



**María Eugenia R. Palop**

# **Revolución feminista y políticas de lo común frente a la extrema derecha**



Icaria  Más Madera

 **CLACSO**

MARÍA EUGENIA RODRÍGUEZ-PALOP

REVOLUCIÓN FEMINISTA  
Y POLÍTICAS DE LO COMÚN  
FRENTE A LA EXTREMA DERECHA

Icaria ✿ Más Madera

 **CLACSO**

Este libro ha sido editado en papel 100% Amigo de los bosques, proveniente de bosques sostenibles y con un proceso de producción de TCF (Total Chlorin Free), para colaborar en una gestión de los bosques respetuosa con el medio ambiente y económicamente sostenible.

© María Eugenia Rodríguez-Palop

© Icaria editorial, s. a.  
Bailèn, 5 - 5 planta  
08010 Barcelona  
[www.icariaeditorial.com](http://www.icariaeditorial.com)

Primera edición: febrero de 2019

ISBN: 978-84-9888-882-9

Depósito legal: B 3995-2019

Corrección ortotipográfica: Ferrán Triadó Sales

Fotocomposición: Text Gràfic

Impreso en Romanyà/Valls, s. a.  
Verdaguer, 1 - Capellades (Barcelona)

*Printed in Spain - Impreso en España. Prohibida la reproducción total o parcial*

# ÍNDICE

## Introducción

¿De dónde sale este libro? 5

### I. Crisis de régimen y ascenso de las derechas 9

La política como mercado y el mercado  
de la política 9

¿Por qué las derechas pueden cautivar  
a buena parte de la clase obrera? 12

¿Por qué «fracasan» las izquierdas? 15

Viaje al centro: una tentación para morir mejor 19

El eje social-nacional de la extrema derecha 21

Amistades peligrosas: connivencias y complicidades  
con la extrema derecha 25

La crisis de los partidos socialdemócratas 27

La revolución conformista de la extrema derecha 30

### II. Revolución feminista y violencia contra las mujeres 35

La marea global feminista 35

El 8M y la centralidad del cuerpo 46

¿Se ha feminizado el gran sindicalismo? 51

Feminizar la política 53

La nueva política: ciudades en femenino 56

Contraofensiva neoliberal y política de cuotas 58

Violencias machistas y justicia patriarcal 62

La naturalización de la violencia. Cásate, sé sumisa  
y ya verás cómo no te matan 67

Ni putas, ni abortistas, ni lesbianas	69
El conservadurismo político y su particular «cultura de la vida»	72
La gestación subrogada, el biobusiness neoliberal y la familia «completa»	79
<b>III. Prácticas relacionales y políticas de lo común</b>	<b>89</b>
Pensar lo común. Interdependencia, ecodependencia y radical vulnerabilidad	89
Un futuro compartido. Vínculo y justicia entre generaciones	92
Mirar hacia el pasado y saber recordar	95
Ejes para una política de lo común	99
<b>IV. Conversaciones</b>	<b>109</b>
¿Qué podemos hacer frente a la crisis de régimen? (con Pablo Iglesias)	109
Prácticas relacionales y política de lo común (con las compañeras de Ràdio Web del Museu d'Art Contemporani de Barcelona)	128
Origen de los textos	147

## INTRODUCCIÓN

### ¿DE DÓNDE SALE ESTE LIBRO?

Si hay algo que ha separado el antes y el después de estos tiempos ha sido la crisis, quién sabe si definitiva, de nuestro régimen político, en un sentido amplio. La crisis de representación democrática, la crisis del Estado social, que es también la de nuestro sistema productivo, la crisis ecológica, la crisis territorial, la del Estado-nación y la de las alternativas internacionales que se habían articulado para superarla. Pero este libro no habla tanto de esta crisis civilizatoria, como del ascenso de la extrema derecha, la revolución feminista y la política de los comunes, como salidas contrapuestas, y de éxito notable, ensayadas frente a ella.

Fruto de las contradicciones del neoliberalismo globalizador de las últimas décadas y de la connivencia de partidos conservadores, socialdemócratas y socioliberales con la mundialización financiera y el capital especulativo, la extrema derecha se ha presentado como una resistencia de fácil acceso, sencilla pero robusta, contra los desmanes de las oligarquías políticas y las élites económicas. Repliegue nacional, orden y seguridad, reacción punitiva, militarismo, xenofobia, aporofobia, homofobia, misoginia... una restauración en toda regla de un cierto imaginario de lo común organizada, además, internacionalmente. Una revolución conformista que no solo obedece a factores ideológicos, sino que también tiene una raíz vivencial y un anclaje empírico evidente: la experiencia de desarraigo, la desintegración social y la violencia institucionalizada que han sufrido las mayorías so-

ciales, combinada con una situación real de escasez de recursos y su concentración en pocas manos.

No hay duda de que hay quien ha sabido aprovechar la fuerza de estos vientos para vehicular rabia y resentimiento, pero también hay quien ha sabido canalizarla hacia una contestación de signo radicalmente opuesto; la misma conciencia de la vulnerabilidad y la dependencia que ha dado lugar a la extrema derecha ha encontrado en el feminismo un tejido bien trabado con el que poner en contraste la política de los muros y la política de los cuerpos. La filosofía relacional de este feminismo reivindica también un imaginario de lo común, aunque poniendo en valor la revolución de los cuidados y los afectos, y apelando a una semántica de la experiencia completamente diferente.

El feminismo y la política de lo común son hoy el antídoto que tenemos frente al antídoto. Se mueven con el mismo material humano pero lo orienta en una dirección distinta. Y si este libro tiene alguna pretensión es la de situarse precisamente en el intersticio de estas diversas respuestas, en ese espacio incierto y completamente interino en el que hemos vivido en estos años y en el que estamos viviendo todavía.

Los textos que se recogen aquí tienen su origen en artículos publicados previamente en medios digitales, revistas impresas y monografías, a los que se ha sumado el contenido de debates, charlas y conferencias impartidas en instituciones públicas, universidades y organizaciones políticas y sociales, entre 2011-2018. Por lo general, los originales han sido sometidos a modificaciones que los actualizan, eliminando detalles secundarios que han perdido vigencia vistos en retrospectiva, sumando información reciente y, en definitiva, adecuándolos al estado actual de las cuestiones tratadas. Es posible que a lo largo de estos materiales se encuentren algunas ideas reiteradas, aunque contadas de manera diversa, pero se ha priorizado el fondo de las argumentaciones, evitando largas circunvalaciones, para mantener un registro diferente al de la lección académica. Con los textos originales que aquí se reelaboran he buscado a lo largo de siete años mantener

un reflexión crítica y rigurosa para promover el debate público con agilidad, y este libro quiere mantener ese espíritu.

Su índice se cierra con una transcripción parcial de mi conversación con Pablo Iglesias en el programa *Otra vuelta de Tuerka*, y con la entrevista que me hizo Anna Ramos para Ràdio Web MACBA, a propósito de mi participación en el Programa d'Estudis Independents (PEI) del Museu d'Art Contemporani de Barcelona. Creo que en ambos casos se recogen bien algunos apuntes sobre nuestra precariedad existencial y sobre los diversos caminos que podemos transitar en adelante. Quiero agradecer aquí a Pablo y Anna aquel diálogo tan diáfano, y a Marcelo Expósito, Jaime Vindel y Pablo Martínez que me abrieran las puertas del museo. A Marcelo Expósito tengo que agradecerle, además, sus afinados comentarios a este texto, su trabajo de edición y su apoyo inquebrantable.

Por supuesto, este libro refleja también la agudeza y la inteligencia colectiva de muchas personas valientes con las que he compartido la genealogía reticular y afectiva de estos años, y a las que no puedo mencionar ahora, pero no puedo dejar de destacar el entusiasmo de Pablo Gentili y de Anna Monjo, que decidieron sacarlo adelante en América Latina y en España, comprometiéndose, además, con profundizar el mestizaje de latitudes hermanas.<sup>1</sup>

---

1. Todos los masculinos de este texto son equivalentes al femenino plural.



## I. CRISIS DE RÉGIMEN Y ASCENSO DE LAS DERECHAS

### **La política como mercado y el mercado de la política**

La crisis de los partidos políticos y el déficit de legitimidad democrática se denuncia desde los años cincuenta y sesenta, pero son muchos los que hoy tienen la sensación de que se han alcanzado ya cotas intolerables. ¿Cómo hemos llegado hasta aquí? ¿Cuál es exactamente el modelo político que está en crisis?

Cuando hablo de un déficit de legitimidad democrática, no me refiero a la democracia estrictamente procedimental, la que garantiza un mínimo de participación política, la regla de las mayorías, el pluralismo político o la protección de la esfera privada. Este esquema democrático, vacío de contenidos, no solo no está en decadencia, sino que ha sido objeto de usos y abusos cada vez más extendidos. De hecho, ni los regímenes más autoritarios renuncian a utilizar el referéndum, las encuestas, las consultas populares y hasta las «auditorías externas», conscientes de que estas iniciativas les dotarán de la legitimidad de la que carecen. Cuando se habla de déficit democrático, lo que se destaca es la ausencia de deliberación y de debate al interior de los partidos, en el Parlamento, o entre los partidos y los entresijos del cuerpo social, y no hay duda de que este déficit es hoy un problema persistente para las mayorías sociales.

Al margen de problemas coyunturales y del hecho incontable de que hay partidos, personas y personajes que se empeñan especialmente en contribuir a nuestro declive institucional, hay a

mi juicio dos elementos estructurales que han funcionado como un torpedo en la línea de flotación de nuestro sistema político: el de la consolidación de la democracia como mercado, que convierte a los electores en simples consumidores, y el de la propia estructura interna de los partidos políticos convencionales y su funcionamiento.

En primer lugar, todo nuestro sistema se apoya, prácticamente desde el final de la Segunda Guerra Mundial y el aparente triunfo del Estado social, en la política como *business*. Cada cierto tiempo, los partidos buscan el apoyo de sus electores ofreciendo programas que atiendan a sus intereses más inmediatos, sean estos cuales sean. Obsesionados con el triunfo electoral, sus apuestas ideológicas han ido perdiendo peso, o bien en favor del cabildeo con los diferentes grupos de interés, que les han garantizado el éxito y han marcado su agenda al margen de los procesos democráticos; o bien apostando por una indeterminación política y una «elasticidad» suficientes como para canalizar la adhesión pasiva de la ciudadanía. De hecho, en la democracia como mercado, solo los partidos corporativistas o los «atrapalotodo» tienen posibilidades de ganar las elecciones, y el objetivo de la transformación social orientada por un programa concreto queda completamente fuera de foco. Obviamente, esta dinámica fomenta en los ciudadanos una lógica parecida: la del ciudadano-consumidor político cuyo voto se orienta únicamente a la obtención de ventajas personales o sectoriales, con independencia del impacto que esto pueda tener sobre el conjunto. Y el desenlace de esta historia es el que ya conocemos: la corrupción del sistema, la desideologización, el desinterés del individuo por los problemas colectivos y por la política misma. Y es que, si la política imita al mercado, si se rige por sus mismos criterios y prioridades, pierde la autonomía que necesita para controlarlo, de modo que no hay ningún motivo para seguir creyendo en ella. De ahí que la concepción que tenemos de la política, estimulada por nuestros partidos, y en alguna medida también por su impacto sobre los ciudadanos, sea la que acabe alimentando su propio deterioro.

Como señalaba antes, la estructura de los partidos convencionales empeora las cosas a tal punto que no podemos salir de este círculo confiando en ellos tal como los conocemos. Y no porque a la política se tenga que dedicar tal o cual tipo de persona, porque haya de ser o no profesional, o porque deba pasar este o aquel control de calidad, sino porque el funcionamiento mismo del partido está llamado no ya a reproducir, sino a beneficiarse de las deficiencias del sistema. A esto se une que los partidos, jerarquizados y burocratizados, están absortos en sus propias luchas de poder y en las diferentes carreras por el caudillaje que cada cierto tiempo tienen que arbitrar. Sus conflictos internos, sus cazas de brujas, no hacen sino incrementar la falta de credibilidad que generan a pasos agigantados. De manera que cada vez les resulta más difícil llenar el vacío de poder que se ha creado entre sus líderes, sus militantes y sus votantes, así como resolver la contradicción que existe entre los medios burocráticos y centralizados que utilizan, y los fines democráticos que deberían defender.

En otras palabras, el *business* político que les ha convertido en un producto-movilizador del mercado es el mismo que ha incentivado su corporativismo, su desradicalización ideológica y sus interminables tensiones y, con ello, la desactivación de su militancia y la erosión de su identidad. Por esta razón, actualmente los partidos tradicionales tienen pocas posibilidades de absorber las energías políticas de la ciudadanía y, menos aún, de canalizar sus diferentes exigencias colectivas. Y en estas circunstancias, hace falta una ciudadanía activa que pueda provocar un cambio de timón. No una ciudadanía «apolítica» —que es una contradicción en sus términos, fruto, precisamente, de nuestra adicción al consumismo político—, sino politizada, ideologizada, orientada por intereses comunes y por la necesidad imperiosa que tenemos de preservarlos con unos buenos gestores de lo público. De hecho, si en España hoy puede hablarse del nacimiento de una nueva política es porque son muchos los que han querido implicarse en la redefinición de las reglas del juego, más allá de lo que supone ejercer el voto cada cuatro años, participar de consul-

tas puntuales para contestar sí o no, o decidir entre alternativas definidas desde arriba. Nada de esto significa que en la práctica política sea posible renunciar a ciertas dosis de estrategia y pragmatismo sino solo que tal pragmatismo no puede traducirse en un descarnado posibilismo, ni orientarse a eliminar o a cooptar cualquier conato de conflictividad social.

### **¿Por qué las derechas pueden cautivar a buena parte de la clase obrera?**

En las últimas elecciones de EEUU, Donald Trump y Hillary Clinton se disputaron a la clase trabajadora golpeada por la desindustrialización. El electorado industrial, formado por esos blancos sin estudios superiores que votaban a Kennedy o a Johnson, acabó en los años ochenta repudiando a los demócratas, según algunos expertos, por haberse convertido en el partido de las élites urbanas, las minorías raciales y el antibelicisimo. Y la pelea electoral entre Clinton y Trump se situó exactamente en este mismo lugar. ¿Cómo logró Trump llegar tan lejos y ganar las elecciones? ¿Qué relación tiene su innegable éxito con el que también están cosechando las formaciones de extrema derecha o de corte fascista en toda Europa? ¿Cómo es posible que hayan conseguido cosechar el apoyo de esa buena parte de las clases populares a la que los partidos socialdemócratas ya no consiguen cautivar?

Trump levantó la bandera de los trabajadores y a la vez promovió rebajas de impuestos para los más ricos —el impuesto de sucesiones, por ejemplo, que se aplica a partir de los 5,45 millones de dólares—, siempre bajo el viejo presupuesto neoliberal, mil veces fracasado, de que aliviar a los ricos acaba generando crecimiento económico y de que esa riqueza será distribuida con justicia por la acción del libre mercado. Su discurso neoliberal se completó con el del miedo y la seguridad en ese mejunje exitoso, tan propio de la doctrina del shock, que resulta de añadirle a la xenofobia, el cierre de fronteras, el proteccionismo comercial y el

nacionalismo identitario («Hagamos América grande otra vez»). Un programa peligrosamente afín, por cierto, al de Vladimir Putin, Le Pen o Farage, que utilizan todas las derechas en Europa, tanto la extrema como la moderada —porque la diferencia entre ambas es solo una cuestión de grado y oportunidad—, y que en España ha sido bandera tanto para la vieja derecha del Partido Popular (PP) como para la nueva de Ciudadanos (Cs).

De manera que hay que aceptar que en EEUU, en cierto modo, funcionó la campaña del miedo. Pero las apelaciones al miedo, siendo efectivas desde el punto de vista electoral, no pueden explicar por sí solas el apoyo que Trump recibió por parte de un sector de la clase obrera o las razones por las que, quienes más han sufrido la crisis, no se sintieran masivamente atraídos por la receta típicamente keynesiana que Clinton les ofreció: aumento de impuestos para los ricos y las grandes corporaciones de Wall Street e incremento de las políticas sociales, sobre todo en educación y sanidad. Tampoco, en nuestro país, el uso que se ha hecho del fantasma del chavismo, la deuda o la inmigración puede explicar por sí solo el apoyo interclasista del que ha disfrutado, durante años, un partido corrupto y represor como el Partido Popular. ¿Es que en tiempos de crisis se prefiere siempre seguridad a bienestar? ¿Una seguridad estrictamente defensiva? ¿Por qué en situaciones límite la socialdemocracia se va desfondando precisamente en la zona que representan los trabajadores industriales?

Es evidente que a la alternativa socialdemócrata le han pasado factura algunos cambios estructurales que la propia socialdemocracia no ha querido o no ha sabido evitar. El advenimiento de la sociedad posindustrial, como la llama Daniel Bell, ha roto el pacto que existía entre el reformismo socialista de extracción burguesa y un mundo obrero en retroceso, sometido cada vez más a relaciones laborales temporales y frágiles. En la economía política de la inseguridad, dicen Karen Iversen o Ulrich Beck, la socialdemocracia tiene que optar entre una sociedad cohesionada al 80% pero con un 20% condenado a la exclusión, o una sociedad con un paro por debajo del 10% pero con una gran brecha

entre ricos y pobres. De modo que parece imposible conjugar la eficiencia económica con los valores igualitarios propios de la izquierda, tal como, teóricamente, se pretende. Si a quienes han sufrido la crisis, sobre todo los trabajadores industriales o *blue collars* —parcialmente sustituidos por contingentes de inmigrantes, a los que ahora resulta fácil demonizar—, se les obliga a sufrir un elevado desempleo y ciertos niveles de pobreza, es razonable que se inclinen por ser pobres con «trabajo». La enfermedad inoculada por décadas de capitalismo salvaje, que los socialdemócratas solo han logrado corregir mínimamente, ha consolidado el mismo discurso neoliberal que ha generado el problema.

En fin, en esta nueva fase posindustrial de capitalismo financiarizado la socialdemocracia ha perdido parte de su base social porque la posición laboral ha dejado de ser causa de pertenencia para ser causa de desigualdad y jerarquización social, y se ha debilitado el discurso de las necesidades y del pleno empleo que movilizaba al sector obrero. Con la financiarización, los trabajadores industriales no gozan de estabilidad, ni de continuidad biográfica; nada es seguro ni a largo plazo para ellos. Y esta inseguridad, que ya es endémica, resulta electoralmente rentable para las derechas que encuentran en el nacionalismo, la xenofobia y el proteccionismo una expresión de pertenencia alternativa.

Las apelaciones a determinados valores tradicionales como elementos de identidad comunitaria, en contextos de fragmentación, y en sustitución de ideologías petrificadas que han perdido toda credibilidad, o de partidos que ya ni movilizan ni socializan, rescatan un elemento emocional para la política que permite reforzar los vínculos y el sentimiento de inclusión. Sin duda, este elemento ha dado lugar a monstruos fascistas que no podemos olvidar, y a la vista están. Pero sería un error no reconocer también que pocas cosas hubieran mejorado en nuestras vidas sin la intervención de las pasiones y el entusiasmo. A las emociones apelaron tanto Hitler como Martin Luther King, de manera que el problema no es tanto la presencia de las emociones en política, sino el tipo de emociones a las que se apela y el tipo de comunidad que se defiende.

Tenemos que preguntarnos cuáles son las emociones a las que hemos de recurrir para contrarrestar las monstruosidades que prefiguran las derechas, las sociedades cerradas y excluyentes, y si los partidos socialdemócratas pueden liderar hoy esa propuesta para las clases trabajadoras desindustrializadas. Porque, probablemente, uno de los mayores obstáculos que afronta la socialdemocracia es el de no ser capaz de movilizar emoción alguna en una situación evidente de fragmentación social, además de haber contribuido, por desidia o ambición, a la consolidación de esa misma fragmentación con su mentalidad pro-mercado.

En definitiva, frente a la alternativa que proponen las derechas hay que encontrar el modo de fortalecer emociones positivas, vínculos liberadores y relaciones incluyentes que resulten atractivas a una clase trabajadora aislada y empobrecida para la que el empleo ya no es una fuente de integración ni de socialización. Y lo que parece cada vez más claro es que los partidos socialdemócratas, tal y como los conocemos, no están en condiciones de asumir esta tarea.

### ¿Por qué «fracasan» las izquierdas?

Las elecciones catalanas de diciembre de 2017 arrojaron un resultado preocupante, analizadas más allá del eje divisorio entre independentistas y no independentistas, porque no solo fueron el escenario de un triunfo electoral —que no político— de la confrontación, sino que propulsaron el auge indubitado de las derechas nacionalistas, española y catalana. No es extraño que estas elecciones dieran lugar al enésimo y persistente debate sobre el «fracaso» de las izquierdas. ¿Por qué no lograron movilizar suficientemente a las mayorías sociales? ¿Por qué sus bases sociales aparentemente «naturales» acabaron votando a las derechas?

Cada vez que la izquierda «fracasa», surgen legiones de carroñeros que interpretan estos debates como un signo de debilidad endémica o de divisiones internas más o menos soterradas. Los excesos explicativos de la izquierda suelen leerse, en estos casos,

como excesos autojustificativos (*excusatio non petita*), y la loable rendición de cuentas como puro exhibicionismo onanista o como una forma de narcisismo patológico. Muchas veces son los mismos pensadores de izquierda los que renuncian a la síntesis y al don de la oportunidad, confundiéndonos con la frivolidad y el oportunismo, y los que, incluso en la autocrítica, incurren demasiado a menudo en la autosatisfacción y la autorreferencialidad. De manera que, por unas razones o por otras, este psicoanálisis permanente no siempre resulta fructífero y no se traduce necesariamente ni en una mejor comprensión de lo que ha pasado, ni en mayores réditos electorales.

Sin embargo, a propósito de las elecciones catalanas se publicaron en España tres análisis que me parecieron, y me parecen todavía, buenos hallazgos, y puede ser interesante detenerse en algunas de las cuestiones que plantean. En algunos de ellos el «fracaso» de la izquierda se explica recurriendo a los argumentos que también se pusieron sobre la mesa a raíz del triunfo de Trump o sus prolegómenos. Yo misma intenté explicar (en mi artículo «¿Por qué las derechas pueden cautivar a buena parte de la clase obrera?», *eldiario.es*, 23 de agosto de 2016) por qué ciertas izquierdas no consiguen atraer a buena parte de la clase obrera. En la economía política de la inseguridad, decía entonces, los partidos socialdemócratas asumen que no pueden conjugar la eficiencia económica con los valores igualitarios propios de la izquierda, y, sobre todo, a partir de los años ochenta, deciden abandonar a la clase trabajadora para buscar otros nichos electorales, alimentando formas desclasadas de cohesión social.

Me parece que el excelente artículo de Víctor Lenore, «El año en que la derecha le dio una paliza a la izquierda en ensayo político» (*El Confidencial*, 7 de enero de 2018), apela, en buena parte, a esta misma tesis, señalando que, en los momentos críticos, justo cuando su base social más la necesitaba, la izquierda se centró en los «oprimidos *coolb*», priorizando sus políticas de identidad frente a los conflictos de redistribución que sufrían las clases populares. El descontento de los ignorados, cuya presencia

era solo discursiva, fue canalizado, finalmente, por un «populismo de derechas» que ha estabilizado la precariedad de los penúltimos a base de la exclusión de los últimos.

En una órbita argumentativa parecida, pero no idéntica, se ha situado también Esteban Hernández en su artículo «El problemita de la izquierda (pero la culpa siempre la tendrán quienes la critican)» (*El Confidencial*, 12 de enero de 2018), que acusa a la izquierda de haber sustituido el individualismo posesivo de corte neoliberal por la obsesión identitaria de colectivos excluyentes, renunciando a articular un proyecto común y parcelando los problemas, ya sean los de redistribución, ya sean los de reconocimiento. Y es que tan fragmentador puede ser apelar a la clase obrera, en esta particular sociedad del trabajo, como a la sororidad y la unidad de las mujeres. Sin embargo, la cuestión dista de estar clara porque, como señala Miguel Álvarez en «Podemos: segunda temporada» (*El Confidencial*, 17 de enero de 2018), ni nuestras necesidades insatisfechas explican todas nuestras posiciones, ni nuestras identificaciones coinciden plena y rígidamente con tal o cual etiqueta. De hecho, muchas veces, si los diagnósticos varían o son (auto)percibidos de otra manera, las etiquetas cambian o no funcionan, de manera que hay que renunciar a una explicación monocausal del «fracaso» de las izquierdas. La izquierda tiene que lidiar con una gran complejidad estructural, con el contexto en el que se da, y con diferentes percepciones subjetivas, articulando continuamente demandas transversales e inconexas.

No hay duda de que, en alguna medida, todas estas pistas son certeras. Yo creo que a veces se corre el riesgo de dejar a las izquierdas arrinconadas en un eje social menguante, hiperventilando para llamar la atención de la poco autoconsciente «clase trabajadora», y olvidando que apelar únicamente a los trabajadores, solo en su calidad de tales, puede ser hoy una entelequia de escasísimo recorrido. Ser consciente de los límites materiales que acosan a las mayorías, no puede desligarse de los vínculos gracias a los cuales construimos nuestra comunidad y somos lo que somos. Lo que somos en concreto, aquí y ahora, y lo que

en concreto queremos ser, porque no puede hablarse tampoco de un proyecto común en abstracto. Todo proyecto común lo es de personas que se autodefinen a partir de sus condiciones materiales, de sus propias elecciones, y de un relato compartido. Tienen cara, ojos y atributos. El elemento identitario, sea cual sea el que nos define, no se sitúa en un canal diferente al de nuestras necesidades y demandas sociales, de manera que no tenemos por qué elegir entre la identidad nacional y la «clase», ni entre ser precarias o ser mujeres, dado que, en la mayor parte de los casos, ambas luchas no son divergentes sino convergentes. Ser pobre nunca es ser solo eso, y se puede ser pobre por ser migrante, como se puede ser precaria por ser mujer. No se puede desvincular la «clase» de todo lo demás porque, aunque es posible analizarlas por separado, las identidades, vivencialmente, no se puedan fragmentar. Nada de esto significa, por supuesto, que nuestras demandas sean inconexas o que estén desestructuradas, sino que la forma en que las armonizamos es mucho más compleja de lo que desearíamos los y las analistas.

Pues bien, a mi juicio, la izquierda fracasa cuando se obliga a elegir entre los conflictos de redistribución y los de reconocimiento, cuando elige entre los pobres y las mujeres. Porque una agenda social sin políticas identitarias es una agenda para personas desempoderadas, que lo mismo pueden ser unas que otras; una agenda para clientes, no para ciudadanos. Y una política identitaria sin agenda social, que se desentiende de la escasez radical que impide a muchas personas saber siquiera quiénes son, ser lo que son o lo que quieren ser, es una apuesta *chic* e indecente, que fragmenta a la sociedad y abandona a las mayorías. Una agenda social sin identidad es clientelismo, una política identitaria sin agenda social, puro clasismo.

Si no quieren fracasar, las izquierdas deberían resolver adecuada y conjuntamente los conflictos de redistribución y los de reconocimiento, y no tanto apelando a un nosotros simplificado y abstracto, sino poniendo en valor el tejido, los vínculos y las relaciones que hay entre unos «nosotros» y otros.

## Viaje al centro: una tentación para morir mejor

Se cuentan por miles las personas que han perdido una vida peleando desde las izquierdas. Que han perdido todas las batallas, las elecciones y las apuestas, luchando, desde sus barricadas, por cuatro buenas ideas. Estigmatizados por no haber aprendido —ni aprehendido— con los años las tristes reglas del juego, en la izquierda resisten esos dignos perdedores a los que les duelen menos las pérdidas que la falta de identidad y de coraje. Sus siglas pueden ser muchas como podría no ser ninguna, pero tienen un proyecto de izquierda, un programa de izquierda y hasta una misión de izquierda. Se saben de izquierda y pueden acreditar que la izquierda existe, porque ellos están ahí, contra todo pronóstico, desde tiempo inmemorial, en los sindicatos, en los centros de trabajo, entre el precariado y entre los parados, en las movilizaciones, en las calles, en las plazas, en las universidades... intentando desvelar, con escaso éxito, seguramente, las 1.001 caras de la política neoliberal.

Sus vidas son el testimonio de un fracaso tan incómodo, que algunos querrían borrarlas de un plumazo con un fulgurante viaje a esa gran meta colosal que siempre representó la «centralidad» política. Por lo que parece, allí corren ríos de abundancia y uno puede relajarse, por fin, en un inmenso sofá, viendo la tele y criando malvas. Para quien lleva una vida luchando para perder, este viaje sin retorno puede resultar tan tentador que sorprende que un obstinado pelotón de perdedores cultive todavía la cultura de la sospecha, la crítica y la protesta, y resista ferozmente a estos repetidos reclamos publicitarios de la política tradicional. Deje usted de ser de izquierda o disimule que lo es, porque la izquierda ni ha vendido nunca, ni venderá jamás. Es verdad que uno puede pensar que el «centro» no representa un lugar ideológico, sino solo ese codiciado espacio en el que se reúnen más cómodamente las mayorías sociales; pero esto último no cambia nada, si es que concitar esas amplias mayorías sociales exige, como sospecho, renunciar a según qué presupuestos.

En una democracia *business* como la nuestra, en la que los partidos son empresas que buscan los triunfos numéricos, el centro no representa, ni mucho menos, la virtud, sino un lugar en el que se enfrentan egos irreconciliables, y en el que se estimula el ejercicio de una política caciquil para caudillos; un lugar en el que los partidos «atrapalotodo», los «partidos compromiso», los «desradicalizados», «de Gobierno», amontonados por aluvión, pelean por su mínimo espacio vital, asfixiante y contaminado. En tanto sea este el sistema democrático al que podamos aspirar, el centro no es ni será nunca un espacio adecuado para garantizar el bien común, ni mucho menos para proteger a los más vulnerables de los desmanes del mercado. De hecho, ha sido «el centro» el que ha mantenido esos arreglos con los que ha sobrevivido por décadas un sistema capitalista productivista y depredador, en el que se han confundido a consciencia las políticas sociales, orientadas a la satisfacción de necesidades básicas, con viles políticas de consumo orientadas a un crecimiento infatigable. La apuesta de la izquierda que viajó al centro fue la del «turbocapitalismo», la desmesura, la insatisfacción consumista, la especulación, y la obtención de beneficios a corto plazo, sin internalizar costes sociales ni ecológicos, sin pagar la deuda del trabajo ni el deterioro ambiental que ocasionaba su despelote. Y esa apuesta por el «pelotazo» y el «nuevoriquismo» nos arrastró finalmente a la ortodoxia de la austeridad, a la fragmentación social, a la desigualdad y a la pobreza, eso sí, por fuego amigo. En este momento, ese fantasmagórico centro-izquierda solo puede aspirar a volver, una vez más, al acaso imposible ensueño keynesiano, porque del diagnóstico y la utopía socialista ya no recuerda ni el nombre.

La izquierda ha liderado siempre la crítica al sistema capitalista en cualquiera de sus formas, a la desposesión, la explotación y la distribución desigual de los recursos; se ha comprometido con la defensa y la protección del bien común y de los lazos sociales; ha creído más en la sociabilidad humana y en la cooperación desde abajo y hacia abajo que en el egoísmo como motivación y en la

supuesta distribución desde arriba (gracias al buen criterio de las élites clarividentes que, según la ideología de la mano invisible, merecen, además, todo lo que tienen). La izquierda tiene un anclaje sociocomunitario que funciona a base de protagonismo social, empatía y lógica inclusiva. Y por estas razones, entre otras, solo la izquierda puede garantizar hoy una democracia radical, participativa y deliberativa, donde todos tengamos un lugar como ciudadanos activos, y no como ese precariado consumidor de migajas en el que quieren convertirnos las aves de rapiña. No es extraño que sea, sobre todo, la izquierda la única que apueste actualmente por un municipalismo democrático en el que se cultiven los vínculos de proximidad y la cohesión social que requiere la gestión del patrimonio común. Y solo la izquierda puede frenar esa mundialización financiera que nos devora para sustituirla finalmente por una economía solidaria, sostenible y feminista.

En fin, es verdad que en la izquierda ha habido y hay todavía un montón de perdedores, pero esos perdedores han forjado una larga historia de digna resistencia antisistema y, gracias a su populosa y valiente vulnerabilidad, es posible imaginar, todavía hoy, un mundo mucho mejor del que tenemos.

### **El eje social-nacional de la extrema derecha**

La extrema derecha está sabiendo explotar, en Europa, las contradicciones del neoliberalismo globalizador de las últimas décadas. Lo cuestiona dentro de sus márgenes, y aporta un discurso unificador con el que está logrando afianzar un espectro social muy diverso; es crítica con los sistemas electorales, pero es homologable en ellos y, en numerosos países europeos, ha sido aceptada por conservadores, democristianos y socialdemócratas como potencial socia de Gobierno. Ahí está el Partido de la Libertad (FPÖ) en Austria, el Frente Nacional (FN), actual Agrupación Nacional (AN), de Marine Le Pen en Francia, o el Gobierno italiano conformado por La Lega y el Movimiento 5 Stelle que, como señaló Miguel Urbán, en «Una Europa en crisis, una extrema derecha

en ascenso» (*Viento Sur*, nº 111, julio de 2010), buscan distanciarse de las mitologías de los fascismos históricos para adoptar un perfil «modernizado», y pueden presentarse simultáneamente como neoliberales y proteccionistas. Con razón, Enzo Traverso, que ha reflexionado extensamente sobre la relación ambivalente de estas nuevas derechas con el pasado histórico nazi o fascista europeo, prefiere llamarlas genéricamente «derechas posfascistas» (*Las nuevas caras de la derecha*, 2017).

