

Traducir el *manifiesto comunista* en tiempos de revuelta feminista

1. Escribir un manifiesto es crear un mundo. O mejor: hacerlo advenir públicamente. Dar cuenta de su existencia. Echar luz sobre una realidad subterránea. Un manifiesto tiene fuerza no porque es prescriptivo de lo que debería suceder, sino porque reúne una serie de elementos que, puestos en conjunto, comprueban la existencia de ese mundo novedoso, pero ya existente.

Desde este punto de vista, un manifiesto no es utópico. No es un decálogo de las cosas que deberían pasar. No es futurista en el sentido de inventar algo que es puramente imaginario. Sino que postula un realismo de una vida otra que ya acontece, aun si queda por averiguarse si es mayoritaria. Un manifiesto expresa un realismo subterráneo pero lo suficientemente fuerte para crear una perspectiva que cambia el mundo.

Eso que ya sucedía, el comunismo para Marx y Engels, tenía entonces una consistencia fantasmática. Esto implicaba, en sus palabras, que podía verse a contraluz: en el reconocimiento de las fuerzas reactivas que encarnaban las potencias de Europa (el papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes).

El *pasaje del fantasma al manifiesto*, entonces, es la decisión de nombrarse con palabras propias. Sacar de los sótanos ese modo de vida que es detectado y conceptualizado por el enemigo en términos de fantasma y amenaza. Para que haya manifiesto, tiene que haber primero una política nocturna. Algo así como una noche de lxs proletarixs.

2. Estoy tentada de escribir: Un fantasma recorre América Latina, el fantasma del feminismo. Porque si pienso en un manifiesto me remito a una escritura reciente: el llamamiento al paro internacional de mujeres de 2017, cuyo carácter de “manifiesto” me sitúa en una posibilidad concreta de pensar la actualidad de esta forma de intervención. Podríamos perfectamente listar las fuerzas reactivas que postulan el movimiento feminista como amenaza: el papa y la formulación doctrinaria de la Iglesia de una “ideología de género”; las fuerzas conservadoras que impugnaron los acuerdos de La Habana para boicotear la paz en Colombia, las que promovieron el *impeachment* de la presidenta de Brasil o las que repudian la educación sexual en Perú; todas convergen en

la condena en nombre de la moral familiar, de la disolución de los roles de género y de la promiscuidad del orden social. El “epíteto zahiriente” de feminista funciona como insulto y descalificación, pero ya no entre representantes partidarios (como lo refieren Marx y Engels hablando de la acusación de comunista), sino para mencionar una fuerza disgregadora que opera sobre todo a nivel de las sensibilidades y los cuerpos, de los gustos y las costumbres, del confinamiento de los espacios y los roles en la división sexual del trabajo.

Pasar del fantasma al manifiesto en el caso del feminismo implica nombrar el temblor de la revolución de un feminismo que se hace popular porque se enreda con la conflictividad territorial (que es un cuerpo extenso que desafía de hecho los límites del cuerpo como “individuo”), que se anuda con una transformación en los modos de vida y que permite por su amplitud y transversalidad leerse hoy como “un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos”. Por eso, como método, intentaré leer aquí algunas de las cuestiones que plantea el manifiesto comunista –y, en particular, su llamada final: “¡Proletarios de todos los países, únanse!”– desde la perspectiva de un manifiesto feminista.

Se trata de un ejercicio de traducción doble. Traducir es trabajar con una lengua extranjera “pero también con un estado de la lengua a la que se traduce” (así lo dice el escritor argentino Ricardo Piglia para explicar por qué, cada tanto, se siente la necesidad de hacer nuevas traducciones a los mismos textos). Ampliando esta hipótesis, diría que la lengua comunista hoy –y con ella me refiero a ciertos problemas clave de las formas de explotación y de dominio, de la organización política y la transformación radical, de las clases y las subjetividades que las encarnan, del internacionalismo y la política de coaliciones–, como lengua revolucionaria, necesariamente se intersecta, para actualizarse como tal, con la lengua feminista. Una que hoy es, tal vez, la más múltiple de las lenguas en movimiento.

