

Treball de Final de Grau en Humanitats: Estudis Interculturals

VEUS SILENCIADES.

**Flora Tristán, Helene von Druskowitz i Alexandra Kolontái
en la lluita sobre l'emancipació femenina a Europa**

Autora: Júlia Meseguer Corbatón

Tutora: Maria Medina-Vicent

Data de lectura: juny de 2024



**UNIVERSITAT
JAUME·I**

Agraïments

A tots els meus professors i professores, sobretot a la meua tutora Maria, per donar visibilitat a aquelles filòsofes i autores, les veus de les quals, encara avui en dia, no s'escolten igual que la dels filòsofs. Al meu pare, la meua mare i la meua germana, per fer de la nostra casa un lloc on parlar, reflexionar i compartir totes les nostres inquietuds.

Índex

Resum.....	5
Introducció.....	7
1. L'emancipació de la dona a Europa en el pas del segle XIX al XX.....	11
2. La dona obrera: Flora Tristán.....	17
2. 1. El feminisme socialista.....	19
2.2. La <i>Unión Obrera</i>	23
2.3. El treball i l'educació com a emancipació.....	25
3. La superioritat moral de la dona: Helene von Druskowitz.....	29
3.1. Trajectòria filosòfica: el feminisme pessimista.....	31
3. 2. Déu – Religió – Home.....	33
3. 3. El feminisme radical.....	35
4. La dona en la societat comunista: Aleksandra Kolontái.....	39
4. 1. El comunisme i la família.....	41
4. 2. L'emancipació de la dona segons Kolontái.....	45
4. 3. La dona en la societat comunista.....	48
Conclusions.....	51
Bibliografia.....	55

Resum

L'emancipació de la dona ha estat tractada des de diferents perspectives, tant espacials com temporals. El present treball tracta de donar una visió d'alguns prismes concrets dins del context europeu dels segles XIX i XX, dècades caracteritzades per la reivindicació de drets socials, el sorgiment del sufragi femení, els drets de les obreres i l'ànima de ser escoltades. Flora Tristán, Helene von Druskowitz i Alexandra Kolontái foren autores que reivindicaren el seu pensament sobre l'emancipació i el paper de la dona en les seues respectives societats. Per tant, el principal objectiu és comprendre i posar en diàleg les diferents perspectives que donen les tres autores, junt amb la corrent feminista a la qual s'associen, en el context europeu de la segona meitat del segle XIX i la primera del segle XX.

Paraules clau

Filòsofes, feminisme, dones, emancipació, Europa.

Introducció

La justificació i motivació del present treball és conèixer, des de diferents enfocaments, el paper de la dona en l'espai públic i el seu trencament amb les normes socials, culturals i tradicionals. Les diferents perspectives que s'exposaran, es centren en propostes realitzades per autores provinents de diferents països d'Europa, des del segle XIX fins meitat del segle XX. L'elecció de les tres autores és, principalment, la procedència de cadascuna, així com l'interès intel·lectual i social de la seues visions: Flora Tristán, de França i Perú; Helene von Druskowitz, d'Àustria i Alexandra Kolontái, de Rússia. A més, l'elecció també es sustenta en l'objectiu d'apropar-se a diverses branques dels moviments feministes del seu moment: Flora Tristán i l'inici del feminisme socialista; Helene von Druskowitz i el feminisme radical i Alexandra Kolontái i el feminisme marxista rus.

L'objectiu general del present treball és entendre les diferents perspectives feministes de Flora Tristán, Helene von Druskowitz i Alexandra Kolontái sobre el paper de les dones a la vida pública d'Europa, en el context de la segona meitat del segle XIX i la primera del segle XX, mitjançant la lectura crítica i revisió bibliogràfica d'obres concretes de les tres autores. Quant als objectius específics són, principalment, estudiar el paper de la dona en l'espai públic i l'emancipació femenina des del segle XIX fins meitat del segle XX europeu; identificar el trencament amb les normes socials, patriarcal i tradicionals de l'època; conèixer la «dona obrera» de Flora Tristán; a Helene von Druskowitz i la «superioritat» de la dona i a Alexandra Kolontái i la posició de la dona dins de la Unió Soviètica i el comunisme. El treball s'iniciarà amb un marc teòric referit als corrents feministes coetanis de les autores i la situació de les seves respectives èpoques i societats. Seguidament, en ordre cronològic —Flora Tristán, Helene von Druskowitz i Alexandra Kolontái— es tractaran les diferents posicions de les autores respecte al paper de la dona en l'espai públic, les diferents reivindicacions i en què basa cadascuna l'emancipació de la dona.

