sido más íntimamente privadas (sin duda porque ellas estaban particularmente dotadas para ello): la alegría de vivir, la que deberá ser reencontrada, inventada y hecha posible y no solamente para ella, sino para la tierra entera, hombres, niños, adolescentes, viejos. Se acabó el tiempo en el que las mujeres se veían arrastradas por las revoluciones-circunvalaciones del hombre en lucha contra sí mismo.»¹³³

Claude Alzon critica duramente esta funcionalidad revolucionaria que algunas feministas dan a la maternidad, calificándola de «repliegue y huida»¹³⁴ y, en definitiva, de «perpétua-
nt. *Les Pétoleuses*, tendencia lucha de clases del MLF en su artículo «Ser madre», citado por Claude Alzon, o. c.

132. Annie Leclerc, *Parole de femme*.

133. *Ibid.*

134. Claude Alzon, *Mujer mitificada, mujer mistificada*.

ción de la sumisión». Oponer, dice, a la agresividad de los hombres la dulzura de las mujeres, como hace el MLF, conlleva la dejación de aquello que permite a un ser vivo afrontar una dificultad en vez de someterse, cuando hacerlo es lo que constituye la vida. Alzon distingue la agresividad de la violencia; a su entender ésta no es la expresión de aquélla, sino su negación en cuanto demostración de flaqueza, señalando que los que dominan raramente son violentos. Considera que la educación de los niños es distinta de la de las niñas, por cuanto en aquéllos se favorece la iniciativa, el fortalecimiento de la voluntad, el apetito del riesgo, mientras a la niña se la educa, no para afrontar dificultades, sino para padecerlas. Para terminar afirmando que los hombres por instinto, vivencias y educación son agresivos.

¡Menos lobos, caperucita!; la iniciativa, la fuerza de voluntad, el apetito del riesgo es muy posible que conformen características de la agresividad, pero también de la violencia, siempre y cuando, como históricamente ha ocurrido en el caso del hombre y de la mujer, la agresividad del primero incluya necesariamente el sometimiento de la segunda, demostrando así su propia flaqueza.

La agresividad es la expresión misma de la vida, si así queremos expresar el poder que contiene de hacer y objetivar sus posibilidades en un espacio y tiempo concretos, la violencia es lo que la sustituye cuando ese poder ha sido extrañado. La agresividad es el ejercicio de la vida de cada uno que se opone a las limitaciones que le imponen las agresividades de los demás seres, humanos o no, en el despliegue de su propio poder de vivir; la violencia es el ejercicio de la opresión porque se carece de la capacidad agresiva correspondiente, y ha sido esta violencia de los hombres lo que ha sometido a las mujeres, no su agresividad.

«A través de mecanismos que desconocemos, irrumpe el Estado y con él irrumpe la historia. El Estado es un foco permanente de desestructuración: el Estado rompe, aplicando su fuerza bruta —la conjunción entre "poder" y "violencia" se generaliza—, el equilibrio del intercambio [...]; las relaciones sociales se vuelven asimétricas, relaciones entre dominantes y dominados. [...]. Acumulación de tiempo [...]. Acumulación

de bienes [...]. Acumulación de palabras [...]. Acumulación de poder, en definitiva, que impone a los hombres ser violentos y exigir obediencia, no a ellos, sino al "hombre de poder".»¹³⁵

Hombres y mujeres, anulada su agresividad, se manifiestan en violencia, violencia activa de unos, violencia pasiva de otros, cuando la capacidad agresiva es de la que ambos se ven privados.

En ocasiones, pocas, la violencia activa toma forma de mujer y ésta reclama acumularla en dominación para sí. Hasta dónde podrían llegar las mujeres en esa línea, lo describe bien el texto siguiente; la insensatez que describe, cuestiona en especial a los hombres porque, cambiando los términos, ése ha sido el camino seguido por ellos.

«Si sólo conociera la anatomía y capacidades culturales de los hombres y de las mujeres, escribe M. Harris, me inclinaría a pensar que serían las mujeres y no los hombres quienes controlarían la tecnología de la defensa y de la agresión y que si un sexo tuviera que subordinarse a otro sería la hembra quien dominaría al varón. Aunque quedaría impresionado por el dimorfismo físico —mayor altura, peso y fuerza de los varones—, en especial en relación con las armas que se manejan con la mano, todavía me causaría mayor asombro algo que las hembras tienen y que los hombres no pueden conseguir, a saber, el control del nacimiento, el cuidado y la alimentación de los niños. En otras palabras, las mujeres controlan la crianza y, gracias a ello, pueden modificar potencialmente cualquier estilo de vida que las amenace. Cae dentro de su poder de negligencia colectiva el producir una proporción entre los sexos que favorezca mucho más a las hembras que a los varones. También tienen el poder de sabotear la "masculinidad" de los varones, recompensando a los chicos por ser pasivos en vez de agresivos. Cabría esperar que las mujeres centraran sus esfuerzos en criar hembras solidarias agresivas en vez de varones, y por añadidura, que los pocos supervivientes masculinos de cada generación fueran tímidos, obedientes, trabajadores y agradecidos por los favores sexuales. Predeciría que las muje-

135. Jesús Ibáñez, *Más allá de la sociología*.

res monopolizarían la dirección de los grupos locales, serían responsables de las relaciones chamánicas con lo sobrenatural, y que Dios sería llamado ELLA. Finalmente, esperaría que la forma de matrimonio ideal y más prestigiosa sería la polian-dria, en la cual una sola mujer controla los servicios sexuales y económicos de varios hombres.»¹³⁶

El matriarcado como forma originaria de las organizaciones sociales humanas, y su posible «resurrección» ha sido, aunque no en los términos escandalosos en los que ha quedado descrito, replanteado por algunos movimientos feministas actuales, al calor de determinadas teorías antropológicas que el mismo F. Engels apoyó, dando por buenas las aportaciones de Henri Morgan. La ventaja del escándalo es que pone en evidencia la monstruosidad que implica, no ya que algunas feministas reclamen para sí en aras de la opresión sufrida ser tan violentas como los hombres, «¿por qué debe concentrarse el esfuerzo de embrutecimiento en los hombres?»,¹³⁷ sino que los hombres hayan podido serlo y sigan siéndolo pero, en su caso, como lo más «natural» del mundo.

