

FEMINISMO CONTEMPORÁNEO, JUSTICIA Y CAPITALISMO

CONTEMPORARY FEMINISM, JUSTICE AND CAPITALISM



Por

María Eugenia Seijas

Investigadora independiente

eugenia.seico@gmail.com

NUMINIS

REVISTA DE FILOSOFÍA



Recibido: 07/09/2022

Aprobado: 14/10/2022

Resumen

Este escrito aborda el problema de la justicia en relación con el género desde las distintas perspectivas que recoge la teoría feminista actual. Parte del concepto de «opresión» que ofrece Young. Seguidamente, se ejemplifica cómo converge esa opresión en la situación de la mujer latinoamericana comentando un artículo de Anzaldúa. Más tarde, siguiendo a Fraser, se recuerda el reclamo de un concepto de justicia tridimensional frente a la injusticia institucionalizada por el capitalismo. Finalmente, se acude a Narayan que señala el papel de los grupos oprimidos en el sector del trabajo informal.

Palabras clave: feminismo, justicia, opresión, capitalismo, colonialismo, mujer.

Abstract

This paper tackles the problem of justice in relation to gender from the different perspectives that current feminist theories offer. It starts from the concept of «oppression» offered by Young. Then, it's exemplified how oppression converges in the situation of Latin American women, discussing an article written by Anzaldúa. Afterwards, following Fraser, the demand for a three-dimensional concept of justice is remarked, against the injustice that's institutionalized by capitalism. Finally, we turn to Narayan, who points out the role of the oppressed social groups in the informal work sector.

Key words: feminism, justice, oppression, capitalism, colonialism, woman.



INTRODUCCIÓN



En el contexto actual en el que vivimos, marcado por un aplastante neoliberalismo económico cuyo ídolo es el capital, se hace necesario retomar el debate sobre la justicia y, más en concreto, sobre la justicia de género. Para ello, acudiendo a un texto de Young (1990)¹, nos introduciremos en el concepto de opresión cuyas cinco caras confluyen en el papel de la mujer chicana que Anzaldúa (1987)² explica. Posteriormente, desde un artículo de Fraser (2009)³, abordaremos la forma en que el capitalismo logró fragmentar una crítica feminista que era sustancial, sistemática y holística reificando sus viejos ideales. Para finalizar, Narayan (2005)⁴ arrojará luz sobre el papel de la mujer sudamericana en el sector del trabajo informal.

1. LA INJUSTICIA DE GÉNERO; CINCO CARAS DE LA MONEDA

Young (1990) comienza su escrito hablando sobre el concepto de justicia, intentando averiguar qué ha de entenderse por injusticia. Considera que ésta última debe

¹ YOUNG, I. M. (1990). *La justicia y política de las diferencias*. Princeton University Press.

² ANZALDÚA, G. (1987). *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. Aunt Lute Books.

³ FRASER, N. (2009). El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia. *New Left Review*, 56, 87-104.

⁴ NARAYAN, U. (2005). Colonialismo, género, sector informal y justicia social. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 39, 337-350.

ser abordada, a su vez, desde otro concepto: opresión. La opresión denomina toda una familia conceptual; «explotación, marginación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia» (p. 73) adoptando diversas formas o caras.

Una de las formas básicas de opresión es la explotación. Young, posicionándose junto a K. Marx, argumenta que, si viviéramos en una sociedad de sujetos libres, no existiría la explotación ni la dominación de unas clases sobre otras. Sin embargo, sigue existiendo. Considera entonces que apelar al concepto de libertad propio de la era moderna⁵ esconde un engaño capitalista, pues a duras penas se puede calificar como libre a aquel que carece de medios necesarios para subsistir y necesita vender su tiempo y fuerza de trabajo a otro individuo poseedor de capital que pasará a explotarlo. Ahora bien, la injusticia que se desprende de la división de clases no es sólo la mala o desigual distribución. La propia explotación también determina cómo deben ser las relaciones estructurales que se desarrollan entre los distintos grupos sociales. Para las teorías feministas, ha sido una tarea difícil demostrar que la explotación de la mujer también se refiere a que la libertad de los hombres, su estatus y autorrealización como individuos plenos dependerá directamente de la apropiación de la plusvalía generada por la mujer, gracias a su trabajo esclavo, no reconocido y no remunerado. La principal relación de explotación es el matrimonio al que la mujer se somete dócil y voluntariamente gracias a la socialización de género. La mayor parte de teorías feministas enfocan su crítica en «la estructura institucional de la familia patriarcal» (p. 90).