En referència a les conclusions, s'hi sintetitzarà i compararà el fil de la història del feminisme i el paper de la dona que s'ha estudiat. A més, les aportacions de les diferents autores han format un marc teòric per avaluar els assoliments actuals, el paper de la dona en la vida pública i les desigualtats persistents.

Introduction

The justification and motivation of this work is to know, from different perspectives, the role of women in public space and their break with social, cultural and traditional norms. The different perspectives that will be exposed in the next work focus on proposals made by authors from different parts of Europe, from the nineteenth century to the middle of the twentieth century. The choice of the three authors is, mainly, the origin of each one, as well as the intellectual and social interest of their vision: Flora Tristán, France and Peru; Helene von Druskowitz, Austria and Alexandra Kolontái, Russia. In addition, this election was also based on the objective of approaching various branches of the feminist movements of her time: Flora Tristán and the beginning of socialist feminism; Helene von Druskowitz and radical feminism and Alexandra Kolontái and Russian Marxist feminism.

The main objective of this work is to understand the different feminist perspectives of Flora Tristán, Helene von Druskowitz and Alexandra Kolontái on the role of women in public life in the context of the nineteenth and mid-twentieth European centuries through the critical reading and bibliographic review of specific works of the three authors. As for the specific objectives, they are, mainly, to study the role of women in public space and female emancipation from the nineteenth century to the middle of the European twentieth century; identify the break with the social, patriarchal and traditional norms of the time; meet Flora Tristan's working woman; to Helene von Druskowitz and the superiority of women and to Alexandra Kolontái and the position of women in the Soviet Union and communism. The work will begin with a theoretical framework referring to the feminist currents contemporary with the authors and the situation of their respective periods and societies. Then, in chronological order —Flora Tristán, Helene von Druskowitz and Alexandra Kolontái— the different positions of the authors regarding the role of women in public space will be discussed, the different demands and on what base the emancipation of women each.

In reference to the conclusions, the thread of the history of feminism and the role of women that has been studied will be synthesized and compared. In addition, the contributions of the different authors have formed a theoretical framework to assess current achievements, the role of women in public life and persistent inequalities.

1. L'emancipació de la dona a l'Europa del pas del segle XIX al XX

L'Europa dels segles XIX i XX es caracteritzà per la industrialització i la transformació de l'economia, l'evolució de la ciència, la tecnologia, l'economia, els canvis polítics contemporanis: la caiguda de les monarquies absolutes, el republicanisme, les revolucions burgeses, la Revolució Russa, els moviments obrers i els drets socials: el sindicalisme i el sufragi universal. En termes culturals, l'inici de les avantguardes i el canvi de paradigma filosòfic —dins el qual, destaquen autors com Schopenhauer, Nietzsche, Hegel, Marx, Sartre, etc. En aquest context de canvi, revolució, evolució, inconformisme i reivindicació de drets, protagonitzat per homes occidentals, l'altra meitat de l'humanitat inicia un fort moviment cívic, i l'evolució de la teoria i la reivindicació feminista, ja que els grans avenços socials no es reflectien ni afavorien la participació i els drets de les dones.

Dins aquest marc històric, social i cultural, les tres autores que structuren el present treball són exemple de les diferents posicions des de les quals es defensà i teoritzà l'emancipació de la dona i la seua presència a l'esfera pública i la societat en el seu conjunt.

Ens podem referir al corrent de pensament i moviment sociopolític europeu dels segles XIX i XX com a *humanisme il·lustrat liberal*, corrent antropocèntric —o androcèntric— que es centrava en la reinterpretació de la llibertat i la reivindicació dels drets dels homes i ciutadans, de les relacions socials i la millora social (Amorós i de Miguel 2005, 213-215). La imatge social i cultural femenina, al segle XIX, es redueix a l'amor, la bellesa, les muses de l'art, la sensualitat, la pau, la llar, la maternitat. L'estètica de la modernitat degrada les dones reals, portant-les a una total subordinació, invalidació i esclavitud, excloent-les de l'evolució democràtica europea, negant-los la individualitat (Miyares 2005, 247-249). La valoració del sexe femení com a desordenat, dèbil i imperfecte prové de l'època moderna. Una de les solucions que es proposaren al segle XVIII per controlar el caràcter femení fou l'educació religiosa, mitjançant la qual s'ensenyava a les dones els deures morals que han de complir (Davis 1990, 59, 61-63). En aquest context, la situació precària i deplorable de la dona era reconeguda, identificada com el sexe dèbil i desgraciat. Davant aquesta situació, la societat —millor dit, el patriarcat— en lloc d'intentar solucionar-ho, ho agreujava. Dins de la societat

industrialitzada i en quant a la dona obrera, alguns advocaven que la solució per aconseguir l'emancipació era la retirada de les dones de les fàbriques, han de dedicar-se a treballs apropiats, a casa, a cosir, cuinar, netejar. La imatge de l'obrero es convertia en repulsiva, tot allò contrari de feminitat (Perrot 1990, 247-253, 265).

