

Patricia González Prado

Universidad Autónoma de Barcelona

patogonzalezprado@gmail.com

ALEXANDRA KOLLONTAI Y FEMINISTAS MARXISTAS: APORTACIONES PARA GENEALOGIZAR LA AUTONOMÍA DE LAS MUJERES

Resumen: *La indagación del concepto de autonomía en relación a las mujeres se realiza a partir de una tarea de rastreo de lo que sobre el mismo han dicho referentes de luchas emancipatorias vinculadas al género. Es necesario hablar de autonomía de las mujeres para interpelar un concepto construido en relación a un sujeto pensado como “abstracto”, descorporalizado y todopoderoso: el ciudadano universal producto de las revoluciones liberales, cuya situación debe ser desvelada. Retomo en el presente trabajo a dos de esas protagonistas: Alexandra Kollontai, referente de la revolución bolchevique a principios del siglo XX, y la filósofa Alejandra Ciriza, contemporánea, sudamericana, subversiva.*

Palabras clave: *autonomía, ciudadanía, derechos humanos.*

Alexandra Kollontai and marxist feminists: contributions to genealogize women's autonomy

Abstract: *The investigation of autonomy's concept in relation to women is made from a tracking task than on it have said referents of emancipatory struggles related to gender. Research around the concept of autonomy related to women is taken from a genealogical task of emancipatory struggles. It is necessary to talk about women's autonomy in order to interpellate a concept based on a subject considered as “abstract”, disembodied and all-powerful: the universal citizen product of the liberal revolutions, the situation of which has to be unveiled. I revisit in this paper two such protagonists: Alexandra Kollontai, an early twentieth century leader of the Bolshevik revolution and the philosopher Alejandra Ciriza, contemporary, South American, subversive.*

Keywords: *Autonomy, citizenship, human rights.*



1. Introducción

Rastrear las aportaciones críticas, las formas de entender la autonomía de las mujeres, por las mujeres, *referentas* de luchas sociales, importa una aproximación a las genealogías feministas. Éstas escudriñan contra el borramiento de las mujeres de la historia oficial y a partir de este hecho histórico habilitan el cuestionamiento de los criterios por los cuales se justifica o invalida la construcción de conocimiento, así como de los conceptos epistémicos más usuales, tales como verdad, objetividad, realidad o justificación. De esta manera las perspectivas feministas no solo incluyeron nuevas *sujetas* al análisis histórico, sino que también focalizaron en el análisis de sus prácticas, de lo subjetivo, de lo personal como político.

Revuelvo así papeles de una de las figuras que entiendo más potentes de la revolución rusa, Alexandra Kollontai y otra Alejandra (Ciriza) compañera, a quien considero una de las feministas de tradición marxista que desde el Sur de América más ha problematizado el concepto de ciudadanía con relación a las mujeres, lo que refiere directamente a la autonomía. Ciriza explicita las tensiones entre feminismos y marxismo, a la vez que la necesidad de pensar/practicar feminismos anticapitalistas.

2. La Bolchevique¹: Alexandra Kollontai (San Petersburgo 1872 – Moscú 1952)

Alexandra Kollontai provenía de una familia de la nobleza terrateniente y del campesinado finlandés, a través de la educación tuvo los primeros contactos con las teorías revolucionarias. Contemporáneamente en Inglaterra, el movimiento feminista sufragista iba logrando reconocimientos de este derecho, primero a nivel municipal y luego nacional.

El movimiento obrero europeo se empezaba a hacer sentir en el país entre intelectuales, jóvenes de la burguesía y la nobleza veían en la comuna rural rusa (*obschina*) la base estructural para un posible socialismo ruso campesino. A finales del siglo XIX en Rusia, más de 70% de la población era campesina, 80% era analfabeta, el clero rural ignorante y oscurantista contribuía al atraso cultural de la población campesina (Kollontai, 1922/1978:26). Una vez derrocado el régimen zarista en Rusia, Kollontai dirigió sus esfuerzos a

1. Aludo no solo al significado más estricto de bolchevique con relación al grupo político radicalizado dentro del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia (POS DR), dirigido por Vladímir Lenin, sino también al más popular, el que lo asocia a sinónimo de comunista, y a uno muy específico, el que lo relaciona con el título de la novela de Alexandra Kollontai, *La bolchevique enamorada*, de 1927.



la organización de un movimiento de mujeres proletarias que dieran cuenta de la doble explotación a la que estaban sometidas, como mujeres y obreras, en línea con los planteos de Rosa Luxemburgo y Clara Zetkin.