Cuando el feminismo radical francés por boca de Valerie Solanas propone a las mujeres negarse a la reproducción porque «la manía de la perpetuación es masculina», y, en su extremismo, no vacila ni ante el suicidio colectivo, resulta fácil, hasta obligado, tomar partido por la vida, reclamar de la revolución sexual emprendida por las mujeres que no conduzca a «una posición segura para las mujeres al frente de las partidas de la porra o de los puestos de mando nucleares»,¹³⁸ sino a la igualdad sexual por la desaparición de todo tipo de machismo, tanto del «hombre de poder», como de «la mujer de poder», pero, se desdibuja el hecho, resentido por muchas mujeres, de que sólo lo primero ha sido una constante histórica objetivada y de que por serlo y en su acumulación, el suicidio colectivo de todas formas va a sobrevenir y, en ese caso, ¿por qué negar a las mujeres el disfrute de la brutalidad última?

136. Marvin Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas*.

137. *Ibíd.*

138. *Ibíd.*

Situados los movimientos sexistas radicales en la ruptura de la relación hombre/mujer al considerar que la condición de clase de la mujer la enfrenta sin solución al hombre, o que es su naturaleza la que marca la diferencia, la tensión hacia el lesbianismo de estos movimientos es inevitable como expresión tanto teórica como práctica de esta ruptura.

En el caso español esta tensión, y seguramente debido al ocultismo, la opresión y la clandestinidad a que se ha visto sometida la sexualidad de la mujer, por no decir negación pura y simplemente que se recrudece durante los cuarenta años de franquismo, cuando aflora, lo hace con fuerza e incluso vengativa frente a la asfixia a la que ha sido sometida. En una cierta medida esa reacción encuentra en el lesbianismo la mejor forma de expresarse.

Partiendo del «sexo hombre como el enemigo principal de una feminista», Karnele Merchante propone «la homosexualidad como etapa obligada», paso intermedio a la bisexualidad, etapa posterior o última «una vez que el movimiento feminista haya subvertido el orden social. De tal manera que ya no será necesaria una guerra de sexos [...]». Esta última etapa que por ahora considera utópica, sería aquella en la que «las mujeres podríamos alcanzar una total y real autonomía sexual —concepto que barajo en contra del de "liberación sexual"— y también cuando mujeres y hombres de toda edad y raza podrían relacionarse como personas libres. Los papeles sexuales, principio y origen de toda opresión, estarían abolidos y la libertad sería total tanto para mujeres como, paradójicamente, para los hombres, puesto que seríamos nosotras las artífices de tal revolución [...]. Sólo aliándonos con las oprimidas de nuestro propio sexo y destruyendo los papeles de poder masculino —que no a sus portadores— podremos llegar a la concienciación total de todas las mujeres contra nuestra opresión y a la revolución feminista total».¹³⁹

139. Karnele Merchante, «Las relaciones entre mujeres y la bisexualidad como alternativas sexuales en el Feminismo Radical», ponencia presentada en Barcelona, 1980.

Esta toma de conciencia pasa, según Merchante, por la destrucción del mito terrorista de la heterosexualidad impuesta hoy, y por las «relaciones entre mujeres» que «serían pues necesarias, aunque, naturalmente, no obligatorias, para toda feminista radical que busca un cambio total de estructuras sociales, ya que lucha por ellas». En todo caso, esas relaciones entre mujeres, en tanto etapa transitoria aunque obligada, en la etapa última, la de la bisexualidad, constituirían una forma más de relación sexual.

Gretel Amann se sitúa en otra perspectiva. A partir del dimorfismo físico sexual que distingue el hombre de la mujer en tanto macho y hembra, los géneros masculino y femenino expresan su dimorfismo cultural y psicológico. Así la dictadura del sexo se dobla en la dictadura del género que atrofia o hipertrofia determinadas potencialidades y capacidades que la plasticidad del sexo biológico permitirían, de tal forma que los géneros masculino y femenino resultan determinantes de los comportamientos, actitudes, modos de vivir y de ser de uno y otro sexo. Situada en esta conceptualización que se enfrenta a quienes identifican sexo y género, y apoyándose en Robert Stoller,¹⁴⁰ quien afirma que «no existe dependencia biunívoca e inevitable entre géneros y sexos, y por lo contrario, su desarrollo puede tomar vías independientes», Gretel Amann infiere que, «aceptar que hay dos sexos, no quiere decir que haya sólo dos géneros, dos tipos de conductas sexuales universales posibles y excluyentes»,¹⁴¹ reclamando para las lesbianas el que puedan constituir un grupo de identidad propia.

La especificidad de «nuestras fantasías, formas de hacer el amor y sentirlo, mitos, vivencias y afectos, etc.» permite, según ella, distinguir dos géneros en el mismo sexo mujeres: mujeres/heterosexuales y mujeres homosexuales. El no reconocimiento social de la diferencia entre estos dos grupos impide, dice, la conformación de la identidad lesbiana, no sólo la atribuida por los otros grupos, sino la subjetiva y sobre todo la optativa, el que pueda ser «sencillamente una elección, una

140. Robert J. Stoller, *Sex and Gender*, Nueva York, Science House, 1968, citado por Gretel Amann.

141. De la ponencia presentada por Gretel Amann en la Semana de Sexología de Vitoria, abril 1980.

preferencia, un gusto», una conducta posible y un modelo a seguir.

Karmele Merchante, frente a la opresión resentida por muchas mujeres que conllevan las relaciones heterosexuales, propone las relaciones entre mujeres: libres y autónomas porque el poder (los hombres) quedan excluidos, en cuanto prefiguración posible hoy de un cambio total en todas las relaciones. Pero, por una parte, del establecimiento de unas relaciones lesbianas no se desprende el que la opresión quede excluida y es constatable que de hecho no ocurre así. Una cosa es luchar contra todo tipo de relación que incluya el sometimiento y negarse a ella en forma individual y colectiva, y otra asignar a las relaciones heterosexuales una condición en exclusiva que en nuestra sociedad es aplicable a cualquier relación. Por otra, la dificultad de suprimir en las relaciones con los hombres toda la carga de sumisión que entrañan no parece poder resolverse colectiva y socialmente (individualmente es otra cosa) por la vía sustitutoria de establecer relaciones lesbianas. Su resolución reclama una reconceptualización de la sexualidad como dispositivo abierto a toda relación que no acepta ser constreñida ni por la heterosexualidad ni por la homosexualidad, ni tan siquiera por la bisexualidad y que, en definitiva, no acepte el sexo como discurso cerrador del cuerpo.