Uno de los principales rasgos definitorios de esta nueva ultraderecha es la exaltación de la xenofobia, el miedo al extranjero pobre y al diferente; un nacional-populismo que aborda una lectura esquemática y maniquea de la realidad, de fácil circulación, en la que predomina la figura de uno o más chivos expiatorios, y que ha señalado a inmigrantes y refugiados como una amenaza para la identidad nacional, una fuente de inseguridad ciudadana o un nido de terrorismo islámico. Al conectar la imagen de «crisis social» que representa el supuesto aumento de la inmigración con el ascenso de la delincuencia, la extrema derecha apela a continuas medidas de control y seguridad, presentándose como la gran defensora de la unidad y el orden. Estas formaciones defienden una política de «mano dura» como reacción punitiva frente a las «emergencias» que ellas mismas construyen. En el ámbito social, se traducen en la lucha encarnizada del penúltimo contra el último, el enfrentamiento de los que tienen poco con los que no tienen nada, los que han llegado antes con los que han llegado después, para movilizar el resentimiento de quienes han sido abandonados. Se estimula, así, la competencia entre los trabajadores a la hora de acceder a recursos cada vez más escasos, el trabajo, la vivienda, la sanidad o la educación, en un clima de recesión económica y de recortes furibundos. Un contexto en el que es fácil presentar a los inmigrantes como «parásitos» que vienen a robar nuestra riqueza o a acaparar las pocas prestaciones sociales que nos quedan en un Estado de bienestar menguante.

La extrema derecha explota el miedo al extraño, al diferente, exalta la primacía de los nativos frente a la «invasión» extranjera,

y se presenta como la única opción política que defiende los intereses de los ciudadanos «nacionales»: es el «vota francés» del FN/AN; «los austriacos primero» del FPÖ; el «hagamos que América sea grande otra vez» de Trump. Y así, ante una precarización corregida y aumentada, a la que ella misma contribuye, nos ofrece, contradictoriamente, el elemento simbólico que lo aglutina todo: la esperanza de estabilidad y de seguridad que proporciona la nación, el Estado, la tradición o la reafirmación de una cultura propia.

En definitiva, la extrema derecha presenta el fantasma de la invasión migratoria como un peligro tanto para las expectativas de trabajo y el acceso a las políticas sociales, como para la mismísima identidad cultural. Con esta fórmula logra alcanzar consensos muy amplios entre sectores muy heterogéneos apelando por igual a la escasez y al discurso de la identidad, es decir, no desvinculando, sino unificando los intereses de clase y los procesos identitarios. Y es precisamente aquí donde reside buena parte de la clave de su éxito: la «primacía nacional» no solo se aplica en el terreno laboral y económico, sino que se amplía al terreno cultural mediante la defensa de una comunidad de lengua, cultura y tradición, dejando siempre implícito el elemento racial. Si estas extremas derechas son tan racistas y xenófobas, como antifeministas y machistas, es justamente porque atacan todo aquello que supuestamente «divide» la unidad de un mítico nosotros nacional.

En EEUU, Donald Trump ha seguido esta receta acomodándose al crecimiento de la subcultura *alt-right*, la «derecha alternativa» que *The Week* ha definido como «una disparatada mezcla de neonazis de toda la vida, militantes de las teorías de la conspiración, jóvenes de ultraderecha que trolean en internet... unidos en la creencia común de que la identidad blanca y masculina está amenazada por las fuerzas del multiculturalismo y la corrección política... racismo con una estrategia de marketing online» («The rise of the alt-right», 1 de octubre de 2016). Y es importante señalar que esta derecha enloquecida creció notable-

mente gracias al apoyo de Steve Bannon, una figura central de Breitbart News, propagandista y director de la campaña electoral de Trump, que se apuntó sin reparos a la islamofobia y el antifeminismo. Es importante porque en mayo de 2018, el Grupo de Visegrado, conformado por Hungría, Polonia, República Checa y Eslovaquia, se reunió con Bannon, que acudió a Budapest para debatir el futuro de Europa. Bannon viajaba con Raheem Kassam, antiguo cachorro thatcherista, que había ejercido a su vez como mano derecha de Nigel Farage, actual eurodiputado encuadrado en el Grupo Europa de la Libertad y la Democracia Directa (EFDD), y antiguo líder del Partido de la Independencia del Reino Unido (UKIP), hasta que renunció en 2016 por haber visto «cumplida su ambición política» con el Brexit. Y su viaje culminó en un encuentro con Viktor Orbán, primer ministro húngaro y líder de la Unión Cívica Húngara (Fidesz), y una visita a Roma, donde afirmó que «la Unión Europea se verá obligada a tratar con la Italia antisistema» porque «el rechazo al partido de Davos supone ya en Italia dos tercios del voto».<sup>1</sup> O sea, Bannon vino a echar una mano para que creciera una red internacional ultraderechista y nacionalista, un frente común, que tuviera la inmigración en el punto de mira; un «súper grupo europarlamentario», compuesto por fuerzas pujantes hasta ahora dispersas, que pueden llegar a representar una tercera parte del Parlamento Europeo en 2019, y con capacidad para inclinar la balanza del conjunto de las instituciones europeas. Así que no es muy difícil ver el vínculo que existe entre la deriva de EEUU y lo que está sucediendo en Europa.

El problema es que esta solidaridad excluyente empieza a atrapar también a la nueva izquierda alternativa que pretende representar hoy Sahra Wagenknecht. La copresidenta de Die Linke lidera, junto a Oskar Lafontaine y Wolfgang Streeck, un nuevo movimiento en Alemania, En Pie (Aufstehen), que,

---

1. Curt Mills: «Steve Bannon Is Embracing European Populism», *The National Interest*, 25 de mayo de 2018.

además de las clásicas recetas de izquierda, apuesta por el eje social-nacional, aboga por aplicar medidas duras a la inmigración, y denuncia la tradicional tendencia «moralista» de la izquierda en asuntos migratorios. Una suerte de «izquierda soberanista» que pretende captar el voto de las clases trabajadoras que se están alineando con la ultraderechista Alternativa para Alemania (AfD). Y acabamos de conocer que Stefano Fassina —que proviene de la evolución de la izquierda comunista y socialdemócrata de Italia: PCI, L'Ulivo, Partito Democratico, Liberi e Uguali— propone ahora un movimiento izquierdista soberanista a la italiana, Patria e Costituzione, siguiendo los pasos de Wagenknecht.

### **Amistades peligrosas: connivencias y complicidades con la extrema derecha**

No han sido pocas las ocasiones en que las organizaciones democristianas y socialdemócratas han visto a los partidos ultras como potenciales socios para gobernar en coalición, o han adoptado sus ideas xenófobas para combatirlos electoralmente, legitimando sus medidas y provocando que el electorado girara hacia el que defendía esas ideas con mayor vehemencia. Tal fue el caso, en Francia, del presidente conservador Nicolas Sarkozy, y también del presidente socialista François Hollande, que nombró primer ministro a Manuel Valls, alguien que había aplicado medidas de control y expulsión de los gitanos, empujado por la aceptación popular que tenía el discurso del FN/AN en numerosas regiones francesas. Valls actuó como caja de resonancia del impulso y de las barbaridades mediáticas lepenistas, dando alas a la cultura del miedo y la desconfianza, y el presidente de la República le dejó hacer, hasta acabar defendiendo una de las ideas estrella del FN/AN: dotar de rango constitucional a la posibilidad de privar de su nacionalidad francesa a los binacionales. Hollande arbitró, además, una deriva securitaria sin precedentes, imponiendo un estado permanente de excepción y el estado de emergencia per-

manente, una ley de excepción que está en vigor en Francia desde los atentados de noviembre de 2015 (promulgado por Hollande y mantenido por su sucesor, Emmanuel Macron), combinado con su neoliberalismo económico y sus diferentes leyes de «vigilancia», ha escorado definitivamente a los socialistas franceses hacia posiciones abiertamente conservadoras.

Puede decirse que la extensión de la islamofobia es otro ejemplo palpable de esta peligrosa connivencia. Está claro que la islamofobia es uno de los ejes ideológicos que cimenta la alianza entre muchas de las formaciones de extrema derecha y no se justifica en términos racistas, de superioridad de una raza sobre otra, sino, sobre todo, en términos culturales e identitarios, con el fin de preservar e imponer un confuso universalismo occidental, supuestamente garante de libertades y derechos individuales, frente al «totalitarismo islámico».

La AfD optó por recoger, en Alemania, el testigo antimigración e islamofóbico de la ultraderecha europea con propuestas como las de prohibir por ley la construcción de minaretes, la llamada de los muecines, el uso público del burka y hasta el sacrificio ritual de animales; prohibiciones que no solo afectaban a la comunidad musulmana sino también a la judía. En este contexto se enmarcan declaraciones de dirigentes como la eurodiputada y vicepresidenta del partido, Beatrix von Storch, cuando afirmaba que «el islam es incompatible con la Ley Fundamental de Bonn [la Constitución alemana]». «El islam no es una religión como la cristiana, sino que siempre está ligada a la toma del Estado. Por eso es un peligro la islamización de Alemania», declaraba Alexander Gauland, el líder de la AfD en Brandeburgo.

Pues bien, bajo la presión de AfD, también Ángela Merkel, la canciller Federal de Alemania, ha asumido el supuesto fracaso del multiculturalismo en su país. Su partido, la Unión Demócrata Cristiana (CDU), lamentaba ya en su momento los bajos índices de natalidad alemanes porque, al reducirse la población autóctona, la inmigración musulmana, una especie de subclase,

provocaba una bajada del coeficiente de inteligencia colectivo nacional. De hecho, Merkel alentó la idea de que los inmigrantes estaban obligados a ser económicamente útiles, a aportar una contribución neta positiva a los sistemas de previsión y seguridad social. También, Theresa May, la primera ministra británica y líder del Partido Conservador, ha acabado aplicando una política de línea dura para disuadir o expulsar a los trabajadores extranjeros y migrantes, y, en Austria, el canciller Sebastian Kurz, del Partido Popular Austriaco (ÖVP), ha planteado restringir el derecho de asilo por un decreto de emergencia. En España, incluso sin el empuje o la competencia electoral de formaciones genuinas de extrema derecha, el Partido Popular (PP) y Ciudadanos (Cs) se disputan esta estrategia xenófoba a base de políticas de cierre de fronteras, vallas y concertinas en Ceuta y Melilla, los enclaves españoles en África, caóticos Centros de Internamiento de Extranjeros (CIE), o expulsión «en caliente» de los inmigrantes en cuanto cruzan irregularmente la frontera.

Lo cierto es que, señalizando a enemigos externos e internos, la extrema derecha está generando un discurso vertebrado y unificador, capaz no solo de marcar la agenda política general y permear la estrategia de las grandes formaciones conservadoras, socioliberales y socialdemócratas en Europa, sino de aumentar sus posibilidades de acceder a posiciones de gobierno. Y este proceso empieza a reproducirse de tal forma que en Francia se le ha llamado ya «la lepenización de los espíritus».

### **La crisis de los partidos socialdemócratas**

La volatilidad del voto ha permitido a la extrema derecha captar adeptos en todos los estratos sociales y en diferentes alineamientos políticos, mientras la izquierda socialdemócrata no ha sido capaz ni de ampliar sus bases sociales, ni de dar respuesta a quienes se han sentido amenazados por el sistema. Una cuarta parte de los afiliados a Organización Nacional (LO), el sindicato sueco mayoritario, históricamente socialdemócrata, se declara-

ban en junio de 2018 inclinada a votar a los ultraderechistas Demócratas de Suecia (SD), y es el trasvase de votos desde el Partido Socialdemócrata Sueco (SAP) lo que explica en parte el ascenso del SD hasta la segunda posición en las elecciones de septiembre de 2018. El líder del SD, Jimmie Akesson, fue el artífice de este crecimiento vertiginoso, disputando a la socialdemocracia, sin complejos, el concepto «casa del pueblo» (*folkhemmet*); un concepto con el que el SAP sentó en los años sesenta las bases del Estado de bienestar sueco, considerado un referente durante más de medio siglo.

La extrema derecha ha movilizado, con una retórica supraclasista, a las bases sociales que se sienten en peligro por la crisis del Estado de bienestar, y ha sustituido el conflicto de clase por la unión interclasista que representa la comunidad nacional. Los Verdaderos Finlandeses (Perus) se definen como un partido de la clase obrera sin socialismo y han apostado por la obrerización del electorado, incorporando, descaradamente, elementos de la izquierda para articular una nueva rebelión conformista. En Gran Bretaña, el UKIP quiso posicionarse como el partido de la clase trabajadora de Inglaterra y Gales. Y hasta los Tories han optado por ponerse «completamente al servicio de las personas de clase trabajadora normales y corrientes».

El tacticismo y el pragmatismo calculado de los partidos socialdemócratas y su apoyo a las políticas neoliberales bajo el presupuesto thatcherista del TINA («There is not alternative»), ha contribuido a minar su base ideológica y social, y ha ido acabando, en las últimas décadas, con sus propias condiciones de posibilidad. En un contexto de pobreza e individualización, la opción descafeinada por una mera gestión managerial del neoliberalismo y por el «centrismo» ideológico, combinada con un discurso desapasionado y frívolo, ha visualizado a los partidos socialdemócrata como una opción electoralmente poco atractiva para quienes tienen poco que perder.

En estos años, los partidos socialdemócratas se han convertido, además, en auténticos partidos-aparato apoyados en cuadros

obedientes y en una cúpula autoritaria cada vez más degradada; partidos-cartel obsesionados por la estabilidad, movidos por una clara mentalidad promercado, que ha estimulado la desmovilización social, han acabado renunciando claramente al paradigma emancipatorio.

En los últimos años de la UE, estos partidos no han jugado apenas un papel transformador y, especialmente, cuando han ocupado los gobiernos, se han sometido a los inflexibles imperativos de la troika, conformándose con hacer ajustes sociales y con aplicar paliativos, más bien funcionales, al sistema. Los partidos socialdemócratas se han alejado, así, de la democracia radical, de los movimientos populares, para maridarse con la mundialización financiera y el capital especulativo; han alimentado el «nuevorriquismo» y la cultura del «pelotazo», identificando al ciudadano con un consumidor insaciable o con un cliente pasivo; y han perdido fuelle en la ejecución de las políticas de regulación y redistribución que, en principio, les definían, para asumir un decolorado rol de gestores de lo posible.

En EEUU, el recorrido de los demócratas no ha sido muy distinto. Puede decirse que Hillary Clinton perdió por muchas razones, pero una de ellas fue, sin duda, que encarnaba los consensos de toda una generación de líderes del partido. Durante la presidencia de Obama, los demócratas ya habían perdido casi mil asientos legislativos, una docena de gobernaciones, sesenta y nueve asientos en el Congreso y trece en el Senado. De manera que la derrota de Clinton no ocurrió de repente ni porque sí. Obtuvo solo el 65% del voto latino, comparado con el 71% que había obtenido Obama, un resultado muy pobre, como dice Alberto Garzón, teniendo en cuenta que competía con un candidato que proponía construir un muro a lo largo de la frontera sur del país, y que empezó su campaña llamando «violadores» a los mexicanos. «El discurso de Trump [tuvo] una conexión esencial con el mundo blanco del trabajo, el más afectado por la globalización neoliberal, y de donde [extrajo] mi-

llones de votos». <sup>2</sup> Por lo demás, Clinton solo consiguió el 34% de los votos de las mujeres blancas sin estudios universitarios, aunque alcanzó el 54% de los votos totales de las mujeres, y esta es una cifra muy baja para quien pedía ser elegida como la primera presidenta de los EEUU, sobre todo si pensamos que competía con quien se jactaba, públicamente, de «agarrar a las mujeres por el coño». <sup>3</sup> Está claro que los demócratas no supieron captar las degradadas condiciones laborales en las que vivían la mayoría de los trabajadores. Entre ellos, solo Bernie Sanders alcanzó a comprender el caldeado sentimiento de alienación y rabia de clase que se extendía por muchas zonas de EEUU, pero la dirección del partido no estuvo de su lado. Trump vino a aprovechar este vacío que es el mismo que han aprovechado también las formaciones ultras que se han reproducido en Europa como esporas.

## La revolución conformista de la extrema derecha

El Estado social fue siempre un modelo ambivalente y tendencialmente contradictorio que intentaba aunar la acumulación privada y la redistribución de la riqueza, pero dando prioridad a la primera sobre la segunda. La crisis de este modelo, que se arrastra desde hace décadas, se ha precipitado a partir del crack financiero global de 2007 y ha mostrado la dificultad real de conjugar en su seno la eficiencia económica y los valores igualitarios propios de la izquierda. Hoy ya no podemos asumir, inocentemente, aquella armonización entre democracia, solidaridad, mercado y propiedad privada, que marcó la agenda socialdemócrata europea a partir del programa formulado por el Partido Socialdemócrata alemán (SPD) en 1959.

---

2. «¡Digamos adiós a la izquierda pija!», *eldiario.es*, 12 de noviembre de 2016 y «La extrema derecha es hija de la globalización», *eldiario.es*, 25 de diciembre de 2016.

3. Conuerdo aquí con el análisis de Megan Erickson, Katherine Hill, Matt Karp, Connor Kilpatrick y Bhaskar Sunkara en «La solución es política», *Jacobin Magazine*, 10 de noviembre de 2016.

Con la crisis financiera, las autoridades europeas recetaron la devaluación interna para los países fuertemente endeudados con la banca internacional, masificando la precariedad a fin de reducir el paro. La devaluación de los salarios, para evitar la de la moneda, trasladó a mucha gente la idea de que la pertenencia a la zona euro era una camisa de fuerza que lo condicionaba todo, dado que resultaba imposible reflotar la economía sin los instrumentos convencionales de la gestión de la demanda a la que se había recurrido habitualmente. A cambio de priorizar la devolución de la deuda a los bancos acreedores, la troika obligó además a estos países a legislar un recorte brutal de derechos sociales y laborales constitucionalmente reconocidos, y este recorte fue expresamente incorporado a las constituciones de los Estados europeos, en muchos casos, de manera furtiva, como sucedió en España (en 2011, el bipartidismo modificó la Constitución para introducir el techo del déficit). Todo esto ocasionó un grave perjuicio a las soberanías nacionales, profundizando el déficit de legitimidad democrática que ya se padecía, y fue un mazazo para la imagen de la Unión Europea como un proyecto garantista e integrador. La UE llegó a forzar programas de gobierno en los países deudores que desencadenaron procesos de involución democrática de los que todavía no se ha salido, y, en paralelo, fue tejiendo acuerdos internacionales entre EEUU y la UE (TTIP), entre Asia y el Pacífico (FTAAP), en el Transpacífico (TPP)... favorables a la globalización de los mercados de las grandes multinacionales y configurados, una vez más, al margen del debate social y político sobre sus consecuencias.

En este marco, la «tercera vía», en la que estaba instalada la socialdemocracia desde los años noventa, solo podía revelarse como una geoestrategia orientada a sacrificar la soberanía popular en favor de la estabilidad del poder económico: más gobernabilidad y menos democracia; una gobernabilidad con muy poca ambición transformadora que, en lugar de tender a corregir de raíz la desigualdad y la injusticia social, se conformaba con impedir —con escaso éxito— un deterioro aún mayor del Estado

de bienestar. Y estaba claro que una fórmula como esta no podía funcionar por mucho tiempo más.

En la «tercera vía», la gobernabilidad no se traducía más que en el mantenimiento sempiterno del *statu quo*, en una identificación rampante entre gobernabilidad y estabilidad, y cuando la gobernabilidad es solo estabilidad, a costa de cualquier cosa, acaba derivando en una variante del autoritarismo de élite que sirve para contener las aspiraciones político-sociales de corte popular (pónganse a la cola); crea instituciones de control que dan vigencia a valores como la moderación y la disciplina (pórtense bien); refuerza la más rancia conciencia nacional e histórica (háganlo por la patria); y filtra las demandas que «merecen» ser atendidas con la excusa de evitar la supuesta sobrecarga estatal en un momento de crisis económica (estos son los pedigüeños insaciables que provocan las crisis). De manera que la democracia se acaba oponiendo a la gobernabilidad, y la gobernabilidad solo puede ser antidemocrática. Si este tipo de gobierno gobernable ya no era un gobierno ni más ni mejor gobernado, el abono para una derecha antisistema de corte «populista» estaba más que servido.

Es en este contexto en el que la extrema derecha propone, exitosamente, recuperar la democracia y la soberanía monetaria frente al BCE, en la idea de que la unión monetaria es un dispositivo al servicio del gran capital, aunque lo hace ocultando su apuesta por el conservadurismo y por un capitalismo interior que resulta incluso mucho más depredadora. Pero, en un clima en el que no parecen existir alternativas a la crisis, es lógico que esta sea una de las propuestas que acaben recogiendo el voto de protesta, antisistema, antiestablishment, antipartidista y antiparlamentario, renunciando a las etiquetas izquierda/derecha y dinamizando otras dicotomías: arriba/abajo y nacionalismo/globalismo. Frente a la burocracia de los partidos y las grandes empresas multinacionales, los y las líderes de la extrema derecha se presentan, además, como la voz del pueblo y parecen capaces de conectar con sus «unánimes» emociones. El pueblo es el fruto de un compromiso ideológico con los valores que la comunidad

representa y son las oligarquías políticas, las élites económicas y las instituciones supraestatales, las que los han traicionado.

En fin, la extrema derecha denuncia una democracia secuestrada y lanza una crítica furibunda a la corrupción sistémica, pero no deja de ser un subproducto de ella, de manera que no ha llegado hasta donde está para derribar a las élites, sino para apuntalarlas frente a la irrupción plebeya, liderando una «revolución sin revolución»; un cambio social sin cambio real en el que, como dice Slavoj Žižek, los poderosos puedan seguir protegidos en sus enclaves seguros.<sup>4</sup> Pero si hoy asciende en todas partes del mundo es, en parte, por la orfandad en la que nos han dejado los sucesivos gobiernos que han reproducido los vicios del mercado y por la desintegración social a la que ha conducido semejante estrategia. Gracias a esta desintegración, las derechas se pueden permitir hoy cultivar un imaginario de lo común basado en el repliegue indefinido y en una vuelta, sin contemplaciones, a las comunidades identitarias de origen.

---

4. «El peligro de la pseudoactividad», *Página/12*, 13 de noviembre de 2016.



## II. REVOLUCIÓN FEMINISTA Y VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES

### La marea global feminista

Un fantasma recorre Europa, y nosotras le llamamos camarada. El leve aleteo de las alas de una mariposa se siente ya en cualquier parte del mundo y se multiplica como un eco.

#### I

13 de febrero de 2011. «Se non ora quando?». Todas las ciudades italianas acogieron una masiva movilización de mujeres que luchaban por su reconocimiento y su dignidad, y contra su cosificación como objetos de intercambio sexual.

En India, las asambleas masivas registradas en 2012 para condenar la violación en grupo de Jyoti Pandey y los flash-mobs feministas contienen las operaciones de control moral de los fundamentalistas hindutva.

3 de junio de 2015. «Ni una menos» #Niunamenos. La movilización de las mujeres ocupa 80 ciudades argentinas contra las violencias machistas y el feminicidio. En 1995, la mexicana Susana Chávez utilizó el lema «Ni una mujer menos, ni una muerta más» para protestar por los feminicidios en Ciudad Juárez. Chávez fue después una víctima de feminicidio (2011). Su lema fue propuesto por la argentina Vanina Escales para la maratón de lectura del 26 de marzo de 2015, dando nombre, finalmente, a la movilización del 3 de junio de ese mismo año. «Ni una menos»

es una trama política que, como dice María Pía López, se lanza desde la corporalidad sintiente, desde la experiencia de la fragilidad común. Y el reconocimiento de esa común vulnerabilidad permitió a las mujeres argentinas evitar la captura securitista de esa vulnerabilidad.<sup>1</sup> Este impulso nunca perdió fuerza y se repitió en años sucesivos: el 3 de junio de 2016, #Vivasnosqueremos; y el 3 de junio de 2017, «Basta de violencia machista y complicidad estatal».

Cuando el Senado argentino rechazó la legalización del aborto en agosto de 2018 y volvió a invisibilizar a las mujeres, el movimiento de mujeres era ya imparable. El debate sobre los abortos clandestinos se había masificado, y las calles se habían convertido en renovados territorios políticos. Las instituciones fueron superadas, y las propuestas alternativas a la legalización se multiplicaron como un eco: apuestas colectivas para renunciar a la Iglesia católica; listados con los nombres de los senadores que votaron en contra de la Ley, para hacerlos responsables por cada nueva muerte producida en un aborto clandestino; alternativas parlamentarias para que la Ley se volviera a tratar cuanto antes; modificación del Código Penal; posibilidad de una consulta popular sobre la cuestión. «Ahora que estamos juntas, ahora que sí nos ven, abajo el patriarcado, se va a caer, se va a caer, arriba el feminismo que va a vencer, que va a vencer». Hoy, ese movimiento se ha extendido como una gran mancha de aceite en otros países latinoamericanos como Chile, Uruguay, Paraguay, Perú, Bolivia y México.

«No quiero tu piropo, quiero tu respeto», es una de las consignas que gritan las mujeres chilenas. En Chile se registran entre 40 y 70 feminicidios al año, una mujer es violada cada 25 minutos y cuatro de cada cinco sufren acoso sexual. En menos de dos meses, las mujeres convocan cinco marchas y toman 20 universidades. La espita es la reivindicación de los derechos sexuales

---

1. «La calle feminista: del 3 de junio al 8 de marzo», *L'Internationale*, 4 de julio de 2018.

y reproductivos, la lucha por el derecho al aborto y la píldora del día después. Eso, y la violencia brutal ejercida contra las mujeres. El caso de Nabila, a quien su pareja sacó los ojos, golpeó brutalmente y abandonó después en la calle de una de las ciudades más australes de Chile, cuando la temperatura no superaba los 0° C, generó una oleada de indignación. La calificación judicial de la conducta de sus agresores se vio notablemente reducida, pasando del delito de «mutilación reiterada» al de «lesiones graves gravísimas», y tras la apelación, la pena se redujo de 12 a 4 años de prisión. Las mujeres chilenas tenían claro que la sentencia marcaba un precedente de impunidad que no podían tolerar.<sup>2</sup> Algo parecido sucedió en España con la sentencia de La Manada, una violación múltiple calificada de abuso con prevalimiento y con un voto particular pidiendo la absolución, generó una masiva protesta en todo el país contra la justicia patriarcal.

Afirma Susan Watkins que «de todos los movimientos de oposición que desde 2008 han salido a la palestra... quizá el más sorprendente sea el renacimiento de un feminismo militante».<sup>3</sup> En Brasil, 30.000 mujeres negras toman la capital en 2015 para manifestarse contra la violencia sexual y el racismo, y en agosto de ese mismo año, la quinta Marcha das Margaridas reúne a más de 50.000 mujeres del campo en Brasilia. Los nuevos feminismos brasileños surgen en medio del derrocamiento de Dilma Rousseff y el fin de 14 años de Gobierno del Partido dos Trabalhadores (PT), y a ellos se une la conciencia negra, las movilizaciones contra la policía militarizada en las favelas. La violencia sexual es un tema clave. Hace unos meses eran las mujeres las que protagonizaban la lucha contra el neofacismo de Bolsonaro. Ese mismo año, en China, la detención de cinco jóvenes activistas feministas cuando se disponían a cubrir de pegatinas contra la violencia sexual el

---

2. Consuelo Ferrer y Millaray Lezaeta: «La ola feminista que se convirtió en tsunami: cómo las chilenas han llegado hasta aquí en busca de sus derechos», *Kamchatka*, 19 de junio de 2018.

3. «¿Qué feminismos?», *New Left Review*, nº 109, marzo-abril de 2018.

transporte público de Beijing, tiene como respuesta más de dos millones de firmas pidiendo en la red su inmediata puesta en libertad. Las jóvenes reaccionan también contra el feminismo igualitarista de la Federación de las Mujeres de Toda China (ACWF), que apuesta por la complementariedad hombre-mujer como la base de un todo armónico.

En noviembre de 2016, colectivos de okupas y trabajadoras de los refugios de mujeres convocan la marcha #NonUnaDiMeno en Roma, que reúne a un cuarto de millón de personas contra los ataques de Renzi a la sanidad pública, las condiciones de vida de los trabajadores y trabajadoras precarias y la violencia sexual. De ahí surge el Piano Femminista, que rompe abiertamente con el modelo dominante. Ese año, en Polonia, las protestas masivas de las mujeres obligan al Gobierno de Ley y Justicia (PiS) a renunciar a sus intenciones de endurecer la ya restrictiva Ley del aborto. Y en Croacia, el colectivo fAKTIV, que había organizado las marchas nocturnas contra la violencia sexual en Zagreb, también denuncia las privatizaciones y los ataques del Gobierno de la Unión Democrática Croata (HDZ) contra los derechos reproductivos.

21 de enero de 2017. Women's March. La movilización más multitudinaria en Estados Unidos desde la guerra de Vietnam comenzó en Washington y tuvo una auténtica «hermanada», casi 700 marchas hermanas en todo el mundo. Con esta manifestación se quiso conmemorar la Marcha de un Millón de Mujeres celebrada en 1997 en Filadelfia, en la que participaron centenares de miles de mujeres afroamericanas. Hoy se ha rearticulado alrededor de la Women's March Global, que moviliza en todo el mundo una gran marea de reivindicaciones feministas.

Esas reivindicaciones han dado forma también al «feminismo del 99%» que, en palabras de Nancy Fraser, se alza tanto contra el «populismo reaccionario» de Trump como contra el «neoliberalismo progresista» de Hillary Clinton, un feminismo corporativo y elitista. En el manifiesto lanzado por Linda Alcoff, Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, Rosa Clemente, Angela Davis, Zillah Eisenstein, Liza Featherstone, Nancy Fraser,

Barbara Smith y Keeanga-Yamahtta Taylor (*The Guardian*, 27 de enero de 2018), el feminismo del 99% se presenta como la alternativa al feminismo liberal hegemónico, centrado en las libertades y la igualdad formal, el «giro lingüístico» y las relaciones interpersonales de poder, que busca la eliminación de la desigualdad de género a través de medios que solo son accesibles a las mujeres de élite. Se trata de una alternativa abiertamente anticapitalista y antirracista, que visibiliza la conexión estructural entre la opresión de género y el capitalismo.<sup>4</sup> «Patriarcado y capital, alianza criminal».

8 de marzo de 2017. El desborde feminista en España: «Ni una menos, nos queremos vivas», «Ni un paso atrás», es la traducción ibérica de una alianza mundial. A partir de ese 8 de marzo, las promotoras de la Asamblea Feminista se reúnen el 8 de cada mes para generar las condiciones que nos llevan, un año después, a una movilización sin precedentes: #HaciaLaHuelgaFeminista, «Si nosotras paramos todo se para», «Paramos para cambiarlo todo», «Juntas somos más». Las mujeres, unidas, combativas y rebeldes, no son solo una agregación ni sencillamente una suma de mujeres. El 8 de marzo de 2018, movimientos de 55 países confluían en el primer paro internacional de mujeres. La movilización es profundamente transversal, interclasista, interracial e intergeneracional. «Aquí no sobra nadie», como dijo Nora Cortiñas en Argentina ese mismo día ante centenares de miles de manifestantes. No sobra nadie.

## II

En España, las mujeres sufren más paro, más jornadas parciales, una abultada brecha salarial —aunque su nivel formativo es superior al de los varones—, una vejez más depauperada, mayor

---

4. Cinzia Arruzza entrevistada por Josefina L. Martínez: «El feminismo del 99% es la alternativa anticapitalista al feminismo liberal», *CTXT*, 15 de agosto de 2018.

discriminación en el empleo, y un trabajo de cuidados no remunerado que nuestro sistema productivo ni siquiera podría pagar; sufren la falta de paridad en los órganos de poder y una escasa representación en los puestos de responsabilidad y dirección; ven mermados sus derechos sexuales y reproductivos, ahora en riesgo de regresividad, gracias, entre otras cosas, al recurso de inconstitucionalidad que el Partido Popular (PP) presentó contra la vigente Ley del aborto y cuya ponencia ha recaído sobre un magistrado afín; y son víctimas de una violencia física, sexual y económica, tan cruel como pertinaz, con la que no ha logrado acabar nuestra estrechísima Ley de Violencia de Género. Una ley que se ha topado en estos años con recortes brutales, con trabas en la asistencia letrada a las mujeres, con turnos judiciales infra-dotados y desiguales en función de la residencia de la víctima, con la falta de especialización y de formación del personal de justicia, y con un sistema probatorio dantesco que obliga a las mujeres a demostrar no solo que han sufrido una agresión, sino que tal agresión es el fruto de una dominación machista y reiterada. De hecho, en nuestro país, el problema no ha sido nunca el de las denuncias falsas de la popular mitología machista, sino más bien que se ha denunciado poco, que cada vez hay más renuncias a las denuncias, y que, cuando se ha denunciado, ni las víctimas ni sus hijos e hijas han recibido suficiente protección.

La Ley de violencia de género ha sido la más resistida de España en el ámbito judicial, y no ha podido evitar que casi 1.000 mujeres hayan sido asesinadas desde 2002-2003, ni que un 1,4 millones de mujeres y niñas hayan sido víctimas de violencia sexual. Los asesinatos de Diana Quer y Nagore Lafagge, o la violación múltiple de La Manada, han demostrado, además, que esa resistencia es compartida por una buena parte de la sociedad. La parte que desplaza la responsabilidad de ellos a ellas, las culpabiliza por lo que les sucede, y pone en duda la credibilidad de sus testimonios. Lamentablemente, y a pesar del Convenio de Estambul, el Pacto de Estado contra la Violencia de Género, aprobado hace unos meses en el Congreso, no ha contemplado ni los derechos ni la

reparación de estas víctimas, pero ni en España, ni en el resto del mundo, se han podido acallar sus voces.

Aun aquejado de un cierto elitismo, el movimiento #MeToo, como otros antes, ha roto bruscamente el silencio cómplice y encubridor que se había instalado alrededor de las agresiones sexuales y la cultura de la violación, generando una onda imparable de sororidad digital; las movilizaciones en lugares tan alejados como Chile, Polonia o Turquía, han puesto el acento en las dimensiones pandémicas de la violencia machista. En 2014, solo en la UE se contabilizaban 13 millones de mujeres entre las víctimas de violencia física, y 3,7 millones entre las de violencia sexual: una de cada 20 mujeres declaraba haber sido violada antes de los 15 años de edad.

### III

La emergencia global feminista frente a todas las violencias machistas —física, psíquica, sexual, social, cultural y/o simbólica—, con las que se intenta continuamente laminarnos, ha sido también la respuesta de las mujeres a las opciones políticas que han colonizado las instituciones con planteamientos agresivos y excluyentes, en los que el machismo y la misoginia han jugado un papel decisivo: frente a Trump y sus agresiones verbales, frente a Macri, Erdogan, la Rusia de Putin o el atroz Bolsonaro. Si en 2008 eclosionó la movilización mundial contra los recortes y la ideología de la austeridad; contra la depauperación, la precarización y la desposesión a la que tal ideología nos condujo, y contra la ausencia de una respuesta institucional que pudiera contenerla, no hay duda de que estos últimos años han sido los años de las mujeres.