Autonomía y amor burgués

Es importante hacer una aclaración inicial, la autonomía es un concepto que está estrechamente vinculado en su génesis a perspectivas políticas, teóricas e ideológicas liberales, por lo que no será hasta bien entrado el siglo XX que los feminismos vinculados a tradiciones de izquierdas hablarán de autonomía. Por ello, he indagado en Kollontai sus referencias a las libertades, la independencia, los derechos, la emancipación y, en algunos casos también a la dignidad. En esta línea uno de los primeros límites que esta autora identificó y enfrentó fue el matrimonio por conveniencias económicas, el *matrimonio burgués*, producto de una moral particular, a la que Kollontai señaló entre los principales obstáculos para la emancipación de las mujeres. Destaco la importancia que ella da a la moral burguesa, desde mi punto de vista formula un cuestionamiento directo, específico y político, a la forma de concebir las relaciones amorosas aún con los propios compañeros-camaradas:

En realidad se trataba de la eterna lucha defensiva contra la intromisión del hombre en nuestro yo, una lucha que se resolvía en la disyuntiva: trabajo o matrimonio y amor... nuestro error consistía en que siempre creíamos haber hallado al único hombre en la persona del que amábamos, aquel con el que creemos poder fundir nuestra propia alma y que está dispuesto a reconocernos plenamente como energía espiritual corporal. Pero las cosas siempre salían de otra manera pues el hombre intentaba siempre imponer su propio yo y adaptarnos a él enteramente. Y es así como surgió en todas, la constante e inevitable insurrección interior: el amor se convirtió en una cadena. Nos sentíamos esclavizadas y tratábamos de aflojar los lazos del amor. Y tras la lucha eternamente repetida con el hombre amado, nos separábamos y corríamos al encuentro de la libertad. Una vez más volvíamos a sentirnos solas, infelices, apartadas, pero libres... libres para el trabajo querido y elegido (Kollontai, 1922/1978:74).

Escribió sobre el amor y las mujeres señalando que se trataba de un sentimiento que, tal como ha sido construido



por la moral burguesa, es fundamento de las desigualdades entre varones y mujeres (Kollontai, 1922/1978:73). También destacó el carácter histórico de las formas de entender el amor y escribió sobre otra posible construcción del mismo, el *amor-camaradería*, que habilitaría espacios de ruptura con los mandatos patriarcales y de clase (Kollontai, 1922/1978:74).

Considero potentes los aportes de esta *referenta* no solo en su contexto de producción específico, sino en relación con su vigencia contemporánea: Kollontai mantiene abierto los interrogantes sobre cómo impactan las concepciones hegemónicas sobre el amor, en el tiempo disponible y en las opciones vitales que hacemos las mujeres como colectivo, cómo repercute ello estructuralmente en el poder que acumulamos, en cómo lo ejercemos, en la conservación de privilegios y poder por los varones. Por otra parte entiendo que ella da cuenta de un sujeto contradictorio en contraposición al sujeto puramente racional producto de la Ilustración.

Kollontai criticó el amor burgués como un obstáculo al desarrollo de la autonomía de las mujeres, de sus proyectos de vida. Le atribuyó la ocupación del tiempo vital y productivo de las mujeres, lo que impedía su crecimiento y con ello el del Estado donde permanecería improductiva la mitad de la fuerza de trabajo que posee. En su autobiografía dio cuenta de la importancia de la autonomía, a la que identificó como *su propio yo*² (Kollontai, 1926/1976:78).

Esta revolucionaria rusa destacó el carácter histórico del amor burgués refiriendo que la humanidad ha respondido siempre a una “ley de conservación de la energía social y psíquica” y esta energía se aplicaba “al fin fundamental e inmediato del momento histórico”. Por ello entendía que, en el tiempo de la más encendida lucha revolucionaria, se adueñó de la situación “el instinto biológico de la reproducción, la atracción entre dos seres de sexo contrario, que se unían y separaban fácilmente, se entregaban mutuamente sin estremecimiento en sus almas y se separaban sin lágrimas ni dolor” (Kollontai, 1922/1978: 123) a esta forma de vincularse Kollontai la llamó el *eros sin alas* por oposición al *eros alado*. Por ello sostuvo:

Cuando la revolución llamaba sin cesar al combate de la humanidad trabajadora era inoportuno desperdiciar fuerzas psíquicas en sentimientos de orden secundario que no contribuían de una manera directa al triunfo de la revolución. El amor individual que constituye la base del matrimonio

2. “... Amor, matrimonio, familia: todos eran fenómenos subordinados y pasajeros, estaban allí y de hecho se han seguido infiltrando continuamente en mi vida, sin embargo, por grande que fuera el amor por mi esposo, en cuanto transgredía ciertas fronteras vinculadas con el espíritu de sacrificio femenino, el sentimiento de protesta volvía a estallar en mí. Tenía que irme, que romper con el hombre de mi elección de lo contrario me hubiera expuesto al peligro de perder mi propio Yo...” (Kollontai, 1926/1976:79).



que se concentra en un hombre o en una mujer exige una pérdida enorme de energía psíquica (Kollontai, 1922/1978: 123).

Por ello para la autora será importante:

Rechazar la hipocresía del pensamiento burgués, reconocer que el amor no es solo un poderoso factor de la Naturaleza, que no es solo una fuerza biológica sino también un factor social... hasta la burguesía sabe en realidad cómo encadenar el amor a sus normas morales para que sirva al logro y afirmación de sus intereses de clase (Kollontai 1922/1978:126).