Gretel Amann, por su parte, y en su profundización de lo que puede significar «ser lesbiana» y al intentarlo al margen «de la diversidad individual real», de una diversidad que por serlo no es descifrable, se ve abocada a aumentar el número de géneros, de grupos sexuales. Estas posibles y hasta deseables multiplicidades no impiden que, internamente, en ellos, haya normas, hormas, modelos que constriñen la diversidad individual, ni tampoco que entre los distintos géneros se produzca una jerarquización y una valoración. Propone Gretel «lavar» los conceptos de sus raíces antropocéntricas para luego llevarlos a la práctica, pero aceptar un orden basado en un sistema de exclusiones aunque sea ampliado, para, a partir de ese orden, generar un sistema de conceptos que den cuenta de cada término, el cual, así definido, puede ser llevado a la práctica sin equívocos posibles, es aceptar la forma conceptual del dis-

curso masculino. Un discurso de saberes y técnicas que permiten, como sugiere Jesús Ibáñez,¹⁴² conocer las identidades y las diferencias de lo infrapersonal y lo colectivo, pero que nunca alcanza al individuo concreto, su heterogeneidad, su diferencia no medible cuantitativa ni cualitativamente, porque ésta no está en la oposición de dos términos, sino en la aposición de dos bordes. En el caso del hombre y la mujer, en los bordes de la intersección de lo masculino y lo femenino en cada uno de ellos, bordes que convertidos en términos, reprimen lo femenino en los hombres y lo masculino en las mujeres, atrofiando en unos y otras las capacidades posibles del otro término e hipertrofiando las que previamente han sido conceptualizadas como referenciales para cada género, amputando así todo espacio de intersección y de comunicación. Una amputación que no puede ser resuelta por la introducción de nuevos términos, identidades y diferencias, aunque sí aliviada.

142. Jesús Ibáñez, o. c.

INCONCLUSIÓN

Primera inconclusión: la teoría marxista de los valores

Llegados a este punto cabe preguntarse: ¿cuál es hoy la relación entre la teoría marxista de los valores y las prácticas de liberación o de discriminación de la mujer?

La crisis que atraviesa la revolución proletaria afecta, sin duda, a la teoría marxista de los valores. Y, por otra parte, las prácticas de discriminación de la mujer tendencialmente se agudizan como consecuencia de la crisis que interrumpe, y hasta hace retroceder, los éxitos de las mujeres en el campo del trabajo valorado, punto de partida de su independencia económica en relación con el hombre. Al propio tiempo, ambas circunstancias están favoreciendo, al menos indirectamente, el despliegue del pensamiento feminista en busca de campos de lucha nuevos en los que la diferencia y su despliegue prime sobre la lucha por la igualdad con el hombre para acortar las diferencias que los separan.

«Reconozcamos que, en su época, Marx tuvo razón al considerar el comunismo como única solución alternativa (Agnes Heller se refiere en este texto a la solución de la contradicción que aparecía en el desarrollo capitalista de los tiempos de

Marx, entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción burguesas). Hoy, sin embargo, chocamos con el hecho —por ahora indudable— de que las relaciones de producción burguesas no son (en el capitalismo moderno) trabas de las fuerzas productivas *en la forma en que lo había pretendido Marx*. El capitalismo consiguió construir un mecanismo en el que las fuerzas productivas han podido seguir desarrollándose en un determinado sentido. Lo decisivo es: *sólo en un determinado sentido*, a saber, el de las capacidades humanas pura y exclusivamente orientadas a la producción, y el del desarrollo de los medios de ésta. Los *demás* aspectos en los que las relaciones capitalistas de producción siguen siendo hoy, como en tiempos de Marx e incluso más intensamente que entonces, obstáculos al desarrollo de las fuerzas productivas son de *contenido axiológico heterogéneo* incluso respecto de la producción. Al mismo tiempo, el capitalismo va sosteniendo por ahora sus procedimientos de integración del proletariado en él. Por eso es acertado hoy día que los que seguimos la concepción de Marx pongamos en primer plano no sólo la ontología de la práctica, *sino incluso la elección consciente del comunismo como valor universal.*»

«Ahora bien: si hay una alternativa al comunismo (y hoy día hemos de tenerla en cuenta sin duda alguna), ¿es posible seguir considerando la historia pasada, como hizo Marx, desarrollo en sentido axiológico, desarrollo de valores? Hay que decir claramente en este punto que si quedara excluido el vector comunista del abanico de alternativas y se realizaran otras, *no sería posible considerar la historia pasada como desarrollo en el sentido del contenido axiológico que da Marx al término*. Lo que pasa es que, como *elegimos* el comunismo y como la posibilidad de éste sigue presente como *dynamis* actualizaba también en el capitalismo moderno, tenemos una base para aceptar la concepción marxiana del desarrollo, para interpretar la evolución como categoría axiológica.»¹⁴³

La cuestión para Agnes Heller queda clara, «si quedara excluido el vector comunismo del abanico de alternativas y se realizaran otras...», habría que releer de nuevo la historia y

143. Agnes Heller, o. c., pp. 113 y 114.

también, desde luego, la historia del movimiento de mujeres socialistas y aun del feminismo de raíz burguesa, la historia que se ha tratado de analizar en este trabajo.

Agnes Heller posiblemente tiene razón cuando considera que, si bien es cierto que el capitalismo moderno ha logrado resolver la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las condiciones sociales de producción burguesa, por cuanto se han seguido desarrollando tanto las capacidades productivas y las condiciones sociales de producción burguesa, por producción (lo que supone que el capitalismo moderno ha resuelto la contradicción en los términos en que la vio Marx), sólo lo ha resuelto *en el sentido* y en el campo estricto de la producción de bienes.

Puede también afirmarse con Agnes Heller, que la contradicción continúa y aun de forma agudizada entre este desarrollo y los demás *sentidos* o campos en los que se despliegan los efectos de las relaciones sociales burguesas de producción, tal como puede ser el campo de la reproducción social y el que se manifiesta en el agotamiento progresivo de los recursos naturales y la destrucción «ecológica» de la Naturaleza, y que por ello no se puede descartar sin más *el comunismo* entre las soluciones alternativas posibles a la contradicción.

Pero, también es cierto que Agnes Heller no tiene en cuenta en este análisis y en las conclusiones que deduce, el «hecho nuevo» que ha modificado profundamente la realidad objetivada, afectando a su *dynamis* y, por ello, al abanico de *las alternativas posibles: la brutal ruptura del despliegue de la alternativa comunista* hacia su objetivo: la sociedad comunista, como consecuencia de la presencia objetivada —producida— de un arsenal con una capacidad destructiva tal, que hace *imposible* que tanto en las sociedades socialistas se desarrolle la etapa revolucionaria que les separa del comunismo, como que en las sociedades capitalistas aparezca la revolución proletaria como solución de sus contradicciones agudizadas, ya que hoy la supervivencia de la especie depende de que se mantenga la situación de equilibrio entre los dos bloques por muy precario que sea este equilibrio.