El feminismo ha desmontado las falacias meritocráticas que han alimentado un sinfín de gobiernos conservadores y neoliberales; se ha alzado contra el desmantelamiento de las políticas sociales, el abierto desdén por las acciones afirmativas, la tajante división público-privado, la exclusiva protección de la familia

heteronormativa, la conservación de la cultura en su versión más reaccionaria, la alianza con las iglesias y los poderes establecidos, la protección de las élites o el clasismo racializado, todas ellas marcas indelebles de unas propuestas políticas que, o bien niegan las estructuras patriarcales de dominación, o bien no encuentran nada de malo en ellas.

#### IV

El feminismo universalizado en esta última década ha girado, además, alrededor de la centralidad del cuerpo de las mujeres, un campo de batalla violentado y agredido por la barbarie capitalista y patriarcal, pero también la última frontera en la conformación/deconstrucción de sus identidades y la reivindicación de sus derechos. Y ha sido esta centralidad del cuerpo la que ha llevado a algunas feministas a poner en valor la experiencia del inacabamiento, la finitud y la fragilidad; la de vivir inmersas en un nudo de relaciones concretas que visibiliza nuestra inter/ecodependencia. Este feminismo ha reivindicado, entre otras cosas, el cuidado como una virtud cívica y un deber público de civilidad, colocando en primer plano las prácticas feministas, la vivencia y el aprendizaje de las mujeres.

Desde la ética del cuidado, la autonomía no se concibe como inmunidad o autosuficiencia, fruto de experiencias psicológicas estrictamente subjetivas, estrictamente solipsistas, sino como el resultado de sinergias relacionales, en permanente estado de regeneración, reflexión, revisión y diálogo. La diferenciación no se entiende como separación o fragmentación, sino como un modo particular de estar conectada con las otras. La autonomía es, aquí, sinónima de capacidad distintiva; la capacidad de crear y transformar las condiciones de la existencia y la vida propia en un mundo común. Y el cuidado no se percibe solo en su dimensión material sino también inmaterial, de ahí que se haya hablado de una política de los afectos. Por supuesto, no se trata aquí de apelar a las relaciones de cuidado generadas en la

desigualdad, sino de pensar en los cuidados como una palanca de transformación social. Y aunque no faltan quienes han conectado este discurso con la trascendencia de la maternidad, también en su dimensión normativa, esta conexión no ha de verse necesariamente en un código reaccionario. La relevancia de la «madre» como sujeto político se ha articulado desde posiciones constructivistas, materialistas y deconstructivistas, entre otras, y ha estimulado un largo debate que, por fortuna, no acaba de cerrarse.

La política de los afectos es hoy más relevante que nunca, justo cuando el norte del mundo ha dejado la gestión de su crisis de cuidados en manos de un contingente cada vez mayor de mujeres migrantes. Mujeres que cuidan a nuestros hijos e hijas, a nuestros dependientes, a nuestros mayores, y que dejan a los suyos al cuidado de otras mujeres. Mujeres que suplen la ausencia de las instituciones y la irresponsabilidad de los varones, nutriendo nuestros vínculos mientras debilitan los suyos, y que generan una plusvalía afectiva y emocional que no podemos siquiera calcular. Estas mujeres precarizadas, explotadas, invisibilizadas, revictimizadas una y mil veces, viven conectando dos espacios territorialmente discontinuos, uno aquí y uno allí, tejiendo redes materiales y cultivando un imaginario de cariño en la distancia. Gracias a ellas podemos nosotras acceder a un trabajo remunerado en mejores condiciones, tener hijos, criarlos, educarlos, «conciliar», habilitar un mundo en el que la dependencia no sea un estigma invalidante, y hasta disfrutar de una casa ordenada, limpia y apacible; gracias a ellas podemos comprar el tiempo que nos roba un sistema patriarcal y depredador, y hacerlo a un coste bajo o accesible.

En Europa, las mujeres migrantes son concebidas como mano de obra barata y descalificada, como mujeres explotadas sexualmente, o como trabajadoras domésticas no reconocidas. La creación de estas «ocupaciones femeninas» estereotipadas para migrantes pone de manifiesto la indisoluble relación que existe entre el capitalismo y el patriarcado; esta interseccionalidad de

raza, clase, género y sexualidad revela con claridad lo que María Lugones ha llamado «el sistema moderno-colonial de género», una simbiosis entre patriarcado y racismo.<sup>5</sup> Lo cierto es que las mujeres migrantes son más vulnerables a sufrir múltiples formas de violencia privada e institucional, acoso a manos de las autoridades de orden público, captación por parte de mafias de trata, serios obstáculos para acceder a los servicios de salud sexual y reproductiva o dificultades de acceso al sistema judicial.

En fin, la crisis de los cuidados que sufrimos en el norte se amortigua con las crisis endémicas que padece el sur, gracias al trabajo de mujeres que llegan trabajosamente desde otros lugares, enfrentando graves dificultades para arraigarse y regularizarse, y que son tratadas como infraciudadanas y como inframujeres. Este trasvase del cuidado de unas manos femeninas a otras está estructurado por la clase social, la etnicidad y la raza, genera desigualdad intragénero, refuerza el rol pasivo de los varones, y apuntala el sistema capitalista y misógino que acaba con todas nosotras.

## V

La misma violencia que nos desposee de nuestras relaciones, que nos fragmenta, nos divide y nos disocia hasta de nosotras mismas, es también la que acaba con nuestros territorios y con los recursos naturales a los que debemos nuestra subsistencia. El colapso civilizatorio que hoy padecemos, y que se muestra en el cambio climático, el fin de la biodiversidad, la tortura animal, la crisis hídrica y alimentaria, el expolio de los territorios y sus cultivos, entre otras cosas, muestra también los efectos devastadores de esos valores masculinos asociados al crecimiento desenfrenado, el egoísmo como presupuesto racional, el individualismo, el narcisismo, la competitividad como motor del «bienestar», el «progreso» o la visión lineal del tiempo. Y en todas partes del mundo, las mujeres resisten a diario frente al expolio de los comunes, defendiendo la reproducción de la vida, con todos

---

5. «Hacia un feminismo descolonial», *Hypatia*, vol. 25, nº 4, otoño de 2010.

los nudos materiales e inmateriales de los que depende nuestra misma posibilidad de ser.

## VI

En fin, en el cuidado se asume nuestra radical vulnerabilidad y la normalidad de la dependencia, intentando eliminar su estigma negativo para concebirla como un rasgo necesario y universal de las relaciones humanas. Por eso, en esta construcción, las necesidades no pueden desligarse de los bienes relacionales, ni de las deudas de vínculo que hemos contraído con las otras. Esta epistemología arraigada en las vivencias y en los saberes situados que hemos extraído de ellas, ha sido una fuente indudable de cambio, porque entiende que la única manera coherente de hacer acotaciones teóricas generales consiste en tomar conciencia de que estamos realmente «localizados» en algún «lugar» específico. De hecho, como se ha dicho en muchas ocasiones, ha sido el discurso experto el que ha contribuido al sometimiento de las mujeres, eliminando los instrumentos que tenía a su alcance para canalizar sus protestas.

## VII

De manera que los derechos que reivindican las mujeres y su resistencia frente a la violencia sistémica están fuertemente enraizados en su experiencia relacional y en una construcción que apela más a las vivencias concretas y colectivas que a la abstracción y la formalidad propias del androcentrismo jurídico y el discurso clásico de los derechos. Las mujeres hemos comprendido que la lucha por acceder al poder y a la riqueza en condiciones de igualdad, no podía desvincularse de nuestra «diferencia», ni de un horizonte de emancipación en el que tuviera cabida un «nosotras» plural. Y este discurso anclado en la subjetividad nos ha permitido subvertir los códigos culturales dominantes, situándonos más cómodamente en un universo poshegemónico que en el de las rígidas ideologías y los grandes relatos. Si hay algo que el feminismo ha dejado claro es que no son los macrorrelatos los que hoy motivan, movilizan y socializan.

## VIII

La revolución feminista que está en marcha será el origen de una larga noche para muchos, pero nuestra fortaleza consiste en haber respondido a la exclusión simplificadora y homogeneizante del unipoder, con dosis cada vez más ricas de complejidad e interseccionalidad; en sabernos diferentes y sentirnos cómodas compartiendo un horizonte común de transformación social, cultural y de sensibilidad. Las mujeres hemos logrado construir una narrativa cultural propia partiendo de una polifonía de voces y de una arqueología de lo común; asumiendo las contradicciones y la contingencia con un pensamiento contextual y enraizado, en el que se conjuga sin problemas la realidad relacional y el desafío al canon de la semántica hegemónica.

La clave de nuestra resistencia es la de no haber simplificado nuestros ecosistemas, la de haber logrado caminar, paso a paso, la inconclusa senda de nuestra propia construcción, contrastando, releendo y superando nuestras diferentes identidades, y disputando sin descanso el relato y el imaginario colectivo. Frente a lo uno, las muchas. Mientras no pueda hablarse de un feminismo en singular, la victoria será nuestra.

## IX — inacabado

Venceremos, porque «en cada jardín habrá un rumor de bosque».

### **El 8M y la centralidad del cuerpo**

El 8M fue en España un éxito sin paliativos. Un éxito que superó las previsiones más optimistas, y que sorprendió incluso a quienes seguían muy de cerca la convocatoria. La movilización de las mujeres dejó fuera de juego a buena parte de los partidos, a quienes intentaron demonizarla y fragmentarla, y a quienes no supieron calcular sus dimensiones.

El 8M dejó claro que la vivencia colectiva de las mujeres puede ser más movilizadora que los discursos pretenciosos y las disputas

vacías; que las etiquetas que las dividen entre trabajadoras y «no trabajadoras» empiezan a ser irrelevantes; que la caricaturización del feminismo, el paternalismo soberbio y la violencia dialéctica de columnistas y medios de comunicación, no tenían ningún recorrido. Todos claudicaron.

Las mujeres demostraron que los sindicatos que proponían un paro de dos horas, las habían infravalorado. Que el mundo del «empleo» ya no es la única fuente de socialización, que las identidades no son compartimentos rígidos, y que no puede seguir obviándose el carácter patriarcal de nuestro sistema productivo.

La política institucionalizada, en sus diferentes formatos, se descubrió incapaz de prever y canalizar la protesta, y, en muchos casos, también incapaz de comprender el tejido de lo común que tenía por delante: las mujeres optaron abiertamente por una conexión y una interacción no mediada.

Como ha señalado mi buena amiga Laura Gómez, en estos años, la agenda feminista de la igualdad se ha centrado, sobre todo, en impulsar el acceso de las mujeres al mercado como mano de obra barata y flexible, y en promover un cambio de valores que reconociera a las trabajadoras como ciudadanas, subalternizando, colateralmente, a las que «no trabajaban». Las acciones afirmativas han acabado teniendo un impacto más positivo sobre la competitividad del mercado que sobre el nivel de vida de las mujeres, y, más allá de ciertos ajustes, no han logrado subvertir las desigualdades que están en el origen de su discriminación y su opresión.<sup>6</sup>

Entre otras cosas, el 8M español fue la respuesta a muchas de esas preguntas y carencias que no ha sabido solventar el feminismo institucional, que se ha ocupado más de atender a las demandas de representación de las mujeres que de mejorar sustantivamente su situación global. El feminismo institucional ha coqueteado

---

6. «Sobre las instituciones públicas como instrumentos feministas emancipadores para un mundo en transición», *Lan Harremanak*, nº 33, 2005.

con la idea de que la emancipación y la mercantilización han de ir emparejadas, generando lo que Nancy Fraser ha denominado un «feminismo empresarial» o «feminismo del 1%»;<sup>7</sup> un feminismo centrado en la «voluntad de liderar» que se ha tematizado como *Lean In*.<sup>8</sup> En definitiva, un «feminismo» cuyo objetivo se ha limitado a romper el techo de cristal en el acceso al mercado de trabajo capitalista.

El 8M clamó, además, contra un feminismo homogeneizador, abstracto y desempoderante, que ha sido más sensible a los *lobbies* feministas que a la reivindicación políticamente organizada de las mujeres, porque estos *lobbies* de salón, que fueron útiles por un tiempo, han acabado funcionando como el dique de contención de un feminismo más materializado y relacional, que es el que ahora está liderando el nuevo asalto.

Las temáticas movilizadoras del 8M marcarán el futuro de las mujeres en España, y, en su mayor parte, se han articulado alrededor de la centralidad del cuerpo. El cuerpo se ha entendido como un campo de batalla violentado y agredido, como fuente de subjetividad y de procesos identitarios, y como la prueba irrefutable de nuestra necesidad de cuidados.

1. «Hasta la peineta de tener que estar a dieta», «Yo elijo cómo me visto y con quién me desvisto». Las mujeres se han alzado frente a la mercantilización del cuerpo como objeto de reclamo, de intercambio sexual, agresión, explotación y violencia sexual. En España, las limitaciones de la Ley de violencia de género, con su deficiente aplicación y las resistencias judiciales de las que ha sido objeto, no han podido evitar que casi 1.000 mujeres hayan sido asesinadas desde 2002, ni que 1,4 millones de mujeres y niñas hayan sido víctimas de violencia sexual en nuestro país. El hecho de que muchos casos de violencia sexual

---

7. «El final del neoliberalismo progresista», *Sin Permiso*, 12 de enero de 2017.

8. En alusión a: *Lean In: Women, Work, and the Will to Lead* (2013), *best seller* de Sheryl Sandberg, directora de operaciones de Facebook.

afectaran, sobre todo, a chicas jóvenes, ha prendido en los centros de secundaria y en las universidades, alimentando la sororidad y la empatía de quienes se pensaban seguras y protegidas: «Quiero ser libre y no valiente», «Sola y borracha, quiero volver a casa», «Los violadores existieron antes que las minifaldas», fueron eslóganes que se gritaron por toda España.

2. «Con pene o con vagina, mujeres combativas». El cuerpo se ha concebido también como una fuente de subjetividad, de deconstrucción de identidades o de reivindicación de derechos. Los procesos identitarios asociados al cuerpo, han sido la bandera de una diversidad de género que se ha convertido en el caldo de cultivo de un sinnúmero de delitos de odio. En España, solo en 2016, los delitos de odio asociados a la LGTBifobia aumentaron en un 36%. La LGTBifobia, la homofobia, la transfobia y la bifobia, saltaron a las calles con el autobús transfobo del grupo ultracatólico HazteOír, con el que pretendían recorrer pueblos y ciudades echando gasolina al fuego, aunque se toparon con una virulenta contestación. Entretanto, el Orgullo Gay se ha apoderado de las calles de las grandes ciudades españolas, en un tono tan atractivo como empoderante. Y puede decirse, incluso, que el feminismo académico más joven es hoy, eminentemente, *queer*.
3. «No sé si yo salí de tu costilla, lo que sé es que tú saliste de mi coño», «No soy Siri, búscate la vida», «Manolo, hazte la cena solo», «Te paso delantal, buen negocio, nunca te faltará trabajo». El cuerpo como objeto de cuidados, la apelación a la vulnerabilidad como un signo identificador de lo humano, ha subrayado la relevancia de las mujeres, tanto en el ámbito reproductivo como productivo, así como la dependencia que todos tenemos de ellas en su

rol tradicional de cuidadoras. La corresponsabilidad, el deber de cuidar, el derecho a cuidar y a ser cuidado, nuestras plusvalías afectivas, han sido la cabeza de lanza de una narrativa revolucionaria que bascula sobre las experiencias más cotidianas y concretas de las mujeres. Y en este punto se han encontrado las abuelas, con las hijas y las nietas: «Lo que no tuve para mí, que sea para vosotras», rezaban algunas pancartas. La solidaridad de nuestras mayores, que sostienen a varias generaciones con sus exiguas pensiones, y que cultivan una cadena de cuidados sin las que sus hijos ni siquiera podrían trabajar, aun en condiciones precarias, comparte su raíz con la actual movilización de pensionistas que en España ha superado ya todas las expectativas. Precisamente, esta misma crisis de cuidados que suplimos con nuestras abuelas, ha visibilizado también a esas migrantes cuidadoras de las que tanto dependemos.

4. Finalmente, no hay duda de que esta centralidad del cuerpo está también relacionada con la defensa de los comunes y con el papel protagonista que han jugado las mujeres en la resistencia frente al expolio y la privatización de los servicios públicos. De hecho, no es casualidad que las organizaciones que en España han luchado contra los desahucios y la pobreza energética, las que más han apoyado las remunicipalizaciones de las fuentes energéticas y el agua, han estado compuestas y lideradas, mayoritariamente, por mujeres; una pauta que podemos encontrar en todas partes del mundo.

En fin, puede decirse que el 8M ha sido el reflejo de voces diferentes y mil veces contradictorias unidas por un relato y un horizonte común; conscientes todas ellas de que la contingencia de un cuerpo puede ser, en ocasiones, el gran motor de la historia.

## ¿Se ha feminizado el gran sindicalismo?

Hablar de la feminización del gran sindicalismo no es solo hablar del número de mujeres que están afiliadas a los sindicatos o que ocupan puestos de representación en las diferentes organizaciones, aunque estos son datos de indudable importancia. Las mujeres constituyen el 44% de la afiliación en Comisiones Obreras (CCOO), la primera fuerza sindical de España, y el 35,6% ocupa puestos relevantes de representación. La secretaría general de CCOO en Andalucía y Euskadi la ostentan mujeres, y una buena parte de la comisión ejecutiva está también liderada por ellas. Sin embargo, feminizarse no es únicamente una cuestión de números.

La feminización no se reduce tampoco a hablar del modo en que la lucha sindical puede mejorar las condiciones de vida de las mujeres trabajadoras, entre otras cosas, porque este es un objetivo que ya se le presupone. El 8M, CCOO y Unión General de Trabajadores (UGT), los dos grandes sindicatos españoles, convocaron una huelga de dos horas, uniéndose a las movilizaciones feministas con el hashtag #VivasLibresUnidas. Solicitaron la activación del Pacto de Estado contra la violencia de género, el incremento de las políticas activas de empleo, planes de igualdad, medidas de acción positiva para combatir las brechas salariales, la eliminación de las desigualdades en la protección social, el fortalecimiento de los servicios públicos, la representación paritaria en los órganos de poder, y una medida efectiva de corresponsabilidad, que pasaba por la aprobación de la quinta semana del permiso de paternidad o la retribución de las excedencias por cuidado familiar. Ambos sindicatos apostaban, además, por la ratificación del Convenio 189 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre el trabajo digno de las trabajadoras del hogar, cuidadoras a tiempo completo, en buena parte mujeres migrantes. Sin embargo, si hay algo que quedó claro también el 8M, fue que los grandes sindicatos, los de las dos horas de paro, infravaloraron la movilización de las mujeres en España que optaron, además, por una conexión y una interacción no mediada que el sindicalismo tampoco supo

ver. Desde luego, era difícil que los grandes sindicatos previeran las dimensiones de la eclosión feminista y el rotundo éxito de una huelga que, por primera vez, consiguió abarcar a la totalidad del mundo del trabajo, el remunerado y el no remunerado, porque la huelga de cuidados no suele estar en la agenda de paralizaciones del sindicalismo clásico.

El 8M visibilizó que el mundo del empleo que preocupa a los sindicatos, depende directamente de la reproducción y el sostenimiento de la vida de esas invisibles que no pueden sindicarse, y que las etiquetas que dividen a las mujeres entre «trabajadoras» y «no trabajadoras» empiezan a ser irrelevantes cuando se trata de ocupar una barricada feminista. Lo cierto es que hoy apelar únicamente a las trabajadoras, solo en su calidad de tales, es una entelequia de escasísimo recorrido. Y lo es, no solo por razones sistémicas, sino porque no se puede desvincular la agenda social de la política identitaria y la posición laboral que ha dejado de ser nuestra única causa de pertenencia y nuestra única fuente de subjetividad.

La huelga del 8M visibilizó también que la acumulación de la riqueza captura el excedente producido por el saber y el hacer comunitario, por los oficios de la reproducción doméstica, y el trabajo reproductivo del que se ocupan las mujeres; una colectiva producción de riqueza que es privatizada, mientras sus creadoras son privadas de ella. Esta revolución feminista reivindicó el cuidado, colocando en primer plano las prácticas feministas, la experiencia y el aprendizaje de las mujeres.

Finalmente, el 8M subrayó la resistencia de las mujeres frente al expolio de los comunes por parte de los grandes oligopolios extractivistas. Por eso se hablaba de huelga de consumo; porque el colapso civilizatorio que hoy padecemos, el cambio climático, el fin de la biodiversidad, la crisis alimentaria o la crisis hídrica que ha provocado ese expolio, es también el de los valores masculinos asociados a un crecimiento desenfrenado. Y, francamente, nada sugiere que los grandes sindicatos hayan renunciado al crecimiento como objetivo prioritario, aunque sea con la buena intención de aumentar la tarta para repartirla equitativamente.

El sindicalismo convencional ha mantenido un feminismo institucional centrado en impulsar el acceso de las mujeres al mercado, y no entendió que el 8M clamaba también contra este feminismo homogeneizador y abstracto que no ha conseguido anclar las políticas laborales en el mundo materializado y relacional que sustentan las mujeres. En fin, aunque el sindicalismo avanza indudablemente hacia su feminización, me temo que sigue corriendo el riesgo de llegar demasiado tarde.

### **Feminizar la política**

Cuando algunas feministas reivindicamos la feminización de la política, lo que queremos es una política organizada en torno a la interdependencia, la ecoddependencia y el cuidado. Una política que ponga lo relacional en el centro, que se oriente a construir formas estables de lo común, facilite encuentros, sincronice ritmos. Una política en la que el poder no se ejerza verticalmente sobre los otros, sino con los otros, como decía Petra Kelly; un «liderazgo transformacional» que fomente el trabajo en equipo, la horizontalidad, la participación y el poder compartido.

Cuando hablamos de feminización de la política, hablamos de garantizar derechos sociales que se orienten a cubrir necesidades básicas, y no solo a asegurar el acceso privado al consumo; que se construyan a partir de nuestra radical vulnerabilidad, y que no se articulen en el vacío, sino a partir de la comunidad que somos y que queremos ser, a partir de un relato y un imaginario común. Porque no entendemos la política únicamente como el arte de administrar los recursos de forma calculada, ni como una actividad administrativa y gerencial, propia de la cultura neoliberal, sino como una actividad orientada a cultivar la solidaridad, las emociones positivas y los sentimientos morales; como esa cosmovisión que refleja el modo en que las personas viven y se reconocen, y donde el miedo al otro y las psicopatías sociales pueden ser sustituidas por unas relaciones más incluyentes y más amables. Cuando hablamos de feminización de la política,

hablamos de una identidad narrativa porque pensamos con Axel Honneth, que nuestro proyecto de realización personal depende de nuestra capacidad de (re)conocer y (re)construir una relación de reconocimiento con el mundo, y sin tal reconocimiento, no es posible ni la autoconsciencia, ni la autoestima.

Y quienes defendemos esta idea, simplemente, consideramos que las mujeres, en femenino, son las que pueden garantizar este giro hacia un espacio relacional, dada su experiencia psicosocial y el aprendizaje moral que de ella han extraído. El rol que las mujeres han venido desempeñando en el ámbito privado, familiar y doméstico, ha hecho que las relaciones interpersonales sean constitutivas de su identidad como mujeres, y les ha ayudado tanto a visibilizar a los más vulnerables como a valorar la importancia de la empatía y los afectos. Por eso, en el mundo de las mujeres la autonomía y la libertad se interpretan como relación, y no como autosuficiencia, inmunidad, separación o fragmentación.

La política feminizada es la que se apoya en una ética del cuidado entendida como ética femenina, pero eso no significa que todas las mujeres compartan un mismo punto de vista ético, ni tampoco supone excluir a los varones de semejante punto de vista. Lo que único que nos dice es que las mujeres están en mejor situación para adoptarlo. Así que, en este caso, cuando se subraya la feminidad y lo femenino como un hecho diferencial, lo que se pretende es poner de relieve que las mujeres son las que mayoritariamente generan y viven lo relacional, sin obviar que hay mujeres masculinizadas, como varones feminizados que se han despojado de su aprendida virilidad.

En fin, la política feminizada no es una construcción que se dirija solo a las mujeres, sino que interpela también a los varones. Por eso no puede resolverse únicamente recurriendo a acciones afirmativas, reformas legales o política de cuotas, aunque todo eso sea absolutamente necesario, entre otras cosas, porque la hiperrepresentación masculina estimula ciertos roles y comportamientos, y obliga a las mujeres a adaptarse a ellos. Se ha de resolver, además, formando identidades masculinas y

femeninas que superen los lastres del patriarcado; que superen la mística de la feminidad en el ámbito privado y los procesos de masculinización en el espacio público.

Lo cierto es que la feminización de la política pertenece al mundo de la poshegemonía, tal y como lo interpreta Jon Beasley-Murray; un mundo en el que la lucha por la ideología y los macrorrelatos ya no motivan, ni movilizan, ni socializan. Es la política de la sociedad en red, la que tiene más que ver con la vivencia de la interacción —no mediada— y con la conexión emocional, que con el discurso complejo y adoctrinador de la vieja política.

La feminización de la política se apoya en una ética de la responsabilidad y del cuidado, que no se resuelve solo en una cuestión cuantitativa, sino que es, sobre todo, cualitativa. Una ética de la responsabilidad que se apoye en el sufrimiento del otro y en el reconocimiento de sus necesidades; esto es, que asuma nuestra radical vulnerabilidad y la normalidad de la dependencia, intentando eliminar su estigma negativo para concebirla como un rasgo necesario y universal de las relaciones humanas. De ahí que, en esta construcción, las necesidades no puedan desligarse ni de los «bienes relacionales», ni de las deudas de vínculo que hemos contraído con «las otras». Y de ahí también que se entienda la urgencia por hacer visible y conferir valor público tanto a las actividades de cuidado como a las mujeres que las protagonizan, así como redistribuir tales actividades entre los diferentes miembros que componen la sociedad, sean hombres o mujeres. Vaya, una ética de la responsabilidad que asuma que las personas no son autónomas y autosuficientes, sino dependientes y necesitadas, por lo que la actividad de cuidado ha de ser definida como un deber público de civilidad.

En definitiva, la feminización de la política exige una auténtica transformación cultural, de percepción y de sensibilidad, que no se logra solo educando y explicando cómo son y cómo podrían ser las cosas, ni con políticas paritarias que puedan orquestarse desde los parlamentos, por muy necesarias que sean,

sino fortaleciendo el intersticio que hay «entre» nosotros, las redes que necesitamos para el sostenimiento de la vida, y construyendo comunidad.

### **La nueva política: ciudades en femenino**

La morfología de nuestras ciudades ha cambiado mucho en estos años. Devastadas tanto por la corrupción urbanística y la burbuja inmobiliaria como por la privatización del espacio público y la fragmentación social, nuestras ciudades se han debatido entre un mundo infame de espacios vacíos y la bunkerización de los nuevos ricos en urbanizaciones cerradas y «seguras». En ese cemento reticular de carreteras en movimiento, rotondas con terribles esculturas, grandes superficies, centros comerciales, y población encapsulada, las grandes constructoras han creado para nosotras un lugar extraño al que podríamos llamar la no-ciudad. Un agujero negro que imposibilita las relaciones urbanas, el diálogo y la gestión ciudadana, y en el que los individuos son fundamentalmente votantes y consumidores (si es que ambos roles pudieran distinguirse en nuestra democracia *business*), unidos por vínculos líquidos e inestables. En estas (no)ciudades lo que impera es la despersonalización y los más vulnerables están segregados por barreras y fronteras arquitectónicas sexistas, clasistas y racistas. Porque son las mujeres, los migrantes, los niños y las niñas, las personas con discapacidad, los ancianos... quienes más necesitan de la proximidad y la integración, quienes pelean a diario en este metabolismo urbano inaccesible y devorador.

Hoy, gracias al esfuerzo de muchos, el cambio parece posible. Parece posible transformar esta ciudad para sociópatas en una ciudad para el bien común. La nueva política que representan los frentes municipalistas tiene nombre de ciudad en femenino, y no solo porque son en buena parte las mujeres las que están liderando los cambios, sino porque se apoya, fundamentalmente, en una feminización de las instituciones. La nueva política ha entendido que el futuro pasa por hacer comunidad, por recuperar un relato

común y por fortalecer los vínculos; una política con rostro humano que asuma nuestra mutua dependencia. Cuando algunas feministas reivindicamos la feminización de las instituciones, nos estamos refiriendo a esto, a ciudades cálidas que se organizan en torno a la interdependencia y el cuidado. Y pensamos que son las mujeres en femenino las que pueden garantizar este giro hacia un espacio relacional, dada su experiencia psicosocial y el aprendizaje moral que de ella han extraído. Hay lideresas que se reivindican «abuelas» como las hay que se reivindican «madres», y esta reivindicación es la de un rol social de cuidado que lleva aparejado habilidades y capacidades especiales, y que, por supuesto, va mucho más allá del hecho biológico de la maternidad.

En fin, la experiencia de una autonomía negada durante siglos y el aislamiento que las mujeres han sufrido en el ámbito privado, invisibilizado y/o inferiorizado, es lo que las ha capacitado, paradójicamente, para liderar esta nueva radicalidad institucional basada en la preservación de los bienes comunes y de los vínculos que ellas se han ocupado de producir, reproducir y mantener a lo largo de la historia. No hace falta aclarar, aunque lo aclaro, que lo interesante aquí es la femineidad y lo femenino, como un hecho diferencial, y que si se habla de mujeres es porque ellas son las que mayoritariamente lo generan y lo viven, pero también son varones los que han llegado a algunos ayuntamientos apoyados por las diferentes mareas que han derivado en el proceso de confluencia y de unidad popular. Un proceso que solo será feminizante si avanza recuperando el espacio público, los servicios públicos, y articulando genuinas políticas sociales.

Hay que revertir los procesos urbanísticos que han fomentado el aislamiento y la exclusión, y dotar de identidad y de sentido al inmenso vacío de la no-ciudad. Hay que revertir los procesos de privatización a los que nos han sometido impunemente en estos años; procesos de desposesión y expropiación por los que ni lejanamente se nos ha compensado, y de los que no se ha librado ni el aire contaminado, ni el agua, ni el suelo, ni siquiera las fuentes de energía que nos proporcionan el sol y el viento. Un proceso de

externalización que ha tenido como resultado el encarecimiento y la pérdida de calidad de los servicios municipales, un enorme perjuicio para todos en beneficio del sector empresarial, más precariedad entre los trabajadores, y un aumento del paro.

Como explica muy bien Imanol Zubero, la ciudad no es solo un espacio físico, ni una aglomeración de individuos, servicios y aparatos administrativos; la ciudad es, sobre todo, un espacio social y relacional, un imaginario que refleja el modo en el que las personas viven y se reconocen<sup>9</sup>. Y las ciudades en femenino que hemos elegido en las urnas pueden representar hoy un imaginario nuevo que gire alrededor de la comunidad, y en el que las políticas del miedo al otro sean sustituidas por las que acojan y cuiden.

### **Contraofensiva neoliberal y política de cuotas**

Hay una derecha «moderna» y adaptada a su momento histórico, que mantiene un discurso desclasado de etiquetas fáciles, en el que no hay ni la más mínima reflexión ni el más mínimo compromiso con las clases populares. Una derecha que no vende tanto lo nuevo como lo viril que, lógicamente, tiene que ver con lo nuevo, pero no solo con eso. Lo viril es juventud, pero es también una política masculinizante: valentía, fortaleza y crueldad. Esta derecha es tan favorable al capitalismo como al patriarcado, y, por la misma lógica, apoya tanto la desigualdad económica como la de género. Está en contra de las cuotas de paridad porque es la meritocracia sin género lo que supuestamente conviene a las mujeres, aunque el «progreso» que se identifica con la meritocracia, se opone claramente a la igualdad o se limita a la comprensión liberal-individualista de una sociedad igualitaria.

En España, tras la entrada en vigor en 2008 de la Ley para la Igualdad Efectiva de Mujeres y Hombres (LOIMH), el porcentaje

---

9. «La ciudad como espacio común», *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, nº 129, 2015.

de mujeres en el Parlamento pasó de 36% a 36,3%. La escasísima subida se debió entonces a que las mujeres estaban situadas en posiciones en las que eran más difícilmente elegibles, algo que todavía no se ha logrado superar del todo. La cuestión es que, aunque la LOIMH obliga a todas las formaciones políticas al equilibrio del 60%-40% en cada tramo de cinco candidatas y candidatas en sus respectivas listas electorales, no dice nada en relación a los/las cabezas de listas, de manera que en un sistema político tan patriarcal como el nuestro, las mujeres acaban encontrando aquí un auténtico hándicap en las elecciones legislativas. La prueba es que hoy, después de varios años y algunos ajustes, la representación de las mujeres en el Congreso no supera un ridículo 39%, y sigue siendo resistida por algunos partidos antiparidad, como el Partido Popular (PP), que recurrió la LOIMH ante el Tribunal Constitucional porque, a su juicio, violaba la autonomía de los partidos.

La derecha pretende que las mujeres vean injusto y hasta vergonzante que haya sitios donde es obligada su presencia; quieren que pensemos que se nos está regalando algo por el simple hecho de ser mujeres, por una ciega política de cuotas, cuando es exactamente al revés: son los hombres los que, por el simple hecho de ser hombres, han manejado a su antojo gobiernos y empresas en todo el mundo.