3. En el caso del *Manifiesto Comunista*, se trata de un texto que tiene como precedente una realidad proletaria (la política nocturna de la que hablábamos antes) y que luego parece encajarse –o anticipar y convocar– con su aparición callejera: la Revolución de febrero de 1848, que sacudió París con una experiencia de comuna. Así, pareciera también que un manifiesto funciona misteriosamente enlazado a los acontecimientos, como si los presintiera secretamente. O que fuera parte de un flujo de cosas y palabras que tienen relaciones íntimas pero clandestinas. El manifiesto entonces

no funciona bajo una modalidad de causalidad (un manifiesto no “provoca” o “desencadena” sucesos por el poder de su palabra), sino que forma parte (intuye, colabora, prolonga) de un proceso que hace de las palabras materia viva y de la coyuntura una realidad abierta.

Esto supone que la palabra (lo que se manifiesta en ella) sintetiza de modo expresivo un devenir, pero no define el proceso. Y esto porque un manifiesto no deja de ser una apuesta –de lectura, de orientación, de anticipación y proyección– siempre sometida a prueba.

Arrastrada por el movimiento real, parte de esa apuesta puede luego ser refutada, puesta en discusión, reorganizada. En el caso de Marx y Engels, la Comuna de París les hace revisar una de sus tesis principales para llegar a decir que “la clase obrera no puede simplemente tomar posesión de la máquina estatal existente y ponerla en marcha para sus propios fines” (prefacio de la edición alemana de 1872), tal como especulaban con los puntos programáticos que habían incluido en el apartado II. Así, la orientación que impulsa un manifiesto (su síntesis expresiva) no es dogmática, sino que tiene algo de plasticidad táctica: debe ser capaz de resonar con evaluaciones colectivas que se producen en simultáneo y en varias instancias diversas. En las luchas y en las casas, en los sótanos y en los bares, en las fábricas y en las plazas, en las barricadas y en los rumores. Un manifiesto entonces dibuja como un plano de coexistencia donde palabras, hipótesis y acontecimientos se refieren, refuerzan y potencian en la medida en que logran vibrar y resonar en distintas realidades. Eso es también lo que produce y nutre sus múltiples traducciones.

4. ¿Qué significa pensar la existencia proletaria desde el punto de vista feminista? El manifiesto comunista postula el sujeto de la política comunista a partir de leerlo a contraluz del capital, estableciendo el antagonismo fundamental (“La condición del capital es el trabajo asalariado”). Podríamos decir, en principio, que los cruces de ciertas perspectivas feministas, marxistas y anticoloniales hacen un movimiento similar sobre el enunciado de Marx, pero al interior de uno de los polos del antagonismo: la condición del trabajo asalariado es el trabajo no asalariado o la condición del trabajo libre es el trabajo no libre. ¿Qué pasa cuando se abre uno de los polos? Es el movimiento fundamental por el cual se intersecta la diferencia con la clase.

Esto nos permite contradecir la propia lectura de Marx y Engels sobre la diferencia en relación al trabajo de las mujeres. Ellos argumentan que el desarrollo de la industria

moderna a través del trabajo manual tecnificado implica un tipo de simplificación de las labores que permite que se suplante a los hombres por mujeres y niñxs. Sin embargo, “por lo que respecta a la clase obrera, las diferencias de edad y de sexo pierden toda significación social”, señalan. En este sentido, leemos que la incorporación de la diferencia se hace bajo el signo de su anulación. Mujeres y niñxs son incorporados en la medida que son homogeneizados como fuerza de trabajo (funcionando como apéndices de la máquina), lo cual permite *indiferenciarlxs*. La diferencia, en el argumento que Marx y Engels despliegan, queda reducida a una cuestión de costos. Edad y sexo son variables de abaratamiento, pero *sin significación social*. Entendemos que aquí se trata del punto de vista del capital. Dirá también Marx en *El capital* que la maquinaria amplía el material humano explotado, en la medida en que el trabajo infantil y femenino es la primera consigna del maquinismo. De nuevo, esa *ampliación* se da en términos de una *homogeneización* dictada por la máquina, pero la diferencia queda anulada o reducida a una ventaja homogeneizada también por la noción de costo. *Entonces, parece darse una doble abstracción de la diferencia: por el lado de las máquinas (del proceso técnico de producción), pero también por el lado del concepto mismo de fuerza de trabajo.*