Ante esta objetivación nueva se puede ser optimista y *creer*

que se trata de una situación transitoria que se resolverá por sí misma devolviendo la contradicción a sus propios términos y al *vector comunista* su posibilidad de solución alternativa posible, pero no se puede desconocer el hecho y hacerse el desentendido ante sus efectos. Pasar por alto Chile, Nicaragua, Praga, Polonia, Afganistán, El Sahara, el problema palestino, el eurocomunismo, la caída en picado en Occidente de la Izquierda revolucionaria, la socialdemocratización de los sindicatos obreros, los desfiles de la Plaza Roja, etc., es mucho «pasar».

De momento al menos, y con un margen de previsión futura razonable, nada permite pensar que la contradicción que aparece (y que ya estaba prevista en el marxismo) entre el poder del Estado de los países donde ha triunfado la revolución proletaria en su etapa de toma de poder y el desarrollo de la plena personalidad de los hombres y mujeres, hoy ciudadanos de los Estados socialistas, se resuelva en la desaparición del Estado y de su poder, ni tampoco, que la contradicción de los capitalismo modernos que hoy reaparece en los campos de la reproducción y de la vida, encuentre su desenlace en las revoluciones proletarias que les abra el camino previsto hacia la alternativa comunista. Y este cambio que se ha ido afirmando en los últimos cuarenta años y que se ha evidenciado en las prácticas políticas realizadas durante los mismos, obliga a releer la historia, a reconsiderar si el permanente sacrificio que se ha exigido, entre otros, a las mujeres de sus reivindicaciones específicas, mediante la promesa de su satisfacción plena cuando se hayan resuelto las contradicciones principales de los sistemas sociales, tiene un sentido distinto al de la prolongación pura y simple de su situación discriminada en beneficio de *los señores de la guerra*, sean éstos burgueses o proletarios.

Cuando Agnes Heller resituía la contradicción entre el desarrollo estricto de la producción conseguido por el capitalismo y el anquilosamiento de los demás *sentidos* que conforman las relaciones sociales, en concreto el campo de la reproducción en cuyo estudio va a centrar su propia actividad reflexiva, parece abrir una vía nueva de desarrollo a la alternativa comunista y un *sentido* igualmente nuevo a la lucha de las mu-

jeros, por cuanto ese campo ha sido el que «naturalmente» ellas han ocupado, aunque para beneficio de otros y al servicio de la producción, pero producción y reproducción van inexorablemente unidas.

«La primera hacha de sílex —escribe Heller al explicar que las categorías del género humano no son ineluctables, que pueden o no desarrollarse— no ha conducido *necesariamente* a la central eléctrica atómica, ni la primera prohibición del incesto acarreó *necesariamente* la formación de relaciones sociales universales, del mismo modo que tampoco la primera integración de individuos del género ha conducido *necesariamente* al tráfico humano universal, ni a la actitud consciente respecto a la humanidad como tal, en su totalidad»,¹⁴⁴ pero lo que sí parece *necesario* e históricamente así ha sido, es que la primera hacha de sílex coincidiera con la primera prohibición del incesto, aún más, que esta prohibición va a regular todo intercambio humano. La prohibición del uso y consumo sexual inmediato entre humanos va a permitir extender los vínculos del parentesco y de la sociabilidad en donde el hacha de sílex va a adquirir su sentido de útil.

La prohibición del incesto, engranaje entre naturaleza y cultura, tal como lo plantea Lévi-Strauss: «Afirmamos, pues, que todo lo que es universal en el hombre depende del orden de la naturaleza, y se caracteriza por la espontaneidad, que todo lo que está sometido a la norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y lo particular [...]. Pero la prohibición del incesto presenta, sin el menor equívoco e indisolublemente reunidos, los dos caracteres en los que hemos reunido los atributos contradictorios de los dos órdenes exclusivos, constituye una regla, pero una regla que, la única entre todas las reglas sociales, posee al mismo tiempo un carácter de universalidad».¹⁴⁵ Esta prohibición articula la estructura social en cuanto sistema de comunicación a tres niveles: comunicación de mujeres, comunicación de bienes y servicios, comunicación de mensajes, que son equivalentes entre sí. Las formas en que esta comunicación se produce determina el carácter re-

144. Agnes Heller, o. c., p. 107.

145. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*.

lativo y particular de cada cultura y sociedad, de tal forma que no ya la comunicación es equivalente, sino que lo es la producción misma de lo que se va a intercambiar: a una producción de bienes y servicios corresponde una producción de la reproducción donde se sitúan las mujeres, y entre ambos una determinada producción de mensajes.

Si bien es cierto que los múltiples y heterogéneos *sentidos* que conforman las relaciones sociales de reproducción pueden ser, no sólo analizados, sino, sobre todo, vividos en su anquilosamiento, en su coerción, en su falta de despliegue; ello sólo puede hacerse desde una perspectiva que reconozca que la contradicción en las relaciones sociales de producción no estaba, como apuntaba Marx, entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las condiciones sociales de producción, sino en la producción misma y que ésta, aun habiendo resuelto su contradicción interna, sigue determinando la imposibilidad de resolver las relaciones sociales en su conjunto en los términos universales que propone la alternativa comunista.

La central eléctrica atómica sólo ha sido posible por el despliegue, no el anquilosamiento de los demás *sentidos* de las relaciones sociales a partir de la prohibición del incesto, y es desde ahí desde donde, quizá, se puede cuestionar la *dynamis* de la historia en su posibilidad de abrirse a la humanidad como tal.

La ruptura de la *dynamis*, fundada como objeto del conocimiento sobre la teoría marxista de los valores, su imposible, al menos de momento, despliegue en su última etapa (aquella caracterizada por la desaparición del extrañamiento de los hombres individuales de la riqueza social producida, o parte genérica del hombre, etapa en la que desaparece progresivamente el poder del Estado y se constituye el hombre/mujer nuevo con su plena personalidad desarrollada donde puede reconocerse, tanto su diferencia individual como su carácter genérico y colectivo), cuestiona muy seriamente no sólo, como señala Agnes Heller, al vector comunista como alternativa, sino también y en primer término, a la teoría de los valores sobre la que se fundamenta.