Una de las críticas que hizo Kollontai al amor burgués – diferenciándolo del amor-camaradería– fue su construcción desde el individualismo, la concurrencia desenfrenada y la emulación, no dejando lugar para la amistad considerada como factor social. Señaló que los intereses de la clase burguesa crearon un nuevo ideal moral en las relaciones sexuales que, a diferencia de lo que había primado en la sociedad feudal, necesitaban traer al amor la fusión de lo físico con lo espiritual, entre el amor y el matrimonio no podía establecerse ninguna diferencia (Kollontai, 1922/1978:136), las razones de clase para ello eran claras, así se formaba la familia burguesa que no se basaba en la posesión de riquezas patrimoniales sino en la acumulación de capital. A la vez expuso Kollontai en *La juventud y la moral sexual*, que si la norma del amor era el matrimonio, el amor fuera del mismo era considerado inmoral, respondiendo claramente a consideraciones de orden económico: impedir que el capital acumulado se dispersase con los y las hijas nacidas fuera de una unión matrimonial.

A Alexandra le preocupaba la cuestión de cómo promover relaciones entre los sexos que contribuyeran a hacer a las personas más felices, pero que al mismo tiempo no destruyeran los intereses de la colectividad. Destacaba que desde la ideología proletaria es mucho más importante y deseable que las sensaciones de las personas se enriquezieran cada vez con mayor contenido y fueran más diversas porque mediante ello se consolidaría la colectividad trabajadora.

Entiendo que en este punto el valor, la importancia de la autonomía subjetiva, se disipa en la propuesta de Kollontai, y la “libertad sexual” propuesta aparece en parte instrumentalizada para la afirmación de la clase obrera y la revolución, negando, invisibilizando o reduciendo las múltiples subjetividades y sus respuestas deseables y posibles cuando entran en juego categorías de opresión

como el género, la edad, la sexualidad, la procedencia étnica, la clase social, entre otras. Pareciera claro proclamar, declarar la “libertad sexual” no equivale a que la misma esté igualmente disponible entre quienes tienen posibilidades materiales, simbólicas y subjetivas muy diferentes para acceder a ella. Otro punto para nada menor tiene que ver con las consecuencias políticas de las diferencias biológicas: libertad sexual no implica *per se* reparto igualitario de las decisiones, responsabilidades, complicaciones que pueden provenir de un embarazo no deseado. Claro está que esas desigualdades igualmente están presentes sin libertad sexual de las mujeres, que no es la libertad sexual la que tiene que dar respuesta a las mismas, pero lo que deseo señalar es que son precisamente esas desigualdades, con las que Kollontai asume una postura, desde mi punto de vista ingenua o descuidada, las que impedirían que una comunidad, “una colectividad trabajadora” como prefiere nombrar la autora, se consolide. Entiendo que ello no puede ocurrir cuando el disfrute de un mismo grado de libertad, en este caso sexual, conlleva desigualdades. Me refiero a las posibles consecuencias de un embarazo no deseado como de uno deseado y transformado en proyecto de maternidad, que devienen desigualdades si no se produce en nuestras estructuras sociales, a la vez que en los procesos subjetivos de las personas, una redistribución de todas las tareas de cuidado, las que muchas feministas han llamado tareas reproductivas.

Con ello no le quito ni un gramo de reconocimiento a la potencialidad subversiva de la proclama de libertad sexual, subversiva ante una moral castradora, puritana y controladora, la burguesa. El punto en el que considero necesario dar un paso más, es el que hace potencialmente viable el goce de esa autonomía en condiciones igualitarias: entiendo imprescindible que los varones como género pierdan los privilegios de haber sido históricamente criados y cuidados por mujeres desde el espacio privado para sostener su desarrollo en el espacio público.

Sobre esta pérdida específica de privilegios nada dirá Kollontai, el modelo a alcanzar, el idealizado para la emancipación, era el mundo masculino, las indeseables, agotadoras y rutinarias tareas domésticas habían de ser asumidas por el Estado, en su propuesta pareciera posible que todxs³ ganaran, algo diferente por cierto cuando desde estas perspectivas se pensaba la redistribución de la riqueza,

3. A fin de promover un uso del lenguaje no sexista e igualita-



rio hay una serie de recursos que se han extendido tanto en el lenguaje escrito como oral. Respecto del primero, una opción legible y formalmente correcta es el uso de la barra (todas/os), otra legible pero formalmente incorrecta es el uso de la e (todas) o de la arroba @, también hay otros símbolos (nosotr*s) o la x (nosotrxs). En el presente documento usaré esta última alternativa, además de la feminización de roles que, desde nuestro lenguaje androcéntrico, encarnan en hombres y se utilizan en masculino para generalizar, aun cuando la referencia es a mujeres. Así sucede por ejemplo con el uso del término referente. En atención a ello hablaré de referentas cuando utilice la palabra en relación con mujeres, a fin de visibilizar sus aportaciones. Fuente Manual de Lenguaje No Sexista Acsur Las Segovias, disponible en www.acsur.org/IMG/pdf/Manual_de_lenguaje_no_sexista.pdf

4. Esto le valió importantes ataques entre los que le imputaban querer “nacionalizar las mujeres” o prescribir que las niñas de 12 años debían convertirse en madres. La Iglesia llegó a acusarla de “hereje” (Kollontai, 1922/1978: 107).

de los medios de producción que necesitaba la revolución, ahí estaba claro que los privilegios deberían ser abolidos, no bastaba con que todas las personas accedieran a la propiedad privada porque el concepto en sí mismo se entendía que conllevaba la reproducción de la desigualdad.