Pero la apertura de los mercados de trabajo para las mujeres también sirve para perpetuar su rol de género, adjudicándoles trabajos que encajen con sus características de género: enfermeras, camareras, educadoras y cosas similares. Así mismo, la categoría de raza debe entenderse como otra forma de opresión más⁶. Por tanto, Young argumenta

⁵ En cuanto al concepto de libertad propio de la era moderna véase MARX, K. (1979). *El capital*. Capítulo XXIV: La llamada acumulación originaria. Siglo veintiuno.

⁶ Las sociedades racistas relegan a individuos de otras razas las tareas de servicio, implicando, en adición, más connotaciones opresivas: ser servil, no estar cualificado, estar mal pagado, y no tener ni la autonomía ni la libertad necesarias para adquirir responsabilidades de mayor envergadura. Estos puestos laborales suelen reservarse para personas negras, chicanas, indígenas, chinas y latinas.

que, si se aborda el fenómeno de la injusticia en la explotación desde un enfoque meramente distributivo, se está haciendo oídos sordos a las relaciones y procesos institucionales que la promueven. Para Young, sólo es posible erradicar la injusticia reorganizando las prácticas institucionales, y las instituciones mismas, así como las relaciones estructurales reproducidas por los sistemas.

La autora considera que la opresión racial suele tomar la forma de marginación social más que de explotación. Y quizás sea la forma más peligrosa de opresión, pues aboca a toda una categoría de individuos a ser expulsados de la plena y útil participación social, quedando al mismo tiempo expuesta a privaciones materiales e incluso al exterminio. El daño que causa la marginación no se resume en la mera desigualdad e injusticia distributiva, sino que «bloquea las oportunidades de ejercer las capacidades en modos socialmente definidos y reconocidos» (p. 95). En las legislaciones primermundistas esto se lleva a cabo mediante un tratamiento punitivo y paternalista de los sujetos considerados como no autónomos (pobres, mujeres, enfermos mentales, menores, etc.). Este tratamiento sirve de excusa perfecta para legitimar el suspenso de derechos básicos como la privacidad, el respeto, el reconocimiento y la elección individual. De forma muy acertada, la teoría feminista ha criticado el supuesto de la autonomía, sosteniendo que la justicia debe edificarse sobre el reconocimiento de respeto y la posibilidad de participación en la toma de decisiones, tanto de los sujetos autónomos como dependientes. En este sentido, la marginación también se da en sectores como el de la gente mayor o el de las mujeres.

Young continúa su exposición afirmando que, en la actualidad, las relaciones de clase no han permanecido tal como Marx las describió. Existe ahora un grupo de trabajadores profesionales que se benefician del usufructo del trabajo del sector no profesional. Se trata de una clase media de trabajadores profesionales que se hallan en una posición privilegiada con respecto a los trabajadores no profesionales de una clase obrera. Para la autora «las personas no profesionales sufren una forma de opresión que se suma a la explotación, a la que llamó *carencia de poder*» (p. 99), sobre ellas «se

ejerce el poder sin que ellas lo ejerzan; [...] deben aceptar órdenes y rara vez tienen derecho a darlas» (p. 99). Estas personas quedan privadas de las oportunidades necesarias para el desarrollo y aplicación de sus capacidades, careciendo de autonomía laboral por lo que no pueden desarrollar su creatividad ni aplicar criterios propios en sus trabajos. Además, también carecen de conocimientos técnicos y autoridad. Por ello, sufren tres formas de injusticia asociadas a la carencia de poder: inhibición del desarrollo de sus capacidades, falta de poder de toma de decisiones en la vida laboral y exposición a un trato no respetuoso a causa del estatus.

Las teorías sobre liberación feminista y liberación negra señalan otra forma de opresión distinta; el «imperialismo cultural». Con ese concepto señalan la manera en que los rasgos dominantes de la sociedad invisibilizan la perspectiva particular de otros grupos, al mismo tiempo que los estereotipan y los relegan a la categoría de *otros*. Universalizan la experiencia y cultura del grupo dominante, imponiéndolo como norma y proyectan sus experiencias, valores, objetivos, logros, y productos culturales como representativos del completo de la humanidad ignorando otras perspectivas. Así, «la diferencia entre mujeres y hombres, gente indígena –americana o africana– y gente europea, judíos y cristianos, homosexuales y heterosexuales, obreros y profesionales» (p. 103) es entendida como desviación e inferioridad algunas veces, o como carencia y negación, como *otros*. El imperialismo cultural tiene consecuencias sobre la justicia, en la medida en que sus cánones de experiencia y perspectiva sobre el mundo son entendidos como (justamente) neutrales. En el aspecto político, la apelación a la universalidad-neutralidad consigue excluir a todo *otro* del escenario.