La llei *natural* era la justificació per excel·lència de la inferioritat de la dona. La teoria darwinista en *L'origen de l'home* (1871) reafirma que les dones són per naturalesa diferents a l'home, amb capacitats menys desenvolupades:

El hombre llega en todo lo que se acomete a un punto más alto que la mujer, así se trate de cosas en que se requiera pensamiento profundo, o razón, imaginación, o simplemente el uso de los sentidos y las manos (Darwin en Miyares 2005, 249-250).

Seguint a Rousseau, Darwin reafirma la inferioritat de la dona, fent ús de l'argument de la Naturalesa per legitimar la seua inferioritat (Miyares 2005, 250). Coetàniament a la publicació de Darwin, el positivista John Stuart Mill i Harriet Taylor Mill, escriuen *Assaigs sobre la igualtat sexual* (1973) on, rebutant el naturalisme de Darwin, descriuen la diferència de la dona i l'home com a una construcció sociocultural:

Las diferencias mentales, escribe Mill, que se supone que existen entre mujeres y hombres no son más que el efecto natural de las diferencias en su educación y circunstancias, y que no indican diferencia radical y mucho menos inferioridad natural, de naturaleza (Miyares 2005, 285).

Davant aquesta situació, a més de lluitar contra la creença «natural» —fomentada per l'església— de la dona dèbil i incapacitada, havien de fer-ho per la inclusió en la vida pública i la influència en la societat. Tenint en compte la necessitat social de la presència en la política i la reivindicació de l'opinió femenina, una de les exigències més clares del feminisme europeu fou el sufragisme.

El feminisme sufragista abraça des de meitat del segle XIX fins ben entrat el segle XX, sent l'inici de dit segle l'etapa més important, aconseguint el dret al vot en molts països, sobretot europeus, i sumant-hi els Estats Units (Miyares 2005, 251-253). De manera que, els corrents feministes de l'època es centren en allò polític, i més tard, en allò social, principalment en els drets econòmics, polítics i educatius. Dins d'aquesta reivindicació, un dels moviments més destacats fou el sufragisme britànic, inevitablement unit al liberalisme (Miyares 2005, 285). Les sufragistes angleses foren les més actives i promogueren un dels discursos més radicals, diferenciant-s'hi una

branca moderada i una més radical, que acabarà desembocant amb les *suffragettes*. Liderades per Emmeline Pankhurst- militant del Partit Liberal (Miyares 2005, 285), foren activistes que defenien l'acció directa i violenta, destacant que posaven en perill les seues pròpies vides, no les de la resta de la societat: «eso se lo dejamos a los hombres y sus guerras» (Pankhurst en Miyares 2005, 287). No fou fins al 1928 quan les britàniques aconseguiren en plenitud la igualtat sufragista amb els barons. Altres exemples foren en França i Espanya: les franceses i espanyoles no aconseguiren el sufragi femení fins a l'acabament de la Segona Guerra Mundial. Espanya fou un dels casos més tràgics dins del sufragisme europeu, ja que, aconseguint durant la II República, al 1931, el dret al vot, es va suprimir durant la llarga dictadura franquista i les dones no tornaren a votar fins a 1978. El cas d'Espanya fou un clar exemple de com el feixisme europeu va tornar a silenciar tot allò que s'havia aconseguit. L'Església Catòlica, la repressió, el feixisme... retornaren a les dones a la llar, a la nul·litat social, econòmica, laboral, cultural. No sols això, sinó que, un dels instruments que les tres autores tracten com a emancipador, l'educació, es convertí en un mecanisme de manipulació i sotmetiment psicològic, reduint-les al servei al baró.