A escala mundial, en junio de 2017, solo un 23,3% de parlamentarios nacionales eran mujeres, lo que significa que la proporción ha aumentado muy lentamente desde 1995, cuando se situaba en un 11,3%. Únicamente dos países tenían un 50% o más de mujeres en el Parlamento, ya sea en cámara individual o baja: Ruanda con el 63,8% y Bolivia con el 53,1%. En esas mismas fechas, había 32 estados en los que las mujeres representaban menos del 10% del total del Parlamento en cámaras únicas o bajas, incluyendo tres cámaras sin presencia femenina, y en 46 cámaras individuales o bajas representaban en torno al 30%. Curiosamente, en 40 de esos 46 países se habían aplicado sistemas de cuotas para abrir ese pequeño espacio a la partici-

pación política de las mujeres; tímidas políticas todavía, como las que se han intentado articular en España.<sup>10</sup>

La derecha neoliberal está convencida de que, en una sociedad machista e injusta socialmente, el mérito sigue coronando la virtud, de modo que los que han alcanzado el poder están ahí simplemente porque son más listos, más sagaces, más capaces; porque han jugado bien sus cartas en un mercado de competencia perfecta del que, por supuesto, no excluyen el gran negocio que representa la política. Para ellos, la pobreza o la subalternidad no es más que un indicador de torpeza, pereza o degradación moral. Que estos poderosos sean mayoritariamente varones, blancos, heterosexuales, y ricos de familia, y que, casualmente, sean, además, sus amigos, no les hace dudar ni un ápice de sus fantasías y bonitos sueños neoliberales: auténticas pesadillas distópicas para las mayorías sociales. Es más, este hecho solo refuerza su idea netamente conservadora de que la desigualdad entre hombres y mujeres, ricos y pobres, listos y torpes, emprendedores y vagos, es tan natural como inevitable, y que resulta positiva porque genera élites clarividentes, dotadas de experiencia y predestinadas a pastorear a una masa compuesta de mujeres, hambrientos, «desviados» y vulnerables.

En fin, está claro que el proceso histórico de la incorporación de la mujer a la política, iniciado hace ya más de 80 años, no se puede dar por acabado ni normalizado. Desde luego, no ayudan estos partidos ni sus gobiernos, y no ayuda tampoco la socialización machista que hemos interiorizado, la división sexual del trabajo, ni la doble explotación a la que están sometidas las mujeres, víctimas por igual del patriarcado en el ámbito doméstico, donde se ocupan de los cuidados, y del abuso capitalista en el mercado, que las precariza con trabajos interinos y mal pagados. Según el *Informe Sombra* (2015) de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW), por cada 26 mujeres que compatibilizan su jornada a tiempo parcial

---

10. *Hechos y cifras: liderazgo y participación política. Presencia de las mujeres en los Parlamentos*, ONU Mujeres, 2017.

con la atención a los miembros de su familia, tan solo un hombre lo hace; los demás crecen como hongos peinados, planchados, alimentados y reproducidos en sus puestos de trabajo.

Evidentemente, ya sabemos que, aunque la articulación de políticas igualitarias es, sin duda, efectiva, una mayor o menor presencia de mujeres en tal o cual lugar no garantiza automáticamente ni la mirada de género, ni una transformación radical en la manera de hacer las cosas. Es más, la sumisión y la complacencia con las que actúan algunas mujeres cuando alcanzan el poder, la domesticación que somatizan en el proceso, no hace más que fortalecer el machismo y la virilidad dominantes. Es cierto que hay mujeres que siguen ancladas en el tópico de Margaret Thatcher o Angela Merkel, movidas por impulsos temerarios, ambiciosos y cortoplacistas, masculinizados y masculinizantes, y que asumen un estilo duro y agresivo de liderazgo: el «síndrome de la abeja reina», le dicen. Pero nada de esto demuestra que las cuotas sean innecesarias, sino, más bien, que son insuficientes; que el acceso de las mujeres a las estructuras de poder no es solo una cuestión cuantitativa, sino que ha de tener, sobre todo, una dimensión cualitativa.

En fin, no queremos mujeres en el poder para que cambien ovarios por cojones o faldas por pantalones. No queremos mujeres que lleguen al poder con «nuevas» ideas o programas, aupadas por plataformas diferentes, con o sin apoyo popular, para ejercer el liderazgo transgénico y depredador que se ha ejercido siempre. Lo que queremos son mujeres que lleguen al poder para cambiar una cultura dominada, desde tiempo secular, por «valores» masculinos, por camarillas y tejemanejes de varones, por caudillos, padrinos y mentores, por esa «homosociabilidad» que Rosabeth Moss Kanter acuñó para el mundo empresarial (*Men and Women of the Corporation*, 1977). De lo que se trata, en suma, es de aprovechar esta crisis sistémica para propiciar un giro copernicano en la manera de funcionar, feminizando el espacio público.

Por eso, no solo hay que defender las cuotas, sino que hemos de asumir una relectura feminista del mérito, la capacidad y las

propias reglas del juego; hacer una apuesta seria por la paridad, que no solo consista en lograr la presencia equilibrada de hombres y mujeres en los órganos de decisión, sino en eliminar de raíz el falocentrismo que penetra en todas las fases depurativas por las que las mujeres tienen que pasar antes de alcanzar las metas que otros alcanzan por el solo hecho de ser varones.

### **Violencias machistas y justicia patriarcal**

En el año 2013, en su informe *Global and regional estimates of violence against women. Prevalence and health effects of intimate partner violence and non-partner sexual violence*, la Organización Mundial de la Salud (OMS) calificó la violencia contra las mujeres de «auténtica pandemia»; un problema de salud pública que teníamos que encarar seriamente a nivel mundial, y que no se limitaba únicamente a la violencia que sobre las mujeres ejercían sus parejas o exparejas. Un año más tarde, en su encuesta sobre la violencia contra las mujeres en la Unión Europea, la European Union Agency for Fundamental Rights (FRA) hacía públicos unos datos espeluznantes: 13 millones de mujeres con edades de entre 18 y 74 años habían experimentado violencia física durante los 12 meses previos a la encuesta; 3,7 millones habían sufrido violencia sexual; una de cada 20 mujeres había sido violada desde los 15 años de edad; el 18% de las mujeres de la UE habían sido objeto de acoso a partir de los 15 años de edad; y el 12% de las encuestadas habían padecido alguna forma de agresión o incidente sexual por parte de un adulto antes de los 15 años de edad, lo que equivaldría a 21 millones de mujeres en la Unión Europea (*Violencia de género contra las mujeres: una encuesta a escala de la UE*, 2014).

En España, la Macroencuesta de Violencia contra la Mujer de 2015 reforzaba claramente estos datos, y ese mismo año salió a la luz un informe de Amnistía Internacional (AI), *Violencia de género en España*, que no dejaba lugar a dudas. En ese informe se mostraba, entre otras cosas, una especial preocupación por

la violencia sexual que sufrían las niñas en nuestro país, fundamentalmente a causa de la ausencia de un marco normativo y de un plan de acción contra todas las formas de violencia sexual cometidas contra menores de edad. Y, bueno, a estas evidencias se unieron, finalmente, las observaciones y recomendaciones de la CEDAW en su *Informe Sombra*, que resultaron ser demoledoras. Hoy, este informe sigue señalando carencias y deficiencias graves en la lucha por erradicar esta masiva violación de derechos humanos, una muestra de lo cual es que la media de mujeres asesinadas anualmente en España por violencias machistas, que oscila entre las 50 y las 70.

Aunque uno de los grandes aciertos de nuestra Ley Orgánica de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género (2004) fue el de vincular esta forma de violencia con el patriarcado, ofreciendo a las víctimas no solo una protección penal reforzada, sino una batería de derechos específicos que hasta ese momento no se había contemplado, lamentablemente, su aplicación práctica no ha cambiado la realidad diaria de cientos de mujeres en España. La Ley se ha topado en estos años con recortes brutales en programas de concienciación, prevención, protección y ayuda; con trabas en la asistencia letrada a las mujeres; con turnos judiciales infradotados y desiguales en función de la residencia de la víctima; con la falta de especialización y de formación del personal de justicia; y con un sistema probatorio dantesco en el que las mujeres han debido demostrar no solo que han sufrido una agresión, sino que tal agresión era el fruto de una dominación machista y reiterada.

Frente a una Ley de violencia de género insuficiente y mal aplicada, el Pacto de Estado contra la violencia de género (2018) que se ha sellado este año en el Congreso, supuso un avance indudable. El Pacto ensancha notablemente el espectro de protección, ampliando la condición de víctima a las mujeres que todavía no han interpuesto denuncia penal; desarrolla protocolos de detección de víctimas de violencia machista en urgencias y atención primaria; crea Unidades de Apoyo; aspira a mantener

los servicios locales de atención; refuerza la seguridad; y protege expresamente a los huérfanos y huérfanas, hijos e hijas, de las víctimas, señalando la experiencia victimizante que también ellos y ellas sufren. Se suspende, por fin, el régimen de visitas a los maltratadores, y se ampara a los y las menores, impidiendo que acudan a la cárcel a ver a sus progenitores, porque un maltratador no puede ser un buen padre, y porque no puede desvincularse la violencia machista y el ejercicio de la paternidad. También se articulan medidas para evitar la aplicación del odioso Síndrome de Alienación Parental, cuya consecuencia más grave ha sido la falta de investigación pronta y efectiva de presuntos abusos sexuales a menores.

Sin embargo, en el Pacto de Estado se ha obviado, en buena parte, el Convenio de Estambul (ratificado por España en 2014), que considera violencia contra la mujer la que implique daños o sufrimientos de naturaleza física, sexual, psicológica o económica, y no solo la ejercida por la pareja y/o expareja, y que obliga a darle a todas las violencias machistas el mismo trato. En su momento, se planteó que las violencias excluidas se rigieran en el futuro por leyes específicas e integrales, sin soslayar las medidas preventivas o punitivas que fueran necesarias. Pero lo cierto es que se echa en falta una visión integral de estas violencias machistas, que es la única visión posible que se corresponde con la perspectiva estructural que defendemos muchas feministas. Una perspectiva que desacreditara esos tres mitos clásicos, de los que habla Miguel Lorente, que funcionan continuamente en este ámbito: el mito de la marginalidad, según el cual la violencia machista no es un problema social sino algo excepcional; el mito sobre los maltratadores, que entiende que el maltratador es un hombre concreto y patologizado al que hay que exonerar de responsabilidad; y el mito sobre las mujeres maltratadas, que desplaza la responsabilidad de ellos a ellas, y las culpabiliza por lo que les sucede, bien sea porque su personalidad constituye un «polo de atracción de la violencia», bien porque son ellas las que la consienten. En el dictamen se echaba de menos, además, una ampliación aún

mayor de las formas de acreditación de violencias machistas o un calendario de medidas que fuera creíble, y que se relacionara directamente con su dotación presupuestaria; medidas que se materializaran en partidas de gasto concretas y diferenciadas a las que pudiera darse un eficaz seguimiento.

Finalmente, el grupo parlamentario confederal de Unidos Podemos-En Comú Podem-En Marea, ha registrado en el Congreso de los Diputados una Ley integral para la erradicación de esas violencias sexuales que debían haberse incluido en el Pacto de Estado, y en el mes de agosto (2018), ha entrado en vigor el Real Decreto que parece hacer efectivas algunas de las partidas presupuestarias previstas en el Pacto; se ha planteado una reforma del código penal para homogeneizar los tipos que afectan a la libertad sexual; y, sobre todo, se ha insistido en la necesidad de una formación en perspectiva de género en el ámbito judicial, asumiendo que esta formación es un mandato jurídico vinculante. Sin duda, el sonado caso de La Manada, la violación múltiple que sufrió una chica de 18 años en las fiestas de San Fermín, en Pamplona, y las masivas movilizaciones de mujeres que la sentencia provocó, han tenido un notable impacto sobre el nuevo Gobierno socialista.

En la sentencia del caso de La Manada, se dieron por probados unos hechos constitutivos de violación que fueron después calificados de abuso con prevalimiento, con el voto particular de uno de los magistrados, que pedía la absolución. La sentencia y las apreciaciones del voto particular generaron una más que justificada ola de indignación, con la que no se pretendía tanto un incremento de las penas cuanto una tipificación adecuada que llamara a las cosas por su nombre, que hablara de violación si era una violación lo que mostraban los hechos. Y es que la apuesta de las mujeres no era la de la ley y el orden, el populismo punitivo o el estado carcelario; lo que las mujeres pedían era una justicia sensible a la criminalidad brutal que sufrimos reiteradamente. El voto particular observaba «actos sexuales en un ambiente de jolgorio y regocijo», donde hubo una violación, y expresiones de

placer donde la víctima reconocía dolor. Al juez le preocupaban más sus reacciones que la conducta de sus agresores; dudaba de su testimonio, pero se mostraba magnánimo con sus violadores; y utilizaba argumentos discriminatorios y sexistas, basados en prejuicios y estereotipos de género. A su juicio, «todos creían que ella participaba con ellos en lo que estaban haciendo». O sea, que los engañados eran ellos, y lo relevante era lo que ellos creían, no lo que creía ella. De manera que el hecho de que los violadores de La Manada se pensaran protagonistas de una película porno, en la que su fuente de excitación era la dominación y el control del cuerpo de su presa, lo que otras llamamos «cultura de la violación», se utilizó en el juicio como una atenuante exculpatoria.

Frente a las mujeres, el Consejo General del Poder Judicial (CGPJ) reaccionó apelando a la moderación, la prudencia, la medida y la responsabilidad institucional «para evitar la utilización política de la justicia»; lo prioritario era salvaguardar la impunidad de las togas, en lugar de cambiar el rumbo de una justicia patriarcal que, cuando habla de violencia, invisibiliza e inferioriza con frecuencia a las mujeres. Y una buena parte de las asociaciones de jueces y fiscales se comportaron también de manera corporativista, criminalizando, sin más, el activismo social, como si no fuera posible criticar las actuaciones judiciales sin incurrir en el más burdo retribucionismo; como si la «turba» de mujeres representara, por definición, un peligro que hubiera que contener, cuando quizá esa «turba» era el fruto de una inteligencia colectiva atesorada gracias a la impresionante distancia que se ha abierto entre lo que los jueces reconocen como violencia y lo que nosotras experimentamos como tal. Obviando que quizá la «turba» violenta era la que representaba La Manada, y todos los varones que imitaban, exculpaban y encubrían a sus integrantes. Obviando que quizá la violencia no estaba en las calles, sino en los juzgados, incluso cuando los habitaban personas «normales», sin problemas singulares.

Lo cierto es que hace mucho que las mujeres conviven con extraños conceptos de «normalidad», entre otras cosas, porque sus

agresores son también personas muy normales, pero ya sabemos que los conflictos semánticos sobre la normalidad, como sobre el consentimiento o la intimidación, no son nunca solo eso. La impunidad frente a las violencias machistas ha sido enorme en estos años, y en buena parte se ha debido a la existencia de una normativa y una judicatura patriarcal, sin formación ni sensibilidad en perspectiva de género. Una carencia que se cultiva en esas mismas facultades de derecho en las que se imparte derecho eclesiástico, pero se desprecia el feminismo jurídico. Por eso, las mujeres somos conscientes de que no estamos a salvo ni frente al derecho, ni frente a las decisiones judiciales, supuestamente ciegas y neutrales, que se ocupan de ejecutarlo.

### **La naturalización de la violencia. Cásate, sé sumisa y ya verás como no te matan**

Dicen que las víctimas de violencia machista sufren una merma considerable de su autoestima y suelen desnaturalizar la violencia de la que son objeto. Se avergüenzan y hasta se sienten culpables por el maltrato que padecen. La soledad y el aislamiento al que se ven sometidas las bloquean emocionalmente y las inmovilizan. La violencia machista es un signo de la opresión estructural que sufren las mujeres por el solo hecho de serlo; una opresión que funciona gracias a autores, cómplices y encubridores, y que la gente se empeña en desconectar de los casos particulares, como si tales casos fueran únicamente desviaciones excepcionales en un mundo perfectamente igualitario. Habitualmente, se obvia que los casos de violencia de género suelen ser el fruto de una violencia cotidiana, generalmente psicológica y sexual, que surge en un contexto de miedo, control y poder, y que el proceso probatorio no puede dejar la condena en las exclusivas manos de las víctimas. Machacadas como están, el calvario judicial forma parte de la misma estructura asfixiante y patriarcal de la que tanto les ha costado salir, y cuando logran superar el aislamiento en el que han vivido enterradas, el proceso viene a revictimizarlas

una y otra vez, como en aquella novela perfectamente inacabada de Franz Kafka.

Resulta increíble que, en España, por ejemplo, tanto el Tribunal Supremo (TS), como algunos jueces hayan llegado a exigir que la mujer acredite que la conducta agresora presenta rasgos distintivos de discriminación por razón de sexo. O sea, que existe una relación de dominación machista reiterada. ¿Cómo se demuestra eso? ¿Por qué no es suficiente que existan antecedentes acreditados de agresión? ¿Y si hablamos de violencia psicológica o sexual? Esta es una prueba que ni siquiera está contemplada en la Ley de violencia de género y que nuestro Código Penal no ha exigido nunca en el ámbito de la violencia física habitual en el espacio doméstico. Así que no resulta extraño que para muchas sea más fácil recular, no denunciar, renunciar a la denuncia o, simplemente, desnaturalizar la violencia de la que son objeto, aunque después se las señale como cobardes o enfermas.

A esta situación ha contribuido, sin duda, la educación religiosa arbitrada por la Iglesia católica, que se ha dedicado con entusiasmo a la formación de esclavas en y para el Señor. La Iglesia ha contribuido a normalizar las relaciones amorosas marcadas por el sometimiento y la dependencia de las mujeres. En estas relaciones, la dominación psicológica, económica y sexual del varón sobre la mujer es un signo de estabilidad, amor verdadero y proyecto en común, de modo que solo las continuas agresiones físicas pueden considerarse violencia. La violación, como tal, no se considera violencia, si sucede «dentro» del matrimonio; de hecho, solo está tipificada como delito en 54 países del mundo. En fin, la violencia habitual que sufren las mujeres se oculta tras la estandarización del control y el poder del varón, de manera que ellas no llegan siquiera a identificar el riesgo; animales cuya domesticación consiste en interiorizar el dolor y en desactivar las alarmas para que finalmente el temor y el miedo ya no puedan salvarles. La Iglesia maneja estos mitos del patriarcado en sus escuelas subvencionadas, y hay gobiernos que los normalizan introduciendo la religión católica como un mecanismo de adoctrinamiento en los programas escolares.

Y es que la «housewifization», la relegación de las mujeres como ángeles del hogar (Maria Mies) resulta, también, rentable porque crea un lastre estabilizador contra la volatilidad de la economía y mitiga el potencial conflicto que mantiene oculto la estrategia de las esferas separadas.<sup>11</sup>

Por supuesto, lo demás tampoco ayuda. Son multitud los mensajes sociales y familiares que animan a las mujeres a gestionar de forma privada sus «conflictos de pareja», y que las socializan en la asunción de la violencia psicológica, el control y los celos, como ingredientes habituales del auténtico amor. No hay más que leer un par de cuentos infantiles para constatarlo. Desde bien pequeñas, las niñas se debaten entre figuras femeninas debilitadas, malvadas madrastras, madres ausentes o muertas, padres protectores y novios salvadores. La figura del varón emerge heroica para rescatarlas de la vida inconsciente que representa para ellas el sueño eterno, y a la que parecen estar llamadas por su propia naturaleza.

En fin, la desnaturalización de la violencia machista por parte de sus víctimas es uno de los éxitos más visibles de la alianza criminal que se ha forjado entre las iglesias, el sistema productivo y según qué políticas de gobierno.

### **Ni putas, ni abortistas, ni lesbianas**

Está claro que las relaciones de poder entre los sexos se han basado tradicionalmente en el control de los cuerpos, la sexualidad y la capacidad reproductiva de las mujeres, y el Estado, a través del Derecho, ha institucionalizado con frecuencia este control. Regular los casos y circunstancias en los que una mujer puede decidir tener o no tener hijos, esto es, interrumpir voluntariamente su embarazo o acceder a técnicas de reproducción asistida, ha sido siempre una forma de limitar la autonomía de las mujeres,

---

11. Nancy Fraser: «La contradicción del capital y los cuidados», *New Left Review*, nº 100, segunda época, septiembre-octubre de 2016.

vulnerar sus derechos sexuales y reproductivos —aunque no solo estos— y fomentar la subordinación y la opresión sexual en la que se apoya el sistema patriarcal.

Los conservadores han demostrado sobradamente en estos años su falta de sensibilidad en temas de género y su confianza en el patriarcado como forma de cohesión social. Admiten a duras penas que la mujer está discriminada, y, de hecho, se han resistido desde tiempo inmemorial a la articulación de acciones afirmativas en este campo. Así que, si hablamos de violencia sistémica, opresión y dominación sexual, lo normal es que no entiendan una palabra. Sus legislaturas han estado marcadas por una especie de paternalismo benevolente o una forma de moralismo legal que «animaba» a las mujeres a comportarse como es debido, y estigmatizaba y perseguía a quienes no se atuvieran a la norma. Ni putas, ni abortistas, ni lesbianas. Mujeres castas que cumplieran el rol social para el que habían sido llamadas: buenas esposas y santas madres.

En España, con su Ley de Seguridad Ciudadana (2015), la llamada Ley mordaza, el Partido Popular (PP) aumentó la presión sobre los consumidores de prostitución, algo que, aisladamente, podrían suscribir ciertas formas de feminismo y que, de hecho, no constituye, necesariamente, una violación de los derechos de las mujeres. El problema es que la Ley castiga también a las prostitutas, a las que impone multas de hasta 600 euros, en casos de infracción leve (artículo 37.5), o hasta 30.000, si no se obedece de forma reiterada los mandatos de los funcionarios policiales y se siguen ofreciendo servicios sexuales (artículo 36.6). El castigo a las prostitutas solo se explica desde un paradigma moral para cuya salvaguarda se utiliza la fuerza jurídica y policial, lo que sucede únicamente en el Estado islámico y en algunos otros, no, por cierto, democráticos. Todo ello sin considerar el modo en que tales disposiciones aumentan la deuda de las víctimas de trata con sus proxenetas, y la necesidad, por tanto, de mantenerse en el bucle de la prostitución. En España no existe una legislación integral de lucha contra la trata, ni se ha transpuesto la Directiva

Europea 2011/36/UE relativa a la prevención y lucha contra la trata de seres humanos, la definición de proxenetismo es muy limitada, y no hay apenas datos disponibles para determinar la magnitud de este fenómeno, con lo que los casos a los que me refiero suelen ser muy altos.

Por lo demás, el PP se ha empeñado con el mismo entusiasmo en obligar a las mujeres a tener hijos que no querían, como en prohibirles que los tuvieran cuando querían, siempre y cuando hablemos de mujeres sin varón que las tutele. Primero, intentaron limitar el aborto para situar la legislación en algún lugar anterior a la década de los ochenta, que ya les debió parecer un exceso sin precedentes; después, presentaron un recurso de inconstitucionalidad para mostrar que hay vida incluso antes de la existencia misma del varón y la mujer. Pero la cosa no se quedó ahí. Además de perseguir directamente a las putas y las abortistas, la cruzada del PP consistió en proteger a la sagrada familia del vil asalto de lesbianas y solteras, reduciendo el acceso a las técnicas de reproducción asistida a los casos de «problemas médicos», esto es, a los casos de esterilidad y fijando como requisito para ser usuaria tener «un trastorno documentado de la capacidad reproductiva» o «ausencia de embarazo tras un mínimo de 12 meses de relaciones sexuales con coito vaginal sin empleo de métodos anticonceptivos» (Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, noviembre de 2014). Supongo que ustedes se preguntan cómo se acredita la esterilidad en este último caso, dado que la esterilidad no es un hecho natural, exige determinados comportamientos sexuales, y en España la intimidad todavía está protegida. Pero el PP encontró el modo de acreditar semejante extremo, deduciendo tales comportamientos de la simple existencia de una pareja heterosexual estable mantenida durante más de un año. Si tienes pareja heterosexual estable es que tienes coitos vaginales orientados al embarazo, y si no hay varón, pues está claro que los coitos no son los que deberían ser, de modo que no puedes demostrar tu esterilidad, y, en consecuencia, estás fuera. ¡Se trata de poner en práctica una auténtica ingeniería jurídica

de alta gama! Los juzgados confirmaron que esta disposición era discriminatoria por razones de orientación sexual, dado que negaba la reproducción asistida a mujeres lesbianas y a mujeres sin pareja, pero no crean que convencieron a los conservadores.

El control sobre la reproducción es una forma de opresión que impide a las mujeres tomar sus propias decisiones o definir las condiciones en las que tales decisiones se dan; es una forma de violencia institucional orientada al mantenimiento de la familia biológica convencional y de la sexualidad patriarcal a fin de que los varones tengan certeza acerca de su paternidad biológica. Una violencia que se refuerza con la utilización de excusas médico-sanitarias para excluir a las mujeres solas, bajo el presupuesto de que los hijos en los matrimonios heterosexuales son una necesidad, y en los demás casos, no son más que un capricho. Las lesbianas y las solteras son anomalías sociales, seres patológicos y desviados a los que no hay más remedio que tolerar, pero a los que no vamos a animar a reproducirse. De hecho, ya sabemos las razones por las que los conservadores han bombardeado cualquier conato de matrimonio homosexual.

En fin, lo que hemos comprobado en estos años es que los menonitas Amish y el Tea Party no son solo cosa de Estados Unidos, sino que se trata de un movimiento mundial homófobo y misógino que se presenta con diversas etiquetas, y que en muchos lugares han tenido la oportunidad de acceder a posiciones de gobierno.

### **El conservadurismo político y su particular «cultura de la vida»**

Aunque el feminismo es plural y no es ni puede ser patrimonio de nadie, parece evidente que, en la práctica, los gobiernos conservadores, incluso en su faz liberal-conservadora, han supuesto un golpe desastroso y letal en la vida de las mujeres, obligándolas a retroceder no pocas veces en la historia. Los gobiernos conservadores se han debatido a menudo entre

la indiferencia, el desprecio y el insulto hacia las mujeres, a las que han visto, fundamentalmente, como reproductoras y «reinas» del hogar. Por eso, el rápido ascenso de partidos y líderes conservadores en buena parte del mundo es un pésimo augurio para las mujeres aun cuando, como en el caso de Le Pen, se hayan adaptado a una retórica feminista tan falsa como oportunista. Trump, ese presunto prostituyente, cada vez en mejores condiciones para «agarrar por el coño» a las mujeres, la Rusia de Putin, Erdogan en Turquía, el infame Bolsonaro, han venido a levantar dolorosas ampollas. Y en España, el Partido Popular (PP) está recogiendo ese testigo. Durante su campaña, Pablo Casado, actual líder del PP, ya anunció que la lucha contra la «ideología de género» iba a ser una de sus prioridades. «Es un colectivismo social que el centro derecha tiene que combatir», decía. Y puede que tenga razón... si es que por feminismo entendemos, como creo que debemos entender, una revolución que aspira a modificar por completo la producción económica y la reproducción social, y a la que es posible que no pueda sobrevivir el sistema capitalista.

El clima ideológico propiciado por la «derecha alternativa» —racista, xenófoba y machista— alimenta también la violencia online, el hostigamiento y el abuso que se produce en la *manosphere*, proclamando que los hombres han sido oprimidos y desempoderados por culpa del feminismo. La *manosphere* es un conjunto de webs antifeministas en las que los comportamientos machistas no solo pueden ser exhibidos sin encontrar la más mínima crítica, sino que son celebrados y aplaudidos. No hay que infravalorar ni este tipo de contenidos ni su capacidad para crear cultura, socializar y movilizar. El movimiento Incel se ha hecho fuerte en foros de la *manosphere* como Reddit, 4chan o Voat. Se trata de un grupo de hombres heterosexuales «involuntariamente célibes» —de ahí sus siglas— que reivindican el sexo como derecho y odian a las mujeres. Uno de sus integrantes perpetró una matanza en Canadá emulando a Elliot Rodger que, considerado como su máximo exponente, mató a seis personas en el campus

universitario de Isla Vista (California) para después suicidarse y dejar un vídeo justificando el asesinato.

Como nos cuenta muy bien Verónica Gago, la intensiva campaña contra la «ideología de género» se ha extendido también en América Latina, adoptando formas específicas en cada país, y ha servido a la Iglesia para identificar al feminismo como un nuevo enemigo.<sup>12</sup> Ahí están las manifestaciones en Perú y en Ecuador gritando «Con mis hijos no te metas», y en Brasil, la «ideología de género» es invocada como amenaza a la familia y promesa de homosexualidad por parte de varios fundamentalismos. En Colombia, jugó un papel en la campaña que agitó la «amenaza del género» a favor del triunfo del «no» a los acuerdos de paz de La Habana. En Chile, se usa contra las revueltas feministas a manos de grupos neonazis. En Argentina, ha tomado a su cargo la ofensiva contra la Ley de Educación Sexual Integral (ESI) y del aborto.

El conservadurismo político se orienta, por definición, a mantener y proteger las tradiciones culturales, religiosas, o del carácter que sean, en la idea de que lo que ha existido siempre, por tal razón, debe seguir existiendo, y muchas de estas tradiciones lastran a diario la vida y el futuro de las mujeres.

Los conservadores se posicionan claramente en favor de la familia convencional y de la «vida», pero esta concepción de la «cultura de la vida» es la misma que constituye una grave violación de los derechos de las mujeres, tal y como señalan la CEDAW, el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la ONU o el Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo (CIPD). Según estos organismos internacionales, la prohibición del aborto convierte al Estado en un auténtico agresor institucional.

Prohibir el aborto supone una violación del derecho a la vida; el derecho a la salud y a la atención médica; el derecho a la igualdad y la no discriminación; el derecho a la seguridad

---

12. «Nos tienen miedo», *Revista Anfibia*, agosto de 2018.

personal; el derecho a la autonomía reproductiva; el derecho a la privacidad; el derecho a la información sobre su salud reproductiva, que incluye la educación sexual; el derecho a decidir el número de hijos y el intervalo entre los nacimientos; el derecho a disfrutar de los beneficios del progreso científico; y el derecho a la libertad religiosa y de conciencia, cuando se hace descarado apostolado desde las instituciones. Y supone, además, y sobre todo, una violación del derecho que tenemos las mujeres, como los demás seres humanos, a no ser sometidas a un trato cruel, inhumano y degradante. O sea, que, cuando prohíbe el aborto, el Estado nos violenta, sometiendo a su control nuestros cuerpos, nuestra sexualidad y nuestra capacidad reproductiva.

De hecho, el Comité de la ONU se ha pronunciado contra varios países, por vulnerar los derechos de mujeres a quienes no se permitió interrumpir el embarazo por anomalías fetales graves, tal como proponía Alberto Ruíz-Gallardón, el exministro de Justicia del PP (2011-2014), en su proyecto de modificación de la actual Ley del aborto. Uno de los casos más emblemáticos, en este sentido, fue el de *KL v. Perú*, en el que el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (CDH) condenó al Estado de Perú por negarse a practicar un aborto a una adolescente embarazada de un feto anencefálico —sin cráneo ni cerebro—, que inevitablemente moriría en el parto o a los pocos días de nacer. En este caso, la adolescente se vio obligada a llevar a término el embarazo, y a amamantar al nacido durante los pocos días que permaneció con vida, de manera que, en su dictamen, el CDH consideró que el Estado de Perú le infringió tratos crueles, inhumanos y degradantes.

En fin, la prohibición del aborto supone tomar a las mujeres como si fueran máquinas reproductoras, sin capacidad de decidir sobre su propia vida ante embarazos no deseados; viola sus derechos humanos, y las discrimina, además, frente a los hombres, pues el embarazo y el parto solo les afecta a ellas, especialmente si hablamos de quienes tienen menos medios culturales y eco-

nómicos para procurarse abortos seguros y legales. La realidad de las madres que quisieron abortar y no pudieron se analiza muy bien en el *Turnaway Study* (2015) de la Universidad de California en San Francisco (UCSF). Se trata de un «estudio del rechazo» que muestra cómo estas mujeres han acabado siendo más pobres, sufren más enfermedades y más trastornos mentales (*Abortion and mental health: findings from The National Comorbidity Survey-Replication*, 2014), y son más vulnerables frente a la violencia machista.<sup>13</sup>

De manera que, con su «cultura de la vida» (de los no nacidos), los conservadores se sitúan en la línea de lo más casposo de la Iglesia católica, junto el indestructible sector del Opus Dei que, en España, por ejemplo, lideró el recurso de inconstitucionalidad contra la Ley vigente. El recurso pretende liquidar la posibilidad de abortar en las 14 primeras semanas por la mera decisión de la madre, la obligación de enseñar las materias relativas a la salud sexual y reproductiva «desde una perspectiva ideológica de género», y el régimen de regulación de la objeción de conciencia, aunque este es un derecho al que no pueden acogerse los centros sanitarios, y cuyo ejercicio no puede suponer un perjuicio para los pacientes. Un recurso que, por cierto, ha de resolver el magistrado conservador Andrés Ollero, miembro también de la Obra, diputado del PP durante 17 años, y de férreas y explícitas convicciones antiabortistas. No por casualidad, fue también el PP el que excluyó a las niñas de entre 16 y 18 años del acceso al aborto sin consentimiento de sus padres y/o tutores, aunque nuestra Ley del paciente fija en los 16 años la mayoría de edad. En fin, no deja de resultar sorprendente que, en un Estado aconfesional como el nuestro, no estemos a salvo todavía de la influencia del catolicismo rampante, militante y sectario del Opus Dei, ni en la creación de las normas, ni en su interpretación y aplicación. En esta situación, merecería la pena recordar que, en relación

---

13. Amanda Hess: «What Happens to Women Who Are Denied Abortions?», *Slate / XX Factor*, 14 de noviembre de 2012.

a los derechos sociales, también los sexuales y reproductivos, debe regir siempre el principio de no regresividad; un principio de derecho internacional que obliga a los estados a no adoptar medidas que disminuyan el grado de disfrute de los derechos conquistados y adquiridos.

Por lo demás, los conservadores, del signo que quieran, representan un retroceso para las mujeres, no solo por su antiabortismo o por la terca defensa que hacen de la familia convencional y las iglesias, sino porque conciben la violencia de género como un acto «privado», y pretenden englobarlo todo bajo la etiqueta «violencia doméstica»; tanto los malos tratos que pueden recibir los hijos por parte de sus padres, como los que recibe una mujer por parte de su pareja o expareja, sin distinguir un supuesto de otro, y obviando el diferente problema social que representa cada uno. Esta indistinción condena a las mujeres a la marginación y al aislamiento en un espacio privado ostracitado, que constituye un auténtico peligro para ellas, porque cuando el hogar se constituye como «privado», se legitima el acceso violento y privilegiado por parte de los varones al cuerpo de las mujeres y a todos los cuerpos feminizados.<sup>14</sup> Por eso, en el debate sobre la legalización del aborto en Argentina, el senador Rodolfo Urtubey, del Partido Justicialista de Salta, afirmó que en el seno familiar lo que hay es una violación sin violencia. Por eso, gracias a la existencia de lo «privado», la Iglesia puede defender, como defiende, su consabida «doble moral»; y por eso, también, cuando el papa identifica feminismo y nazismo, las jóvenes argentinas se lanzaron a las calles para exigir la separación Iglesia-Estado.