Cuando reescribimos el manifiesto en clave feminista, hacemos la operación inversa. Hacemos una lectura *inclusiva de quienes somos productoras de valor* en la clave de pensar cómo la *diferencia* reconceptualiza la noción misma de fuerza de trabajo. Los cuerpos en juego dan cuenta de las diferentes tareas en términos de un *diferencial de intensidad y de reconocimiento*, impidiendo cristalizar una figura homogénea del sujeto trabajador. El trabajo desde la lente feminista excede a quienes cobran salario porque repone como condición común experimentar diversas situaciones de explotación y opresión, más allá y más acá de la medida remunerativa. El trabajo, desde la lente feminista, hace del cuerpo una medida que desborda la noción de fuerza de trabajo meramente asociada al costo.

Nos valemos también de la perspectiva feminista que ha puesto el eje en que la crítica a esa homogeneidad de la fuerza de trabajo debe partir del elemento que “opera” la homogeneización, ya que no serían solo las máquinas (como dice el *Manifiesto*), sino el “patriarcado del salario” (Federici). Esto supone dos operaciones: el reconocimiento de solo una parte del trabajo (el asalariado) y luego la legitimidad de su diferencial según sexo y edad solo como desvalorización. En esta línea, comprendemos el trabajo asalariado como una forma específica de invisibilización del trabajo no asalariado que se produce en geografías múltiples y que hojaldra lo que entendemos por tiempo de trabajo.

Hoy, gracias a las luchas y las teorizaciones feministas, podemos argumentar desde una realidad contraria: *la ampliación del material humano explotado del que hablaba Marx se hace a partir de explotar su diferencia. Invisibilizándola, traduciéndola como jerarquía, depreciándola políticamente y/o metamorfoséandola en un plus para el mercado.* Un manifiesto feminista hoy es un mapa de la heterogeneidad actual del trabajo vivo capaz de exhibir, en términos prácticos, el diferencial de explotación que, como en una geometría fractal, usufructúa todas las diferencias que se querían abstraer en la hipótesis que universalizaba al proletario asalariado. Pero un manifiesto es más que una denuncia. Es una propuesta de acción. Por eso, un manifiesto feminista reconoce en esa diversidad de experiencias de explotación y extracción de valor la necesidad de una nueva modalidad organizativa que no cabe en la hipótesis que universalizaba al partido.

5. La herramienta del paro reapropiada y reinventada por el movimiento feminista ha devenido una herramienta organizativa. Se puede decir, retomando el *Manifiesto*, que a través de la huelga feminista se lucha contemporáneamente por “objetivos e intereses inmediatos” y se construye el “porvenir del movimiento”. Se incluyen así dos lenguas, dos perspectivas: la del reclamo y aquella que no se reduce a demandas, sino que enuncia justamente el deseo de querer cambiarlo todo. Por eso, el paro también integra y desborda las demandas puntuales. Pensada así, la huelga es potente porque se hace cargo de las múltiples formas de explotación de la vida, el tiempo y los territorios, de un modo que desborda e integra la cuestión laboral porque involucra tareas y labores generalmente no reconocidas: del cuidado a la autogestión barrial, de las economías populares al reconocimiento del trabajo social no remunerado, del desempleo a la intermitencia del ingreso. En este sentido, pone la clave de la vida desde un punto de vista que excede su límite laboral sin dejar de pensar las mutaciones del trabajo vivo. Al incluir, visibilizar y valorizar los distintos terrenos de explotación y extracción de valor por parte del capital en su actual fase de acumulación, el paro internacional feminista permite dar cuenta de las condiciones en que las luchas y las resistencias hoy están reinventando una política clasista en la medida en que *expresan y difunden un cambio en la composición de las clases laboriosas, desbordando sus clasificaciones y jerarquías.*

Entonces, el paro apropiado desde el movimiento feminista queda literalmente *desbordado*: debe dar cuenta de múltiples realidades laborales que escapan a las fronteras asalariadas y sindicalizadas, que cuestionan los límites entre tareas productivas y reproductivas, formales e informales, remuneradas y gratuitas, entre trabajo migrante y

nacional, y entre empleadxs y desempleadxs. Bajo esta dinámica, apunta directo a uno de los núcleos del sistema capitalista: la división sexual y colonial del trabajo. Y al mismo tiempo abre una pregunta de investigación concreta y situada: ¿qué significa parar desde cada realidad diversa, tomando en serio la singularidad y complejidad de cada experiencia laboral-vital diferente? ¿Cómo se interconecta esta redefinición y ampliación de las clases trabajadoras con las diferencias que vuelven radicalmente heterogéneo y segmentado el mapa del trabajo? ¿Cómo logramos un plano de acción común ante la multiplicidad que desafía la propia idea de acumulación de fuerzas?