La última forma de opresión de la que habla Young es la *violencia*, sufrida sistemáticamente por muchos grupos. De hecho, la violencia física contra «personas negras, asiáticas, árabes, los hombres gais, las lesbianas [...], las personas judías, puertorriqueñas, chicanas» (p. 106), etc. es algo habitual: «ataques sexuales, acoso, intimidación o ridículo provocados simplemente con el propósito de degradar, humillar o estigmatizar a los miembros de un grupo» (p. 107). Estos actos de violencia suelen

obviarse por los teóricos de la justicia alegando que no se trata de injusticias sociales sino de hechos individuales. Pero la autora sostiene que se trata de un tipo de violencia institucional dado su carácter sistemático, reglado y premeditado, dada «su existencia como práctica social» (p. 107) dirigida a miembros de un grupo por el simple hecho de pertenecer a él. El hecho de vivir bajo la amenaza de un ataque priva al oprimido de libertad y dignidad. Además, Young cree que este tipo de violencia es irracional, azarosa y xenófoba y «está motivada por el temor u odio hacia esos grupos» (p. 109). En resumidas cuentas, la violencia ha de entenderse como una forma de injusticia que la concepción distributiva es incapaz de captar, y rara vez es mencionada por los teóricos de la justicia.

2. LA TRAICIÓN CHICANA; LAS HIJAS DE LA «CHINGADA»

Gloria Anzaldúa (1987)⁷ comienza el capítulo II contando su experiencia de vida. En ella se ejemplifican varias formas de opresión abordadas en el apartado primero, y que convergen en la figura chicana de la «Chingada». De origen chicano, Anzaldúa cuenta que se separó y dejó su hogar, familia y tierra con el fin de poder encontrar su propia naturaleza enterrada bajo la personalidad que le había sido impuesta desde agencias externas. «No había nada de mí que mi cultura aprobara» (p. 72), explica la autora. Había «algo mal» en ella que la llevaba a estar posicionada más allá de su tradición en una constante rebeldía.

Anzaldúa sostiene que es la cultura quien da forma a nuestras creencias, a través de ella nos son transmitidos los paradigmas dominantes, conceptos y costumbres, como elementos completamente incuestionables. La cultura es hecha por quienes ostentan el poder, esto es, por los hombres, mientras que el papel de las mujeres es transmitirla. Por ello, las mujeres han de mostrar mayor aceptación y compromiso con el sistema cultural.

⁷ Ibíd., ANZALDÚA, G. (1987). [Cap. II. «Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan»].

Para una mujer de cultura chicana, entonces, sólo era posible adoptar tres opciones de vida; ingresar en la Iglesia como monja, trabajar en las calles como prostituta, o vivir en el hogar y ejercer de madre. Actualmente parece haberse abierto una cuarta opción; la educación y la carrera profesional, aunque esta opción sigue estando supeditada al cumplimiento de las responsabilidades de madre/esposa.

A juicio de Anzaldúa, tanto la Iglesia como la cultura tratan de protegernos de dos fuerzas que infunden pavor en los seres humanos; lo sobrenatural y la sexualidad. La autora sostiene que se teme a la mujer porque es capaz de crear seres humanos en su vientre. Por este motivo, la mayoría de religiones insisten en que la mujer debe ser protegida, aunque deba ser protegida de ella misma considerada como lo extraño, lo otro.

En realidad, lo que sucede es que se mantiene tanto a hombres como a mujeres en roles rígidamente definidos, considerando que la pertenencia a la comunidad, la familia o la tribu es más importante que el individuo mismo. De esta forma, se promueve el respeto a la tradición cultural, a aquellas reglas que consiguen mantener en orden las categorías sociales y jerarquías. Mientras tanto, todo aquello que está condenado por la comunidad es considerado como *desviación* y es rechazado. La autora cree que los *desviados* de una sociedad son «el espejo que refleja el miedo heterosexual de la tribu: ser diferente, ser otro, y por lo tanto inferior, por lo tanto, sub-humano, inhumano, no humano» (p. 75). Tal es el caso de las personas *queer*, que desafían de múltiples formas las opresiones que sufren por parte de su cultura nativa.