En un contexto de ascenso de los feminicidios y de desnaturalización de la violencia, el movimiento argentino, como señala María Pía López, se ha convertido en un grito colectivo y multitudinario contra la violencia hacia las mujeres; un grito que se ha extendido como una mancha de aceite, porque todas las vidas valen, porque

---

14. Verónica Gago: «Nos tienen miedo», *Revista Anfibia*, agosto de 2018.

cada cuerpo cuenta, porque ninguna vida puede ser desechable.<sup>15</sup> Y ese es hoy el movimiento que impulsa también el clamor incontenible en favor de un aborto legal, seguro y gratuito, aunque ya sabemos que, lamentablemente, el Senado argentino decidió darle la espalda a ese clamor, y se quedó congelado en 1921.

El Senado de Argentina es una cámara avejentada, liderada por «señoros» cuya media de edad roza los 57 años, y representa, además, a las mayorías provincianas, más conservadoras. En el Congreso, la media es de 49 años, y solo hay tres diputadxs de menos de 30; en el Senado, son cuatro lxs senadorxs de menos de 40. Dado que el Reglamento legislativo en Argentina prohíbe el ingreso de las jóvenes hasta los 25 años a la Cámara de Diputados y hasta los 30 a la Cámara de Senadores, Ofelia Fernández, de 18 años, la voz de la «revolución de las hijas», tendría que esperar siete para ser diputada. Y si consideramos la media de edad, habría de esperar 29 para ser diputada y 40 para ser senadora.<sup>16</sup> En España vivimos una explosión subversiva protagonizada por pensionistas, y en el 8M, las calles se llenaron de abuelas cuidadoras que blandían sus propias banderas, de manera que la edad no determina el conservadurismo, pero si de lxs 72 senadorxs argentinxs solo 68 están en edad de procrear, es de suponer que sus experiencias vitales están muy alejadas de quienes sufren embarazos no queridos o abortos clandestinos. Seguramente, esta distancia generacional, provocada y alentada por el mismo sistema parlamentario, ha marcado, en buena parte, la orientación y la relevancia del debate.

Le guste o no le guste al Sr. Macri, el resultado de este debate importaba e importa mucho, y afirmar que la legalización o no del aborto es un asunto de «creencias» no deja de ser una ocurrencia pueril, irresponsable y desafortunada, que, sin duda, tendrá sus

---

15. «La calle feminista: del 3 de junio al 8 de marzo», *L'Internationale*, 4 de julio de 2018.

16. Luciana Peker: «Las jóvenes abortan, pero no votan; los senadores votan, pero no abortan», *Página/12*, 9 de agosto de 2018.

consecuencias. Porque las mujeres no olvidaremos a quienes han decidido usar nuestras vidas para «santificar» la propia. No olvidaremos a quienes han perdido la vida en cada aborto clandestino; a quienes paren, crían y aman a los hijos e hijas de sus violadores; a quienes cuidan diariamente, y con amor, a lxs que no quisieron tener y no olvidaremos a las mujeres infantilizadas, a quienes han usurpado el derecho a decidir sobre su propio cuerpo, robándoles descaradamente su destino y su futuro.

Lo cierto es que los partidos conservadores niegan la existencia de estructuras patriarcales de dominación o no encuentran nada de malo en ellas, así que no tienen ningún motivo para articular políticas en favor de las mujeres, ya sea en el ámbito doméstico, social, laboral o educativo. Y, por esta razón, está claro que han constituido y seguirán constituyendo siempre una auténtica lacra en la lucha por nuestros derechos.

### **La gestación subrogada, el biobusiness neoliberal y la familia «completa»**

Para la oligarquía ordoliberal todo es mercantilizable y el cuerpo de las mujeres no solo no es ninguna excepción, sino que, a estas alturas, resulta más que rentable. Amantes de la libertad de según quién, el neoliberalismo rampante apoya la «libre» contratación, independientemente de las condiciones en las que se dé, porque hay que darle al mercado todo lo que pida, y a cada quien todo cuanto desee, siempre que puedan pagarlo. Ya sabemos que el neoliberalismo puede transformar una situación de crisis en una fuente de grandes beneficios. Ahí están las propuestas que Amazon o Apple lanzan a sus trabajadoras más cualificadas como compensación no salarial: la congelación de óvulos, un incentivo para posponer la maternidad, o los sacaleches de manos libres con doble copa, porque lo importante es que la producción y la acumulación no pare nunca. Ciudadanos (Cs), la «nueva» derecha española, llegó a plantear en España una propuesta tan novedosa como rompedora: legalizar la prostitución con pretensiones re-

caudatorias, pero en favor de los derechos de las prostitutas (sic), y sus propuestas en relación a la gestación subrogada (GS) están también en clara sintonía con esta aproximación mercantilizante y explotadora.

Para ellos, es el mercado el que organiza la vida social, el que define el valor de las cosas, las personas y las relaciones humanas, así que su modelo de GS se aproxima más al de Estados Unidos que al de Gran Bretaña, por más que se presente como una gestación «altruista», con compensación económica y ciertas restricciones. En estos casos se habla de donación, en el presupuesto de que esta transacción se sitúa fuera del mercado y de que, por tanto, no hay explotación económica de la gestante.

La gestación subrogada, se dice, es una técnica de reproducción asistida en la que una mujer hace donación de la capacidad gestacional de su útero, a fin de que otra persona o personas puedan tener hijos. La ficción jurídica que representa el contrato de gestación, con el que se otorga la filiación a los padres de intención, considera a la gestante únicamente como un medio uterino, dado que, entre otras cosas, carece de vínculos genéticos con el bebé que engendra en su cuerpo y al que proporciona alimento y oxígeno hasta que nace. Por lo demás, se afirma, las gestantes subrogadas no se consideran a sí mismas madres, así que no pueden ser consideradas como tales. Y, para terminar, se subraya que la donación de la capacidad de gestar es idéntica a la donación de gametos (óvulos y espermatozoides) o a la donación de órganos que puede ser, se subraya, incluso más lesiva.

Cs dice defender «el derecho a la gestación por subrogación», presuponiendo derechos donde ni los hay, ni los puede haber, y malversando su contenido, porque ni el deseo de tener hijos, ni las frustraciones que provoca el no tenerlos, pueden dar lugar a derecho alguno, especialmente si su satisfacción exige que una tercera persona renuncie irreversiblemente a sus derechos propios. Hablar de derechos es hablar de necesidades básicas, y tener un hijo genéticamente idéntico no puede considerarse una necesidad como tal, aunque la imposibilidad de concebirlo provoque

un intenso sufrimiento. Un sufrimiento, por cierto, que podría entenderse en el caso de las mujeres, que tienen una expectativa fundada y autónoma de ser madres, pero no tanto en el de los varones, que no pueden tenerla más que por la mediación del cuerpo de una mujer. De hecho, por esta razón, entre otras, se ha regulado solo para ellas en Portugal, Brasil, Países Bajos o Grecia, aunque aquí la vía judicial ha abierto otras posibilidades. Y, con todo, sigue suscitando dudas que pueda apoyarse en semejante sufrimiento la gestación subrogada, por la misma razón por la que el Estado no puede garantizar a quien sufre de soledad el derecho a tener una pareja, un pariente o un amigo. Así que, simplemente, los comitentes ni tienen ni pueden tener derecho a poner en marcha un contrato de subrogación.

Parece entonces que hablamos del derecho a decidir sobre su cuerpo que asiste a las gestantes. Pero, ¿es un acto de liberación de la mujer poner a disposición su cuerpo y su facultad de gestar? Como ya he dicho, con la firma del contrato de subrogación, la gestante renuncia a la posibilidad de arrepentirse, comprometiéndose con una situación que no se ha dado todavía. De hecho, lo normal sería que este contrato fuera declarado nulo, como sucede ahora en España, habida cuenta de la falta de información que padece la gestante, y de la imposibilidad de valorar el resultado de su compromiso. Pensar que este vicio en el consentimiento se puede salvar asegurándose de que se haya gestado con anterioridad, es una ficción que desconoce por completo lo que supone la singularidad de un embarazo, y, de hecho, no es tanto una garantía para la gestante como para los comitentes que, de este modo, evitan ciertas incertidumbres en relación al puntual cumplimiento del contrato.

Esto sucede, por ejemplo, en EEUU, donde la gestante es solo un receptáculo (auto)sometido a los vaivenes del mercado. La maternidad se concibe como el fruto de un ejercicio de voluntad estrictamente individual, cuya libertad se presupone en ciertas circunstancias. Se trata de una libertad que se consume y finaliza en el acto de firmar un contrato; un acto sobre el que no se puede

volver, caiga quien caiga, sin asumir una grave penalización. En realidad, lo que aquí hay es una forma de «libre enajenación», en sí misma autocontradictoria.

Que alguien firme libremente un compromiso no es suficiente para hablar de libertad; si no hay reversibilidad una vez se conoce aquello a lo que una se compromete, no puede hablarse de libertad, por eso esta reversibilidad se regula en Reino Unido, y, de otra manera, también en Sudáfrica, Grecia, Australia u Holanda. Que durante un período (que en Reino Unido se reduce a seis semanas) la gestante pueda pensar si entregar o no entregar a quien engendra, de modo que lo que se produzca sea una transferencia de maternidad, no pone al niño o a la niña en una situación de indefensión, como han afirmado algunos. En España, lxs niñxs nacidxs por gestación subrogada son inscritxs como hijxs de los padres o madres de intención, que, además, ya tienen derecho a las prestaciones propias de la maternidad/paternidad, de manera que el interés superior del menor queda siempre salvaguardado (algo que no supone que se haya legalizado de facto la gestación subrogada). De manera que, cuando se dice proteger la libertad de la gestante, lo que hay que preguntarse es quién está decidiendo sobre tal libertad y en qué circunstancias.

En EEUU, por ejemplo, la prestación del «servicio de gestación» se ha de desarrollar con todas las «garantías» pero a fin de que no resulte defectuoso el «producto» resultante. De modo que los comitentes pueden obligar a la gestante a cumplir con todas sus exigencias, a abortar o no abortar en según qué casos, a alimentarse de tal o cual manera, o a tener o no tener relaciones sexuales durante el embarazo. A todo esto, hay que sumar las condiciones de desigualdad económica y las asimetrías raciales en las que se suelen dar estas transacciones, agravadas, evidentemente, por la incorporación de un sinfín de intermediarios.

Es sorprendente que llame la atención la eugenesia liberal y el darwinismo social que esconde el hecho de dividir el papel de la madre en tres: adoptiva, gestante y donante, para poder discriminar mejor a la donante y a la gestante, buscar óvulos

con una carga genética determinada, y senos maternos de mujeres con una personalidad concreta. Aunque haya quien pueda preguntarse qué hay de malo en eso de diseñar a tu propiex hijx si hay posibilidades de «perfeccionamiento» o de «mejora», este «supermercado genético» resulta francamente preocupante. Y no solo por obvias razones morales, que ahora no voy a detallar, sino por las consecuencias nocivas que podría tener en un mundo en el que lo que prima es el acceso desigual a estos recursos, y en el que la brecha genética global es ya suficientemente profunda. Subyace aquí esa eterna aspiración prometeica de rehacer la naturaleza para satisfacer los deseos propios, sobre la que tan hábilmente descansan el capitalismo y el patriarcado.

Pues bien, son estas condiciones las que, llevadas a su extremo, han promovido la aparición de esas grandes fábricas de vientres pobres que hemos visto, en algunos lugares, produciendo *a full* y sometidos a una cadena de suministro cada vez más complicada. Que esta forma de explotación económica pueda darse también en otros sectores del mercado, no dice nada en favor de la mercantilización del cuerpo de las mujeres, ni tampoco de las bondades de someter la reproducción a las dinámicas productivas. Más bien al contrario.

Lo cierto es que, en cualquiera de sus formas, la GS sugiere sustituir la norma parental de los afectos por la que rige el tráfico comercial, porque en lugar de desmercantilizar y de someter la lógica productiva a la reproductiva, lo que hace es someter la reproducción a las dinámicas productivas. De manera que esta práctica exige que se relea en clave mercantil lo que podría ser un lazo afectivo al que, especialmente las mujeres, hemos atribuido un sentido que nada tiene que ver con la dinámica del mercado. La gestación subrogada exige a la gestante que aliene sus afectos, que se comprometa a reprimir, irreversiblemente, la vinculación emocional que pudiera llegar a sentir por el niño que engendra, sacrificándola en favor de personas a las que no conoce de nada. Es más, la desconexión se fomenta en forma tal, que ciertas normativas excluyen que la gestante

pueda tener una relación de parentesco con la parte subrogada, dado que, de otro modo, dicen, queda afectada su libertad de decisión; decisión a la que no parece afectar ni las condiciones de pobreza, ni la presión del mercado. Hay que reseñar que en Brasil, sin embargo, esta «afectación» se considera una garantía de bienestar tanto para la gestante como para el niño o la niña, de manera que la legalización se ha limitado precisamente a la unidad familiar.

No deja de ser llamativo que mientras se obvian los eventuales vínculos emocionales del proceso de gestación, se entienda que estas mismas mujeres tienen una enorme capacidad para solidarizarse con terceros a quienes no conocen de nada. Destacar la abnegación absoluta que subyace a esta «misión» de ser gestante es una forma de enmascarar el intercambio mercantil señalando la supuesta nobleza de sus fines. Por lo demás, no hay nada más convencional y estereotipado que pensar en una gestante que ofrece su útero por la causa sagrada que supone evitar el sufrimiento ajeno. La felicidad familiar de los comitentes se logra gracias al útero de una gestante abnegada que, gracias a ellos, vive la fantástica experiencia de crear una familia de la que no puede formar parte. Quienes pagan para no «compartir» al niño que engendra otra mujer, nos quieren hacer creer que su «ausencia» es necesaria para salvaguardar su familia nuclear. Que el amor se asocie al sacrificio forma parte de la socialización femenina, y en este caso, esta tendencia autodestructiva se estimula y se explota descaradamente en favor del mercado.<sup>17</sup>

En fin, resulta curioso que con la gestación subrogada se apele muchas veces a la transgresión de la familia tradicional y la madre biológica, cuando esa transgresión se acaba sustituyendo por la mitificación de la carga genética o la composición de un núcleo familiar también convencional, articulado incluso a

---

17. Ekis Ekman: *El ser y la mercancía. Prostitución, vientres de alquiler y disociación*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2013.

partir del exclusivo vínculo biogenético de un padre sin madre. De hecho, como ha denunciado Ekis Ekman, es sorprendente que mientras los comitentes insisten en que no quieren adoptar porque desean tener un hijo con sus propios genes, la retórica en la que se apoyan sea de carácter claramente antibiológico. Es decir, en su versión «revolucionaria», la idea es que la gestación subrogada desdibuja los roles tradicionalmente asignados a cada sexo y a la maternidad clásica, pero lo cierto es que es la familia nuclear lo que se suele acabar defendiendo: una familia feliz que anhela tener un hijo propio para resultar «completa». Vaya, con la gestación subrogada se alienta la mitología neoliberal de la libre elección y la soberanía sobre el propio cuerpo, pero a fin de (re)construir un vínculo familiar conservador que el feminismo no se ha cansado de criticar.

Finalmente, los neoliberales hablan de hipocresía apelando a la regulación de una práctica que no puede ocultarse, pero no hay mayor hipocresía que la de alegar la vocación altruista de quien cobra y es posteriormente invisibilizada, porque ellos saben muy bien que no puede esperarse que alguien se enfrente a un embarazo, con riesgos que en ocasiones exigen contratar un seguro o sufriendo una evidente violencia obstétrica, sin recibir nada a cambio. Y si no hay gestantes sin compensación económica es imposible pensar en la donación fuera de la lógica mercantil. Es más, si es la compensación lo que evita la explotación, habría que pasar directamente de la gestación altruista a la comercial, porque la compensación es siempre difícil de calcular y suele ser muy escasa. Si no hay dinero, dice Juan Ramón Rallo, se condena a esta actividad al amateurismo y a la infraprovisión, así que es la gestación comercial la que debe regularse.<sup>18</sup> Y en la lógica neoliberal, bien podría tener razón. Porque lo que hace su regulación altruista, en realidad, no es luchar contra la desigualdad económica que pudiera existir entre comitentes y gestantes, sino

---

18. «En defensa de los vientres de alquiler comerciales», <http://juanramonrallo.com/2013/05/en-defensa-de-los-vientres-de-alquiler-comerciales/>

institucionalizarla, en el supuesto de que allí donde el mercado genera desigualdad, el propio mercado encuentra rentables soluciones para paliarla. Por eso, más que de gestación altruista, de lo que deberíamos hablar es de gestación *low cost* porque de lo que se trata es de generar y asegurar un mercado barato y accesible para un bajo nivel salarial.

Por lo demás, este tipo de argumentación es tan falaz como cínica. Es falaz porque considera que solo el mercado visibiliza, regula y protege: fuera del mercado, nada existe. Y es cínica porque se apoya en una idea estrictamente pragmática: ya que existe la práctica, introduzcámosla en el mercado y hagamos que su existencia nos interpele, aunque es obvio que el hecho de que algo exista no significa que deba seguir existiendo. De manera que la solución a la situación injusta que provoca el «mercado», consiste básicamente en profundizar en el problema institucionalizando su mercantilización.

Lo cierto es que la libertad de la gestante a la que aluden los neoliberales tiene que ser pensada y repensada, especialmente por el modo en que confirma la misma ideología dominante a la que la libertad, por definición, siempre se opone. Como dice Luisa Muraro, cuando las mujeres gritamos «mi cuerpo es mío», no estamos pensando en el autoemprendimiento, en el supuesto de que podemos ser consumidoras de nosotras mismas, hacer de nosotras un producto del que pueda obtenerse un beneficio, sino en una lucha por la identidad propia que es inseparable del cuerpo como fuente de subjetividad y como lugar de resistencia desde el que subvertir, y no confirmar, la estructura patriarcal. «Mi cuerpo es mío» es un grito contra el sistema que discrimina y oprime a las mujeres, y quiere decir «mi cuerpo soy yo», no soy disociable de mi cuerpo, porque hay una relación entre el cuerpo y el yo que no puede entenderse en la clave patrimonialista del individualismo posesivo. Y cuando en la gestación subrogada se argumenta que el embarazo no tiene nada que ver con la gestante sino con su cuerpo, lo que se defiende es que una parte del yo puede convertirse en otra cosa que, además, pertenece a

otra persona que paga por ella.<sup>19</sup> Curiosamente, es esta extraña disociación la que también defiende la Iglesia cuando se opone a la legalización del aborto.

No quiero dejar de señalar aquí que, aunque en el campo reproductivo se ha intentado relacionar muchas veces la defensa del derecho al aborto con el debate sobre la gestación subrogada, en la idea de que la misma libertad que se protege en el primer caso, habría de servir de apoyo al derecho a decidir de la gestante, ambas situaciones distan mucho de ser equivalentes, dado que con la primera se combate la ideología patriarcal dominante, y con la segunda, más bien, suele confirmarse.

En definitiva, en algunos casos, con la regulación de la gestación subrogada se espera satisfacer el deseo de los comitentes de tener hijos genéticamente propios, o se aspira a evitar el sufrimiento que les ocasiona no poderlos tener, si bien es obvio que ni una cosa ni la otra puede dar lugar a derecho alguno. En otros casos, lo que se defiende es el derecho a decidir de la gestante entendido como una forma de autoemprendimiento de signo neoliberal; un ejercicio de libertad que se consume y finaliza en el acto de firmar un contrato, y que le compromete irreversiblemente con una situación a la que no puede anticiparse. Más allá de la estrecha concepción de la libertad individual que se está defendiendo aquí —cuando algunas feministas defendemos nuestros derechos reproductivos, no solo hablamos del consentimiento libre o del derecho a decidir—, habría que plantearse cuál es el tipo de relación social que se está protegiendo con la legalización de esta práctica, y el modo en que tal relación conecta con el capitalismo y el patriarcado, confirma la ideología machista dominante y fomenta la desigualdad de género que, como feministas, queremos combatir.

Como feministas, lo que tenemos que preguntarnos es si queremos mercantilizar lo que está ahora fuera del mercado; si

---

19. *L'anima del corpo. Contro l'utero in affitto*, La Scuola, Milán, 2016 (El alma del cuerpo, Icaria 2017).

queremos sustituir las normas parentales que rigen la reproducción por las normas económicas que rigen la producción. Porque para las mujeres no deja de ser autocontradictorio que el ejercicio de nuestro derecho a decidir acabe reforzando las grandes distopías del machismo radical; distopías que se hacen carne entre nosotras por obra y gracia de la tecnociencia, el tecnoderecho y el *biobusiness*, y que ponen en marcha las grandes empresas globalizadas y el Estado *high-tech* del universo ordoliberal. En definitiva, la gestación subrogada refleja con claridad el modo en que las mujeres son oprimidas por el patriarcado y explotadas por el mercado.

### III. PRÁCTICAS RELACIONALES Y POLÍTICAS DE LO COMÚN

#### **Pensar lo común. Interdependencia, ecoddependencia y radical vulnerabilidad**

Lo común, los comunes, los bienes comunes, el bien común, el procomún, lo comunal... diferentes y matizadas maneras de apelar a una actividad y a una gestión comunitaria que hoy resulta muy seductora para una buena parte de la ciudadanía y que ha llegado a adquirir una indudable relevancia política. Pero, ¿en qué se traduce hoy esta aspiración secular que se enfrenta por igual a la omnipotencia del Estado y al salvajismo del mercado? ¿Qué presupuestos antropológicos y morales exige la definición y la gestión de lo común? ¿Qué tipo de transformaciones políticas tendríamos que abordar para hablar seriamente de un mundo en común?

Lo común apela a la necesidad de reconstruir los vínculos que nos liberan, a una filosofía relacional que interioriza tanto nuestra radical vulnerabilidad como la normalidad de la inter-ecoddependencia; la dependencia de los demás y de la base material que nos da sustento. El clásico sujeto moderno inmune y autosuficiente es ahora un sujeto que solo se concibe a sí mismo en su relación con los otros, en la experiencia compartida, contextual, afectiva, dialógica y narrativa. Desde la filosofía de lo común, nadie puede interpretar la historia de su vida personal si no es en relación con la de los otros. La propia definición de

nuestras necesidades básicas, presupuesto antropológico de los derechos, puede hacerse únicamente en relación con la de los demás, y la prioridad en su satisfacción no puede desvincularse ni del entorno social ni del ambiental. La misma idea de libertad individual, autoconsciencia o autoestima, no pueden comprenderse ni realizarse más que en una vida social inspirada por un compromiso con lo común porque, como dicen Nel Noddings (*Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, 1984) o Martha Nussbaum (*The fragility of goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 1986), si nos separásemos radicalmente de nuestros vínculos particulares y vivenciales no podríamos mantener nuestra identidad, ni lograríamos adoptar un punto de vista moral, ni podríamos asumir la defensa de nuestros derechos individuales. Es por esta razón, entre otras, por la que puede decirse que el proyecto neoliberal resulta tan dañino y (auto)destructivo: porque disuelve los vínculos sociales y no nos permite reconstruirlos; porque ni siquiera nos permite ser conscientes de la despersonalización y el corrosivo individualismo que arrastra consigo.

En fin, dado que la filosofía de lo común parte de esta inter-ecodependencia estructural, lógicamente, hace visible y confiere valor público tanto a las actividades de cuidado como a las mujeres que las protagonizan, y exige que tales actividades se redistribuyan entre los diferentes miembros que componen la sociedad, sean hombres o mujeres. Si las personas no son autónomas y autosuficientes, sino dependientes y necesitadas, la actividad de cuidado ha de ser definida como una virtud cívica y como un deber público de civilidad, por cuyo cumplimiento ha de velar el Estado. De este modo, lo común se vincula íntimamente a la ética del cuidado, que es una ética feminizada y que enfatiza notablemente la cultura de la responsabilidad, superando tanto la vivencia lineal del tiempo que sobrevalora el presente, como las barreras de la especie. Y es que esa responsabilidad se extiende hacia las generaciones futuras, se retrotrae al pasado —el deber de memoria, por ejemplo, tiene que ver

con esto—, e incluye a los animales no humanos en nuestro círculo moral.

Es importante señalar que aquí, lo que nos hace responsables no es nuestra pertenencia a una comunidad política, social o familiar delimitada, sino los vínculos que tenemos con los otros. Es decir, no es la comunidad conformada sino el elemento relacional lo que resulta relevante en esta aproximación, por lo que no cabe intento alguno de exclusión a partir de rígidas comunidades cerradas, como pretenden ciertos nacionalismos nacidos y renacidos en el espacio ideológico de las derechas.

Así que, resumiendo, cuando hablamos de lo común hablamos de vínculos, de intereses colectivos y difusos, de bienes comunes, y de necesidades generalizables. Hablamos de individuos vinculados, relacionados, no de agentes autointeresados, aislados, presociales y prepolíticos, que eligen de acuerdo con una voluntad autónoma, desde sí y para sí, su particular plan de vida. Hablamos de personas necesitadas y vulnerables, interdependientes y ecodependientes, que no pueden desligar el discurso sobre sus libertades y necesidades del discurso sobre sus relaciones, ataduras y afectos, porque tanto nuestra autodefinición como la definición de lo común es siempre consustancial a una determinada práctica relacional, y esta práctica tiene relevancia política, no solo social y psicológica.

En definitiva, la definición de lo común requiere asumir la sociabilidad humana como presupuesto antropológico y una concepción narrativa de la identidad. Supone concebir al ser humano inserto en una comunidad que comparte y (re)construye un relato común, así como el interés de llegar a un acuerdo sobre cuestiones comunes. Y supone también identificar y articular ese relato frente a la separación y la fragmentación neoliberal; apostar por una racionalidad comunicativa, frente a una estrictamente estratégica, y por el valor de la empatía frente a una razón instrumental omnicompreensiva. La idea misma de lo común, de hecho, es incompatible con el mito del egoísmo como presupuesto racional y del narcisismo como motivación para la

acción y motor del bienestar. Y por eso mismo, es incompatible también con los presupuestos antropológicos, morales y políticos en los que se apoyan las posiciones neoliberales.

Finalmente, como señalan Christian Laval y Pierre Dardot (*Commun*, 2014), lo común es político porque surge de la participación activa y democrática en una misma actividad o tarea; depende de una actividad sostenida y continua de puesta en común. Y, de hecho, es esa actividad compartida la que funda la comunidad y no a la inversa, de modo que la pertenencia es la consecuencia y no la causa de la participación. Participar en la deliberación sobre lo común es lo que decide la pertenencia efectiva a una determinada comunidad; son las prácticas relacionales y discursivas las que definen la membresía. Así que lo común es político, en un sentido amplio, porque consiste en introducir el autogobierno, que no es solo autogestión, en todos los ámbitos de la vida; encadena, sin amalgamar, intereses privados y colectivos, autonomía relacional, autodeterminación y autogobierno.

### **Un futuro compartido. Vínculo y justicia entre generaciones**

La preferencia en el tiempo, el haber llegado primero o haber nacido antes, es una contingencia que no puede constituir por sí misma el fundamento de ningún derecho, y mucho menos del derecho a expoliar y a dañar a los que llegaron después. Tomar ventaja de una posición azarosa en el tiempo para favorecer los intereses propios, no solo es radicalmente injusto, sino también profundamente irracional. De hecho, es un subproducto de la irracionalidad del *carpe diem*, la sobrevaloración del presente a la que nos tienen tan acostumbrados, y que, sin duda, incentiva sin cesar el sistema capitalista/productivista en el que vivimos.

Valorar más el presente que el futuro o el pasado, no valorar por igual todos los momentos de nuestra vida, obedece a una visión fragmentada de la personalidad que no permite a cada quien reconocerse, ni mirando hacia atrás, ni mirando hacia

adelante; una identidad conformada a partir de una amalgama de experiencias subjetivas aisladas que solo puede conducir a un individualismo nihilista y suicida.

Es obvio que desde un individualismo posesivo y solipsista no se pueden ni captar ni resolver las cuestiones genuinamente comunes, una de las cuales es, por ejemplo, la de nuestra propia supervivencia en el tiempo. ¿Por qué debería un individualista preocuparse por la extinción del mundo, más allá de la supervivencia de los millones de personas que lo componen? Como dice Michael Sandel (*Justice*, 2009), desde el punto de vista del individualismo, no hay ninguna diferencia entre la pérdida de vidas humanas y la extinción de la humanidad. ¿Es la extinción un destino peor que la muerte?

De hecho, siguiendo a Sandel, puede decirse que solo hay dos formas de explicar la pérdida especial que supondría la extinción, pero ninguna cuadra con el individualismo. La primera apela al mundo común en sentido sincrónico y diacrónico. Aquí, lo diacrónico es lo que nos da pistas sobre el carácter permanente del mundo que compartimos y resulta esencial para que la vida humana pueda tener un significado. Esto es, el significado que otorgamos a nuestra vida depende de la memoria y del futuro, y el mundo compartido es el depositario de esa memoria y esa proyección. La segunda apela a los mundos comunes locales, a las prácticas comunes que tienen sentido para sus miembros, aunque no tengan relevancia universal. Si nos importa la suerte de una comunidad, es porque nos importa un modo de vida más duradero, por eso un genocidio es un crimen más atroz que la multitud de asesinatos individuales que comporta.

Si una crisis de civilización tiene algún interés para nosotros, es porque nos amenaza como conjunto, porque amenaza aquellos elementos de continuidad que nos sitúan en el mundo. Y desde una perspectiva individualista, la extinción de la especie no es más que un asesinato a gran escala, de manera que no se capta la totalidad ni la relevancia del fenómeno del que estamos hablando, porque la pérdida del mundo o de un mundo concreto trasciende

la pérdida de vidas humanas. Por eso, el drama ecológico, por ejemplo, su relevancia y su carácter distintivo, solo puede expresarse desde una visión, una práctica y una política de lo común.

En fin, solo superando el individualismo puedo mirar hacia adelante y reconocirme en el mañana, y solo mediante ese ejercicio diacrónico puedo mirar también hacia los otros para reconocirme en ellos. Porque, como dice Thomas Nagel en *The possibility of altruism* (1969), si tengo buenas razones para preocuparme por mi yo futuro, las tengo también para preocuparme por los demás, dado que ni mi yo futuro ni ellos están presentes en mi conciencia aquí y ahora

Pues bien, es a esta relación moral entre las generaciones a la que nos referimos cuando usamos el concepto de «justicia entre generaciones». Una noción de justicia que, dada la total ausencia de poder de regateo entre unas generaciones y otras, no puede identificarse con la justicia como ventaja mutua. La misma idea de que las generaciones futuras podrían formar parte de nuestra comunidad, de que todos estamos interconectados mediante riesgos, miedos, daños, problemas o bienes comunes, no puede aceptarse si se maneja una estricta noción de justicia como reciprocidad.

Según el programa neoliberal, nuestros vínculos son relevantes únicamente cuando proceden de una relación estrictamente electiva o son la respuesta literal a lo que otros no dieron, de manera que nuestras obligaciones con los otros solo pueden interpretarse como fruto de un acto autónomo y autosuficiente. Sin embargo, nuestra experiencia no es en realidad esta. Es absurdo pensar que todos los padres y las madres que atienden a sus hijos a diario lo hacen por motivaciones egoístas, o en la idea de que se están sacrificando, y si pensamos que esos hijos están obligados a ayudar incluso a unos malos padres, entonces nuestra noción de justicia tiene que ver con algo que va más allá de la simple reciprocidad y el consentimiento.

Pues bien, si es justo y razonable que atendamos a los intereses de las generaciones futuras, no serán legítimas las normas que

les puedan ocasionar un daño irreversible, que las sitúen en un punto de no retorno, amputando tan drásticamente su horizonte de posibilidades que ya no les quede elección. Simplemente, las generaciones presentes no pueden vivir a costa de las futuras, algo que resulta especialmente relevante por lo que se refiere al problema ecológico global, a la guerra nuclear o a la pobreza absoluta en la que se halla sumida la mayor parte del planeta. De manera que no se trata de preguntarse si el coste de esta solidaridad diacrónica nos parece alto o bajo, dado que no estamos hablando de «sacrificarnos» en beneficio de otros, sino de pagar lo que nos corresponde sin trasladar esa carga a quienes no la han elegido y solo pueden sufrirla. O sea, que el supuesto sacrificio que exige la justicia entre generaciones, es el de asumir los costes que nosotros mismos hemos generado, aunque tengamos la posibilidad de externalizarlos aprovechando la vulnerabilidad estructural de los que no han nacido todavía.

Si, como creo, lo que une a una comunidad en el tiempo es un magma de relaciones, una deuda mutua que todos estamos obligados a retribuir, ha de ser el cuidado, la ética del cuidado, y no un interés privado o agregado, lo que se prefigure como su fundamento, su base y su destino.

### **Mirar hacia el pasado y saber recordar**

Reivindicar el derecho y el deber de memoria no es únicamente poner en el centro un hecho del pasado, sino resignificarlo y asumir las responsabilidades que se derivan del mismo, articular un consenso sobre lo intolerable, y delimitar claramente lo que no puede volver a suceder de ningún modo. Sin memoria, ni hay justicia, ni hay futuro; porque lo que las sociedades eligen recordar y olvidar, y el modo en el que lo hacen condiciona totalmente sus opciones de futuro, y porque sin memoria no puede haber una auténtica cultura democrática, ni puede hablarse, en puridad, de un sistema político legítimo. Como decía Theodor W. Adorno, «dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad»,

aunque haya quienes han descontado ya el coste humano y social de sus privilegios, en la idea tan atroz como poco contrastada de que no existe «progreso» sin olvido.

De hecho, quienes defendemos una política de la memoria, tenemos la convicción de que el examen detenido del pasado es un arma que permite combatir el «revisionismo» y el «negacionismo», con los que se justifican o se niegan a diario las atrocidades que hemos vivido. Y no es que el hecho de recordar haya de ser un fin en sí mismo, porque puede haber variantes del olvido más que saludables, como puede haber recuerdos enfermizos; no se trata tanto de recordar mucho o poco, sino de recordar «bien», orientando nuestro recuerdo a la reconstrucción social y haciéndolo, además, de manera autónoma.