La cuestión remite ahora con la exigencia de una respues-

ta a la duda planteada al principio de este trabajo de reflexión sobre si *la riqueza* o resultado objetivado del trabajo de producción de los hombres, que se acumula y se sedimenta como una cultura histórica materializada y que es vivida por los productores como extrañamiento, es la progresiva constitución del genérico hombre, tal como se pretende en la teoría marxista de los valores y que, por ello, el problema se sitúa en la ruptura revolucionaria de su extrañamiento para la reconstitución del hombre, de cada hombre como ser individual/genérico capaz, por ello, de desplegar con plenitud su diferencia singular, o, por el contrario, *la riqueza* es la progresiva constitución de un Ser Social, salto cualitativo que convierte las sociedades en «hormigueros humanos» y a cada uno de sus miembros en partes de ese nuevo Ser sólo diferenciadas por su funcionabilidad para la vida de la sociedad en la que es —o será— difícil distinguir su vida individual como propia y diferente no sólo del colectivo, sino también de cualquier otro individuo.

En último término se trata de conocer el problema —el conflicto— para tratar de descubrir la respuesta.

El «quid» de la cuestión aparece y se centra sobre la categoría «extrañamiento» como expresiva de la relación de los productores con la riqueza producida y del contenido que se otorgue a esta misma categoría cuando se refiere a la relación del productor en tanto trabajador, consigo mismo.

En términos simples, pero esclarecedores, la cuestión se encuentra en determinar (conocer/arriesgarse a dar a una hipótesis la categoría de verdad valorativa, que pueda convertirse en verdad objetiva por su misma posibilidad de objetivarse) si en *la riqueza* y formando parte de ella, nos encontramos hombres/mujeres vivos, sus contemporáneos en cada instante de su existencia histórica, si somos *riqueza* con la misma entidad material, al menos, que lo son los monumentos, las ciudades, los campos cultivados y los animales domésticos, los útiles y las máquinas, los productos y aun la «cultura» que salen de «nuestras» manos y de «nuestras» cabezas; la naturaleza, en fin, transformada y ordenada que conocemos como *riqueza*. O si, por el contrario, no somos *riqueza*, sino sus productores extrañados de la misma por las condiciones sociales de su

producción, por su apropiación «privada» por los poseedores.

Están los arsenales con su terrorífica potencialidad destructora, es cierto, pero no nos engañemos, no serían nada —ni siquiera existirían— *si no estuvieran vivos*, estructurando como un todo a los hombres y no sólo a aquellos con el poder de apretar el botón desencadenante, sino a la sociedad de humanos tal cual es, y tal como los hace vivir y ser una amenaza disuasoria para cuanto y cuantos amenazan a la existencia/vida de ese *todo* organizado para sobrevivir.

El mecanismo desencadenante ha sido, parece, el de la construcción abstracta del genérico hombre y su materialización mediante la actividad productiva y de interiorización, de tal forma que la elucubración discursiva se ha convertido en verdad objetiva —objetivación— que ha generado su propia dynamis. La riqueza —hombre genérico o ser social— es su resultado, o sus resultados, pero nada permite suponer que tal resultado sea el despliegue de las fuerzas esenciales de la especie humana, como creyó Marx, sino que, por el contrario, todo aboca a considerar que no es precisamente la especie y la humanidad la que se ha desarrollado y tiene una existencia objetiva, sino que los fantasmas, creación de sus miedos, de sus inseguridades, de sus ignorancias y de sus ambiciones, son los que se han ido objetivando y adquiriendo vida propia y su propia dynamis. Y, como tales fantasmas, han objetivado también la necesidad de algo que les referencia, en su momento fue Dios, con la revolución burguesa, el Hombre, de manos del marxismo: el Genérico humano.

Sin embargo, en el primer texto citado de Agnes Heller, hay un punto que merece especial atención, sólo si se realizaran otras alternativas, dice, y dice bien, el vector comunista quedaría excluido y con él la concepción marxiana del desarrollo de la dynamis y la actualidad de la teoría de los valores que desprende. Sólo entonces podría pensarse que la teoría marxista de los valores o estaba superada en su relación con las prácticas de liberación de las mujeres o, en su caso, estaba situada en la perpetuación de su discriminación.

El objetivo de este trabajo no es producir *la verdad* como valor emergente, ni tampoco el «criterio dúplice» que abra el camino hacia la liberación de las mujeres, sino más modes-

tamente su propia verdad, en cuanto análisis de la relación entre la teoría marxista de los valores y las prácticas de discriminación/liberación de las mujeres, y de cara a él, el marxismo en cuanto alternativa presente y actuante hoy se presenta ambivalente, como factor de discriminación en su anquilosamiento, como factor liberador en su heterodoxia.

Segunda inconclusión: un discurso diferente

«El cuerpo/el sexo: el discurso/el discurso del Amo [...]. Cuando decimos que no hay razón del esclavo, no decimos que no piensa, ni que se calla, sino que piensa y habla, fuera de razón, no que desbarre —que es el mal uso de la razón propia del esclavo razonador—.»¹⁴⁶

La ruptura de un paradigma, cuerpo/sexo, pasa por la no aceptación de que los términos que lo componen se cierran sobre sí mismos, se territorializan. El sexo en tanto discurso del Amo, del hombre como «enemigo principal» de la mujer, fuerza a la radicalidad de que el cuerpo de la mujer, en tanto su discurso revolucionario no se encierre en el mal uso de la razón del sexo para desconstruir algo que sólo fuera de razón, en este caso del sexo, es posible.

Hurtarse a ser esclavos razonadores en buena parte depende de la calidad y cantidad de la opresión que se padece. En el caso de las mujeres, la opresión es mucha puntual e históricamente, pero sólo dejar de ser esclavo puede impedir el desbarre de hacer propio el discurso de quien se ha definido como enemigo.

La razón del esclavo, la justicia de su causa frente a la explotación de que es objeto, es precisamente lo que impide reconocer que esta *razón* es la razón del Amo y que se expresa en sus mismos términos aunque los invierta, que sólo cuando piensa y habla fuera, «fuera de razón», el esclavo no desbarra porque utiliza su *propia razón*.

146. Landreau y Jambet, *L'Ange*, cita recogida por Jesús Ibáñez, o. c.

El marxismo «tiene razón» cuando denuncia la explotación obrera, como la tienen las feministas que luchan frente a la opresión que sufren las mujeres, pero *su razón* no puede estar, hoy lo sabemos, en poner el mundo en pie, al romper con el idealismo que le hacía caminar sobre la cabeza, como plantea Marx, sino en la sospecha de que tanto los pies como la cabeza pertenecen a un mismo continuo.