Quizás, uno de los colectivos que mayores desafíos ofrece son las lesbianas de color, pues cuestiona las tajantes prohibiciones morales en material de sexualidad. Estos colectivos sufren en sus propias carnes un profundo miedo derivado de la cultura dominante que pretende mantenerlas encerradas en su prefigurado rol. Por ello, estas mujeres temen «ser abandonadas por la madre, la cultura, la Raza, ser rechazadas, culpadas, dañadas» (p. 76). Precisamente este fenómeno es denominado por la autora

como homofobia, o «miedo a volver a casa». Sucede porque «la mujer no se siente a salvo cuando su propia cultura y la cultura blanca la critican [...], no se siente a salvo en lo más profundo de su Ser» (p. 77). Le son retiradas la capacidad y libertad de acción bajo el pretexto de protegerla. Sin embargo, la autora cree que resulta bastante fácil abnegarse a ser una víctima transfiriendo la culpa a la cultura, el padre, la madre...absolviéndose a sí mismas de la responsabilidad que les compete en el problema.

Anzaldúa argumenta que se siente libre de rebelarse y protestar contra su cultura, lejos de abnegarse a aceptar un rol que la esclaviza. Y aunque admite que su propia identidad también está constituida a partir de la cultura chicana en la que nació, también conoce el malestar propio de la misma. Detesta alguna de sus formas, como cuando se incapacita a la mujer y se utiliza su fuerza contra ella misma. Anzaldúa se niega a aceptar todos los mitos y presupuestos de la cultura en la que nació; «no glorificaré aquellos aspectos de mi cultura que me hayan dañado y que me hayan dañado bajo el pretexto de protegerme» (p. 79). La autora prefiere poder contar con tres culturas sempiternamente enemistadas como la blanca, la mexicana y la india para formar una nueva cultura mestiza que les permita a las mujeres poder moldear su propia identidad.

Para finalizar, Anzaldúa presenta la figura de *Malinali Tenepat* o *Malintzin* que ha pasado a ser conocida como la *Chingada*. Esta figura se ha convertido en una palabrota similar a puta o prostituta. Cuenta la leyenda que esta mujer indígena vendió su gente a los españoles. A ojos de la autora esta figura también encierra el peor tipo de traición: hace creer a la mujer india que en ella misma habita la traición de la *Chingada*. Así, «la cultura masculina ha hecho un buen trabajo con nosotras. Son las costumbres que traicionan» (p. 80) y no la *Chingada*. La cultura y las costumbres han traicionado a la mujer silenciándola, burlándola, atándola a la servidumbre mediante el matrimonio. Ha sido esterilizada y castrada. Ha sido esclavizada y vendida como mano de obra barata. Se ha hecho invisible, mientras se la apaleaba durante 300 años de hipocresía cultural.

3. EL ENGAÑO DE LA CULTURA Y LA ASTUCIA DEL CAPITALISMO

Para acercarnos al panorama actual del feminismo en el contemporáneo contexto capitalista en el que vivimos, acudiremos a un artículo de la autora Nancy Fraser (2009). En él se contemplan las cinco formas de opresión expuestas por Young (1990) y ejemplificadas por Anzaldúa (1987). El texto de Fraser explica de qué manera un fenómeno social como el feminismo se transforma hasta volverse contrario a los ideales originarios. Para ello, se aborda la *segunda ola feminista* estadounidense en relación con la historia del capitalismo y se advierte la necesidad de volver a erigir una crítica tridimensional (económica, cultural y política).

Fraser comienza por señalar que la *segunda ola feminista* es un movimiento social que marcó toda una época. Por ello, lo analiza en su conjunto atendiendo a los procesos histórico-sociales desde tres puntos básicos. Primero, que los comienzos del movimiento feminista se sitúan en los propios comienzos del *capitalismo organizado de Estado* con un cuestionamiento radical del androcentrismo imperante. El fuerte sentimiento de injusticia que dio pie a la elaboración de una crítica estructural a la sociedad vino acompañado de una promesa de emancipación del movimiento que nunca llegó a cumplirse. Segundo, en el avance hacia el *neoliberalismo*, el movimiento feminista proporciona al capital el ingrediente necesario para crear un nuevo espíritu neoliberal. Frente a ese panorama, en tercer lugar, la autora se plantea la posible reorientación del feminismo en un actual contexto de crisis reactivando la promesa emancipadora. Para ello se propone aunar las más recientes críticas ofrecidas por las teorías feministas con las más recientes críticas sobre el capitalismo. Como tesis básica, Fraser sostiene que la *segunda ola feminista* reunió en una sola visión tres dimensiones de injusticia de género, esto es, la económica, la cultural y la política. Sin embargo, los años subsiguientes consiguieron que tal crítica se fragmentara y fracasara estrepitosamente.