Dice la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas, en sus *Principios para la protección de los derechos humanos mediante la lucha contra la impunidad*, que «el conocimiento por un pueblo de la historia de su opresión pertenece a su patrimonio y, como tal, debe ser preservado con medidas apropiadas en el nombre del deber a la memoria que incumbe al Estado». De manera que cada vez que se privatiza el uso de nuestra memoria y se nos impide recordar, se nos usurpa descaradamente un rico patrimonio que es nuestro. En esta misma línea se sitúan la Convención contra la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes o la Convención internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas, así como la Directiva 2012/29 del Parlamento Europeo y del Consejo de Europa, la doctrina del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, y, en particular, la jurisprudencia destinada a la protección del derecho a la vida y a la integridad de las personas.

El derecho a la verdad ha sido reconocido ya como un derecho inalienable que no puede ser suspendido, ni restringido, y está íntimamente relacionado con ciertos derechos fundamentales que tampoco pueden ser objeto de suspensión. Ningún país debe considerarse mínimamente democrático si no protege el derecho de las víctimas a conocer los hechos, las causas, las

condiciones y circunstancias de su victimización, así como la identidad de su victimario. Y, por supuesto, no puede hablarse de Estado de Derecho, si no se crea un entramado judicial efectivo para la denuncia, la investigación y el enjuiciamiento, extremando las medidas para evitar la impunidad, y, en su caso, castigando a los culpables. A la justicia, además, no solo se le exige adjudicar responsabilidades, sino que ha de reparar el daño causado, y dotar a las víctimas de una asistencia económica, jurídica, técnica y psicológica. Y después de desvelar y reparar, en un Estado democrático de derecho hay que socializar la verdad, hay que recordar, reconocer públicamente la existencia de las víctimas, evitando su aislamiento y la privatización de su dolor. Porque es de justicia incorporar su relato al espacio público, y porque solo la memoria puede cambiar la lógica política que dio lugar a la violencia.

Por lo demás, está claro que la narración de las víctimas es esencial para garantizar el derecho a la verdad y a la memoria que a todos nos asiste; el derecho a la verdad y a la memoria se orientan al (re)conocimiento colectivo del mal sufrido, y no pueden pensarse siquiera sin la voz activa de las víctimas. Y, como existen tantos modos de recordar como modos de narrar, porque los recuerdos toman la forma de historias que nos contamos a nosotros mismos y también a otras personas, este proceso narrativo no puede desconectarse, por completo, del repertorio cultural-local que tenga cada cual. De hecho, la historiografía, esa especie de «verdad oficial» que elude los elementos emocionales y evaluativos, ha sido el fruto, muchas veces, de una mentira institucionalizada, un silencio general o un olvido forzado, como ha sucedido en España, sin ir más lejos, con los crímenes del franquismo. En España, el intento de olvidar o de «no recordar», la pertinaz negación, la confusión y la amnesia social han sido estrategias de (des)memoria artificialmente estimuladas cuyos efectos padecemos todavía. «Es hora de contar los pormenores de esta conmoción nacional antes de que lleguen los historiadores», decía Gabriel García

Márquez, con sorna, en *Los funerales de la Mamá Grande*. Todo ello asumiendo, por supuesto, que tan peligroso es reducirse a un análisis histórico construido desde el poder, como recurrir continuamente al desnudo testimonio de las víctimas con fines electorales o con objetivos comerciales.

Evidentemente, hay víctimas que han conseguido superar el descentramiento, abriéndose a una relectura profunda y autorreflexiva de la experiencia propia, resistiendo la proclividad del poder a su rentabilización, y favoreciendo los procesos reestructurativos en una sociedad rota. Pero lo cierto es que este es un esfuerzo y un acto de generosidad que no se les puede exigir, y cuando se recurre al amarillismo o se las utiliza de forma electoralista, lo que se hace es ralentizar y entorpecer estos procesos, sustituyéndolos por la manipulación revictimizante de un dolor particularizado. En fin, algo que en realidad no resuelve nada y acaba dejando las cosas en el mismo sitio.

La memoria no puede ser individualizada, ni privatizada, con objetivos espurios, ni por las instituciones, ni por los partidos, ni por los medios de comunicación, porque el mayor valor de los casos individuales es el de subrayar que el horror ha sido y es también una experiencia común, cuyo (re)conocimiento y validación tiene que ser social, crítica y democrática. De manera que solo podremos reconstruir la verdad, exigir responsabilidades, y articular un consenso sobre lo intolerable, si conseguimos atender a la vivencia singular de cada víctima dignificándola, y evitando las manipulaciones y las orientaciones interesadas.

En fin, como señala la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH), el derecho a la verdad, la justicia y la memoria, guardan una estrecha relación con la consolidación del Estado de Derecho y con la defensa de los principios de transparencia, responsabilidad y buena gestión de los asuntos públicos en una sociedad democrática, de manera que hay que evitar el siniestro trueque de impunidad por olvido (E/CN.4/2006/91). En España, sin embargo, los sucesivos gobiernos del período democrático se han negado a investigar la

suerte de miles de personas desaparecidas a raíz de la estrategia implementada por el franquismo, contraviniendo, entre otras cosas, el derecho internacional que es jurídicamente vinculante y de obligado cumplimiento en nuestro país. Porque, no es solo que se han negado a cumplir con su obligación de actuar de oficio, sino que tampoco han puesto todos los medios necesarios para que otros agentes puedan llevar a cabo las investigaciones que las autoridades se niegan a hacer. Tiene razón el informe del relator de Naciones Unidas (2014) cuando señala que es la ignominia y el olvido lo que se ha incorporado a nuestra cacareada «normalidad» democrática.

### **Ejes para una política de lo común**

Una comunidad política de lo común requiere bascular, como mínimo, alrededor de cinco ejes interdependientes: radicalidad democrática y nueva institucionalidad; distribución de la riqueza y justicia social; descentralización del poder político y autogobierno; identidad relacional y reconocimiento; y feminización de la política.

1. La radicalidad democrática consiste en facilitar el diálogo y la interacción entre la política institucionalizada y la no institucionalizada evitando, en todo caso, la «expertocracia» corrupta, es decir, la presión de lobbies y órganos tecnocráticos aparentemente imparciales, a los que se considera representativos, pero que solo potencian el corporativismo. Evidentemente, esta deliberación solo puede articularse en el seno de procedimientos democráticos depurados e imparciales, que aseguren una participación relevante, de manera que no se utilicen para garantizar el inmovilismo sino para cuestionar los consensos alcanzados y canalizar el descontento.

La radicalidad democrática y la nueva institucionalidad requieren superar los límites estructurales que padece la democracia representativa de partidos, abriendo más y mejores canales de participación ciudadana; articulando mecanismos reales y efectivos de control que eviten la

concentración del poder, que faciliten la transparencia y la rendición de cuentas; y buscando fórmulas de gobernanza para que la política institucionalizada sea más porosa y se vea obligada a dialogar con esa política no institucionalizada que se da en los movimientos, las asociaciones o los espacios de autogestión.

2. La gestión de lo común exige, además, enfrentar un sistema productivo capitalista y patriarcal cuyo puntal ha sido históricamente la acumulación por desposesión violenta, la explotación y la distribución desigual de los recursos. Un sistema que, como bien denuncia Silvia Federici en *Calibán y la bruja* (2004), se ha cebado no solo con los bienes comunes, sino también con los cuerpos de las mujeres y con todos aquellos que fueron masacrados en los «nuevos mundos». Capitalismo, patriarcado y colonialismo han formado y forman parte de una tríada secular de dominación y expolio.

La articulación de lo común pasa por confrontar y superar esa tríada, sustituyéndola por una redistribución de la riqueza basada en necesidades básicas y no en políticas sociales subsidiarias del sistema productivo, orientadas únicamente a incrementar la capacidad de consumo y el crecimiento indefinido; por un sistema productivo en el que se diluya por completo la distinción entre producción y reproducción —sostenimiento de la vida y cuidados—, y en el que se internalicen los costes sociales y ecológicos de nuestros excesos.

Por eso, el segundo eje de una política de lo común, la redistribución de la riqueza, requiere garantizar seriamente el derecho de subsistencia —acceso y disfrute—, reformular y defender los derechos sociales, y limitar la propiedad privada, que debe cumplir siempre una función social y orientarse a la protección de los comunes. Como decía Rousseau en *El contrato social* (1762), toda propiedad es pública, porque el poder último de decisión sobre la titularidad de

un bien pertenece a la comunidad: «el derecho que tiene cada particular sobre su bien está siempre subordinado al derecho que tiene la comunidad sobre todos [los bienes], sin lo cual no habría solidez en el vínculo social ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía». O sea, que el fundamento último de la propiedad privada es político y no pre-político y, consecuentemente, su valor es instrumental, ni moral, ni mucho menos «sagrado».

En suma, si no se garantiza lo común, ni hay cohesión social, ni hay representación democrática. Por eso, la política de lo común tiene que evitar la concentración excesiva de riqueza a la que conduce una propiedad privada entendida como dominio absoluto, exclusivo y excluyente sobre ciertos bienes, o una actividad especulativa que, por definición, solo incrementa los beneficios del inversor. Y por eso, en una política de lo común, la defensa de los derechos sociales no se plantea obviando el elemento comunitario y democrático que los sustenta, porque una sociedad igualitaria, con derecho a la educación, la sanidad o la vivienda, sin un proceso de radicalización democrática, es una sociedad clientelar, en la que los derechos no solo no empoderan a la población, sino que se utilizan, precisamente, para silenciarla y desempoderarla. Para distribuir la riqueza hay que hacer comunidad, y no se hace comunidad sin derechos políticos, soberanía y autogobierno. O sea, en esta perspectiva, la justicia social no se ocupa únicamente de la distribución de las cosas, sino que también ha de considerar y valorar los vínculos que garantizan y cultivan la existencia del común.

Esto es, en una sociedad realmente justa, la gente no solo disfruta de un cierto bienestar, sino que puede razonar sobre el significado de lo que es y de lo que quiere ser, y puede tomar sus decisiones al respecto, creando, por supuesto, una cultura pública que acoja las discrepancias. De modo que garantizar la libertad de elección y los dere-

chos sociales exige también estimular, y no impedir, una política de participación ciudadana; fortalecer un espacio y una actividad común que nos permita definir y redefinir nuestra comunidad de pertenencia. Ciertamente, como ya reconocía Humprey Marshall en su *Ciudadanía y clase social* (1950), los derechos sociales tienen un carácter comunitario que solo puede realizarse en el ejercicio de una democracia amplia e incluyente. Y ese ejercicio no se da ni puede darse en el vacío, sino que siempre consiste en interpretar la historia de nuestra vida personal en relación con la de los otros. En fin, no hay derechos sociales sin ciudadanía democrática, y no hay ciudadanía sin comunidad y autogobierno.

Los derechos sociales y políticos son los que fomentan, conjuntamente, la radicalización democrática, la participación pública y la cohesión social, en la idea de que no somos nodos aislados, sino seres vulnerables y vinculados. John Dewey señalaba, con razón, hace ya muchos años, en *Democracia y educación* (1916), que los derechos políticos no son relevantes porque proporcionen un mecanismo para ponderar equitativamente todas las preferencias individuales, sino porque facilitan una forma de organización social que alimenta y sostiene las capacidades de cada uno, sin obviar, ni las responsabilidades colectivas, ni la formación y garantía de lo común. Si la radicalidad democrática y los derechos políticos evitan la dominación vertical (arriba-abajo), la redistribución de la riqueza y los derechos sociales, evitan la horizontal. Ambas están conectadas en el espacio de lo común, y ambas responden a una concepción amplia y republicana de la libertad personal.

3. La descentralización y el autogobierno se traducen también en redistribución, en este caso, del poder político y las competencias administrativas. Delegar en instancias infraestatales tanto el control sobre el territorio propio como la definición y la gestión de los comunes locales es

ya un claro imperativo, porque hace tiempo que el Estado dejó de tener la medida de todas las cosas, y quedó atrapado entre fuerzas centrífugas y centrípetas tendencialmente contradictorias. Evidentemente, esto significa también que un proceso de internacionalización democratizada y en red es totalmente ineludible. Por eso creo que el momento de ultranacionalismo rancio que estamos viviendo en algunos países de Europa y en los EEUU de Trump obedece más a una contrarreacción histórica ante el cataclismo del Estado nación, que a una propuesta política que pueda sostenerse en el tiempo, aunque hay que tomársela muy en serio y puede tener todavía un amplio recorrido electoral.

4. Con identidad relacional y reconocimiento quiero decir que las prácticas comunes, los bienes relacionales —los vínculos que apreciamos— y los factores endógenos con los que una comunidad se autoidentifica, deben ser políticamente relevantes. Las narrativas comunitarias, el relato común y el discurso del (auto)reconocimiento, contruidos desde abajo, y siempre en el marco de una sociedad democratizada, no han de leerse como anécdotas colaterales, ni tienen simplemente un valor psicológico, social o cultural. Por supuesto, nada de esto tiene que ver con tonos patrióticos y sentimentalismos excluyentes; con naciones históricas o identidades en conflicto, porque lo importante no es tanto la conservación de valores culturales compartidos, cuanto la comprensión de los fenómenos y realidades en cuya conservación y construcción existe un interés común.
5. Y, finalmente, cuando algunas feministas hablamos de feminización de la política, nos referimos también a esta transformación integral que exige la política de lo común. No se trata únicamente de articular una política con presencia de mujeres —aunque no faltan quienes hablan de feminización y piensan, únicamente, en paridad—, sino una política organizada en torno a la interdependencia, la ecodependencia y el cuidado. Insisto: somos seres finitos,

vulnerables, inacabados, estamos en continuidad con otros, y tenemos que ser continuados; nuestra experiencia es la de vivir inmersos en un entorno concreto y en un nudo de relaciones, y este inacabamiento es lo que nos desposee de toda inmunidad y autosuficiencia, de manera que nuestra autonomía solo puede ser entendida en su dimensión relacional.

En gran medida, lo que llamamos hoy la «nueva política» es, en la práctica, esta política de lo común, que visualiza, como un todo, la lucha por los derechos sociales, la radicalización democrática, la descentralización y el autogobierno, dándole a la gente la oportunidad de tomar decisiones, facilitando el encuentro y construyendo comunidad. No hay duda de que esta forma de entender la democracia es la que está canalizando mejor la recuperación de lo público y la resistencia al expolio de la que dependen, sobre todo, los ciudadanos más pobres y vulnerables, y la buena noticia es que es una fórmula que se está empezando a extender por latitudes muy diferentes. Ahí está, por ejemplo, el referéndum que se realizó en Hamburgo en 2013, para recuperar el control de la electricidad, o la manera en que el Gobierno finlandés ha recuperado para la gestión pública el 53% de la red eléctrica nacional; el transporte público en Londres y Kiel (Alemania); la renacionalización del petróleo y el gas en Argentina, Bolivia y Venezuela, o la del sistema energético en Lituania. Ahí está también en España la operadora eléctrica que ha puesto en marcha el Ayuntamiento de Barcelona y en la que trabaja el de Pamplona, a fin de abaratar el precio de la energía, y de impulsar también el tránsito a un modelo energético más justo y sostenible. Incluso nuestro Tribunal Supremo ha dado un paso en esta dirección, con una sentencia que permite a los ayuntamientos españoles cobrar por el uso privativo que del Dominio Público Local hacen, entre otras, las eléctricas y las empresas gasísticas, y ya son varios

los procesos judiciales por los que algunos municipios han logrado recuperar el control sobre las condiciones sociales y ambientales de la contratación pública.

El *Encuentro de las ciudades por el agua pública*, celebrado en Madrid en 2016 y protagonizado por alcaldes y alcaldesas de diferentes lugares de España defendió también el agua como un bien común y un bien público, en línea con viejas iniciativas de ámbito internacional, como la que representó en su momento la Comisión Rodotà para la Reforma de los Bienes Públicos (2007); con la propia Asamblea de la ONU, que en 2010 ya declaró que el acceso al agua había de consolidarse como un derecho fundamental; y con la Observación nº 15 del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (E/C 12/2002/11), que hace tiempo nos señaló que la gestión del agua como bien común tenía que ser descentralizada y someterse a ciertos principios: disponibilidad, calidad, accesibilidad (física y económica), no discriminación y acceso a la información.

Por lo demás, según algunos estudios, en los últimos 15 años, se han registrado al menos 180 casos de remunicipalización del agua en 35 países, tanto en el Norte como en el Sur. Entre las principales ciudades que han remunicipalizado sus servicios se pueden contar Accra (Ghana), Berlín (Alemania), Buenos Aires (Argentina), Budapest (Hungría), Kuala Lumpur (Malasia), La Paz (Bolivia), Maputo (Mozambique) y París (Francia). Y los factores que han provocado este giro han sido básicamente los mismos: bajo rendimiento de las compañías privadas (por ejemplo, en Dar es Salam, Accra y Maputo), inversión insuficiente (es el caso de Berlín y Buenos Aires), conflictos sobre los costes operacionales y los incrementos de precio (como ha sucedido en Almaty, Maputo e Indianápolis), aumento astronómico de las facturas del agua (como han sufrido en Berlín y Kuala Lumpur), dificultades en la supervisión de los operadores privados

(Atlanta), falta de transparencia financiera (Grenoble, París y Berlín), recortes de plantilla y mala calidad de los servicios (Atlanta e Indianápolis). De hecho, en la mayor parte de estos casos, los contratos privados resultaron ser tan insostenibles que los gobiernos locales optaron por remunicipalizar, aun sabiendo que quizá tendrían que pagar indemnizaciones. Y es que la privatización de los bienes comunes urbanos ha creado y alimentado una administración paralela, una para-administración que se ha dejado en manos de codiciosos y descontrolados oligopolios, y, aunque hay quien ha querido ocultarlo, lo cierto es que esta gestión privada ha sido finalmente opaca, excluyente, cara e ineficiente.<sup>1</sup> Por supuesto, también es cierto que han sido muchos los municipios que han consentido o alentado estos procesos demoleedores de desposesión, privatización y mercantilización, favoreciendo sistemáticamente a las élites urbanas a costa del patrimonio común, y orientando la política municipal a la obtención de plusvalías inmobiliarias y a la creación de redes clientelares. Pero el resultado de esta nefasta política municipal han sido ciudades encarecidas y devastadas por la corrupción urbanística, la privatización del espacio público y la fragmentación social. De hecho, como nos recuerdan Franziska Schreiber y Alexander Carius en el informe anual de Worldwatch Institute, *La Situación del Mundo 2016*, a causa de estas políticas, la polarización, la segregación y la desigualdad urbana se han agudizado profundamente en las últimas décadas.

Esta situación es la que se pretende revertir ahora con una política de lo común que nos permita recuperar los bienes públicos y comunes expropiados hace años en forma de ventas, externalizaciones y partenariados públi-

---

1. «Llegó para quedarse: la remunicipalización del agua como tendencia global». PSIRU, TNI y MO (2005).

co-privados, y no solo porque remunicipalizar mejora el acceso y la calidad de los servicios, sino porque garantiza una gestión participada y transparente. La de lo común es una cultura política que combina derechos sociales y políticos, sostenibilidad y sensibilidad ecológica, feminismo y feminización, y su presencia institucional representa hoy el mejor laboratorio que tenemos para demostrar que no se trata solo de un proyecto deseable y necesario, sino que además es viable, resulta eficaz y está dando buenos frutos.



## IV. CONVERSACIONES

### ¿Qué podemos hacer frente a la crisis de régimen?

(con Pablo Iglesias)

**Pablo Iglesias:** —Filósofa del derecho, feminista y especialista en derechos humanos. Bienvenida a *Otra vuelta de Tuerka*, María Eugenia Rodríguez Palop.

**María Eugenia Rodríguez Palop:** —Muchas gracias, Pablo.

**P. I.:** —Tú eres filósofa del derecho y jurista. Hay una versión dura sobre el derecho, por decirlo así, que lo entiende como la voluntad racionalizada de los vencedores. Pero hay también algo que se cuenta en las facultades de derecho, que es la mítica historia del molinero prusiano, según la cual «todavía quedan jueces en Berlín». Esta historia vendría a demostrar que un débil puede pleitear contra un fuerte y que el derecho puede ser también un elemento de resistencia de los débiles. ¿En qué medida puede ser el Derecho un instrumento de transformación social?

**M. E.:** —Tengo que decir que, en las facultades de derecho, lo que se cuenta es fundamentalmente lo primero. Lo segundo lo contamos algunas o algunos, pero es más bien un discurso minoritario. El estudiante entra en las facultades creyendo en la justicia y sale creyendo en el Derecho. Sale además pensando que el Derecho y la justicia son lo mismo. Es decir, normalmente se forma a los estudiantes en la adhesión a las estructuras de poder, a las estructuras de dominación. Se les instruye en la idea de que el Derecho es fundamentalmente procedimiento, forma, ciencia;

y que esto es lo que se debe conservar porque es lo bueno, lo positivo. La justicia sería fundamentalmente el orden y la seguridad jurídica. Por lo tanto, la idea de que el Derecho sirve como un instrumento de transformación social al servicio de los débiles, es más bien marginal. ¿Por qué es una idea marginal? Porque daría a los jueces un margen de maniobra muy superior al que se les quiere dar. Cuando tú dices que «aún quedan jueces en Berlín», estás apostando, en cierto modo, por un activismo judicial, ¿no? Cuando tenemos un Poder Legislativo secuestrado, cuando no existe una democracia auténtica, cuando hay un déficit de legitimidad democrática como el que tenemos ahora en muchos países europeos, algunos jueces podrían ser precisamente un canal de protección y de garantía de los derechos de las «minorías», de los vulnerables. Pero eso es lo que llamamos «hacer un uso alternativo del derecho». Y al calificarlo de «alternativo», ya estamos señalando que se trata de un discurso más bien marginal.

**P. I.:** —Hay una reflexión de Rosa Luxemburgo que dice con ironía: «las leyes pueden hacer que las sardinas sean culpables y los tiburones inocentes». ¿En qué medida eso sigue siendo verdad en la España del 2017?

**M. E.:** —Sigue siendo verdad al cien por cien. Las leyes pueden hacer lo que nosotros y nosotras queramos que hagan. En realidad, la ley ha de ser siempre interpretada, e incluso cuando el legislador o el Poder Ejecutivo quieren atar las leyes, cuando se quiere maniatar a los jueces, no necesariamente se consigue, porque los jueces pueden hacer interpretaciones amplias de la legislación, y además, a veces, según cómo, es bueno que sea así. Yo creo que los jueces tienen que tener un amplio margen de discrecionalidad, que no es lo mismo que arbitrariedad; una discrecionalidad que tiene que estar sometida y controlada técnica y legalmente, que no puede dar lugar, en ningún caso, a que el juez se deje llevar por sus inclinaciones subjetivas o personales, y mucho menos partidarias. Lo que estamos viendo en España, con las injerencias políticas del Partido Popular (PP) en el ámbito judicial, pone de manifiesto claramente que los jueces se están

dejando arrastrar por inclinaciones partidarias, precisamente para conseguir prebendas, determinados destinos o incluso incrementos salariales acordes con esos destinos. Esto es lo que llamamos «arbitrariedad». Pero la discrecionalidad, el hecho de que en la justicia exista una inclinación política, una pluralidad ideológica, que los jueces tengan posicionamientos, sean de un tipo o de otro, a mí me parece que no está mal, y además resulta inevitable. Siempre que todo esté sometido a un cierto control técnico, claro.

**P. I.:** —Los juristas que llamaríamos «progresistas» habéis denunciado una noción, la de «derecho penal del enemigo», que querría que explicaras para poder entender esa suerte de «populismo punitivo» que está teniendo mucho éxito en los últimos años.

**M. E.:** —El derecho penal del enemigo y el populismo punitivo son síntomas de la inoperancia del Poder Legislativo o del Poder Ejecutivo porque cuando las decisiones normativas, las decisiones legislativas, no funcionan adecuadamente, se recurre a la solución fácil de criminalizar e incrementar las penas. Este ha sido el caso de la última reforma de nuestro Código Penal que lideró Alberto Ruiz-Gallardón cuando fue ministro de Justicia [2011-2014] en el Gobierno de Mariano Rajoy, y de su Ley Orgánica de Protección de la Seguridad Ciudadana [2015], la que llamamos popularmente Ley mordaza, que obedece claramente a un intento de criminalizar conductas hasta puntos completamente surrealistas. Por ejemplo, es una locura sancionar a las prostitutas que, en caso de reiteración, de infracción grave, pueden llegar a pagar 30.000 euros de multa, algo que no apoya ni el más rancio feminismo abolicionista. El afán criminalizante se ha extendido en España, incluso, para abordar la inmigración irregular, aplicando una política migratoria que mantiene los CIE [Centros de Internamiento de Extranjeros] y que practica «devoluciones en caliente» [expulsiones masivas e indiscriminadas de personas migrantes en nuestro perímetro fronterizo]. Y lo que debemos tener en cuenta es que este populismo punitivo es una muestra de la enorme crisis que sufre nuestro sistema político,

que se defiende de una manera, por decirlo así, histórica. Es la contrarreacción permanente de un sistema en crisis que da lugar también a otros fenómenos como el del proteccionismo radical que hemos visto en Marine Le Pen o Donald Trump.

**P. I.:** —Después te preguntaré sobre las crisis sistémicas, por la crisis de régimen; pero antes, una última pregunta sobre Derecho, con respecto a una de las propuestas que manejas en algunos de tus artículos, la necesidad de un pacto de Estado sobre la justicia.

**M. E.:** —Ese pacto lo llevan solicitando muchos jueces desde hace años. En España tenemos muy pocos jueces, aproximadamente 12,5 por cada 100.000 habitantes, unos 5.500 jueces en activo. Nuestros juzgados están infradotados y nuestros jueces mal pagados, precarizados. No tenemos un estatuto del magistrado o del juez que establezca una buena forma de selección, ni existe la garantía de que sus destinos o sus complementos retributivos estén asociados a su formación, a su especialización, mérito y capacidad, que son los criterios básicos en los que se apoya la función pública. Una prueba de ello la tenemos en las evidentes disfunciones del Tribunal Constitucional, el Tribunal Supremo o el Tribunal de Cuentas. Me refiero a que ninguno de los mecanismos de control del Ejecutivo está funcionando correctamente, entre otras cosas, porque no funciona bien el modo en que los magistrados y los jueces son seleccionados. El Tribunal Constitucional, desde mi punto de vista, está empezando a ser una aberración en su funcionamiento, porque ya es prácticamente un tribunal antigarantista. De hecho, la reforma constitucional que planteaba la nueva derecha de Ciudadanos (Cs) venía a sustituir al Consejo General del Poder Judicial (CGPJ), que es el órgano de gobierno del Poder Judicial en España, actualmente compuesto por 20 vocales, por un triunvirato compuesto por un magistrado y dos adjuntos. Esto te da una pista de la falta de credibilidad y de legitimidad de la que adolecen ya órganos como el Tribunal Constitucional (TC) o el CGPJ; hasta un partido tan poco subversivo como Cs entiende que se necesita un cambio radical en la forma de selección de sus miembros. Por supuesto, no ayudó

nada la reforma del CGPJ que nos dejó en herencia el ministro Gallardón. El sistema actual, que consiste en elegir a los 20 vocales del CGPJ solo mediante las Cámaras, 10 por el Congreso y 10 por el Senado, si tenemos en cuenta que el PP tiene mayoría suficiente en el Senado para elegir a sus vocales sin necesidad de pactar con nadie... da mucho que pensar. Como órgano de gobierno de los jueces, claro que el CGPJ tiene que derivar de alguna manera de la representación democrática que reside en las Cortes Generales, pero eso no significa que su selección deba tener un signo partidario tan claro como el que tiene ahora. Esto es lo que resulta realmente preocupante.

P. I.: —Quiero preguntarte por el momento de crisis de régimen que atraviesa España. Esto tiene que ver con la crisis que estás describiendo en instituciones fundamentales como el Tribunal Constitucional, pero con toda seguridad está relacionado también con una dinámica global que se ha expresado en la crisis de los sistemas políticos liberales en Europa y, como hemos visto, también en Estados Unidos. En España tenemos una Constitución que deja abierta una de las grandes heridas de nuestra historia política y constitucional, la cuestión plurinacional, que la Constitución de 1978 regula a través del Estado de las autonomías y lo que se llamó el «café para todos» [el otorgamiento equivalente de estatutos de autonomía para el conjunto de las regiones del Estado, como una manera de evitar un reconocimiento diferenciado de soberanía propia a las nacionalidades históricas]; una regulación que seguramente en el presente está mostrando sus límites. El régimen democrático español se articulaba también a través del bipartidismo, sostenido por un sistema electoral que se diseña en las Cortes franquistas y que durante un período muy largo funciona de manera estable. Bipartidismo constituido por dos partidos muy importantes a nivel estatal, y por *Convergència i Unió* (CiU) en Catalunya y el Partido Nacionalista Vasco (PNV) en el País Vasco. Digamos que con la emergencia de nuevas fuerzas políticas ha entrado en crisis no solamente el sistema de partidos, sino también buena parte de las instituciones que gozaban de un consenso amplio.

M. E.: —Lo has descrito muy bien. Yo creo que la crisis de régimen en España tiene al menos tres patas. Una es la crisis del propio sistema democrático, lo que incluye la crisis del bipartidismo como fundamento del sistema de partidos, pero que constituye una crisis más amplia de los partidos clásicos y una crisis de credibilidad del sistema democrático representativo. Esta crisis se desencadena porque el sistema carece de canales suficientes de representación y de participación directa, y además, como he dicho antes, no incorpora mecanismos de control ni adecuados ni eficaces.

La segunda es la crisis de nuestro modelo de organización territorial, que está relacionada de manera más amplia con la crisis del Estado nación, precisamente porque, como decía el jurista italiano Luigi Ferrajoli, el Estado es demasiado grande para las cosas pequeñas y demasiado pequeño para las cosas grandes. El Estado ya no tiene la medida de todas las cosas. Existen fuerzas infraestatales que quieren ejercer su soberanía, y existe un proceso de internacionalización que, por más imperfecto que sea, crece sobre la transferencia de soberanía estatal hacia ámbitos supraestatales. Este proceso doble acentúa la falta de homogeneidad de los estados desde el punto de vista cultural, esto es, modifica la manera en que las comunidades se autorreconocen y se proyectan. Y no hablo solamente de las diferentes nacionalidades históricamente asentadas en el marco del mismo Estado, como sucede en España; me refiero también a la complejidad que incorpora la población migrante que está instalada en ellas. Por lo tanto, la idea de un Estado nación homogéneo en el que existe una sola soberanía, ya no funciona.

Y tenemos, en tercer lugar, la crisis del Estado social, porque resulta que las políticas sociales al estilo keynesiano, orientadas a garantizar el acceso privado al consumo, no pueden restituirse indefinidamente de cara al futuro. ¿Por qué no tienen futuro, tal y como las hemos conocido en las últimas décadas del siglo pasado? Porque el consumo indefinido ya no es posible. Sabemos que tenemos límites en nuestro modelo de crecimiento, y esos límites

son estructurales, no son coyunturales, de manera que el consumo fuera de control, basado en un productivismo desenfrenado y con un horizonte de crecimiento infinito, que es el paradigma en el que se ha asentado en buena parte la socialdemocracia como modelo de redistribución, ya no hay quien se lo crea. De hecho, cuando Marine Le Pen dice que acá no cabemos todos, tiene razón, claro que no cabemos todos. Lo que sucede es que nosotros debemos tener una sensibilidad ecologista que nos lleve a entender que lo que sobra son cosas, mientras que Marine Le Pen piensa que lo que sobra son personas. Pero lo cierto es que su diagnóstico tiene credibilidad porque es bueno: en realidad, con este sistema productivo, no cabemos todos. La cuestión, insisto, es que nosotros no debemos pensar en expulsar a la gente, a los más vulnerables, sino en desarrollar políticas sociales orientadas verdaderamente a satisfacer necesidades básicas, limitando la riqueza de unos pocos, y no únicamente a incrementar la producción para crecer y poner más cosas en circulación. Y este cambio de paradigma, la socialdemocracia no lo ha pensado realmente en estas décadas de crisis.

Esto significa que estamos ya en un momento poskeynesiano, y debemos entrar en un proceso de tipo poscapitalista o de poscrecimiento, lo cual pone en cuestión, claro está, el modelo de Estado social que hemos heredado. Yo repito muchas veces la consigna de Nancy Fraser, que tenemos tres conflictos sin resolver adecuadamente. El conflicto de participación, el conflicto de redistribución y el conflicto de reconocimiento. Si te fijas, los tres se corresponden con las tres patas de la crisis de régimen por la que me preguntabas y a las que me refería al principio: la crisis de participación, que afecta al Estado democrático; la crisis de redistribución, en este Estado social; y la crisis de reconocimiento, que debilita al Estado nación.

**P. I.:** —Sé que esta pregunta no es fácil: ¿existen soluciones constitucionales a las tres fracturas que señalas? Es decir, ¿qué soluciones constitucionales puede haber para la complejidad identitaria que conforma un Estado plurinacional en crisis? Para

el caso de la crisis política en Cataluña, nosotros defendemos un referéndum [sobre la independencia], pero al mismo tiempo tratamos de armar una propuesta de país plurinacional donde se puedan dar diversos tipos de encajes para las diferentes naciones que integrarían el Estado. ¿Hay soluciones asimismo en clave constitucional para la fractura de la redistribución que señalabas? Algo que resulta, a mi juicio, crucial frente a la crisis de la socialdemocracia como alternativa de gestión en el marco de un capitalismo que también está en crisis. Seguramente, el éxito de Jeremy Corbyn en las encuestas y dentro del Partido Laborista británico es la demostración del fracaso en última instancia del socialismo liberal de Tony Blair. Pero también es verdad que resulta todavía muy difícil mostrar en términos de políticas públicas cuál es la alternativa. Y dentro del segundo elemento de crisis que señalabas, hablabas de los flujos migratorios, que es una de las grandes asignaturas pendientes de la izquierda a la hora de poder hacer política a la ofensiva. Todos reconocemos la enorme demagogia y el egoísmo que hay detrás del discurso de Le Pen, pero nadie puede cuestionar que resulta enormemente efectivo, incluso a la hora de agrupar políticamente a sectores subalternos, que en otros contextos históricos hubiera sido inimaginable que estuvieran tan cerca de la extrema derecha. Insisto en que soy consciente de que la pregunta no es fácil, pero a los juristas os toca decir: bueno, pues el Derecho podría aportar estas herramientas...