Cuando el marxismo «inocenta» los comportamientos obreros que se sitúan en el orden razonador y razonable del capital que les explota, al consumo obrero en cuanto forma «inocente» de satisfacer sus necesidades, no tiene en cuenta que se trata del orden razonador del capital que produce tanto la utilidad de los productos como las necesidades que satisfacen, y que nada en este orden razonador es inocente, ni siquiera el deseo que despiertan en aquellos a quienes priva de su disfrute, deseo sobre el que descansan sus comportamientos reivindicativos.

Cuando se admite que el obrero tiene derecho —razón— a adquirir un producto o mercancía que los privilegiados se reservan para sí, la razón que se reconoce en el obrero es la del capitalista, y esta razón es la que se inocenta, y hasta tal punto se «desbarra» que se fuerza a todo el sistema a ampliarse hacia cotas cada vez más altas de la producción y el consumo de masas capitalista, sin comprender que las carencias de unos y los excedentes de los otros pertenecen al mismo discurso.

El feminismo hace lo propio tantas cuantas veces «inocenta» a las mujeres, sus comportamientos, sus necesidades y deseos, el discurso de opresión del que surgen es la razón del opresor, y es en otro discurso, un discurso diferente en el que hay que situarse y no en el del esclavo razonador.

Es cierto, como señala Agnes Heller, que por ahora no se ha producido la realización de una alternativa distinta, pero también lo es que determinados discursos y comportamientos la prefiguran, insertando así en la *dynamis* social la posibilidad del *cambio*.

El trabajo, concepto clave y signo constituyente tanto del bucle recursivo burgués como proletario, está dejando de ser

operativo en cuanto factor determinante de integración en la medida en la que los comportamientos de grupos sociales cada vez más amplios organizan sus vidas sin aceptarlo como referencia, y, paralelamente, van apareciendo representaciones críticas y discursos en la misma línea que, sin aceptar la significación normalizada del trabajo, lo cuestionan y critican.

La relación en la conceptualización marxista entre el trabajo y la *socialidad* es evidente, ya que desprende esta categoría de las relaciones sociales de producción, y son la alienación y el extrañamiento de la riqueza deducidos de la relación social de apropiación privada y de la división del trabajo, las que impiden su objetivación y despliegue.

El dominio sobre nosotros mismos y sobre la naturaleza exterior en el que el marxismo sitúa la *libertad* en cuanto categoría que se desprende del conocimiento de las necesidades humanas, se abre a otras posibles conceptualizaciones cuando esas necesidades entran en sospecha y hoy lo están, no en cuanto capacidad de proyectar y ajustarse a un fin, sino de saber cuál es ese fin, esos proyectos y el contenido mismo de una conciencia sobre la que presiona una inconsciencia que sólo es tal porque así se la significa y define.

Estas cuatro fuerzas esenciales o específicas del ser humano culminan en la *universalidad*, cuando, según las previsiones de Marx, la revolución proletaria termine con el poder extrañado al hombre y con la alienación de los hombres individuales; un cuándo puesto hoy entre paréntesis; problema al que se añade el cuestionamiento de las categorías mismas en las que se asienta y, sobre todo, la aceptación para el ser humano de su condición de individuo como parte activa sujeto del enunciado de un genérico conformado como yo de la enunciación. Cada vez más y frente a esa individualidad, la singularidad de cada uno reclama ser el único sentido, la única referencia y autorreferencia desde la que relacionarse consigo mismo, con los demás y con la naturaleza.

El feminismo, el ecologismo, los movimientos pacifistas y antimilitaristas, los colectivos marginales, las bolsas de vida humana sobrantes están ahí, en la inconclusión de su génesis que les abra a su propia *dynamis*, pero presionando al sistema. Sustraerse al discurso del Amo es poco menos que imposible,

y parece que en la clandestinidad del silencio es más fácil no contaminarse que intentando un discurso nuevo; éste corre el riesgo de no serlo y, sin embargo, hay que arriesgarse a ello desde una única *reivindicación*: el derecho a equivocarse.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCOBENDAS TIRADO, Pilar, *Datos sobre el trabajo de la mujer en España*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1983.
- ALVAREZ JUNCO, José, *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, Siglo XXI, 1976.
- ALZON, Claude, *Mujer mitificada, mujer mistificada*, Ruedo Ibérico, Barcelona, 1982.
- ALZON, Claude, *La femme potiche et la femme bonniche*, Masperó, París, 1973.
- AMANN MARTÍNEZ, Gretel, «Sexo, género y modelo», ponencia, Semana de Sexología de Vitoria, 1980.
- ANDER-EGG, Ezequiel, *La mujer irrumpe en la historia*, Marsiega, Madrid, 1980.
- ASTELARRA, Judith, «Patriarcado: Estado, ideología y política», ponencia, Jornada sobre el Patriarcado, Barcelona, 1980.
- BAUDRILLARD, Jean, *De la seducción*, Cátedra, Madrid, 1981.
- BEAUVOIR, Simone de, *La opresión de las mujeres*, prólogo y recopilación de textos de diversas autoras, Les Temps Modernes, Taller de Sociología, Madrid, 1977.
- BEAUVOIR, Simone de, *El segundo sexo*, Siglo XX, Buenos Aires.
- BEAUVOIR, Simone de, Entrevista en *Nouvel Observateur*, 14 de febrero 1972, París.

- BEBEL, August, *La femme et le socialisme*, Dietz Verlag, Berlin, 1974.
- COLE, G.D.H., *Historia del pensamiento socialista, II, Marxismo y Anarquismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- Colectivo Feminista de Madrid, *Feminismo y materialismo*, Madrid, noviembre 1979.
- Colectivo Feminista de Madrid, *El espejismo de la «identidad femenina», un nuevo obstáculo en el camino hacia la liberación de las mujeres*, Madrid, noviembre 1979.
- CERRONI, Umberto, *El marxismo y la sociedad democrática*, Avance, Barcelona, 1977.
- DELAGE BÁSALA, Francisca, y GALÁN, Carmen, *Los partidos políticos y la mujer*, Nueva Escuela, Madrid, 1977.
- DELEUZE, Giles, y GUATTARI, Felix, *Anti-Oedipe*, Minuit, París, 1972.
- DELEUZE, Giles, y GUATTARI, Felix, *Rizoma*.
- DELPHY, Cristine, *Nuestros amigos y nosotras*, Colectivo Feminista de Madrid, Madrid, 1979.
- DELPHY, Christine, «El enemigo principal», *Partisans*, n.º 54-55, París, 1970.
- DERRIDA, Jacques, *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1978.
- DURAN, M. Ángeles, *El trabajo de la mujer en España*, Tecnos, Madrid, 1972.
- EAUBONNE, Françoise, *Les femmes avant le patriarcat*, Payot, París, 1976.
- ELEJABEITIA, Carmen, *Quizás hay que ser mujer*, ZYX, Madrid, 1980.
- Encuentro de Mujeres Independientes, Barcelona, 1980.
- Equipo de Estudios de la Vida Cotidiana de Granada, ponencia «38 (hipó)tesis metodológicas...», Jornadas sobre el Patriarcado, 1980, Barcelona.
- ENGELS, F., *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970.
- ENGELS, F., *Anti-Dühring*, Grijalbo, México, 1964.
- ENGELS, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ricardo Aguilera, Madrid, 1968.
- ENGELS, F., *La sagrada familia*, Claridad, Buenos Aires, 1971.
- EVANS, Richard J., «Las feministas». *Los movimientos de*