Fraser expone cuatro características básicas de la cultura política del *capitalismo organizado de Estado* en donde los distintos gobiernos de posguerra guiaron sus economías de acuerdo con la teoría keynesiana. Primero, el economicismo, que hallaba su legitimidad en la promoción de la inclusión, de la igualdad social y de la solidaridad entre las distintas clases sociales. Sin embargo, al enmarcar las cuestiones sociales en la mera asignación equitativa de bienes, la única forma de injusticia social de la que cabía hablar era la injusta distribución económica que produce desigualdades de clases. Se escondió y marginó la existencia de otro tipo de dimensiones de la injusticia. Segundo, el androcentrismo. En torno a 1950 y 1960, el modelo de ciudadano ideal promovido desde la cultura política de Estado se refería a un ser humano varón, trabajador, perteneciente a la etnia caucásica, hombre de familia y sostén económico. El papel de la mujer seguía estando relegado a las labores de madre/esposa siendo su salario complementario al del *pater familias*. De esta forma se institucionalizó la perspectiva de la familia y del trabajo bajo un corte androcéntrico de movilidad económica y social que consiguió que se naturalizasen las injusticias de género, retirando tales críticas de la protesta política. Tercero, el estatismo dirigido por valores tecnocráticos y gerenciales. Los expertos profesionales diseñan las políticas y las organizaciones burocráticas las aplican. Los ciudadanos son clientes, consumidores y contribuyentes. El resultado fue una cultura despolitizada que aborda las cuestiones de justicia como meros asuntos técnicos. Los ciudadanos carecen de capacidad para interpretar sus necesidades democráticamente convirtiéndose en meros receptores pasivos de satisfacciones definidas y dispensadas desde arriba. Cuarto, el westfalianismo. A partir de él, el espacio político se divide en unidades territorialmente delimitadas. Consecuentemente, las obligaciones de justicia tan sólo serán aplicables a los ciudadanos del Estado, y con ello, se consigue trancar el avance de la justicia y marginar las injusticias cometidas fuera de la nación.

Hacia finales de 1960 y comienzos de 1970, las feministas de la *segunda ola* en conjunción con la *Nueva Izquierda* y el *Antiimperialismo* atacaron radicalmente estas cuatro características. En cuanto al economicismo, se negaron a identificar la injusticia

con la sola mala distribución entre clases, ampliando las dimensiones de la injusticia hacia otras esferas de la cultura y la política. Centrarón su crítica en el género, pero también en la clase, raza, sexualidad, y nacionalidad. Con ello consiguieron forjar una alternativa *interseccionista*, sustituyendo la visión monista y economicista de la injusticia. El resultado de este cambio fue la identificación del contexto de la *segunda ola feminista* con una sociedad organizada por el Estado de forma androcéntrica y capitalista, cuya estructura se fundaba en tres elementos subordinados e interrelacionados: la mala redistribución económica, la falta de reconocimiento y la falta de representación. Para superar estos elementos, sería necesario llevar a cabo una profunda transformación de las estructuras de la totalidad social. Al radicalizar la crítica frente al androcentrismo patente en los *capitalismos organizados de Estado*, la *segunda ola feminista* tuvo que afrontar el sexismo que aún latía en el interior de los movimientos de izquierda. Para tal labor, situaron el núcleo del androcentrismo en la división sexista del trabajo que desvirtuaba constantemente y de forma sistemática las actividades de las mujeres, descubriendo al fin que en el salario familiar convergían tanto la mala distribución entre los diferentes sexos como la falta de reconocimiento y de representación.

La *segunda ola* organizó así una crítica total del sistema, incluyendo la economía, la cultura y la política. Pretendieron transformar profundamente las opresivas estructuras del sistema en conjunción con los valores que lo sustentaban y legitimaban, descentralizando el trabajo asalariado y tomando en consideración otras actividades no remuneradas. Asimismo, frente al estatismo, *la nueva izquierda* se opuso fuertemente al espíritu burocrático-gerencial de corte fordista, mientras que la *segunda ola* aportó un análisis de género en donde argumentó que la cultura institucional jerarquizada ayudaba a perpetuar este espíritu acartonado del estatismo. Por ello, la *segunda ola* se propuso la creación de una nueva práctica organizativa que consiguiera aumentar la conciencia de los individuos, convirtiéndose en un movimiento contracultural, antijerárquico, democratizador y participativo. Pues la mayoría de las feministas no rechazaba las instituciones como tales. Así, lejos de pugnar por el desmantelamiento de

las instituciones estatales, imaginaron una nueva relación entre la sociedad y los Estados que transformara a dichas instituciones en agencias para el fomento de la justicia de género y devolviera a los individuos su capacidad activa y participativa. Por lo que respecta al westfalianismo, la *segunda ola* todavía creía que eran los Estados los destinatarios de sus reivindicaciones, de manera que lo siguió apoyando.