M. E.: —Hay algunas soluciones. Respecto a la cuestión de la plurinacionalidad del Estado español, tenemos dos soluciones que sabemos que no valen. Una es la recentralización. Por ejemplo, Ciudadanos [la «nueva» derecha española] se presentó a las últimas elecciones con su reforma constitucional planteando una recentralización profunda: fijar el mapa autonómico y eliminar por completo la posibilidad de que las comunidades autónomas pudieran tener más competencias propias, es decir, fortalecer la línea del artículo 135 de la Constitución española, el que se modificó en 2011, el último año de Gobierno del

presidente Rodríguez Zapatero, por acuerdo entre el PSOE [Partido Socialista Obrero Español] y el PP [Partido Popular], para priorizar el pago de la deuda financiera y legitimar la imposición de unas estrictas políticas de austeridad. Ese cambio en la Constitución facilitó que el posterior gobierno del PP, con el presidente Rajoy, modificara la Ley Reguladora de las Bases de Régimen Local, para imponer la que hoy conocemos popularmente como Ley Montoro, por el nombre del ministro de Hacienda y Administraciones Públicas que la impulsó. Y esta Ley, como sabes, ha permitido al Gobierno central intervenir de facto las cuentas de las administraciones locales. En resumen, toda la derecha, la nueva y la vieja, PSOE mediante, ha acabado apostando por fortalecer un proceso de recuperación de la España preconstitucional, «Una, Grande y Libre». Y, en fin, esta solución seguro que no nos sirve.

Lamentablemente, a este respecto el PSOE se ha comportado durante las últimas décadas de manera confusa. En su Congreso de Suresnes [1974], donde se recompuso el partido justo antes de la muerte de Franco, el PSOE hablaba ya del derecho a la autodeterminación y lo subrayó más tarde, en 1976. En la Declaración de Santillana del Mar [2003], el que después sería presidente del Gobierno, Rodríguez Zapatero, con otros socialistas como Pasqual Maragall [durante mucho tiempo alcalde de Barcelona, y que estaba entonces a punto de convertirse en President de la Generalitat de Catalunya], hablaban de una «España en red»; y después llegó la Declaración de Granada [2013], que intentaba cerrar el debate territorial trazando una línea roja en el reconocimiento de España como un Estado de soberanía única, saliendo al frente del concepto de España como «nación de naciones». En definitiva, el PSOE ha sido más bien errático a la hora de profundizar en su vaga idea de la federalización de España a partir del actual sistema autonómico, y ha logrado hacer solo algunas concesiones... asumir un cierto reconocimiento de las nacionalidades históricas o plantear un Senado como cámara territorial. Pero a mí

me parece que ya es tarde para estas propuestas tan tímidas, es decir, pudieron ser en su momento parte de la solución, pero hoy ya no hay quien se conforme con esto. Desde luego, nuestra Constitución no ayuda porque, en realidad, plantea un sistema de cierre en torno a la unidad del Estado, y toda modificación en este orden de cosas ha de pasar por el Gobierno central y por el Tribunal Constitucional, e incluso el artículo 155 de la Constitución te advierte: «¡Cuidado, que en situación de conflicto con el Gobierno central podemos suspenderte la autonomía!». Es decir, que no saquen ustedes los pies del plato con el tema territorial.

Aun con todo, fíjate, yo creo que hay posibilidades de establecer mecanismos más flexibles de reparto de competencias, de una manera más coordinada, entre los ámbitos infraestatal, nacional o plurinacional, estatal y supraestatal. Si me preguntas por las posibilidades que existen dentro de una perspectiva estrictamente de reforma constitucional, incluso sin llegar a abrir un proceso constituyente, me parece que se podría avanzar bastante más en la descentralización del Estado. O sea, si hubiera voluntad, aun con esta Constitución, se podrían dar algunos pasos más; por ejemplo, simplemente con que se pusieran en marcha los estatutos de autonomía tanto del País Vasco como de Cataluña, que no están totalmente desarrollados, porque no se han aplicado más que en un porcentaje muy pequeño, aun habiendo sido ratificados por las Cortes Generales. Incluso en la famosa sentencia del Tribunal Constitucional de 2015 que negó a Cataluña la posibilidad de convocar unilateralmente consultas refrendarias, se define el derecho a decidir y se plantea la posibilidad de articular una negociación bilateral con el Estado; es decir, que no sería imposible convocar un referéndum en Cataluña. Por lo tanto, aunque el Tribunal Constitucional no reconoce que Cataluña sea un pueblo, ni defiende su derecho a la autodeterminación, no niega la posibilidad de lanzar una consulta refrendaria, y deja abierta la puerta al derecho a decidir en el marco de ciertos acuerdos bilaterales.

Lo mismo sucede con respecto a la cuestión social. Yo eliminaría el artículo 53 de la Constitución, que establece una jerarquía entre derechos civiles y sociales. La Constitución de la II República española [1931] no establecía ninguna jerarquía entre derechos. Todos los derechos, los derechos fundamentales, los derechos humanos, estaban en el mismo plano, de manera que quedaba en manos de la discrecionalidad judicial la posibilidad de decidir qué primaba en caso de colisión entre derechos. Con la jerarquización actual, si surge un conflicto entre la exigencia de igualdad, ciertas políticas sociales, y la reivindicación de la libertad individual, entendida como una inmunidad que evita que el Estado interfiera y vulnere intereses privados, y que es la manera en que suelen interpretarse los derechos civiles, el conflicto se resuelve priorizando a estos últimos, porque es lo que indica la Constitución. Los derechos civiles son los que condicionan la acción del Gobierno y del Parlamento; son los muros, digamos, entre los que debe moverse el ejercicio de la soberanía popular. Los derechos sociales están en cambio condicionados por las decisiones del Gobierno y de la soberanía popular representada en el Parlamento. No son lo mismo aquellos derechos que condicionan, que aquellos otros que están condicionados. Esa diferenciación la establece el artículo 53, y si lo suprimiéramos para situar todos los derechos en un mismo plano, al menos se abriría una alternativa interesante para ampliar nuestras políticas sociales y para proteger derechos sociales que están muy mermados constitucionalmente.

Este problema se ejemplifica de manera muy sencilla pensando en lo que ha ocurrido en España después del estallido de la burbuja inmobiliaria. La crisis hipotecaria y la emergencia habitacional terrible que todavía sufrimos, no se puede paliar, aunque el derecho a la vivienda digna esté contemplado en la Constitución, si el Poder Legislativo no trabaja en una legislación que lo desarrolle y si los poderes Ejecutivo y Judicial siguen priorizando, por encima de ese derecho social, el derecho a la propiedad privada de los bancos y los grandes propietarios.

Podemos llegar incluso más lejos, en este sentido, porque a los derechos sociales se les tiene que añadir siempre un apellido. El derecho a la vivienda debería ser el derecho a la vivienda social, es decir, un derecho garantizado más allá del mercado inmobiliario. El derecho a la salud debería ser el derecho a la salud pública y comunitaria; el derecho a la educación debería serlo en la diversidad. Es decir, para quienes somos de izquierda, los derechos sociales deben tener siempre apellidos, tienen que orientarse siempre a empoderar a la ciudadanía, no a desempoderarla, que es lo que ha sucedido en España con el «nuevorriquismo» y la cultura del «pelotazo», del enriquecimiento rápido.

En ese marco político neoliberal los derechos se han orientado a generar políticas clientelares y a reconstruir la vieja España caciquil, en definitiva, a desempoderar a la ciudadanía. Por eso, si ponemos este asunto de los derechos sociales en relación con los derechos políticos, hay tantos problemas para que en el sur de España se entienda por qué, en el norte, en Cataluña o en el País Vasco, se exige continuamente una ampliación de la soberanía. «Pero ¿qué quieren los vascos y los catalanes, si ya son ricos?». Como si solo pudieras aspirar a eso, a tener acceso al consumo, y una vez alcanzado ese objetivo, no quedara más que callarse. Bueno, pues mire, señor, no: resulta que los derechos sociales sirven precisamente para que no nos callemos, para que nos empoderemos. Sirven para que reivindicemos lo que somos y lo que queremos ser, no para que nos resignemos a cambio de «bienestar». De manera que los derechos sociales no tienen que funcionar como concesiones que el poder nos otorga para que nos conformemos una vez «vivimos mejor», sino para dignificarnos como ciudadanos; por eso, han de ir siempre ligados a los derechos políticos y a políticas de reconocimiento.

Y de aquí podemos pasar al tercer bloque del que hablábamos, el del espacio democrático, porque fortalecer los derechos políticos significa fortalecer, por decirlo de alguna forma, la democracia deliberativa y participativa, lo que supone que los partidos políticos han de ser porosos frente a las demandas de la

calle, de la ciudadanía y los movimientos sociales. Por supuesto que son los partidos los que han de tomar decisiones mediante el ejercicio del gobierno o del Poder Legislativo, pero se pueden establecer mecanismos para obligarles a estar en contacto con los sectores afectados por su trabajo legislativo y sus políticas públicas. Dicho de otro modo, mecanismos que impidan que se legisle sobre la comunidad educativa sin tomarla en cuenta o que se decida participar en la guerra de Irak sin considerar en absoluto que un 90% de la población puede estar en contra, como sucedió con el Gobierno de Aznar. Esto, constitucionalmente, se puede lograr, aunque en España estamos aún lejos de este objetivo.

Piensa, Pablo, en el hecho de que, por poner otro ejemplo, para elevar una Iniciativa Legislativa Popular (ILP) al Parlamento, se necesitan en nuestro país 500.000 firmas, mientras que en Italia solo se exigen 50.000 y en Portugal, 35.000. Nuestro régimen político tiene un auténtico terror a la consulta. Mientras que en otros países se contempla que la ciudadanía pueda impulsar acciones de inconstitucionalidad, en España, por el contrario, la legitimación activa para plantear un recurso de inconstitucionalidad está restringida al ámbito de las instituciones: solo pueden impulsarlo el presidente del Gobierno, los diputados o senadores, el Defensor del Pueblo o los órganos ejecutivos y legislativos de las comunidades autónomas. Lo interesante es que el artículo 85 del Anteproyecto de nuestra Constitución permitía someter a referéndum vinculante «la aprobación de las leyes votadas por las Cortes Generales y aún no sancionadas, las decisiones políticas de especial trascendencia y la derogación de las leyes en vigor». Pero la figura del referéndum acabó reducida después a las decisiones políticas de especial trascendencia con un carácter puramente consultivo, eliminándose también la posibilidad de que fuera impulsado por iniciativa ciudadana o de tres Asambleas de Territorios Autónomos. En resumen, al final nos hemos quedado con un referéndum consultivo que depende únicamente del presidente del Gobierno, excepto para casos puntuales de reformas estatutarias o constitucionales, es decir,

una cosa tan absolutamente minúscula que solo se ha usado dos veces en 40 años de régimen democrático. Visto todo esto, no es sorprendente que llevemos años instalados en un fuerte déficit de legitimidad y credibilidad democrática.

**P. I.:** —Antes mencionabas a Ferrajoli para referirte al cambio de papel del Estado nación en dos direcciones. Una hacia fuera, que tiene que ver con delegaciones de poder, seguramente poco democráticas, en términos llamémoslos pos-soberanos. El Estado ya no sería ese espacio único depositario del poder. Pero hacia dentro, me interesa preguntarte por otros espacios que podemos considerar depositarios del poder, con una gran capacidad transformadora, como son los ayuntamientos. Quería preguntarte en concreto por las experiencias de cambio político que se han dado en los dos últimos años desde las administraciones locales, que por una parte tienen un poder de gestión enorme pero que al tiempo pelean con un gobierno que ha tratado de arrebatarles capacidades competenciales. ¿Cómo valoras las experiencias de los gobiernos locales?

**M. E.:** —Primero quiero retomar una cosa que ha quedado pendiente, para que no se piense que estoy eludiendo una pregunta difícil sobre la política migratoria. Solamente quiero decir que a mí me parece por completo inútil el cierre de fronteras, o sea, creo que resulta simplemente estéril. El proteccionismo, en ese sentido, como he dicho antes, puede consistir en una contrarreacción que tenga un cierto recorrido electoral, pero yo creo que ese recorrido va a ser realmente muy corto, porque resulta por completo imposible contener el movimiento global de personas. Por lo tanto, lo que hay que hacer es articular mecanismos para integrar a esas personas en nuestros territorios, políticas que no se están articulando. Porque a España, ¿cuántos refugiados han llegado del cupo que nos habíamos comprometido a acoger con la Unión Europea? Lo que estamos viendo es un abordaje de la política migratoria que se corresponde precisamente con esa idea del derecho penal del enemigo de la que hablábamos antes.

En cuanto a los ayuntamientos, mi valoración es muy positiva. Yo soy municipalista. Mi filiación política es la del municipalismo porque creo que se trata de un laboratorio perfecto para lograr lo que queremos lograr. Ahora mismo, los que llamamos «ayuntamientos del cambio» (Madrid, Barcelona, Cádiz, Zaragoza, Coruña, Compostela, Valencia, Ferrol...) son auténticos laboratorios de resistencia al expolio y a la desposesión que hemos sufrido todos estos años. Con su reivindicación de los bienes comunes, todos sus procesos de remunicipalización, por más que hayan sido muy dificultosos, por más que el Gobierno se haya resistido como gato panza arriba, a pesar de las limitaciones que impuso la reforma del artículo 135 de la Constitución, a pesar de la Ley Montoro... los ayuntamientos resisten estoicamente y además creo que están promoviendo un contagio de esa resistencia, de esa tremenda audacia, que se va a premiar en las siguientes elecciones, con mucho. Pensemos en el Ayuntamiento de Barcelona, que está montando un operador eléctrico propio, que ha hecho bandera de su lucha por la remunicipalización del agua, aunque exista un pulso judicial que mantiene el asunto en una situación, digamos, interina... El caso también de Madrid, con las condiciones que se han establecido para las contrataciones públicas, con cláusulas laborales, medioambientales, de equidad, de género... y a esto se ha unido también el Ayuntamiento de Barcelona, que se ha negado a contratar con empresas que tengan conexiones con paraísos fiscales. Se pueden hacer muchísimas cosas desde los ayuntamientos, aunque está claro que se van a encontrar con los obstáculos que han ideado quienes, como comentábamos antes, están trabajando por la recentralización competencial en este país.

Yo pienso que hay cinco ejes importantes que en la escala de la ciudad resultan más fáciles de implementar. Uno es el de la radicalidad democrática, que a mí me preocupa mucho... ahí están los presupuestos participados que se han propuesto en Madrid o Zaragoza, por ejemplo. Otro es el de la redistribución

de la riqueza, cuestionando la acumulación excesiva de riqueza y poniendo límites, además, a la actividad especulativa... ya hemos visto las luchas municipales por el derecho a la vivienda o a la energía, en Barcelona o Cádiz. Con este asunto, siempre traigo a colación a Rousseau, aunque también digo a mis estudiantes que nunca hay que comprar a los filósofos «completos» porque, por ejemplo, Rousseau era un misógino. Pero lo hago por aquella historia maravillosa sobre el primero que llegó a un terreno y dijo: «esto es mío», y encontró gente lo suficientemente simple como para creerle. «Ese fue el auténtico fundador de la sociedad civil», dice Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* [1754], y después reflexiona: cuántas guerras, cuántos conflictos nos habríamos ahorrado si arrancando las estacas y allanando el terreno hubiéramos gritado: «¡no creáis a ese impostor, que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie!». De alguna manera, esa idea de la propiedad privada, como fuente de la codicia y la desigualdad, se pierde en el fondo de la Revolución francesa hasta el punto de que el derecho a la propiedad privada no solo no se cuestionó, sino que se incorporó al catálogo de los derechos naturales del hombre. En fin, en la redistribución de la riqueza, lo que tenemos que hacer es recuperar, precisamente, ese espacio que fue originalmente común, reivindicar que la idea de la propiedad privada tiene un valor instrumental, no moral, y no tiene un valor prepolítico sino político, y por lo tanto que la propiedad privada es el fruto de nuestra articulación en sociedad. El derecho de cada particular sobre su bien está subordinado al derecho que tiene la comunidad sobre todos los bienes, decía Rousseau. De ahí que la propiedad privada tenga hoy una función social y solo pueda considerarse legítima cuando se orienta a la protección de los bienes comunes.

El tercer eje sería el de la descentralización y el autogobierno, que no es lo mismo que la autogestión, sino más que eso. Y el cuarto, sería el de la identidad y el reconocimiento, porque somos seres vinculados, relacionados con otras personas, interdependientes, y además nos vemos a nosotros mismos en relación con

la historia que compartimos. En este sentido, como he tratado de decir antes, no se pueden desligar el reconocimiento y el autorreconocimiento, de la redistribución y la descentralización; o sea, no son ni pueden ser cosas separadas. Descentralizamos el ejercicio del poder, y redistribuimos la riqueza en función de quienes consideramos que somos y de lo que queremos ser. Esto significa que el reconocimiento de una identidad no tiene solamente un valor psicológico o social, sino que tiene también un valor político. Y, bueno, finalmente, yo hablaría de un quinto eje: el de la feminización de la política, que tiene que ver con esa puesta en valor de los vínculos que nos liberan. Estos cinco ejes, yo los considero esenciales y han de plantearse políticamente en cualquier escala, aunque me parece que se pueden poner en marcha más fácilmente en el ámbito local. De hecho, es lo que los ayuntamientos del cambio están haciendo ya.

**P. I.:** —Diferénciame entre feminización de la política y políticas públicas feministas.

**M. E.:** —Bueno, las políticas públicas feministas son, para mí, una obviedad. Me refiero a que políticas públicas feministas son las que exigen erradicar las violencias contra la mujer, no solamente la violencia de género, de la pareja o expareja, claro, sino todas las formas de violencias machistas. Exigen también que seamos conscientes de que hay una brecha salarial brutal entre los hombres y las mujeres que ejercen el mismo trabajo; ser conscientes de que la mujer no está representada suficientemente en el espacio público; que la mujer no ocupa cargos directivos en las grandes empresas a pesar de tener mejor formación universitaria. En fin, hacer políticas públicas feministas consiste en articular la consciencia de todas estas cosas de las que está claro que no somos todavía suficientemente conscientes. Eso lo ves a diario en la calle. Llevamos decenas de mujeres asesinadas cada año, una media de entre 50 y 70 en este país, y todavía hay quien te dice: «¿y los hombres, qué?». Bueno, pues los hombres claro que también sufren violencia... ¿Violencia psicológica practicada por mujeres?, puede ser. Pero eso se llama violencia doméstica, y lo que llamamos «violencias machistas» son

claramente otra cosa, porque, a diferencia de esa violencia puntual que pudiera sufrir un varón, la violencia machista es una violencia estructural y supone un auténtico problema social. Tener en cuenta todo lo anterior para paliarlo, es lo que exige poner en práctica políticas públicas feministas.

Sin embargo, con vistas a la feminización de la política, nada de esto es suficiente, sino que hace falta poner en valor las prácticas feministas; llevar al ámbito público y político las prácticas del movimiento feminista. Estas prácticas tienen que ver con la idea de que somos cuerpo, y por lo tanto, vulnerables; de que somos seres radicalmente necesitados e interdependientes, dependemos unos de otros, y no esos individuos autosuficientes, prepotentes, inmunes, aquellos individuos kantianos que estaban solos en su mismidad, que eran su propia autoridad epistémica. No: somos seres dependientes, estamos relacionadas estructuralmente unos con otros, no podemos ni tan siquiera entendernos a nosotros mismos sin los demás.

Esa idea de la libertad como fragmentación, como división, es una idea que tenemos que cuestionar y que el feminismo cuestiona en sus prácticas, y supone asumir nuestra interdependencia, el inacabamiento y la finitud que nos define como seres humanos. Supone asumir también la ecodependencia, y nos exige rematerializar el discurso sobre los derechos, rematerializar el discurso de la economía, rematerializar el discurso de la política, y echar nuestra ancla a tierra, algo dije antes de esto, cuando hablamos del modelo keynesiano. Lo cierto es que no se puede plantear hoy una economía al estilo neoclásico, pensemos en los economistas ecológicos, pensemos en la economía feminista, en la economía circular, en todo eso que ha incorporado ya el ecofeminismo al discurso económico, a partir de una suma riquísima de feminismo y ecosocialismo.

Yo creo que feminizar la política es precisamente poner en valor, poner en positivo la dependencia, revirtiendo el estigma negativo que siempre ha tenido. Eso es feminizar la política: poner la vida y el elemento relacional en el centro.

P. I.: —Hay un concepto que has utilizado y que me interesa mucho, «liderazgo transformacional». ¿Qué significa eso?

M. E.: —Bueno, el concepto no es mío. Se ha elaborado incluso en el ámbito del mundo empresarial y pone de manifiesto que las mujeres, cuando tienen un liderazgo en el campo administrativo o ejecutivo, pueden llegar a provocar profundas modificaciones si se las deja actuar como mujeres. No estoy hablando de mujeres en un sentido esencialista, no tiene nada que ver con determinaciones biológicas. Estoy hablando de prácticas, de roles, de elementos psicosociales en los que hemos sido educadas y socializadas. Cuando las mujeres llegan al poder sin haber sido masculinizadas, y consiguen ejercer su liderazgo a su manera, cambia por completo la composición de los equipos, la manera de trabajar, el estilo, y esto tiene un resultado que se ha valorado muy positivamente, incluso en términos de eficiencia.

Y, mira, hay una cosa importante que quiero poner de manifiesto aquí: las mujeres que ahora mismo están en la nueva política, en los ayuntamientos, por ejemplo, que no han sufrido, entre comillas, todos los procesos vejatorios propios de la carrera política tradicional, son las que están feminizando la política. Porque, claro, ¿cómo accede Ada Colau y su equipo a la alcaldía de Barcelona? No a través del proceso al que te somete el acceso a cualquier cargo político, subiendo cada escaloncito en un partido burocratizado, jerarquizado, centralizado... las mujeres que llegan así, y llegan todavía feminizadas, es porque han hecho un esfuerzo heroico, porque se les está exigiendo constantemente, en ese proceso, mimetizarse con sus homónimos varones. Para hablar de liderazgo transformacional hay que fijarse en las mujeres que llegan arriba sin haber tenido que atravesar ese proceso. Ada Colau, por ejemplo, que procede de un movimiento social tan radicalmente transformador como la Plataforma de Afectados por la Hipoteca [PAH], ha decidido ser madre ejerciendo de alcaldesa, y tomarse tranquilamente su baja maternal. O fíjate en la campaña del «Madrid de los cuidados»... ¿cuándo

se ha pensado antes siquiera en eso? Pues cuando han llegado al poder quienes no pertenecían a ningún partido político, cuyos procesos personales de acceso han sido también anómalos. Es decir, que estos liderazgos transformacionales no tienen que ver tanto con las mujeres en general, cuanto con determinados tipos de personas que han accedido de una manera particular al ejercicio del poder... o lo ejercen de una manera particular. O sea, que un liderazgo transformacional es más fácil cuando se alcanza sorteando los mecanismos masculinizantes que te pone en el camino un sistema patriarcal, y aunque siempre se pueda aprender a ejecutarlo, claro, con las mujeres, las que hoy, mayoritariamente, tienen más posibilidades de ejercerlo.

### **Prácticas relacionales y política de lo común (con las compañeras de Ràdio Web del Museu d'Art Contemporani de Barcelona)**

RWM: No se puede construir una sociedad igualitaria sin hacer comunidad, y para hacer comunidad es imprescindible conocer y respetar lo que dicha comunidad piensa, necesita, quiere y valora. María Eugenia Rodríguez Palop sostiene que dichos objetivos pueden alcanzarse a través de una política de lo común, articulada en torno a una mayor y mejor participación democrática, la redistribución de la riqueza, la descentralización y el autogobierno, la identidad y el reconocimiento, y la feminización del espacio público. Una política de los comunes, en definitiva, que ponga la vida y el derecho relacional en el centro y en la que los derechos civiles se integren con los políticos, los sociales y los ecológicos.

María Eugenia Rodríguez Palop es jurista, profesora, investigadora, ensayista y articulista. En este podcast nos habla sobre el nuevo municipalismo como estrategia y punto de partida para plantar cara a las políticas neoliberales y empezar a recuperar los bienes públicos y comunes. También reflexiona sobre la necesidad de orientar la justicia y los derechos humanos al empoderamiento

de la ciudadanía; y sobre la necesidad de reconocernos como seres vulnerables e interdependientes, adaptando a esa vulnerabilidad nuestras políticas públicas desde una militancia feminista.

### **Todo es político**

**M. E.:** —Yo creo que hay una confusión muy extendida entre lo político y lo partidario. Por ejemplo, se dice que los jueces no deben meterse en política... pero los jueces deben estar en política, claro que sí. Los jueces tienen que implicarse en las prácticas relacionales de nuestro tiempo, implicarse en las transformaciones que son necesarias, y tienen que hacerlo pensando siempre en las partes vulnerables, en las partes que precisamente el Derecho oculta. Por lo tanto, tienen que meterse en política. Las instituciones, en general, tienen que estar en política; el museo y el arte, por ejemplo, tienen una función política enorme y además es bueno que sea así. Lo mismo sucede con la universidad, que debe ser un agente de transformación social, un agente de cambio social. La universidad está implicada en la política incluso cuando supuestamente renuncia a hacerlo, como sucede ahora, porque se convierte en un centro de empleabilidad que trabaja fundamentalmente al servicio del mercado. Esto también es una acción política... todo es político. No hay ningún posible desplazamiento ni vaciamiento de la política. Cuando se dice que algo es apolítico, lo que se está queriendo decir es que se adhiere al pensamiento hegemónico, es decir, que no contrasta, que no es subversivo, que no es transformador, pero eso no significa que no sea político.

Lo «apolítico» es el ADN del neoliberalismo. Pero, ¿qué ocurre con el neoliberalismo? Que la racionalidad política no es que desaparezca, es que queda colonizada por la racionalidad del *business*. Hay una colonización del espacio político, el que debería ocupar el bien común, no ya por parte de la economía, sino por la racionalidad del *business*. En eso consiste una democracia como *business*, partidos políticos que salen cada cuatro años a vendernos un producto y para los que no somos electores, sino

clientes. Partidos que luchan por el centro, partidos atrapalotodo, sin compromiso, desideologizados, burocratizados, distanciados de sus bases. Partidos entre los que no hay más diferencias de las que hay entre Vodafone y Movistar, que ofrecen el mismo producto, pero con una marca distinta, en los que el líder tiene que ser suficiente igual a otro como para captar nuevos clientes de la competencia, pero suficientemente diferente como para fidelizar a su propia clientela. Esta composición de la política que se puso de manifiesto ya en los años sesenta y que ha venido siendo criticada por movimientos sociales durante muchísimo tiempo, es lo que mucha gente identifica con lo apolítico, pero no es que sea apolítica es que es una visión de la política claramente neoliberal. Aquí lo «apolítico» consiste básicamente en colonizar la política a base de dinámicas y de racionalidades mercantiles, y, como todas, y esta es una opción política; o sea, una opción más, reversible, y no un devenir «objetivo» y fatal.

### **Una ciudadanía con nombres y apellidos**

**M. E.:** —Cuando se fortalecen los procesos municipalistas a través de un nuevo municipalismo, lo que sucede es que se apela a un ciudadano, es decir, a un ser humano más multidimensional, que, además de consumir, además de ser un «cliente», es un participante, una persona que toma decisiones. Una persona que está conectada, vinculada a un entorno, que tiene atributos, que tiene un contexto. Es decir, en lugar de optar por un individuo descarnado, lo que hace el nuevo municipalismo es articular una ciudadanía con nombres y apellidos, muy contextualizada, muy personalizada, muy matizada, muy diversa. Esto se podría hacer también en otros espacios distintos al municipal. Lo que sucede es que en el ámbito local es, por decirlo desde el punto de vista pragmático, más fácil de articular. Es ahí donde se generan esas soberanías de la proximidad, esas democracias locales, esas posibilidades prácticas de participar, de deliberar, de debatir; los tiempos más calmados, la reapropiación del tiempo... hay una

política más lenta, con más posibilidades de ser profundizada, en el ámbito municipal. Aunque, por supuesto, sería deseable que esto se exportara también a otros ámbitos, y no es imposible.

El nuevo municipalismo apela, fundamentalmente, a la existencia de un común, a la necesidad de definir un común, y al hecho de que seamos todos y todas quienes participemos en la definición y la gestión de ese común. Y existen comunes globales, por supuesto; los comunes no son solo locales. Pero el común local es muy visible, te interpela de manera muy directa. Es decir, todos los procesos de desposesión que hemos sufrido con el capitalismo desaforado y absolutamente descontrolado de estos años, especialmente de los años ochenta en adelante, se han visibilizado de manera muy cruenta, generando muchas heridas y muchas víctimas, especialmente, en el ámbito local. Cuando tú miras al vecino y lo reconoces con sus nombres y apellidos, y ves que es desahuciado, cuando miras al otro vecino y ves que es desplazado porque es migrante, cuando te llevas bien con un tipo que pide en la calle porque lo ves todos los días ahí... La proximidad hace que esas heridas duelan más, y entonces sea más fácil apelar a esa vivencia para reivindicar una transformación, para transformar desde ahí. Por eso el nuevo municipalismo tiene y tendrá mucho recorrido.

### **Hacer justicia a la comunidad. Los bienes comunes**

**M. E.:** —La justicia no es únicamente distribuir cosas, dividir las cosas y garantizar el acceso a las mismas, sino que tiene que ver con el modo en que esas cosas se distribuyen. Es decir, cuando distribuyo, cuando articulo una política social u otorgo un derecho social, un hospital o una escuela, tengo que hacerlo empoderando a la comunidad. Tengo que hacerlo tomando en consideración el modo en el que esa comunidad valora ese bien porque, si no, no le hago justicia a esa comunidad. Si no lo hacemos de esa manera, nos encontramos frente a una política clientelar, que es, de hecho, la política frente a la que nos encontramos habitualmente. Las

políticas sociales se hacen por lo general para asegurar el acceso privado al consumo y con la idea de desempoderar, es decir, de manera totalmente despersonalizada y en la idea de que tú, una vez recibes algo, una vez te conviertes en usuario del servicio que se te ha otorgado, porque ya tienes ese hospital, porque ya tienes acceso a la educación, lo que tienes que hacer es callarte. ¿Qué más quieres si ya te estoy dando o te estoy redistribuyendo la riqueza o si ya estoy articulando esta política social en tu favor? ¡si con esto es suficiente! Esta manera de hacer política pierde de vista que los derechos sociales y las políticas sociales tienen que orientarse al empoderamiento, y tienen que vincularse precisamente a los derechos políticos. Hay que entenderlo justamente al revés: yo tengo que articular las políticas sociales contigo, no para ti, sino contigo, considerando el modo en que tú lo valoras y en la idea, precisamente, de que eso te va a empoderar como ciudadano. No hay derecho social sin derechos políticos, como no hay derecho político sin autogobierno y no hay autogobierno sin comunidad, desconociendo el principio identitario, de autorreconocimiento, que tiene esa comunidad.

El problema de nuestras políticas sociales es que se han implementado desprendidas de todos esos elementos. La justicia no es solo que yo te dé a ti algo, sino que te lo dé considerando el valor que tú le otorgas a ese algo. Porque a lo mejor a mí no me interesa tanto que tú me construyas un hospital o que me pongas aquí una escuela, a lo mejor lo que yo valoro realmente es otro tipo de política social, o esa misma política, pero adaptada en concreto a mi comunidad. Es decir, una escuela en la que se hable mi lengua, una escuela en la que se enseñe o se tenga presente la historia de esta comunidad, una escuela en la que no se oculte la memoria local. Pensad de qué manera diferente se articularía la educación si consideráramos todas estas cuestiones, frente al modo en que la hemos concebido: homogénea, homogeneizadora, desprendida completamente de los elementos de reconocimiento, de autorreconocimiento, de las dinámicas identitarias. Una educación que se ha establecido por igual en todas partes, en la que se considera

que eso es precisamente lo bueno, el desprenderse de todos esos elementos distintivos. Cuando, al contrario, lo bueno es atender a la diversidad, y la diversidad exige incorporar los elementos valorativos, el modo en que la comunidad valora la política en cuestión. ¿Cómo quiere la comunidad ser educada? En definitiva, ¿qué quiere la comunidad para sí?

Una vez más, como en tantos otros asuntos, hay que mirar hacia los pueblos indígenas y hacia Latinoamérica, porque así se ve mejor: yo le construyo una escuela a los pueblos indígenas en Chiapas y a los pueblos indígenas no les interesa esa escuela en concreto, porque lo que quieren es que en esa escuela se hable su lengua, lo que quieren es que en esa escuela enseñen el modo en que han sido oprimidos o que haya profesores indígenas. Quieren una escuela, pero no como tú se la das, por eso no les estás haciendo justicia cuando les das la escuela a tu manera. Esto pasa por ejemplo también en España con la comunidad gitana. Lo que quieren no es que tú los despersonalices, les hagas una política social homogeneizadora o conviertas a la población gitana en un gueto, porque eso sucede cuando colocas sin más un montón de viviendas en un barrio gitano. De manera que, si tú no escuchas a la comunidad gitana para entender qué valora, no podrás articular nunca una política social adecuada.

Tal y como se han puesto en marcha muchas veces, los derechos sociales o las políticas sociales han generado puro clientelismo, una política caciquil carente de los elementos políticos de empoderamiento de los que estoy hablando, carente de los elementos valorativos que tienen que ver con el horizonte de transformación en el que está pensando una comunidad. Esta política caciquil es la política que hemos sufrido y la que sufrimos permanentemente en España, y no solamente en España. La verdad es que el propio modelo de Estado social keynesiano consiste en gran parte en eso, y esto es lo que hay que revertir, porque ha generado y sigue generando mucha frustración y mucha insatisfacción, y es además una insatisfacción que no se entiende, porque cuando a la gente le das algo y esa gente dice: «esto no es lo que yo quiero», se les

estigmatiza respondiéndoles: «¿pues entonces?, ¿después de todo lo que te doy, encima te quejas?»... Y es que existe un deseo de empoderamiento que tiene que ver con el proyecto concreto que tiene para sí cada comunidad. Y con eso es con lo que tú tienes que tratar, y no lo puedes obviar, no lo puedes sustituir con una política social sin mayores consideraciones.