Más allá de estas observaciones que realizo desde un tiempo presente, agregó entre sus aportes la identificación de las instituciones contrarias al reconocimiento de los derechos de las mujeres, como la Iglesia, la división entre espacio privado/propio de las mujeres-espacio público/mundo masculino y la familia burguesa. Quizás sus puntos más débiles vengan de la mano de las propuestas alternativas en cuanto a modelos morales, ideológicos, intereses protegidos, por la principal importancia dada al Estado comunista, lo que en algunos casos pareciera justificar la instrumentalización de las personas al servicio de ese ente superior.

Estado, educación y políticas públicas

Otros cuestiones clave promovidas como vías emancipadoras de las mujeres por la revolucionaria Alexandra fueron el acceso a la educación y la consolidación del Estado comunista, por ello Kollontai no situó las reglamentaciones estatales como posibles límites, obviaba sin embargo, que la distribución desigual del poder entre varones y mujeres que realiza el sistema patriarcal, no es exclusiva del estado burgués.

Entre las políticas públicas impulsadas por Kollontai, considero ampliatorias de la autonomía de las mujeres la creación de una central para la protección a la maternidad y la niñez (1918). Inauguró así una serie de medidas en orden de socializar las tareas vinculadas a la maternidad⁴, a lo que siguió la supresión de la enseñanza de religión en los colegios de chicas que dependían del Ministerio –antes aún de la separación total entre la Iglesia y el Estado– y la implantación del derecho a que las alumnas se administraran por sí mismas en sus respectivos colegios. Las bases para ello se sentaron en el primer congreso para trabajadoras y campesinas de Rusia, algunas de las medidas fueron:

Atraer a las mujeres a 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... 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, a condición de que la maternidad fuera considerada como función social y protegida y sustentada por el Estado (Kollontai, 1922/1978: 110).

A la vez que se significaba la maternidad como una función social, se sancionaba una ley que eximía de castigo el aborto. Son estas cuestiones de primer orden para valorar la consistencia del reconocimiento a la autonomía de las mujeres por parte de Alexandra Kollontai. Evidencia también su posicionamiento político sobre el papel que está llamado a jugar el Estado, desde su accionar institucional, en orden de crear y garantizar espacios de autonomía, algo que supone una distancia ideológica clara con las tradiciones anarquistas por ejemplo. Estas últimas, en tanto piensan al Estado como un poder ilegítimo y opresor, desconfían que los derechos, las libertades y la emancipación puedan ser resultado de políticas públicas.

Finalmente considero que estas propuestas políticas que encarnaba Kollontai traducían el reconocimiento de un espacio de libertad personal más allá de lo que podría considerarse el bien común, la voluntad estatal o las necesidades generales como podrían ser las reproductivas en períodos de entreguerras.

La socialización de las tareas asociadas a la maternidad, de la mano con la legalidad del aborto, son medidas que amplían las posibilidades de las mujeres, reconociéndolas protagonistas de sus propias vidas al permitir pensar en la maternidad como elección y no como mandato. La primera medida sin la segunda sería susceptible de convertir a las mujeres en máquinas incubadoras y reproductoras “al servicio del Estado revolucionario” que se encargaría de la crianza. Sin embargo, con la regulación del aborto señalada se coloca, como en pocas medidas en la Rusia comunista, la autonomía subjetiva por sobre los intereses del Estado. Esto es sin lugar a dudas un reconocimiento excepcional.

La autora también impulsó el acceso al divorcio y todas aquellas políticas públicas orientadas a socializar las tareas domésticas y de cuidado, partiendo del reconocimiento de la doble jornada que, con la incorporación de las mujeres a las fábricas, recaía/recae sobre las mismas, así afirmaba: “El capitalismo ha cargado sobre los hombros de la mujer



trabajadora un peso que la aplasta, la ha convertido en obrera sin aliviarla de sus cuidados de ama de casa y madre (Kollontai, 1922/1978:164).

Consideraba que las tareas de cuidado que realizan las mujeres para el sostén de la vida, "... son trabajos con los que no se crean nuevos valores, con los que no se contribuye a la prosperidad del país... en tanto no es mercancía en el mercado comercial..." (Kollontai, 1922/1978:170). Ante este planteo, las soluciones en pos de descargar a las mujeres de estas tareas *improductivas* vendrán de la mano de la asunción de las mismas por el Estado: restaurantes públicos, cocinas y lavanderías centrales, casas para lactantes, guarderías, colonias y hogares para niños/as, sanatorios para las personas enfermas, comedores, libros de estudio y ropas de abrigo gratuitas para el alumnado y casas de maternidad para las madres solteras.

Kollontai sostenía que la organización de estos talleres especiales le ofrecerían a las mujeres la oportunidad de "... dedicarse por las noches a lecturas instructivas, distracciones saludables, haciendo su vida más alegre, más rica, libre y completa..." (Kollontai, 1922/1978:172), todo ello además daría lugar a una nueva familia, la familia que habría dejado de ser una necesidad estatal y pasaría a ser una unión de afectos y camaradería. Esta familia supondría relaciones completamente distintas entre varones y mujeres, basadas en una unión de afectos y camaradería, en una unión de dos personas iguales en la sociedad comunista, "... las dos libres, las dos independientes, las dos obreras, no más servidumbre doméstica para la mujer, no más temor a quedarse sin sostén del marido que la abandona, sus robustos brazos..." serían entonces los que le proporcionarían el sustento (Kollontai, 1922/1978:178).