- emancipación de la mujer en Europa, América y Australia*, Siglo XXI, Madrid, 1980.
- FALCÓN, Lidia, «Entre el futuro y el pasado», *Poder y Libertad*, n.º 4, Barcelona, 1982.
- FALCÓN, Lidia, y SANAHUJA III, M.^a Encarna, «Modo de producción y patriarcado», ponencia, Jornadas sobre el Patriarcado, Barcelona, 1980.
- FERNÁNDEZ DE CASTRO, I., y ELEJABEITIA, Carmen, *Crítica de la Modernidad*, Fontamara, Barcelona, 1983.
- FIGES, Eva, *Actitudes patriarcales*, Faber y Faber, Londres, 1970.
- FIRESTONE, Shulamith, *La dialéctica de los sexos*, Kairós, Barcelona, 1976.
- FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978.
- FOURIER, Charles, *Théorie des Quatre mouvements*, Anthropos, París.
- FRIEDAN, Betty, *La mística de la feminidad*, Sagitario, Barcelona, 1965.
- FRIEDAN, Betty, *Les femmes à la recherche d'une quatrième dimension*, Denoel-Gonthier, Paris, 1969.
- GARDINER, Jean, *El papel del trabajo doméstico*, Anagrama, Barcelona, 1975.
- GEER, Germaine, *La mujer mutilada*, Laffont, París, 1971.
- GONZÁLEZ, Anabel, y otras, *Los orígenes del feminismo en España*, Zero Zyx, Madrid, 1980.
- GORNICK, Vivian, *Gender advertissemens*, Harper-Colophon Booskz, Nueva York, 1979.
- Goux, Jean-Joseph, *Ensayo sobre los equivalentes en el marxismo y el psicoanálisis*, Calden, Buenos Aires, 1973.
- Grupo de Mujeres de Iruña, «Algunas reflexiones sobre la maternidad», ponencia, II Jornadas Feministas de Euskadi, Lejona, 1984.
- GUEVARA, Ernesto «Che», *La guerra de guerrillas*, 1960.
- GENMARI, Geneviève, *Dossier de la femme*, Perrin, Paris, 1964.
- HARRIS, Marvin, *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Alianza, Madrid, 1982.

- HARRISON, John, *Economía política del trabajo doméstico*, Anagrama, Barcelona, 1975.
- HELLER, Agnes, *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, Grijalbo, Barcelona, 1974.
- IBÁÑEZ, Jesús, *Más allá de la sociología*, Siglo XXI, Madrid, 1977.
- IBÁÑEZ, Jesús, «Lección magistral», oposiciones a cátedra, Madrid, 1982.
- IBÁÑEZ, Jesús, *Lenguaje, espacio, segregación sexual*, inédito, Madrid, 1984.
- IZQUIERDO, M. Jesús, *Las, los, les (lis, lus)*, Cuadernos inacabados, Editorial La Sal.
- IZQUIERDO, M. Jesús, «Demografía, contracepción y sexualidad», ponencia, Jornadas Feministas Estatales, Granada, 1979.
- IZQUIERDO, M. Jesús, «No toda hembra es mujer», *El País*, 8 marzo 1984.
- JOOREEN, *The tyranny of structurelessness*, traducido para las Jornadas sobre el Patriarcado, Barcelona, 1980.
- Jornadas sobre el Patriarcado, Barcelona, 1980.
- Jornadas Feministas Estatales, Granada, 1979.
- Jornadas Feministas de Euskadi (II), Lejona, 1984.
- IRIGARAY, Lucy, *Speculum de l'autre femme*, Minuit, Paris, 1974.
- IRIGARAY, Lucy, *Ce sexe qui n'est pas un*, Minuit, Paris, 1977.
- KELSEN, Hans, *Teoría comunista del derecho y del Estado*, Emecé, Buenos Aires, 1957.
- KOLLONTAI, Alexandra, *Autobiografía de una mujer emancipada*, Fon támara, Barcelona, 1978.
- KOLLONTAI, Alexandra, *La mujer nueva y la moral sexual*, Ayuso, Madrid, 1976.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio, *La teoría de la cosificación de Marx a la escuela de Francfort*, Alianza, Madrid, 1981.
- LAZARD, Françoise, «Le travail de la femme est-il un progrès?», *Les cahiers du Centre d'Études Marxistes*, n.º 68, Paris, 1968.
- LECLERC, Annie, *Parole de femme*, Grasset Fasquelle, Paris, 1974.

- LENIN, V.I., *Sur l'émancipation de la femme*, Éditions du Progrès, Moscú, 1966.
- LÉVI-STRAUSS, C, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, París; traducción castellana: Paidós, Buenos Aires, 1969.
- LILAR, Suzanne, *La malentendu du deuxième sexe*, PUF, París, 1969.
- LUXEMBURGO, Rosa, *Grèves du masse, parti et syndicats*, Maspero, París, 1964.
- LUXEMBURGO, Rosa, *Cartas de la prisión*, Akal, Madrid, 1976.
- MACCIOCHI, M.A., *Les femmes et leurs maîtres*, Christian Bourgois, París, 1978.
- MARTÍN SANTOS, Luis, *Teoría marxista de la revolución*, Akal, Madrid, 1977.
- MARX, C, *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México.
- MARX, C, *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1980.
- MARX, C, *Crítica del programa de Gotha*, Ricardo Aguilera, Madrid, 1971.
- MARX, C, y ENGELS, F., *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970.
- MARX, C, y ENGELS, F., *La sagrada familia*, Claridad, Buenos Aires, 1971.
- MERCHANTTE, Karmele, «Las relaciones entre mujeres», ponencia, Encuentro de Mujeres Independientes, Barcelona, 1980..
- MITCHELL, Juliet, *Psicoanálisis y feminismo*, Anagrama, Barcelona, 1976.
- MITCHELL, Juliet, *La condición de la mujer*, Anagrama, Barcelona, 1977.
- MILLET, Kate, *Política sexual*, Aguilar, México, 1975.
- MORENO, Amparo, *Mujeres en lucha*, Anagrama, Barcelona, 1977.
- MORIN, Edgar, *La méthode*, tomos I y II, Seuil, París, 1977-1980.
- MOSCOVICI, Serge, *Sociedad contra natura*, Siglo XXI, México, 1975.
- Movimiento Comunista, *La liberación de la mujer en las obras de Engels, Bebel, Lenin y A. Kollontai*, Madrid, 1977.