### **Izquierdas, políticas de la identidad e identidades nacionales.**

M. E.: —Yo pienso que la izquierda se encasilla en dos vías que conducen al fracaso. Por un lado, está la izquierda obsesionada con el elemento de la clase socioeconómica como único elemento identitario, solamente eres trabajador y solamente existen los trabajadores o los pobres y los ricos, el precariado y los que no son precarios, es decir, una visión unidimensional de la identidad que bascula solo alrededor del elemento socioeconómico. Este camino no lleva a ninguna parte porque, entre otras cosas, hace mucho tiempo que eso se ha disuelto ya, el mundo del trabajo ya no es lo que era, ya no existe el capitalismo industrial, el mundo del trabajo ya no socializa, la estructura económica ya es otra, incluso la estructura misma del empleo. Y es que, además, yo creo que se ha complejizado el discurso de la identidad, que de hecho ha sido siempre compleja, pero me refiero a que la gente ha sacado a la palestra otras identidades que le importan mucho, y esto, repito, lleva pasando ya mucho tiempo. Pero tenemos una izquierda que sigue ahí, y va perdiendo, perdiendo, perdiendo... pero a la que le parece que no pasa nada, porque tenemos que seguir ahí en la barricada de las condiciones materiales como lo único determinante, lo único importante.

Después está la izquierda que ha querido reivindicar el reconocimiento, haciendo todo lo contrario a la anterior, como los partidos socialdemócratas que nos han venido gobernando intentado ocultar su connivencia tanto con el neoliberalismo como con los partidos de derecha. La socialdemocracia ha gobernado apelando a identidades muy desmaterializadas, apelando también

a una visión unidimensional de la identidad, que no digo que no exista, pero que no se corresponde con las vivencias de la gente, porque una mujer no es solo una mujer, ni un gay es solo un gay. No somos una sola cosa, pero ahí están estas dos izquierdas obsesionadas con apelar a una identidad unidimensional, tanto en un caso como en el otro. A mí me parece, y lo he explicado en un artículo que titulé «¿Por qué fracasan las izquierdas?», que debemos vincular, por utilizar los términos de Nancy Fraser, los conflictos de reconocimiento y los de redistribución, haciendo ver que la identidad se conforma de manera muy plural y que es, por definición, compleja. Y esto no significa aceptar la idea de las identidades posmodernas, en el peor sentido de lo posmoderno, es decir, aceptar que no podemos huir de las identidades fragmentadas, inconexas, sin contexto, abstractas... No. Me refiero justamente a lo contrario: que las identidades lo son en sus contextos, las identidades están conectadas de formas complejas, es decir, que los elementos que conforman la identidad son siempre variados. Y apelar a identidades complejas es precisamente lo que la izquierda no siempre sabe hacer, parece que tiene que elegir entre una cosa o la otra. Ha elegido siempre entre los ecologistas y los trabajadores, o entre las mujeres ricas y las mujeres trabajadoras. Parecería que, para la izquierda anclada únicamente en la identidad de clase, el feminismo tiene que decidir en qué lugar estar, si con las trabajadoras o con las feministas burguesas... unas clasificaciones que son muy artificiosas, que no existen vivencialmente, no tienen sentido desde el mundo de la experiencia de la gente. En estos momentos, incluso cuando las situaciones son muy dramáticas, la gente suele convivir bien con todas sus identidades, y es eso lo que ha pasado aquí con el conflicto catalán, por ejemplo.

Lo que ha sucedido es, entre otras cosas, que en Cataluña se ha conformado una identidad muy compleja, porque es una sociedad, de hecho, compleja, mucho más compleja que otras sociedades en el resto de España, y se ha generado un autorreconocimiento alrededor de eso. Y, cuidado, porque los elementos

que sustentan este autorreconocimiento no son solamente las tradiciones y las costumbres, sino un proyecto que se autoconstruye, un futuro, una comunidad de destino. El empoderamiento pasa por un momento de «autocentramiento», entre comillas, por un momento de autoanálisis en el que uno se pregunta: ¿quién soy yo, de dónde vengo, qué me vincula con este o con aquel, qué quiero salvar de esta identidad y qué no quiero salvar, qué bienes son nuestros bienes relacionales, qué vínculos nos liberan, qué vínculos nos atrapan? Pero no se queda ahí. Yo creo que este análisis, la sociedad catalana lo ha hecho, y otras sociedades en España no lo han hecho. Y, bueno, no solo tiene que ver con lo que uno es, sino con lo que quiere ser y hacer en común.

Bien, pues lo que yo creo es que esta complejidad es la que las izquierdas tienen que aprender a canalizar. Por ejemplo, es completamente falso decir que no se puede ser de izquierda y ser nacionalista. Eso es tener una idea de la filosofía política, de los nacionalismos y de las izquierdas tan absolutamente pobre, estrecha y arquetípica, que ni se corresponde con el mundo de los hechos, ni con el de las construcciones teóricas que existen del nacionalismo o de las izquierdas. Es cierto que la práctica de los partidos es otra cosa. Ha habido diferentes tensiones políticas en la historia de los partidos obreros entre la identidad de clase y la identidad nacional; pero resulta ridículo afirmar conceptualmente que no se pueden articular ambas identidades, y negarlo obedece a esa falta de comprensión de la complejidad a la que antes me refería.

Me parece que las izquierdas fracasan siempre que incurren en la tesis de la unidimensionalidad, sin considerar que la gente tiene vivencias identitarias complejas.

### **Hacia una visión relacional de los derechos humanos**

M. E.: —Yo vengo defendiendo hace mucho que no se puede seguir manteniendo la concepción clásica de los derechos humanos. En su momento fue una concepción liberadora porque, cuando surge en el siglo XVIII, constituye una herramienta

contra la estructura de dominación que en ese momento existía. Aunque los derechos humanos tengan de fondo una filosofía eminentemente burguesa, restringida, no deja de ser una filosofía liberadora que en unas coordenadas muy concretas reclama una clase social revolucionaria. Pero, claro, que esta sea la concepción que se mantenga todavía, me parece muy preocupante. Es una concepción profundamente individualista, masculinizante, que apela a un ser abstracto, formal, sin atributos, que ha dejado fuera y deja permanentemente fuera muchas demandas y reivindicaciones de colectivos muy vulnerables, y que corre el riesgo de convertir el discurso de los derechos humanos en una nueva estructura de dominación. Lo importante es entender que los derechos reflejan reivindicaciones que se acomodan a las necesidades históricas, que varían y que tienen que variar. No importa tanto cuáles sean los derechos, porque su catálogo es diferente en cada momento histórico, por eso se habla de diferentes generaciones de derechos humanos, lo importante es que no pierdan su carácter contestatario, transformador, porque son una herramienta para luchar contra las estructuras de dominación, y estas estructuras cambian con la historia. Una estructura de dominación puede ser el Estado, pero también puede serlo tu familia, tu iglesia, tu pareja o el mundo heterosexual. Cosas que quizá en otro momento pueden haber sido liberadoras, pueden llegar a convertirse en una monstruosidad, y por tanto hay que estar siempre atentas para detectar cuándo la libertad de expresión o el derecho a la propiedad privada funcionan como diques de exclusión en lugar de ser lo que tienen que ser, instrumentos en favor de los más vulnerables.

Entrando en una discusión quizá más profunda, lo que yo planteo es la necesidad de revisar el concepto de derechos humanos para apostar por una visión relacional de los derechos, que es la única manera, a mi modo de ver, que tenemos de incorporar el discurso de los bienes comunes al discurso de los derechos humanos. Porque desde un cierto punto de vista se podría decir que la idiosincrasia de los derechos no te permite hablar de los

comunes, o sea, que una cosa serían los derechos humanos, y otra, los bienes comunes. Esto es lo que plantean muchos defensores de los derechos humanos, pero yo no voy a regalar el significado de los derechos humanos a quienes no los plantean con una orientación liberadora para cada momento histórico. Y la filosofía de los comunes es ahora la que más necesitamos, porque tenemos que revertir el proceso de desposesión del capitalismo, y para revertirlo es para lo que tienen que servirnos los derechos humanos. Si tú utilizas los derechos, por ejemplo, el derecho a la propiedad privada, para contraponerlo a la reivindicación de los comunes, entonces hay que cuestionar la utilización que se está haciendo de los derechos humanos, revisando esa concepción que se apoya exclusivamente en la autonomía privada. Reivindicar lo común significaría apelar a una ética del cuidado y de la responsabilidad, y exigiría restringir en alguna medida la autonomía privada que solo algunos disfrutaban, especialmente cuando hablamos de la autonomía que proporciona la concentración excesiva de la riqueza o la actividad especulativa. En estos casos, da igual que se apele a los derechos humanos, a la autonomía privada y la libertad personal, porque lo que tendríamos que hacer, más bien, es redefinir qué se está entendiendo por autonomía privada y libertad personal... también las libertades, en según qué casos, pueden convertirse en una monstruosidad. ¿Libertad de quién, cómo y para qué? Por eso yo prefiero hablar de autonomía relacional más que de autonomía privada.

### **Activismo judicial**

**M. E.:** —Es cierto que nuestra legislación, nuestra Constitución, igual que las constituciones europeas, se apoyan fundamentalmente en la defensa de los derechos civiles, que son los que oficialmente y en la práctica se consideran derechos fundamentales, porque son los que, circularmente, están especialmente protegidos y garantizados constitucionalmente, y por supuesto los derechos civiles hay que defenderlos, solo faltaría... hablamos de las libertades individuales. Lo que ocurre es que hemos establecido una jerarquización que da

una prioridad absoluta a los derechos civiles frente a los derechos sociales, incluso frente a los derechos políticos entendidos en sentido amplio, en el sentido de garantizar nuestra participación en todas las instancias de poder y en las que se toman decisiones. Y esa jerarquización se apoya únicamente en la idea de que los intereses privados tienen una prioridad ontológica y axiológica, es decir, que existen antes y tienen más valor que los intereses colectivos o los bienes comunes, que son aquellos a los que se apela cuando se habla de derechos sociales y derechos políticos. Esto responde solo a una motivación ideológica, aunque también sería tendencioso hacer lo contrario. Pienso que debemos colocar en pie de igualdad todos los derechos y ponderar después caso a caso qué derecho se debe priorizar. Y no es esto lo que hacemos. Por el contrario, hemos antepuesto legalmente, constitucionalmente, jurídicamente, los derechos civiles a estos otros derechos. Por eso, a un juez ya se le dice de antemano que en caso de colisión ha de priorizarse siempre el derecho individual, el derecho civil o el interés privado. Eso significa que, en la práctica, las posibilidades que hay de defender los comunes son muy escasas, porque cada vez que se defiendan comunes y eso interaccione negativamente con un derecho civil o lo limite, cuando entre en conflicto con una libertad individual, se dirá: «No, señor; hay una toma de posición clara que adoptar aquí, porque nuestra Constitución dice claramente que todos estos derechos que usted ha visto recogidos en la propia Constitución no pueden ser priorizados frente a un derecho individual, frente a los derechos civiles. Los derechos sociales solo se van a garantizar o a defender si existe una legislación que los desarrolle. Solo en ese caso pueden ser reivindicados, y si tal legislación no existe, no pueden judicializarse, y si el Gobierno o el Parlamento deciden no desarrollar esos derechos no se puede hacer nada...». Este es el caso, por ejemplo, del derecho al medioambiente.

Hay lugares en los que se contemplan los recursos de inconstitucionalidad por omisión, esto es, recursos que permiten al Constitucional exigir que no haya cláusulas constitucionales

dormidas, cláusulas muertas, porque existe la obligación de desarrollarlas, porque si no se desarrollan no pueden reivindicarse los derechos que contemplan. Pero en España no tenemos actualmente esta posibilidad.

¿Cuál es el temor que siente un jurista frente a esto? Pues el que le genera la incertidumbre sobre la resolución judicial. Porque si las cosas fueran de esta manera se estimularía el activismo judicial, los jueces tendrían más poder porque no se les daría una indicación previa acerca del derecho que tienen que priorizar, y en cada situación de conflicto tendrían que tomar una decisión ponderada. Esto es bueno y es malo. Es malo si los jueces son seleccionados como son seleccionados ahora. Sería bueno si hiciéramos una selección de jueces que no fuera partidaria, teniendo en cuenta, seriamente, el «mérito» y la capacidad, que estuviera más conectada con la vivencia de la comunidad, si los jueces fueran más sensibles a las necesidades y las vulnerabilidades de la comunidad, si se compenetraran más y mejor con ella, si no fueran extraterrestres que se sientan a dictar sentencias en cualquier juzgado. Si los jueces son eso, bocas mudas que pronuncian la ley, si, en el mejor de los casos, son puros técnicos, pues entonces lo que yo estoy proponiendo, que tomen decisiones con criterio, puede generar serios riesgos. Pero si planteamos una modificación del modo de acceso a la judicatura de manera que los jueces no sean únicamente, por así decir, «papagayos», asegurando una competencia imparcial, y dotándoles de otras herramientas y contrapoderes, entonces no tendría por qué tener un mal resultado que actuaran con criterio a la hora de juzgar, por ejemplo, colisiones de derechos en una posición horizontal. Claro que te puedes encontrar con un juez arbitrario. Pero la diferencia entre un juez arbitrario y un legislador arbitrario no es mucha, y, por otra parte, la sentencia de un juez pasa por diferentes instancias que pueden revertirla, mientras que un legislador no tiene ninguna instancia que pueda subvertir lo que se ha legislado, excepto la que representa el Tribunal Constitucional, sobre el que particularmente tengo muchas dudas que deberíamos analizar aparte.

## El sujeto ideal del Derecho patriarcal

M. E.: —El Derecho es estructuralmente androcéntrico, es claramente patriarcal, porque está construido a partir de esa idea del individuo abstracto y formal, que es tan kantiana y a la vez tan masculinizante. El Derecho apela fundamentalmente a seres sin cuerpo, sin necesidades, y considera que la vulnerabilidad o la dependencia son estigmatizantes. Excluye como sujeto de derechos a quienes exhiben vulnerabilidades y dependencias, es decir, se apoya en una idea de la autonomía como autosuficiencia. Esta es la idea de autonomía privada que ha penetrado en el ordenamiento jurídico: apela a un sujeto «libre», entendiendo por libre a un tipo que tiene muy claro cuáles son sus intereses y su voluntad, tiene muy claro su proyecto de vida, o como se dice en el mundo kantiano, un individuo que es su propia autoridad epistémica, esto es, que conoce perfectamente todo acerca de sí mismo, se autoconstruye, no tiene atributos, no tiene sexo, ni cuerpo, ni raza. No tiene condición social ni condición socioeconómica, no está vinculado a ningún otro ser, no vive en ningún contexto. Así se define un ser autónomo, esto es, un ser «libre».

Y la mujer, ¿dónde está ahí, dónde se sitúa? No solamente la mujer, ¿dónde se sitúan un montón de colectivos subalternos, que están racializados, que tienen cuerpo, que tienen necesidades, las personas con discapacidad, el mundo *queer*, el mundo LGTBI, el mundo *trans*? Es decir, dónde están ahí, porque en esa definición de la autonomía individual quedas estigmatizada como un infrahombre; está bien que estés aquí pero no eres perfecto, eres lo imperfecto, eres lo que no es esto. Como decía Simone de Beauvoir, la mujer es lo que no es, y por tanto obedece básicamente a una definición por oposición. Pero cuando se mira con atención quién está y quiénes no están en esa definición de sujeto, encuentras que quienes no están constituyen la inmensa mayoría, y los que están son, en realidad, unos pocos. La cuestión es que esto no es azaroso; consiste precisamente en que los pocos que están sean los que mandan, los listos, los ricos, los «capaces».

Al definir al sujeto ideal de esta manera se busca precisamente que haya cuatro sujetos ideales convalidados por su éxito en el mundo real, lo que significa que ni siquiera son sujetos realmente ideales, porque a esos sujetos no los convalida una filosofía, sino una práctica, que es la práctica de la economía, la del mercado, la práctica jurídica, es decir, una realidad que está completamente malversada y a la que nos han convencido que tenemos que aspirar. Por supuesto, alcanzar el éxito en el marco de esa realidad resulta, para las mayorías, simplemente imposible, pero genera esa frustración permanente que de hecho funciona como motor del mercado, la competitividad y el «progreso». El motor de un «progreso» que consiste en que percibas parcialmente tu personal situación de desplazada y creas que es posible superarla, o sea que se «progresas» estimulando la competición entre perdedores. De manera que la desigualdad es, finalmente, buena, es lo que hace que la gente quiera competir gracias a la motivación que tienen de ser como el otro, como ese otro señor que es rico, como un Trump o un Berlusconi, aunque sea una desigualdad aparentemente controlada. En fin, se trata de una construcción absolutamente tramposa apoyada, sin embargo, a veces, por pseudofilosofías reformistas de lo más sofisticadas.

### **Política de los cuidados: hacia una feminización de la política y el espacio público**

M. E.: —Yo creo que los cuidados no deben ser concebidos como una carga, aunque, de hecho, para mucha gente lo acaben siendo por el contexto en el que se dan o por razones circunstanciales, coyunturales. Para empezar, todos deberíamos asimilar que somos y debemos ser cuidadores y cuidadoras porque todos necesitamos de los cuidados siempre, en unos momentos de nuestras vidas más que en otros. Por lo tanto, liberarse de los cuidados no es posible en absoluto y, además, no creo que el objetivo sea liberarse de los cuidados. El objetivo debe ser asumir que los cuidados forman parte de la vida y visualizarnos a nosotros mismos como seres

dependientes y vulnerables, es decir, plantear la dependencia como algo que no sea estigmatizante. Por eso me parece que si se habla de los cuidados como carga, se está estigmatizando al dependiente, cuando no existe una persona que no necesite cuidados...solo existe en esas fantasías, de las que hablábamos antes, sobre el sujeto ideal.

En relación a la feminización de la política, esto se plantea precisamente como una base. Es una evidencia que las mujeres se han ocupado del cuidado, pero no por razones biológicas ni esencialistas, sino circunstanciales. Y al hacerlo, han sido inferiorizadas o invisibilizadas en el mundo de lo privado, donde la experiencia del poder no tiene nada que ver con la manera en la que se experimenta el poder en el ámbito de lo público, en el que funciona el «homo economicus», el «tiburón», ese sujeto que da sentido a aquello de los «vicios privados, virtudes públicas». Mientras más egoísta y ambicioso seas, tanto mejor, porque eso es lo que te asegura el éxito en el muy prestigiado espacio público. Esta misma lógica que opera para los varones ha exigido, por el contrario, educar a las mujeres en las virtudes privadas. Las mujeres han desarrollado así habilidades aprendidas y, en esencia, infravaloradas. Aprendizajes, claro está, situados en sus cuerpos, en sus vivencias y en sus experiencias psicosociales. Y yo considero que estos aprendizajes son positivos y no negativos, y es ahí donde está el elemento feminista que los demás tienen que aprehender y que se tiene que trasladar a la esfera pública, a la economía, a las instituciones, a la política. Por eso la democracia paritaria no es solo una cuestión de cuotas, que también lo es, una cuestión de presencia de las mujeres en lo público; no solo ha de tener un carácter cuantitativo sino también cualitativo, y su realización depende de qué mujeres y de cómo, o de qué hombres y de qué manera.

Lo que quiero decir es que debemos plantearnos una ética del cuidado en el ámbito de lo público, y me parece que resulta muy liberador en términos sociales y personales pensar en la feminización de la política desde esta perspectiva, que consiste básicamente en trasladar el aprendizaje de las mujeres y del movimiento feminista

afuera. Por esta razón, entre otras, resulta imprescindible tener una experiencia del cuidado.

Vaya, de los cuidados no hay que liberarse, al revés, hay que repartirlos para que los hombres que, en su mayoría, no han desarrollado esas habilidades, porque no han tenido la experiencia de cuidar, tengan la oportunidad de desarrollarlas. Y, dado que esto no se aprende en las escuelas, se debe persuadir, se debe animar, se debe motivar, porque hay que vivirlo... los permisos de paternidad y de maternidad han de ser intransferibles, iguales y pagados al cien por cien, claro que sí. No solamente porque es bueno para un niño o una niña o para una persona dependiente, o para cualquier persona que tenga derecho a ser cuidada, sino porque es bueno para la persona que cuida, porque resulta educativo que un tipo se pase 24 horas sobre 24 con un bebé llorando, aprendiendo a gestionar esa situación sin desesperar; más educativo, desde luego, que aprender a competir en el trabajo o a luchar en una guerra. Los cuidados son un buen entrenamiento, de hecho, es la mejor milicia. Es un aprendizaje de la vida gracias al que logras empatizar con quienes sufren. Y así, cuando trasladas eso que has aprendido a una política pública o a un servicio social, lo que te representas es el dolor con nombres y apellidos, con caras y con ojos, pero si nunca has visto el dolor corporizado, si nunca has visto el dolor en un cuerpo, porque el dolor siempre tiene cuerpo, esa carencia te lleva a obviar o a minimizar el dolor. Hay que educar a las personas en la vivencia y en la gestión del dolor. Lo digo de una manera dramática, pero es que el dolor, la dependencia, la demanda, la necesidad no cubierta, como lo queramos representar, ese sufrimiento y esa frustración, hay que enfrentarla y resulta educativo hacerlo.

Y todo esto significa, además, que las mujeres debemos aprender a dejar espacio para que otros compartan esta experiencia, porque ese exceso de responsabilidad en el ámbito de lo privado, aparte de ser, en ocasiones, una sobrecarga brutal en términos psicológicos, en las condiciones reales en las que se da, nos resta energía, tiempo y capacidad para tener la representación que nos corresponde tener en el ámbito público, para participar en

la toma de las decisiones que nos afectan y para transformar el mundo en su totalidad. De manera que también se empobrece el espacio público.

### **Ética de la responsabilidad y ética del cuidado**

M. E.: —La idea de la responsabilidad que la mujer incorpora o en la que ha sido educada, es una responsabilidad que tiene que ver más con la solidaridad, la cooperación y con el mantenimiento de los vínculos, que con la reciprocidad o el consentimiento. La idea neoliberal de la responsabilidad, que es una idea del pensamiento hegemónico y es también patriarcal, se apoya únicamente en el consentimiento y en la reciprocidad: yo solamente me siento responsable si me he comprometido, si he consentido, o si tengo que devolver algo o pienso que me será devuelto. Estas son las dos formas de responsabilidad al uso. Sin embargo, la mujer incorpora una tercera forma de responsabilidad que es, precisamente, la del mantenimiento de los bienes relacionales, de los lazos y de los vínculos no necesariamente «escogidos», y esta es la responsabilidad que da sentido a la ética del cuidado. Por eso la ética de la responsabilidad y la ética del cuidado se complementan, pero no son sinónimas.

La ética del cuidado es algo más que la ética de la responsabilidad porque supone, como decía, asumir una responsabilidad que tiene que ver con el valor que en sí mismos tienen según qué vínculos y lazos afectivos, es decir, se trata de una ética menos «racionalizada» en el sentido clásico de lo racional, porque si lo miramos desde otro punto de vista, tan racional es lo uno como lo otro, y yo no creo en la división entre emociones y razones, ni creo que pueda hablarse de «racionalidades» en plural... aunque ese es otro tema. Pero, en fin, si quieres, en el sentido de la división clásica, la ética del cuidado sería menos racional y más afectiva. Se mueve en un espacio en el que las necesidades no son únicamente materiales, sino también afectivas y emotivas, en el que el sujeto no es únicamente un sujeto material, sino

también un sujeto con proyecto, con una visión del mundo, con necesidades cualitativas a las que atender y a las que Agnes Heller llamó «necesidades radicales». Hay que detenerse en todo eso, porque el vínculo, el afecto, es también importante para definir lo que es o no es una necesidad básica. A esta dimensión es a la que apela la ética del cuidado y es la que marginaliza la ética de la responsabilidad en un sentido convencional.

## ORIGEN DE LOS TEXTOS

«La política como mercado y el mercado de la política» es una versión del artículo «Movilizarse contra la política *business*», *eldiario.es*, 27 de enero de 2013.

«¿Por qué las derechas pueden cautivar a buena parte de la clase obrera?» es una versión del artículo del mismo título, *eldiario.es*, 23 de agosto de 2016.

«¿Por qué ‘fracasan’ las izquierdas?» es una versión del artículo del mismo título, *eldiario.es*, 24 de enero de 2018.

«Viaje al centro: una tentación para morir mejor» es una versión del artículo «Resistir a la izquierda del tablero», *eldiario.es*, 25 de noviembre de 2014.

La sección sobre el ascenso de la extrema derecha desarrolla por escrito las intervenciones públicas pronunciadas en: *The Future of the EU: A Left Feminist Ecological Perspective*, jornadas organizadas por las delegaciones de Izquierda Unida y Podemos en el Parlamento Europeo, Bruselas, 17 de mayo de 2018; *Reshaping Sovereignty and Achieving Equality in Europe*, jornadas organizadas por ERENSEP (European Research Network on Social and Economic Policy), Barcelona En Comú y otros, Barcelona, 17 de junio de 2017; y *¿Cómo frenar el ascenso de la extrema derecha? Un futuro para Europa*, debate organizado por *eldiario.es*, Madrid, 28 de noviembre de 2016. Recoge también, el contenido de algunas de mis publicaciones en *eldiario.es*.

«La marea global feminista» es una versión del artículo «¿Una nueva ola feminista?», (*Espacio Público*, 7 de marzo de 2018), traducido al inglés como: «A New Feminist Wave?», *L'Internationale*, 30 de junio de 2018. Gracias a un atinado comentario de Aurora Mesto, doctoranda y buena amiga, decidí cambiar las olas por las mareas.

«El 8M y la centralidad del cuerpo» es una versión del artículo del mismo título, *eldiario.es*, 14 de marzo de 2018.

«¿Se ha feminizado el gran sindicalismo?» es una versión del artículo del mismo título, *CTXT*, 30 de abril de 2018.

«Feminizar la política» es una versión del artículo del mismo título, *eldiario.es*, 30 de noviembre de 2016.

«La nueva política: ciudades en femenino» es una versión del artículo del mismo título, *eldiario.es*, 31 de mayo de 2015.

«Contraofensiva neoliberal y política de cuotas» es una versión de los artículos «Por qué los votantes del PP votan hoy a Ciudadanos», *eldiario.es*, 7 de febrero de 2018; «Un Congreso falocéntrico y dominado por varones», *eldiario.es*, 21 de septiembre de 2016; «La herencia de la legislatura agonizante: un retroceso para las mujeres», *eldiario.es*, 19 de abril de 2016; y «Ciudadanos: transgénico Ibex 35», *eldiario.es*, 3 de mayo de 2015.

«Violencias machistas y justicia patriarcal» es una versión de los artículos «Resistir frente a La Manada», *CTXT*, 20 de junio de 2018; «Parece que hay más de uno con problemas singulares», *eldiario.es*, 1 de mayo de 2018; y «Un consenso de mínimos sobre violencia de género», *eldiario.es*, 26 de julio de 2017.

«La naturalización de la violencia. Cásate, sé sumisa, y ya verás como no te matan», es una versión del artículo «Las mujeres frente a *El Proceso*. La aplicación kafkiana de la Ley de violencia de género», *eldiario.es*, 8 de abril de 2014; y del artículo del mismo título, *eldiario.es*, 16 de noviembre de 2013.

«Ni putas, ni abortistas, ni lesbianas» es una versión del artículo del mismo título, *eldiario.es*, 9 de octubre de 2015.

«El conservadurismo político y su particular ‘cultura de la vida’» es una versión de los artículos «#SeráLey», *eldiario.es*, 9 de agosto de 2018; «El antifeminismo de Pablo Casado», *eldiario.es*, 22 de julio de 2018; «El conservadurismo del PP y su lucha contra las mujeres», *eldiario.es*, 25 de enero de 2017; «El *revival* antiabortista del Partido Popular», *eldiario.es*, 16 de noviembre de 2016.

«La gestación subrogada, el *biobusiness* neoliberal y la familia ‘completa’» es una versión de los artículos «Argumentos contra la gestación por sustitución», en Ricardo García Manrique (ed.), *El cuerpo diseminado. Estatuto, uso y disposición de los biomateriales humanos*, Aranzadi, Madrid, 2018; «*Chester*, la gestación subrogada y la familia ‘completa’», *eldiario.es*, 20 de junio de 2018; «Derechos reproductivos: aborto y gestación subrogada», revista de *eldiario.es*, nº 15, marzo de 2018; «La gestación subrogada en el Estado *high-tech* con el que sueña Ciudadanos», *eldiario.es*, 27 de junio de 2017; «Argumentos contra la gestación subrogada en su versión altruista», *eldiario.es*, 8 de marzo de 2017; «La maternidad subrogada en manos de Ciudadanos», *eldiario.es*, 9 de marzo de 2016.

«Pensar lo común. Interdependencia, ecodependencia y radical vulnerabilidad» desarrolla por escrito la intervención pública pronunciada en *Ecología política y nueva izquierda*, encuentro organizado por la FYEG (Federation of Young European Greens), Madrid, 25 de mayo de 2017, y recoge parcialmente mi artículo «Pensar lo común y transformar la política», *La U. Revista de cultura y pensamiento*, 22 de mayo de 2017.

«Un futuro compartido. Vínculo y justicia entre generaciones» es una versión de algunos pasajes del capítulo VIII de mi libro *Claves para entender los nuevos derechos humanos*, Los Libros de La Catarata, Madrid, 2011.

«Mirar hacia el pasado para saber recordar» es una versión del artículo «Justicia Retributiva y Justicia Restaurativa (Reconstructiva). Los derechos de las víctimas en los procesos de reconstrucción», en Deusto Forum (ed.), *Justicia para la convivencia*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2012, y en Bethania Assy (dir.), *Cátedra Unesco y Cátedra Infancia: derechos humanos y políticas públicas*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2012 (releído en portugués: «O estatuto moral da vitima. Superando a Justiça procedimental e a necessidade de uma perspectiva ética da Justiça», en Bethania Assy, Carolina de Campos, João Ricardo Dornelles y José María Gómez (org.), *Direitos Humanos, justiça, verdade e memória*, Lumen Juris, Río de Janeiro, 2012).

«Ejes para una política de lo común» es una versión del artículo del mismo título publicado en Fernando Prats, Yayo Herrero y Alicia Torregro (eds.), *La Gran Encrucijada. Reflexiones en torno a la crisis ecosocial y el cambio de ciclo histórico*, Libros en Acción, Madrid, 2017; «Releer los derechos humanos en el espacio de lo común», en Comunitaria (eds.), *Rebeldías en común. Sobre comunales, nuevos comunes y economías cooperativas*, Libros en Acción, Madrid, 2017; «Pensar lo común y transformar la política», *La U. Revista de cultura y pensamiento*, 22 de mayo de 2017; «(Re)municipalizar para recuperar lo nuestro», *eldiario.es*, 13 de enero de 2017; «Un marco constitucional para los nuevos modelos productivos, energéticos y de consumo», intervención pública impartida en *III Encuentros Ecosocialistas Internacionales*, Bilbao, 24 de septiembre de 2016; «Sobre el tipo de proceso constituyente que exigiría la sostenibilidad», intervención pública impartida en el *Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, Valencia, 3 de septiembre de 2014; y «Reconocimiento, defensa y preservación de bienes comunes en los textos constitucionales», *PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global*, nº 122, FUHEM, Madrid, Barcelona e Icaria, 2013.

A la filosofía y la política de lo común he dedicado buena parte de mis trabajos académicos en los últimos años, pero hay

dos artículos científicos que han servido de especial inspiración a lo que se ha reflejado, muy brevemente, aquí: «La sinrazón de la razón como estrategia. Razones a favor de la racionalidad de los agentes morales», *Derechos y Libertades*, nº 27, 2012, pp. 182-183 y «Reformular los derechos humanos desde una visión relacional. El fin de la inmunidad y la autosuficiencia», *Derechos y Libertades*, nº 36, 2017, pp. 135-166.

«¿Qué podemos hacer frente a la crisis de régimen?» es una transcripción editada de la entrevista realizada por Pablo Iglesias en el programa *Otra vuelta de Tuerka*, emitido por televisión online el 24 de julio de 2017.

«Prácticas relacionales y política de lo común» es una transcripción editada de la entrevista realizada por el equipo de RWM Macba (Ràdio Web del Museu d'Art Contemporani de Barcelona) en el programa *SON[1]A*, emitido por radio online el 18 de julio de 2018.



Dirigida a un amplio público, la colección **Más Madera** ofrece textos con un lenguaje preciso pero carente de tecnicismos, que intentan contar las causas de los mayores problemas de nuestro tiempo.

El feminismo y la política de lo común es hoy el mejor antídoto que tenemos frente a la extrema derecha.

Fruto de las contradicciones del neoliberalismo globalizador y de la connivencia de partidos conservadores, socialdemócratas y socioliberales con la mundialización financiera y el capital especulativo, la extrema derecha se ha presentado como una resistencia de fácil acceso contra los desmanes de las oligarquías políticas y las élites económicas. No hay duda de que hay quien ha sabido aprovechar la fuerza de estos vientos para vehicular la rabia y el resentimiento, pero también hay quien ha sabido canalizarla hacia una contestación de signo diferente. La misma conciencia de la vulnerabilidad y la dependencia que ha dado lugar a la extrema derecha, ha encontrado en el feminismo un tejido bien trabado que ha puesto en contraste la política de los muros y la política de los cuerpos.

Si la extrema derecha apela a un imaginario de lo común en clave reaccionaria, la filosofía relacional de este feminismo lo reivindica poniendo en valor la revolución de los cuidados y de los afectos.

**María Eugenia R. Palop.** Jurista, profesora, investigadora, articulista y conferenciante internacional. Militante feminista, ecologista y especialista en derechos humanos, es colaboradora de *eldiario.es* e integrante del grupo promotor de *Espacio Público* y del *Foro Transiciones*. Actualmente es titular de filosofía del Derecho en la Universidad Carlos III de Madrid, e investigadora en el Instituto de derechos humanos y en el Instituto de estudios de género de la misma Universidad.