El impulso de las medidas y legislación señaladas entiendo que resulta indicativo de la matriz política de esta referenda, de la politización del espacio privado. Las propuestas de Kollontai desnaturalizan en el sentido de cuestionar su supuesto origen natural, la maternidad, la crianza, el amamantamiento, los cuidados, la familia nuclear, el matrimonio; ello de la mano de idear, de exigir respuestas al Estado, de promover su intervención ante lo que podríamos considerar distribuciones desigualitarias de privilegios, posibilidades, de reconocerlo como garante efectivo y no meramente formal, de los derechos que la

legislación reconocía.

El lugar que están llamados a ocupar los Estados es un tema que considero de central vigencia en el tiempo que nos es contemporáneo, marcado por la desintegración de lo que conocimos como Estado moderno, de la mano de los embates del capitalismo neoliberal. Los Estados se han convertido en un conjunto de instituciones ejecutoras de medidas económicas impuestas por los organismos de crédito internacional como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, que expresan los intereses de un sistema en crisis. Casi nos resulta imposible, tanto en el caso argentino como en el español –más allá de que nos resulte deseable o no– pensar en un Estado garante de la autonomía de las mujeres a través del impulso de las instituciones promovidas a principios del siglo XX por Alexandra Kollontai.

Esta dificultad para pensar otro Estado posible sea quizás uno de los signos más característicos de nuestro tiempo. Es entonces que encuentro un importante sentido a la labor genealógica respecto de las luchas de las mujeres por la autonomía y la forma en que ésta se anuda con otras luchas sociales, en tanto herramienta que nos habilita posibilidades de pensar que otro mundo, donde quepan muchos mundos, es posible.

2. Alejandra Ciriza: feminismo y marxismo desde América Latina

Introducción (Mendoza - Argentina 1956)

Alejandra Ciriza insiste en la vinculación entre práctica política y teoría feminista, la considero, en relación con el tema de análisis, una de las feministas latinoamericanas que más profunda y *marxistamente* trabaja la cuestión del acceso de las mujeres a la ciudadanía, siendo ampliamente reconocida no solo en los espacios académicos sino hacia adentro del heterogéneo activismo feminista en Argentina. Su militancia comenzó en los `70 en el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), en esa misma época empezaba la dictadura más sangrienta de la historia nacional, la que implantó el terrorismo de Estado y provocó persecución política, social, corrupción y la desaparición de 30.000 personas, Alejandra relata en primera persona:

No es que no hubiera habido represiones ni



dictaduras anteriores, solo se trata de que entonces se iniciaba una que aplicó una metodología hasta entonces inédita: no solo se fusiló, encarceló, torturó, sino que inauguraron una nueva forma de tratamiento del/la adversario/a político: la detención-desaparición forzada de personas. Milité, tal vez no sea preciso decirlo, no lo sé, en una organización político-militar, el PRT-ERP. Pero tal vez también eso explique más de lo que yo misma desearía. Lo cierto es me incorporé tardíamente respecto del tiempo de la revolución. Lo hice cuando la orden de exterminio ya había sido impartida por el gobierno de María Estela Martínez de Perón. Lo hice bajo condiciones no elegidas, bajo las presiones y límites que impuso el reflujo de una de esas oportunidades en las que los y las condenados de la tierra realizan una de sus recurrentes tentativas por tomar el cielo por asalto (Ciriza, 2009).

Los vínculos con los feminismos se explicitaron más tarde, con la convicción de que la vida misma, humana y natural, es incompatible con la lógica del capitalismo. En ese reconocerse obsesionada por la historia, Ciriza da cuenta que de las condiciones impuestas por la dictadura y de las formas de resistencia resultó la (re)emergencia, en términos gramscianos del movimiento de mujeres, inesperadas antagonistas bajo las brutales condiciones de la dictadura (Ciriza, 2009).

Desde la recuperación de la democracia, los espacios de participación de Alejandra Ciriza han sido el movimiento de derechos humanos y los feminismos. En sus trabajos recorre la tensión siempre irresuelta que implica la pertenencia a una doble tradición: ser de izquierda y ser feminista; ser feminista y ser de izquierda (Ciriza, 2009). Sobre los cuestionamientos que surgieron a partir de los `60 y `70 la autora apunta:

Las excepcionales condiciones de movilización social y política de los sesenta permitieron poner en cuestión algunas de las tesis del marxismo clásico e hicieron visibles temas relevantes para una posible articulación entre feminismo y marxismo: fundamentalmente el carácter heterogéneo de los sujetos de la revolución y las relaciones entre producción y procesos de reproducción de la vida humana, entre condiciones estructurales y división sexual del trabajo. Las nuevas condiciones reales exigían interpretaciones que permitieran comprender la vinculación entre cuerpo y política, entre trabajo productivo y reproductivo, entre patriarcado y capitalismo. Sin embargo los debates a propósito de

la condición de las mujeres no solo se ligaban a la necesidad de iluminar nuevos problemas, sino que también permitieron advertir cuánto de patriarcal anidaba en la propia tradición obligándonos a revisar algunos asuntos teóricos e iluminando puntos ciegos en nuestras propias prácticas (Ciriza, 2001:4).