- NASH, Mary, *Mujer, familia y trabajo en España, 1875-1936*, Anthropos, Barcelona, 1983.
- Partido Feminista, *Tesis-1979*, Ediciones Feministas, Barcelona, 1979.
- Partisans*, n.º 54-55, «Libérations des femmes, année zero», Maspero, París, 1970.
- PISAN, Annie de, *Historia del movimiento de liberación de la mujer*, Debate/Tribuna feminista, Madrid, 1977.
- QUERÉ, France, *La femme avenir*, Seuil, París, 1976.
- REED, Evelyn, «Las mujeres: casta, clase o sexo oprimido», *Partisans*, n.º 57, Maspero, París, 1971.
- REICH, W., *La revolución sexual*, La Gubia, México, 1974.
- ROWBOTHAN, Sheila, *Feminismo y revolución*, Debate, Madrid.
- SAU, Victoria, *Diccionario ideológico feminista*, Icaria, Barcelona, 1981.
- SAU, Victoria, «Apuntes para una teoría del modo de producción patriarcal», ponencia, Jornadas sobre el Patriarcado, Barcelona, 1980.
- SCANLON, Géraldine, *La polémica feminista en la España contemporánea*, Siglo XXI, Madrid, 1976.
- SCHAPIRA, Marta, «Algunas consideraciones antropológicas sobre la mujer», ponencia, Jornadas Feministas Estatales, Granada, 1979.
- SCHWARZER, Alice, *La pequeña diferencia y sus grandes consecuencias*, La Sal, Barcelona, 1979.
- SECCOMBE, Wally, *El trabajo doméstico en el modo de producción capitalista*, Anagrama, Barcelona, 1975.
- Semana de Sexología de Vitoria, 1980.
- Seminario Latinoamericano de Mujeres, «Conclusiones», 1972.
- SENDÓN, Victoria, *Sobre diosas, Amazonas y vestales*, Zero Zyx, Madrid, 1981.
- STALIN, J., «Informe presentado al XVIII Congreso del partido», 1939.
- STALIN, J., *Los problemas económicos del socialismo en la URSS, 1952*, Norman Berthune, París.
- STOLLER, J.R. *Sex and gender*, Science House, Nueva York, 1968.

- Teoría y Práctica*, n.º 6, «Mujeres en lucha por su liberación», Madrid, abril 1977.
- TROTSKY, L., «Escritos sobre la cuestión femenina», Pathfinder Press, Nueva York, 1970.
- TROTSKY, L., «¿Sigue todavía el gobierno soviético con los principios adoptados hace veinte años?», 1938.
- TURIA, J. del, *Temática del Marxismo*, t. I y II, Cinc d'Oros, Barcelona, 1977.
- VAQUERO, P., *Althusser o el estructuralismo marxista*, Zero, Algorta (Vizcaya).
- VÁRELA, Julia, «Anatomía política de la familia civilizada», *Negaciones*, Madrid, 1968.
- Varios, *La incorporación de la mujer universitaria al mundo de la empresa*, Cuadernos Universidad-Empresa, Madrid, 1975.
- Varios, *Nuevas perspectivas sobre la mujer*, Universidad Autónoma de Madrid, 1982.
- WATERS, Mary Alice, *Marxismo y feminismo*, Fontamara, Barcelona, 1977.
- WEILER, Martine, *Mujeres activas*, Ediciones de la Torre, Madrid, 1977.
- ZETKIN, Clara, «Recuerdos sobre Lenin», Apéndice en: Lenin, *La emancipación de la mujer*, Akal, Madrid, 1975.

INDICE

Prólogo, <i>por Antoni futglar.</i>	7
Presentación.	23
PARTE PRIMERA	
Introducción	29
La teoría marxista de los valores.	53
INTERMEDIO.	77
PARTE SEGUNDA	
Los movimientos feministas de raíz burguesa	85
PARTE TERCERA	
Los movimientos socialistas de mujeres	119
PARTE CUARTA	
Los movimientos de liberación de las mujeres	170
INCONCLUSIÓN.	243
Bibliografía.	255

La definición del presente libro y su hilo conductor parte, entre otros, de Marx, Goux, Morin y de Agnes Heller sobre todo, para establecer un marco teórico, propio de la autora, desde el que se realiza provechosamente la relectura reflexiva de la historia del movimiento feminista. A partir de ese marco se analiza —en la práctica— tanto la aparición de los «movimientos feministas» que nacen en el interior de la nueva sociedad que inaugura la revolución técnica del maquinismo, el triunfo del liberalismo y su culminación en la revolución burguesa. Asimismo estudia el surgimiento de los «movimientos socialistas de mujeres» y el complejo despliegue de los distintos movimientos de liberación feminista, que señalan su controvertida presencia a partir de los años sesenta. Y cerrando, la última gran parte de la obra, el «patriarcado» y el «radicalismo sexual», sirven de eje para la relectura de los actuales movimientos de liberación, así como de las ideologías e ideas que los animan.

La obra finaliza en su apertura hacia la construcción colectiva de un discurso en el que lo aún por conocer incluye el riesgo de errar y equivocarse, pero que ello mismo constituye el atractivo y la clave del interés del presente libro. Una visión abierta e inconclusa, como señala la autora.

El proyecto de esta obra fue Premio María Espinosa 1983 del Instituto de la Mujer.

Carmen Elajabeitia Tavera nace en Madrid en 1941; es licenciada en Filosofía y Letras por la Universidad Complutense de Madrid. Desde 1974 participa activamente en las labores del Equipo de Estudios (EDE), de investigación sociológica. Ha publicado *El hombre mercancía* y *Crítica a la modernidad* con I. Fernández de Castro; *Quizá hay que ser mujer* y *El maestro. Análisis de las escuelas de verano*. Ha colaborado con numerosos artículos en revistas sociológicas de ámbito nacional e internacional. Ha realizado trabajos de investigación para FOESSA, CIS, ICEUM, CIDE, y para las consejerías de Urbanismo-Medio Ambiente y Economía-Hacienda de la Comunidad Autónoma de Madrid.