Un altre dels pilars més significatius en quant a vindicacions feministes del segle XIX i XX fou la reivindicació pedagògica. A finals del segle XVIII, Rousseau definí detalladament com havia de ser l'educació dels homes, en l'obra *Emili* o de l'*Educació* (1762); i la de les dones, en el capítol V, titulat *Sofia* o *la dona*. L'educació al segle XIX seguia basant-se en aquesta articulació educativa. L'educació de *Sofia* es centrava en el servei als barons:

Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar de ellos, educarlos cuando niños, cuidarlos cuando mayores, aconsejarlos, consolarles y hacerles grata y suave la vida son las obligaciones de las mujeres en todos los tiempos, y esto es lo que desde su niñez se les debe enseñar (Rousseau en Miyares 2005, 263).

A pesar de l'aparença d'impossibilitat, en la segona meitat del segle XIX es permet l'accés de les dones a l'educació superior i professional (Miyares 2005, 265), sent un exemple Helene von Druskowitz, la primera dona austríaca en aconseguir el Doctorat de Filosofia.

El tercer àmbit de la crítica feminista de l'època fou el matrimoni, i la dependència conjugal, econòmica i social. El matrimoni, des del punt de vista de diferents corrents

feministes, fou considerat un dels pilars fonamentals del patriarcat, de la subordinació i subjugació; i de la relegació de la dona de l'espai públic i la política, en ser reduïda a la llar, a ser mare i esposa i a la dependència econòmica, social, convertint-se el baró en «el jefe natural del matrimonio» (Miyares 2005, 270). Anys després, al 1988, Carole Pateman segueix tractant el matrimoni com una ferramenta d'opressió femenina, teoritzant-lo com un *contracte sexual*. D'altra banda, Pateman defineix el contracte sexual com «una dimensión reprimida de la teoría del contrato, una parte integral de la elección racional del familiar acuerdo original» (Pateman 1995, 5) i afegeix «me di cuenta de que el contrato social presupone el contrato sexual, y de que la libertad civil presupone el derecho patriarcal» (Pateman 1995, 6). En el moment d'escriptura de *El contrato sexual* (1988), la teoria feminista es va encarregar de reinterpretar els conceptes tractats per la filosofia social i política, a més de plantejar-se si eren compatibles feminisme i liberalisme i posar el focus en la importància política de la diferència sexual —la qual marca la línia divisòria entre llibertat i subordinació. Arribaren a la conclusió que allò social, polític, públic i privat ha de ser reconceptualitzat. Pateman explica que, si els conceptes nomenats anteriorment han de ser reinterpretats, està clar que el «individuo universal», herència dels teòrics socials i polítics d'abans, cegats per les categories patriarcal, també ha de ser-ho. Així doncs, aquesta reinterpretació, junt amb l'anàlisi de les relacions de dominació i opressió, es converteix en una de les tesis principals de Pateman (Agra 1995, 7-11).

Michelle Perrot (1990) descriu el matrimoni com una obligació moral imposada a la dona, i Helene von Druskowitz serà un clar exemple dins d'aquesta opinió i reivindicació, defensant l'abolició del matrimoni com a solució per acabar amb la superioritat de l'home. A Kolontái, d'altra banda, la seua experiència vital, li portarà a proposar un nou model de família i matrimoni, per a eliminar la concepció del matrimoni com a opressiu per a la dona.

L'últim pilar de les reivindicacions feministes fou el treball, desenvolupat posteriorment amb la postura de Flora Tristán. La industrialització va fer creure que l'home era el que havia de treballar i portar diners a casa, mentre que les tasques de la dona eren suplementàries, consolidant així la creença de la inferioritat del treball de la dona. No obstant, aquesta visió entrà en debat i controvèrsia en el moment en què la forta

industrialització, el creixement de fàbriques... I va fer inevitable l'entrada laboral de les dones, tenint un horari precari, amb salaris inferiors als dels homes, convertint-se en mà d'obra barata, i sent el treball, un instrument fonamental de subordinació i humiliació de la dona. Aquest és un dels arguments de Tristán a meitats del segle XIX: si la dona pot exercir i treballar les mateixes hores que l'home, llavors allò del sexe «dèbil» no es compleix (Miyares 2005, 167-168). Les dones restaren reduïdes als treballs de cures tals com la criança, la conservació de la vida i la satisfacció de necessitats vitals. La crítica a la inferioritat del treball al qual havien estat sotmeses les dones fou un dels pilars dels moviments i teories feministes, les dones eren les responsables de prevenir del perill la vida dels seus fills i filles, del seu espòs, d'ella mateixa (Kaplan 1990, 267, 268). La divisió sexual del treball no entén de diferències socials, ja que totes les dones comparteixen la mateixa exigència: «el fundamento de la conciencia de las mujeres es la necesidad de conservar la vida» (Kaplan 1990, 268). Kaplan (1990) considera que les diferències entre feministes són fruit de les diferents prioritats que tinguen:

Las feministas radicales se oponen al sistema de géneros consolidado por la división del trabajo por sexos; las feministas socialistas se oponen al sistema de géneros y de clases y a todas las relaciones de poder basadas en diferencias sexuales o en formas de trabajo. Sin embargo, todas las feministas atacan la división del trabajo (Kaplan 1990, 269).