A continuación, la autora expone que el proyecto de la *segunda ola feminista* quedó mal interpretado y malogrado al coincidir con el auge del *neoliberalismo*. Con él, los antiguos Estados de Bienestar se transformaron en Estados de Competencia. Y la *segunda ola feminista* pasó de ser un movimiento contracultural radical a ser un fenómeno social de masas, penetrando en todos los aspectos de la vida social y remodelando la percepción lógica sobre la familia, el trabajo y la dignidad. Sin embargo, la autora se plantea si es que fue una coincidencia que la *segunda ola* prosperara con el triunfo del *neoliberalismo*, pues esa forma de estado reificó los antiguos ideales del feminismo dotándolos de un significado más ambiguo que la autora analiza a continuación.

En el anti-economicismo, se cambió el ideal de la «redistribución equitativa» por el ideal del «reconocimiento», transformando con ello la antigua *segunda ola* en una variante de las políticas de identidad. No se promovió la crítica de la cultura ni de la economía política. El resultado práctico fue la subordinación de las luchas socioeconómicas por las luchas en pro del reconocimiento. El resultado teórico fue que la teoría cultural feminista subsumió una teoría social feminista. Lejos de integrarse en una crítica total y holista, se dividieron los presupuestos acercándose peligrosamente hacia el *neoliberalismo* que absolutiza una crítica de la cultura, pero no de la economía política.

En cuanto al anti-androcentrismo, el capitalismo neoliberal aporta un significado moral que respalda y legitima el trabajo necesario para la acumulación capitalista. Este surge de la crítica artística que emprende la *nueva izquierda*, en su

denuncia del conformismo presente en la cultura corporativa. En torno al «Mayo del '68» propusieron un nuevo capitalismo «conexionista» de «proyectos» que sustituyó las jerarquías organizativas por redes horizontales y flexibles que permitieran dar cabida a la creatividad individual. Se generó entonces una nueva narrativa⁸ que derrocó el viejo ideal de «salario familiar» en pro de un ideal de familia con dos perceptores de trabajo, escondiendo los ya conocidos abusos y desigualdades distributivas que antes habían sido foco de críticas.

La crítica antiestatista cuajó de maravilla con el antipaternalismo de Margaret Thatcher y se convirtió en argumento para la reducción de la acción del Estado. En EEUU, Bill Clinton abolió el derecho federal al subsidio por bajos ingresos. En las poscolonias, floreció el entusiasmo de las ONG's para cubrir el vacío dejado por los estados. Se despolitizó a los grupos locales desviando la agenda de ayuda a los financieros del primer mundo. Con todo, dejó de cuestionarse el retroceso de las ayudas públicas y de generarse un apoyo político para la acción estatal. Otro ejemplo lo podemos encontrar en la explosión de los microcréditos, donde los antiguos valores feministas de asunción de poder y de participación se leyeron en clave del estatismo jerárquico. Se hizo una síntesis de autoayuda individual y formación de redes comunitarias, unidos a la supervisión de las ONG's y los mecanismos de mercado, con el engañoso objetivo de combatir la pobreza y el sometimiento de género de las mujeres. Pero en realidad, se abandonaron los esfuerzos macroestructurales de lucha contra la pobreza. La crítica feminista al paternalismo burocrático que pretendía transformar el poder estatal, dar soberanía a los ciudadanos e implantar justicia social terminó por legitimar la mercantilización y reducción del estado.

En cuanto al feminismo a favor y en contra del westfalianismo resignificado, cabe decir que el *neoliberalismo* sirvió a una doble proposición de mejora y de empeoramiento. En un mundo ya globalizado, el estado territorial ya no es el único que

⁸ Esta nueva narrativa que envolvió a las incipientes empresas tecnológicas de Silicon Valley, y se relaciona con el auge de Walmart, las maquiladoras, el microcrédito y Google. Sus trabajadores son mayoritariamente mujeres casadas, con hijos, de múltiples nacionalidades y etnias que acceden en tromba en los mercados de trabajo.

debe hacerse cargo de las obligaciones de justicia. Así, por un lado, el feminismo se unió con otros colectivos (ecologistas, los activistas pro-derechos humanos o los críticos de la OMC...), consiguiendo captar en conjunto algunas injusticias transfronterizas y creando redes. Surgió una forma nueva y prometedora de activismo feminista transnacional, de múltiples escalas y postwestfalianos. En el aspecto negativo, el giro transnacional consiguió que muchas feministas centraran sus energías en un plano internacional, pero olvidando los derechos sociales y económicos.