Las respuestas a estas preguntas pueden tener una primera fase que consiste en explicar por qué no se puede hacer paro en el hogar o como vendedora ambulante o como presa o como trabajadora del campo o como trabajadora free lance o como trabajadora migrante (identificándonos como las que “no podemos” parar), pero inmediatamente después cobra otra potencia: obliga a que esas experiencias resignifiquen y expandan lo que se suspende, lo que se bloquea y se desacata cuando la huelga debe alojar esas realidades, ensanchando el campo social en el que la huelga se inscribe y produce efectos. Un manifiesto feminista es también una evocación y una incitación a este pasaje, una transcripción (una traducción) en otra clave de lo que el *Manifiesto* define como “objetivo inmediato de los comunistas”: la “formación del proletariado en clase”.

6. Por eso, la pregunta sobre la cuestión de la clase se expande en los movimientos y luchas de nuestro presente incluso sin ser nombrada como tal. Tal vez podemos rastrear dónde se localiza hoy la “guerra civil” entre trabajo y capital que Marx identificó en la jornada de trabajo pero que justamente vemos ampliarse y expandirse en términos territoriales (más allá de la fábrica) y temporales (más allá de la jornada laboral reconocida). ¿Qué formas violentas toma hoy esa guerra civil si la miramos desde una cooperación social que tiene a las economías informales, migrantes y populares y al trabajo doméstico-comunitario como claves de nuevas zonas proletarias en el neoliberalismo?

Hay cuatro “escenas” que pueden producir, creo, una explicación de por qué en este momento podemos ver la violencia operando directamente como fuerza productiva fundamental, una vez que la mediación salarial deja de ser la operación de contención principal de la fuerza de trabajo. Por un lado, caracterizamos la implosión de la violencia en los hogares como efecto de la crisis de la figura del varón proveedor y su

desjerarquización derivada, en relación con su rol en el mundo laboral. Por otro, la organización de nuevas violencias como principio de autoridad en los barrios populares a partir de la proliferación de economías ilegales que reponen, bajo otras lógicas, formas de provisión de recursos y que compiten y se coordinan, por momentos, con las economías populares como redes subalternas de producción de la vida. Tercero: la desposesión y saqueo de tierras y recursos comunes por parte de proyectos transnacionales neoextractivistas que agreden directamente a las tramas comunitarias. Finalmente, la articulación de formas de explotación y extracción de valor que tienen a la financierización de la vida social –y, en particular, al dispositivo de la deuda– como código común. Se trata, con estas escenas, de enmarcar una lectura de la violencia del neoliberalismo como momento de acumulación de capital que da cuenta, al mismo tiempo, de las medidas de ajuste estructural, pero también del modo en que la explotación se enraíza en la producción de subjetividades compelidas a la precariedad y, al mismo tiempo, batalla por prosperar en condiciones estructurales de despojo.

¿Se puede hoy dividir al mundo con categorías tan tajantes como “burgueses y proletarios” y “proletarios y comunistas”? La posibilidad de “partir” las existencias de este modo permite configurar un antagonismo claro y, por tanto, una política de clase. Ya comentamos cómo ese antagonismo se reconfigura con la introducción de la diferencia al interior de uno de sus polos. Pero es posible retomar una premisa de Marx y Engels: el movimiento proletario es “inmensa mayoría”. Aun así, es su constitución como clase lo que lo lanza a la “conquista de la democracia”. Esto quiere decir que la definición de la clase no se traduce automáticamente en una política de clase: esta se constituye a partir de la lucha contra la opresión sintetizada en la regla de la propiedad privada. La definición de clase tiene como base, entonces, un despojo que se traduce en opresión y desde allí apuesta a otro tipo de “unidad”: aquella dada por el despojo como premisa de una condición común.