Ciriza retoma a Engels también para denunciar la forma en que el modelo de familia nuclear y la forma de entender el amor que promueve ha situado como trabajo socialmente irrelevante el reproductivo, lo ha reducido y encerrado en el espacio privado y lo ha dejado de a cargo de las mujeres, valiéndose de argumentos biologicistas. De esta manera, concluye que no se trata solo de explotación sino también de dominación sexual (Ciriza, 2007:53). La cuestión del trabajo, y de las condiciones materiales que el mismo permite o imposibilita, resulta para Ciriza y para las feministas de tradición marxista de la mayor importancia en relación con las posibilidades de las mujeres de conquistar su autonomía.

No esquivo la crítica a Engels con relación a las vías emancipatorias propuestas, a la solución política para la cuestión de las mujeres: la lucha de clases y la implantación de la sociedad socialista como “la cura de todos los males”. Ante esta reducción, señala la naturalización que Engels realiza de la división sexual del trabajo, pero apunta que conviene no olvidar que se trata de un texto del siglo XIX, momento histórico en el que era sumamente dificultoso desligar sexo de sexualidad y sexualidad de reproducción (Ciriza, 2007:58).

Otras feministas de tradición marxista en Argentina, como la abogada y activista Dora Coledesky, también formularon críticas a esa concepción:

La realidad demostró que la mujer se incorporó a la industria llevando con ella su desvalorización social... y aunque Marx y Engels podían difícilmente haberlo visto, el factor subjetivo, la lucha autónoma de las mujeres, es lo determinante... Y es la larga lucha de las mujeres, la que logró arrancar conquistas, leyes, derechos. Al comienzo del desarrollo del capitalismo, los obreros vieron en la mujer una competidora porque hacía caer su propio salario y se opusieron a ellas. El aislamiento y el silencio rodearon las luchas de las trabajadoras y las obligó a formar sindicatos de mujeres y a editar sus propios periódicos. Sus reivindicaciones contra el acoso sexual de patronos y capataces que comenzaron a avanzar en 1870 nunca fueron recogidas por la clase obrera y los sindicatos (Coledesky: 2008).



Coledesky decía claramente que no se puede llegar al socialismo si la revolución no se hace en todos los planos, uno de los cuales es sin duda el del feminismo. Apuntaba en una entrevista realizada por la periodista del diario *Página 12* de Argentina Moira Soto (2008), que no hay toma del poder de la noche a la mañana y que después de la experiencia de la Unión Soviética, no podíamos seguir repitiendo ese eslogan, sabiendo que lleva a una burocracia dominante. Entendía que la tarea es transformar la sociedad, y que en ello el feminismo es fundamental por la modificación cultural profunda que promueve.

Los efectos sociales y políticos de las diferencias corporales: acceso a la autonomía como condición de ciudadanía

En Argentina y en general en América Latina hay, desde mi punto de vista, dos grandes ejes de lucha política y producción de conocimiento alrededor del cual se articulan los feminismos: 1) el derecho a decidir sobre el propio cuerpo: que comprende de manera medular el acceso al aborto en una región en la que está mayoritariamente penalizado y en la cual ni siquiera se garantiza el acceso a los supuestos que se consideran no punibles (en el caso argentino el supuesto de violación, riesgo para la salud y riesgo para la vida de las mujeres), y cuestiones vinculadas a demandas de reconocimiento del movimiento trans y del movimiento LGTTBI⁵; 2) el derecho a una vida libre de violencia patriarcal: la lucha contra todas las formas de violencia contra las mujeres, desde la que se da en el ámbito de las relaciones de pareja o ex pareja, como las que se dan en los ámbitos laborales, académicos, sanitarios, obstétricos, la simbólica o la que se produce y reproduce en los medios de comunicación.

Por ello, la cuestión del cuerpo, de las diferencias corporales, asume centralidad como espacio de vulneración pero también de lucha política, con relación a la autonomía. Las feministas de tradición marxista si bien participan activamente de las demandas por los reconocimientos legislativos, advierten, como lo hace Alejandra Ciriza, que la brecha contemporánea entre la ampliación de los derechos democrático-burgueses para las mujeres en el plano internacional, de la mano por ejemplo de las conferencias internacionales de Naciones Unidas, se verifica a la par de

5. Estos dos últimos han logrado en Argentina la Ley 26743 de identidad de género, sancionada el 9 de mayo de 2012, única ley en la materia que no patologiza la condición trans, y la Ley 26618 de matrimonio igualitario, del 15 de julio de 2010, que reconoce este derecho entre personas del mismo sexo, siendo la primera de este tipo en América Latina y la décima a nivel mundial.

la profundización de la precarización de las condiciones materiales de las mujeres, también a nivel global, poniendo en duda la significación emancipatoria de tales legislaciones (Ciriza, 2007:44).