Con este panorama de reformulaciones neoliberales el destino del feminismo encierra una paradoja. Por un lado, aquello que una vez constituyó un movimiento contracultural pequeño, ahora ha ampliado sus ideas alcanzando a todo el planeta. Por otro lado, las antiguas ideas cambiaron su valor y quedaron plagadas de ambigüedades que sirvieron para cubrir las necesidades de legitimación de una nueva forma de capitalismo. En conclusión, el capitalismo prefería afrontar el reconocimiento y no la redistribución, construyendo un nuevo régimen de trabajo asalariado de las mujeres, al mismo tiempo que intentaba separar los mercados de la reglamentación social con el fin de operar con la mayor libertad posible en una escala planetaria.

4. EL OPRESIVO SECTOR INFORMAL DEL TRABAJO ASALARIADO

El texto de Uma Narayan (2005) aborda la cuestión del trabajo femenino centrándose en el sector informal del trabajo asalariado. A juicio de la autora, este asunto ha recibido poca atención tanto por parte de filósofos como de las teorías feministas «a pesar de que la gran mayoría de las mujeres del Tercer Mundo [alrededor del 80 por ciento] trabaja en ese sector» (p. 337). La autora intentará explicar por qué se produce este fenómeno desde una perspectiva histórica relacionando el capitalismo, el colonialismo y el sexo.

Teniendo en cuenta el proceso histórico de desarrollo capitalista en las colonias⁹, Narayan expresa su preocupación por la excelente acogida que tienen «las políticas de desarrollo de la mujer a través de microempresas del sector informal» (p. 343). En el Tercer Mundo es normal toparse con una representación modélica de la mujer microempresaria, con alabadores discursos que engrandecen las bondades del microcrédito y destacan las virtudes del trabajo informal enzarzando su potencial para el desarrollo de la mujer. Estiman que una (y casi la única) solución al problema de la pobreza es la correcta adopción de un espíritu empresarial. Pues éste les permite ganarse la vida de forma autónoma y garantiza la educación de sus hijos. Sin embargo, obvian el hecho de que estos trabajos infringen una carga adicional sobre las hijas mujeres (que deben restar tiempo a sus estudios para ayudar en las tareas del hogar y del negocio). Por eso, Narayan argumenta que el acceso al crédito también trae consigo sus propias formas de incertidumbre e inseguridad: mala salud, obligaciones familiares, destrucción de productos o de mercados alternativos, etc., consiguiendo finalmente endeudar y empobrecer aún más a la mujer. Además, los microcréditos suelen implicar condiciones excesivamente severas (tipos de intereses desorbitados, brevísimos plazos de devolución, etc.). Ello denota una profunda discordancia entre las *razones humanitarias* que subyacen al argumento del acceso femenino al microcrédito y las *razones comerciales*. Si el motivo que empujara a los microcréditos fuese *humanitario*, sus condiciones no serían tan severas y se concedería mayor prioridad a las ayudas concedidas para afrontar situaciones de crisis, retraso de pagos y escasez.

A continuación, Narayan señala que el número de personas empleadas en el sector informal suele crecer ante situaciones de crisis o recesión cuando estas personas pierden su medio de subsistencia en otros sectores. Ante tal situación, si la capacidad de absorción de trabajadoras en este sector se saturase, el trabajo realizado correría el riesgo de convertirse en un trabajo aún menos lucrativo de lo que ya es. La autora considera que debemos alarmarnos cuando escuchamos hablar sobre la grandeza de los microcréditos como la mejor estrategia posible para integrar a la mujer en el desarrollo.

⁹ Se ha omitido en este escrito por cuestión de extensión.

Pues se trata de un sector que es extremadamente irregular y está bastante desprotegido. Además, considera que «el sector informal no puede ser una alternativa independiente del sector formal» (p.346), pues muchas de sus actividades están estrecha y económicamente vinculadas al sector formal del empleo, al menos de dos maneras distintas. Primero, algunos empleos del sector informal constituyen una forma de «trabajo remunerado enmascarado». Segundo, el sector informal es «desigualmente dependiente» del sector formal, pues normalmente cuando los márgenes de beneficio del trabajo desarrollado por el sector informal aumentan, éste es sustituido por trabajadores del sector formal.