7. “En la misma época en que en Inglaterra se dejaba de quemar a las brujas, se comenzó a colgar a los falsificadores de los billetes de banco”, escribe Marx comentando la creación del banco de Inglaterra, en su análisis de la llamada “acumulación originaria” (en la sección “La génesis del capital industrial”). ¿Qué hay en este pasaje de disciplinamiento de cuerpos: del cuerpo de las mujeres-brujas al cuerpo del falsificador de dinero? En ambos casos se pone en juego el monopolio del signo de la riqueza; dicho de otro modo: el control del devenir.

En el dinero funciona la abstracción del cuerpo del trabajo. No hay abstracción sin su síntesis en el cuerpo abstracto del dinero. Pero para que esa síntesis funcione como “nexus social” (*Grundrisse*) es necesario previamente quemar a los cuerpos concretos que se expresan en la figura de las brujas (una corporalidad sintiente, colectiva, de un materialismo ensoñado, diría León Rozitchner). La abstracción del dinero consagra, como dice Marx, un poder social bajo el tipo de relación propietario-no propietario. Quien falsifica pone en peligro el mando de la abstracción como relación de propiedad. La diferencia entre las brujas y los falsificadores de billetes es la existencia de la institución bancaria, construida después de la hoguera.

Como continuación del llamamiento al paro internacional feminista de 2017, escribimos otro manifiesto titulado “Desendeudadas Nos Queremos”, que pone de relieve que el antagonismo entre vida y finanzas es una cuestión fundamental también para pensar la huelga. Dijimos entonces que queríamos ponerle cuerpo al dinero y declararnos insumisas de las finanzas. Detallamos el modo en que hacemos cuentas todo el día para que el dinero alcance, en cómo nos endeudamos para financiar la vida cotidiana y en cómo vivimos en la ambivalencia de querer conquistar autonomía económica y negarnos a la austeridad aquí y ahora con la promesa de nuestro trabajo a futuro, a la vez que quedamos presas del chantaje de la deuda. Las finanzas, podríamos decir retomando una de las hipótesis del *Manifiesto*, son el momento “revolucionario” actual de la producción: “una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constante distinguen la época burguesa de todas las anteriores”. Solo que las finanzas despersonifican hasta tal punto a la “burguesía” de la que hablan Marx y Engels que nos obligan también a repensar qué significan hoy tanto los medios de producción, como la abolición de la propiedad como perspectiva comunista.

Digamos que desde América latina tenemos también una *diferencia* a la hora de leer el papel histórico de la burguesía. En contrapunto con el papel revolucionario que Marx y Engels le atribuyen, en nuestro continente resalta en cambio su carácter directamente parasitario y rentista. Por tanto, la atribución de su rol en el desarrollo progresivo de las sociedades se ve reorganizado desde el inicio (desde la fundación de los estados republicanos) por su carácter colonial. Diría que, a diferencia del “descubrimiento de América y circunnavegación de África” funcionando como acelere revolucionario, la modernización en las colonias a cargo de Estados que se quieren burgueses toma otra forma, produciendo el carácter depredador y arcaizantes de esas élites, directamente asociadas a élites metropolitanas del capital global.

Hoy, los dispositivos patriarcales-financieros que actualizan el pacto colonial en intersección con las formas de dominación y explotación (Gutiérrez Aguilar) se revelan como un punto fundamental para entender la guerra contra las mujeres en su dimensión contrainsurgente. El cuerpo de las mujeres funciona, así, como territorio, ahora objeto de nuevas conquistas coloniales, donde la dinámica financiera se aterriza replicando a otras escalas los endeudamientos de los Estados.

En este sentido, podría decirse que los feminismos latinoamericanos se hacen cargo en este momento de revuelta, junto con la dimensión clasista de su trama, de la dimensión anticolonial. Y esto tanto para pensar lo que significa una relación con el Estado en nuestras sociedades y su complicidad con los proyectos de despojo de los cuerpos-territorios, como para dar cuenta de desencuentros históricos y duraderos entre cierto feminismo liberal y las luchas populares.

La interseccionalidad entre violencia de género y violencias económicas y sociales que estamos visibilizando construye un feminismo que impulsa una crítica al capitalismo a partir de poner en conexión y evidenciar la racionalidad de ensamblajes que conectan la explotación en los ámbitos laborales con la implosión de violencia misógina en el hogar por el derrumbe de la capacidad masculina de monopolizar la provisión de recursos jerárquicamente considerados. Pero, también, permite dar cuenta de la multiplicación de formas de explotación de economías (afectivas, comunitarias, informales, etc.) que van más allá del mundo asalariado.