Los límites de la ley también se hacen patentes en los casos de aborto no punible o aborto legal, que permitidos desde 1921 en el código penal argentino, no se garantizan en todo el país, persistiendo una fuerte desigualdad territorial e impunidad ante las vulneraciones del acceso al aborto no punible. Si pensamos en el contexto de 2013-2014, en el Estado español se verifican ataques y retrocesos al derecho al aborto, así después de haberse logrado en el 2010 una ley de plazos que reconoce a las mujeres la libertad para decidir cuándo interrumpir un embarazo, enfrenta al momento de escribir el presente trabajo una reacción carente de legitimidad popular. El proyecto de reforma impulsado por el Partido Popular bajo el nombre de *Ley Orgánica para la protección de la vida del concebido y de los derechos de la mujer embarazada* clausura el acceso libre al aborto, incurriendo en regresividad en materia de derechos humanos de las mujeres. Establece también trabas procedimentales para acceder al sistema de supuestos, como la obligatoriedad de hacer un recorrido institucional por un mínimo de tres médicas/os que acrediten el riesgo en la vida o la salud, o la exigencia de denuncia para acceder a un aborto en casos de violación, que devienen barreras vulneradoras de la autonomía y del derecho a la salud de las mujeres.

Resulta claro desde las perspectivas feministas marxistas que declaración no es lo mismo que transformación de las relaciones de poder y que tales procesos pueden estar impulsados por leyes pero requieren de acción política redistributiva de privilegios, de transformaciones sustanciales en los modelos de producción, acumulación y distribución, sin las cuales las leyes están destinadas a caer en letra muerta, con un efecto perverso, maquillar las desigualdades que persisten.

Entiendo que las críticas que Alejandra Ciriza realiza a los movimientos de lucha por el reconocimiento de derechos, son las que se han hecho históricamente al liberalismo inspirador de las revoluciones liberales del siglo XVIII, a propósito de ellas la autora afirma:

La libertad terminó siendo libertad de comercio
y la igualdad solo posible, en realidad, para pocos: los



varones, adultos, blancos, propietarios, alfabetos. De un modo muy esquemático, podría afirmarse que quienes han estado ligados teórica o políticamente a la tradición liberal han eludido a menudo, guiados por una concepción normativa de ciudadanía, la consideración de los obstáculos materiales para la concreción de las tan deseadas igualdad y libertad que las revoluciones burguesas prometieron a los ciudadanos y ciudadanas: desde el sofisticado velo de ignorancia rawlsiano hasta las diferentes estrategias teóricas y prácticas para trazar barreras excluyentes de distinto orden. Así, se ha recurrido al mérito y también a la argumentación con base en las desigualdades naturales, entre las cuales, desde luego, puede contarse la diferencia sexual transformada en causa de inferioridad y motivo seguro de ejercicio de tutela (Ciriza, 2007:297)

Estas aportaciones teóricas coinciden, desde mi punto de vista, con las de las anarco-feministas, las de los feminismos decoloniales, las del feminismo lesbiano radical en la necesidad de pensar la autonomía como un concepto encarnado, una autonomía encarnada, retomando la propuesta que para una antropología de y desde sí misma desarrolla Mari Luz Esteban (Esteban, Mari Luz, 2004).

Pensar en una autonomía encarnada requiere no perder de vista cuáles son las cambiantes relaciones de poder que atraviesan nuestros cuerpos, nuestras vidas, nuestras sociedades, advertir la intersección de los cruces que resultan de las experiencias corporales, la sexualidad, la clase social, la procedencia étnica, la condición de “nacional o migrante”, la edad. Entiendo que este pensar *situada*, la capacidad de tomar decisiones libres, no es incompatible con las propuestas analizadas de feministas de tradición marxista o marxistas feministas, en tanto nos conduce también a identificar los poderes que resultan obstaculizadores, opresores, y a partir de ello también las vías emancipadoras, las posibles alianzas estratégicas y las tensiones entre éstas. Alejandra concluye entonces que el capitalismo es incompatible con la emancipación de las mujeres, por ello considera que las luchas feministas han de ser luchas anticapitalistas.

Questionar críticamente los alcances y significados de la autonomía haciendo genealogías

Entiendo la labor genealógica por fuera de la tarea folclórica, no se trata de “homenajear a las viejas, a nuestras vacas sagradas”, sino de indagar la vigencia de



sus irreverencias, de las opresiones que denuncian, de sus metodologías, porque la resistencia y la lucha política no es *natural*, sino un proceso de aprendizaje social, en el caso de los feminismos, contra la instrumentalización de las diferencias biológicas –ya también puestas en cuestión– como condición de posibilidad de la desigualdad.

He analizado algunas de las elaboraciones teóricas de las referentas escogidas, escogiendo una serie de temáticas que a mi entender actúan como indicadores para rastrear sus formas de entender la autonomía con relación a las mujeres: el aborto, la corporalidad, el poder, la sexualidad, la violencia, la maternidad, el amor, el matrimonio, la educación, las leyes.