Narayan señala otro problema crucial: la dificultad que existe a la hora de proteger los derechos de los trabajadores del sector informal en materia de economía (salario mínimo, normas sanitarias, etc.). Existen sustanciales obstáculos para la concreción de derechos que se suponen universales y que parecen estar reservados tan solo a los trabajos del sector formal. «Se utiliza un doble rasero respecto a los derechos supuestamente «universales» cuando se aconseja a los países pobres del Tercer Mundo que adopten formas de desarrollo que se basan en la informalización» (p. 347). No se tiene en cuenta que los trabajadores del sector informal se están integrando, al mismo tiempo, en un sistema mundial de desarrollo desigual cuyo origen se halla en la época de la colonización. Tampoco tienen en cuenta que la insistencia del capital en los microcréditos como medio de desarrollo de la mujer pobre se basa en agresivas políticas neoliberales que permiten la entrada de capital extranjero en los países tercermundistas de un modo esclavista y usurero. Por eso, «debemos [...] reflexionar críticamente sobre la gran coalición mundial que se ha creado en torno a los microcréditos para la mujer» (p. 348).

Aún más, la autora afirma que la mayoría de pensadores de la justicia global y universal pasan por alto el proceso de colonización llevado a cabo en los países del Tercer Mundo, así como el período poscolonial. Muchos son los debates cuyo único interés es persuadir a los occidentales para que donen sus euros a entidades voluntarias

y sin ánimo de lucro como UNICEF u OXFAM, pero haciendo caso omiso de las estructuras subyacentes a la dependencia desarrollada entre el Primer y el Tercer Mundo causantes de la pobreza. Por su parte, «la filosofía analítica centra su atención en la justicia distributiva, dejando prácticamente olvidadas las cuestiones sobre la justicia en relación con la producción económica y la división mundial del trabajo» (p. 348). Narayan sostiene que las pensadoras feministas tampoco han analizado suficientemente la historia colonial en relación con las desigualdades sistemáticas producidas por la división mundial del trabajo. Pocos son los autores que abordan de lleno el problema del trabajo en el sector informal o el de los microcréditos. Nadie se detiene a reflexionar lo suficiente acerca de por qué es el empleo agrícola informal la única opción laboral posible para las mujeres del Tercer Mundo. Narayan (2005) continúa explicando que:

Cuando el pensamiento feminista occidental se concentra en los impedimentos culturales y religiosos locales hacia las oportunidades de empleo para la mujer en el Tercer Mundo, sin tener en cuenta estos aspectos macroeconómicos globales, retrocede [...], a la idea de «la mujer blanca que rescata a la mujer morena de los hombres morenos», sin atender lo suficiente al lugar privilegiado que ellas mismas ocupan en la economía (p. 349).

Parece que las teorías feministas se han limitado a presionar a los Estados para la integración de la mujer en los sistemas actuales de desarrollo, pasando por alto algunas cuestiones de vital importancia que ya se han señalado. La autora finaliza su recorrido haciendo un llamamiento a la reflexión acerca de las múltiples y complicadas maneras en que los individuos de los países subdesarrollados se benefician de forma desigual de la división mundial del trabajo. Este es el problema que debe constituir el núcleo del pensamiento filosófico y feminista en relación con la justicia económica mundial, planteando cuestiones como de qué forma puede ser posible garantizar a las mujeres del Tercer Mundo que trabajan en el sector informal mayor igualdad con respecto a los trabajadores del sector formal.

5. CONCLUSIONES

Tras el breve recorrido que hemos hecho por los citados textos, salta a la vista cómo el antiguo ideal de justicia no deja de ser una promesa que se halla muy lejos de ser real. Pero nos han hecho creer que ésta debía basarse en la igualitaria distribución económica, olvidando por el camino que no se trata más que de un reclamo del capital. Aún somos muchas las mujeres del mundo que seguimos sufriendo las injusticias, opresiones y marginaciones astutamente calculadas por la rapiña usurera. Aún seguimos pagando con nuestros cuerpos y almas el hecho de haber nacido mujeres, pobres y en el Tercer Mundo. Es precisamente en este contexto de engaños capitalistas en donde se hace más necesaria la reflexiva mirada filosófica. Ella nos debe sacar del ensueño rosado, desenredar la intrincada red de nudos gordianos que se teje cada día para crear nuestras identidades al servicio del sistema. Si al sistema le es lícito y justo condenarnos a una mísera vida de servidumbre, a nosotras debe sernos lícito el seguir cuestionando aquello que la justicia deba ser, señalando cada institución, estado, organización... que sirve para perpetuar sempiternamente sus míseros mecanismos.

BIBLIOGRAFÍA

- ANZALDÚA, G. (1987). *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. Aunt Lute Books.
- FRASER, N. (2009). El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia. *New Left Review*, 56, 87-104.
- NARAYAN, U. (2005). Colonialismo, género, sector informal y justicia social. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 39, 337-350.
- YOUNG, I. M. (1990). *La justicia y política de las diferencias*. Princeton University Press.