8. En esta clave, un manifiesto feminista hoy *pone en conexión los territorios más precarizados del trabajo y el dispositivo más abstracto de las finanzas para pensar las nuevas formas de explotación y extracción de valor y, en particular, el lugar del cuerpo de las mujeres (y cuerpos feminizados) en ellas.*

Puesta en cuestión la distinción entre público y privado, la cuestión del trabajo desde un punto de vista feminista permite, desde una subjetividad supuestamente “exterior” o “corrida” del lugar central del trabajo asalariado, poner también en cuestión la noción misma de trabajo. Así como Marx y Engels en el *Manifiesto* reconstruyen la historia de las luchas de clase para describir la “organización de los proletarios en clase, y por tanto en partido político”, hace falta reconstruir desde el punto de vista de las luchas esta puesta en cuestión de la noción misma de trabajo. En Argentina, este desplazamiento tiene una genealogía que refiere al movimiento de desocupadxs que, en plena crisis de inicios de este siglo, logró cuestionar de modo radical a qué se llamaba

trabajo, ocupación, remuneración y resignificar la clásica herramienta del piquete ya por fuera de la fábrica, utilizándola para el bloqueo de la circulación de mercancías a través del corte de rutas y su organización colectiva. Estamos ahora frente a la capacidad de las mujeres de poner en juego todas las fronteras borrosas –borrosas porque están políticamente en disputa, no por una fluidez abstracta– que vienen elaborándose desde hace años entre trabajo doméstico, reproductivo, productivo, afectivo y de cuidado en el contexto de una crisis que pone en el centro el cuerpo de las mujeres como territorio de disputa. Por esa misma renovación de la dinámica de crisis en nuestro continente, hoy se revitaliza la visibilidad sobre un tipo de cooperación social extendida en los territorios de los barrios donde proliferan de modo no temporario las economías populares y sobre los cuales la ofensiva violenta es especialmente fuerte.

Pero lo mismo pasa con los territorios donde la conflictividad frente a los emprendimientos neoextractivos por la apropiación de recursos a cargo de empresas multinacionales impulsa lo que compañeras de Guatemala y Honduras han caracterizado como “femicidios territoriales”. Surge, además, una dimensión clave que debe ser retrabajada desde la perspectiva feminista y que venimos señalando para pensar la *actualidad* del modo de acumulación: el papel de la financierización de los dispositivos de inclusión social (por ejemplo, los subsidios a las diversas formas de emprendimientos cooperativos) en relación con la explotación financiera, como clave del relanzamiento de acumulación de capital. No se trata solo de las ONG ligadas a microcréditos y los bancos, sino en particular del modo en que el Estado vehiculiza esas deudas. Las finanzas capturan hoy, a través del endeudamiento masivo, los ingresos salariales y no salariales de las poblaciones populares, clásicamente excluidas del imaginario financiero. Es así que la deuda funciona estructurando una compulsión al trabajo de cualquier tipo para pagar la obligación a futuro. Esta captura de la obligación de trabajo pone en marcha la explotación de la creatividad a cualquier precio: no importa de qué se trabaje o cómo se consiga el dinero, lo que importa es el pago de la deuda. Este *modus operandi* del dispositivo de la deuda en general adquiere una particularidad cuando toma como base los subsidios del estado a poblaciones llamadas “vulnerables”, donde las mujeres son sujetos “privilegiados”. Y es que a la vez que el Estado funciona como garante para poblaciones supuestamente “excluidas” incluyéndolas a través del consumo, también habilita la conexión veloz con las economías informales, ilegales y populares. Ellas se vuelven clave como cantera polimorfa de actividades y fuentes de ingreso más allá del salario y, de allí, de su imbricación con la deuda, extraen su dinamismo. Esta trama

entonces no encaja en los clichés que suelen asociar economías informales con ilegalidad y ausencia del Estado o pobreza y desconexión financiera. Más bien lo contrario: sitúan la explotación financiera de las poblaciones populares al interior de una modalidad de inclusión por el consumo que legitima la financierización misma de las actividades menos formales, estructuradas y rutinarias. La afinidad de esta dinámica con la cuestión de género es central desde varios puntos.