Encuentro que estos indicadores hacen referencia a una autonomía en la que un concepto filosófico-jurídico encarna en un cuerpo. Entonces no resulta posible hablar de “abstracción del concepto de autonomía”, hay marcas históricas vinculadas al hecho de estar adscritas a unos cuerpos que encarnan desigualdad. De ahí la propuesta, la necesidad de hablar de una autonomía encarnada, retomando el concepto de *embodiment*, corporalización y siguiendo a Mari Luz Esteban (2004), el de encarnación, que persigue además expropiar a la religión del monopolio que ha hecho del término. En relación con ello encuentro el acceso al aborto como punto central que atraviesa la vida, la sexualidad, los cuerpos de las mujeres, no hay autonomía posible si no podemos decidir sobre el primer, el más importante territorio de soberanía, nuestros cuerpos. El aborto no es una problemática que encarne en cuerpos de varones y esto tiene consecuencias en el alcance diferencial que tiene la autonomía que se garantiza a la ciudadanía.

La autonomía ha sido entendida de múltiples formas, desde el derecho, la filosofía, la antropología, las ciencias políticas, la sociología, la medicina, la bioética. Esa capacidad, posibilidad, libertad para actuar según las propias convicciones da cuenta de las tensiones entre el/la sujeto y la sociedad que le es contemporánea. Así ha sido desde la modernidad pensada en clave masculina, desde Kant (1724-1804), Rousseau (1712-1778), Engels (1820-1895), John Stuart Mill (1806-1873), Rawls (1921-2002), Dworkin (1931-2013) por dar apenas unos de cientos de ejemplos. Sin embargo, en los márgenes, en los intersticios de esos debates, mujeres, feministas, de pertenencias dispares han reflexionado y accionado, cuestionando y ensanchando este concepto, entrelazándolo con el de libertades, independencia,



emancipación, dando cuenta a la vez de los poderes que las obstaculizaban, de los opresores, de los dominantes, de la explotación.

Bibliografía

- CIRIZA, Alejandra (2000). A propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y subjetividad. En Borón, Atilio. *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: CLACSO.
- CIRIZA, Alejandra (2001). *Crónica interesada y apuntes para el debate*. Trabajo presentado en el Encuentro Feminista de Argentina Río Ceballos, Córdoba, 2000. Recuperado el 22 de marzo de 2014, de http://anterior.rimaweb.com.ar/feminismos/feminismo_marxismo_aciriza.html.
- CIRIZA, Alejandra (2004). Notas sobre los límites de la importación teórica. A propósito de Judith Butler. En *El Rodaballo, Revista de política y cultura*. Buenos Aires. Año X, N° 15, 57-61.
- CIRIZA, Alejandra (2006). Genealogías feministas y ciudadanía. Notas sobre la cuestión de las memorias de los feminismos en América Latina. En *VIII Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres, III Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*, Villa Giardino (versión CD). Córdoba, Argentina: Universidad Nacional de Córdoba.
- CIRIZA, Alejandra (2007). Estudio introductorio. En Engels, Friedrich (1891-2007). *Del origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.
- CIRIZA, Alejandra (2007). ¿En qué sentido se dice ciudadanía de mujeres? Sobre las paradojas de la abstracción del cuerpo real y el derecho a decidir. En Hoyos Vásquez, Guillermo. *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado el 3 de marzo de 2014, de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/hoyos/19Ciriza.pdf>.
- CIRIZA, Alejandra (2009, mayo 22). *Testimonio de una supervivencia*. Recuperado el 3 de marzo de 2014, de <http://ochodemarzo.blogspot.pt/2009/05/alejandra-ciriza-testimonio-de-una.html>,
- COLEDESKY, Dora (2000, julio 27). *La larga marcha de las mujeres por su libertad y su autonomía*. Recuperado el 2 de febrero de 2013, de <http://mujerebelada.wordpress>.



com/2008/10/02/la-larga-marcha-de-las-mujeres-por-su-libertad-y-su-autonomia/.

ESTEBAN, Mari Luz (2004, junio). Antropología encarnada, antropología desde una misma. En *Papeles del CEIC*. CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco. N°12. Recuperado el 17 de mayo de 2013, de <http://cdd.emakumeak.org/recursos/1234>.

ESTEBAN, Mari Luz (2011). *Crítica al pensamiento amoroso*. Barcelona: ediciones Bellaterra.

FLAX, Jane (1995). *Psicoanálisis y feminismo, pensamientos fragmentarios*. Madrid: ediciones Cátedra.

SOTO, Moira (2008, mayo 30). La Vida en verde. En *Suplemento Las 12. Página 12*. Buenos Aires.

KOLLONTAI, Alexandra (1922/ 1976). *Autobiografía de una mujer emancipada*. Barcelona: Editorial Fontamara.

KOLLONTAI, Alexandra (1922/ 3° ed. 1978). *La juventud y la moral sexual, el comunismo y la familia, la plataforma de la oposición obrera*. Barcelona: Editorial Fontamara.

MEDINA GUERRA, Antonia (coord); AYALA CASTRO, Marta, y otras (2002). *Manual de lenguaje administrativo no sexista*. Málaga: Asociación de Estudios Históricos sobre la Mujer Universidad de Málaga, Área de la Mujer Ayuntamiento de Málaga, Estado español.

Fecha de recepción: 20 de diciembre de 2013

Fecha de aceptación: 23 de julio de 2014