Primero, por el modo en que el trabajo de cuidado, de reproducción y de producción de lo común hace parte y se entreteje directamente con las tareas laborales en las economías populares, lo cual deviene un punto clave que no debe ser leído solo en términos de feminización de la pobreza (aunque también da cuenta de eso), sino de una capacidad de redefinir la producción de valor. Debemos notar que, en el marco de la bancarización compulsiva de los subsidios sociales en los últimos años –lo cual incorporó a miles de nuevas usuarias al sistema financiero bajo el slogan de la “democratización” bancaria–, las mujeres tienen un papel fundamental como jefas de hogar y proveedoras de recursos en las tramas de cooperación social. Por esto mismo, la dimensión de género ligada a las finanzas revela usos específicos del dinero, vinculaciones también singulares con las diversas modalidades de endeudamiento y, finalmente, una relación de elasticidad con las finanzas ligada al modo en que la reproducción de la vida depende, en la mayoría de los hogares, de las mujeres y sus tácticas de gestión cotidiana.

La preponderancia de las mujeres como acreedoras, generalmente tipificadas como “pagadoras ejemplares” es otro de los puntos que se reiteran y que toca en el núcleo de la producción de la sujeción del endeudamiento. El modo en que sus relaciones de confianza y parentesco se ponen en juego es un valor que en el sistema financiero no deja de ser un capital a explotar (hay todo un corpus sobre el microcrédito que declina esto como “ventaja comparativa”, pero también una serie de perspectivas críticas que enfatiza el modo de explotación de las redes afectivas y solidarias entre mujeres). Sabemos también de la construcción “moral” de la responsabilidad de la figura de la acreedora; a ella se vincula también la evaluación del riesgo. Es fundamental analizar estas tipificaciones en relación con los atributos adjudicados a las tareas femeninas de flexibilidad, versatilidad en lo discontinuo y generación de confianza, en la medida en que se ligan a cierto entrenamiento financiero capaz de gestionar distintos flujos de dinero y formas de endeudamiento. Tareas que en contexto de ajuste y restricción del consumo se hacen aún más evidentes.

La perspectiva de la “explotación financiera” permite trazar así una conexión entre el aumento de las violencias machistas y la financierización de las economías populares, fuertemente feminizadas, porque revela la relación íntima entre deuda y sujeción, entre deuda e imposibilidad de autonomía económica y porque, de modo literal, convierte a la deuda en un modo de fijación y subordinación a los ámbitos de violencia. La deuda, en muchos casos, obstaculiza la fuga. En otros, se la duplica para poder fugar.

9. El comunismo es la “comunidad de mujeres”, argumentan los burgueses. Los burgueses reivindican la “comunidad de las esposas”, dicen Marx y Engels para caracterizar el matrimonio. Hay una dimensión comunitaria puesta en debate hoy en el movimiento feminista en América latina, sobre la que se dirige “un estado de guerra permanente”, estatal y paraestatal. Esa comunidad no es arcaica ni romántica. Es un campo de experimentación que se abre de modo particular con la crisis de la familia patriarcal, donde la mujer –como reza el *Manifiesto*– “no es otra cosa que un instrumento de producción”. Pero también lo comunitario es un terreno que se cultiva al ir más allá de la fe estatal. Es esa imaginación y práctica comunitaria la que provee infraestructura popular frente a los despojos y la que intenta ser explotada por los dispositivos financieros, que actúan como máquinas de captura buscando ampliar las fronteras de valorización.

Es esa trama comunitaria –capaz de combinar escalas, recursos y conceptos anticapitalistas y antipatriarcales– la que también impulsa una dinámica transnacional, verdaderamente internacionalista. En América latina, es esta experiencia comunitaria la que hace posible y potente esta dimensión regional del movimiento. Pero considero que es la base material de una conexión internacionalista no abstracta. Desde las mujeres de todos los países, y en particular las migrantes, se dibujan otras geografías, que van más allá del corsé nacional: circuitos, trajines y paisajes que también son explotados y criminalizados. La dimensión internacional del paro es un elemento fundamental porque nos hace parte de una escala en la que nuestras luchas se sostienen y alimentan. Es allí también donde la interseccionalidad se vuelve fuerza de enunciación y lectura coyuntural crítica de un neoliberalismo conservador y xenófobo a nivel planetario.

¿Qué es la pregunta por la unidad desde este nuevo internacionalismo?

El paro logró sintetizar una capacidad de transversalidad en la composición política (sindicatos, organizaciones territoriales de base, colectivos de disidencia sexual, agrupaciones estudiantiles, centros de salud, colectivos migrantes, autoconvocadas, etc.)

y de interseccionalidad de problemáticas que encontraron en el eje del trabajo la capacidad de concretar la crítica a las renovadas modalidades de explotación capitalista que permiten leer las violencias contra el cuerpo de las mujeres.

Esta dinámica plantea un desafío para un feminismo inclusivo: inclusivo no es el sentido de moderación o de inclusión subordinada a una norma que se ensancha para contenernos, sino de capacidad de composición de una diferencia contenciosa y de radicalización por abajo. Esta cuestión es inseparable de otra: la capacidad de una convocatoria masiva que hace del feminismo –en todos los lenguajes y prácticas que hoy se conjugan de modo no estrictamente identitario: feminismo popular, comunitario, indígena, villero, etc.– un debate que se sale justamente de los guetos académicos, liberales, de jergas para especialistas e institucionales.

La *conexión internacionalista* que impulsó la medida es el otro elemento clave entonces porque la escala de transversalidad e interseccionalidad se nutrió de un lenguaje y un conjunto de experiencias que *desbordaron* y *actualizaron*, de nuevo, la herramienta que porta una memoria obrera indisimulable. Pero, al hacerlo desde las situaciones concretas de lucha y de conflicto, el efecto global o internacionalista no significó, como algunas otras veces en las resistencias, una abstracción homogeneizante –es decir: una pérdida de densidad de los paisajes y las singularidades– en nombre de la unidad consignista.

¿Cómo nos unimos? La idea de unidad tal vez no es la que más nos atrae (es la reivindicación papal por excelencia). El horizonte organizativo del paro repone la dimensión clasista, anticolonial y masiva al feminismo de modo creativo y desafiante, porque no provee una herramienta cerrada, lista para usar, sino que necesita ser inventada en el propio proceso organizativo y, al mismo tiempo, nos permite comprender por qué las mujeres y los cuerpos feminizados nos constituimos como clave de la explotación capitalista, en particular, en su momento de hegemonía financiera. En esa aspiración, estamos mapeando los modos no reconocidos ni remunerados en los que producimos valor para elaborar una imagen colectiva diversa de lo que llamamos trabajo y de las subjetividades que produce. El paro de mujeres desafía así las fronteras del trabajo y elabora un piso de radicalización que interpela otros movimientos y otras prácticas y experiencias.

Las mujeres, lesbianas, trans y travestis sabemos que la desestructuración de la asimetría que emerge del mandato de género a partir de las prácticas de autonomía de los cuerpos feminizados, desata una guerra de nuevo tipo. El intento de las finanzas de

capturar esas autonomías no es una dimensión exterior a la guerra, sino una de sus dinámicas intrínsecas en el momento de acumulación actual donde las avanzadas de recolonización nos tienen, una vez más, como territorio *ejemplar*.

Tal vez pueda decirse que el feminismo callejero, masivo y radical, cruza en la práctica epistemologías diversas para la crítica de la economía política. Y hace posible pensar cómo los momentos de revuelta logran poner en crisis las relaciones de obediencia de las que dan cuenta ciertas categorías. En América Latina esto implica pensar con otras claves los ciclos y calendarios políticos de las crisis y sus re-estabilizaciones recientes. Y más aún: nos pone el desafío de pensar las nuevas formas de la guerra como modos de disciplinar y controlar la revuelta a partir de formas de violencia que hoy tienen en las finanzas un eje que disputa el modo mismo de operación (también de traducción y codificación) en la *transversalidad*.

Hoy las mujeres nos encontramos en un grito común que, de algún modo, traduce y reinventa las últimas líneas del *Manifiesto*. Proclamamos abiertamente la revolución política y existencial porque no queremos perder nada más. Y porque el mundo que queremos, lo queremos ahora.

Fecha de recepción: 5/10 /2019

Fecha de aceptación: 5/11/2019



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.