Tornant a la reivindicació del sufragisme -considerat un moviment burgès per autores com Kolontái- li segueixen els moviments del feminisme socialista, i posteriorment marxista. El liberalisme no considera la dona com a individu, tampoc com a classe, a més, assigna el treball productiu a l'home i el reproductiu a la dona. El dret al treball productiu de la dona presentava, segons diferents autors, un perill per al matrimoni i la família —sent les dones les màximes responsables de mantenir l'ordre familiar i la societat. Engels afirma que la desigualtat entre barons i dones és fruit de la família monògama, la creació de la propietat privada, canviant el rumb fins ara: la subordinació no es basa en raons naturals, sinó econòmiques (Miyares 2005, 288-290). En paraules d'Engels «El hombre es en la familia en burgués; la mujer representa en ella al proletariado» (Engels en Miyares 2005, 291).

La creixent industrialització i el model econòmic capitalista van afectar a la relació entre classes i gènere. Mentre les dones de classe mitjana-alta es quedaven a casa, les dones obreres s'incorporaven de forma massiva al treball industrial i productiu. Així

doncs, amb el socialisme naix un nou vessant del feminisme i noves formes de reinterpretar la societat. S'arriba a parlar d' «un auténtico giro copernicano respecto al feminismo de raíz ilustrada» (de Miguel 2005, 297), replantejant quin és l'origen de l'opressió i quin l'instrument correcte per a l'emancipació. Tristán ho diu clar: el treball i l'educació; Druskowitz, l'extinció de l'home i fins i tot de la humanitat; i Kolontái, el comunisme. Anant més enllà, l'autora i activista russa Alexandra Kolontái, seguint la línia d'Engels i Marx, que reivindiquen que per arribar a la igualtat era necessari abolir la propietat privada, defensa que no és suficient, sino que s'ha d'iniciar una forta revolució en l'àmbit privat i quotidià, ja que el patriarcat va més enllà de qüestions econòmiques, i cal reformular la relació entre ambdós sexes (de Miguel 2005, 308-310).

Druskowitz també defensava la necessitat d'una transformació social, en tots els àmbits, encara que des d'un punt de vista plenament pessimista, utòpic i radical. D'altra banda, l'autora francesa d'origen peruà Flora Tristán, encaixada a sovint dins del socialisme utòpic, confia plenament amb l'educació i el treball com a camí cap a l'emancipació femenina. Mitjançant la seua obra, la praxis i les experiències vitals, serà avaluadora de l'opressió que sofreixen el proletariat i les dones, centrant-se així, en la dona obrera.

2. La dona obrera: Flora Tristán

Una de les figures més representatives del feminisme socialista és la francesa d'arrels peruanes Flora Tristán (1803-1844). Autora de grans obres com *Pérégrinations d'une paria* (1837) i *Union ouvrière* (1843), entre d'altres, així com del lema polític: «Proletaris de tots els països, uniu-vos!» (Tristán 1843), que anys més tard Marx i Engels incorporaran al *Manifest Comunista* (1848).

L'experiència i les vivències personals de Flora Tristán, entre elles la misèria, marquen el seu coneixement intel·lectual, que la portà a denunciar l'abolició de l'esclavitud en els continents africà i americà; també la dels col·lectius socials pobres de Gran Bretanya, creixents pel sistema de producció capitalista i les pèssimes condicions de treball, sobretot destacant el paper de les dones i els xiquets i xiquetes. A més de centrar-se en les obreres, els obrers i l'esclavitud, també defensà l'abolició dels prostíbuls: aquests factors la converteixen en pionera del socialisme, arran de l'anàlisi de la relació de producció amb l'individu, el proletariat, l'explotació, la submissió i la misèria (de Miguel i Romero 2003, 10-12).

Flora Tristán viu i produeix les seues obres en l'època central del segle XIX, quan el moviment i la tradició feminista ja existia i es diversificava en diversos països europeus. Va llegir i admirar a Mary Wollstonecraft, o a Olympe de Gouges, entre altres, fou coneixedora d'aquest feminisme il·lustrat, la defensa de la igualtat per a tots els individus, sense privar d'aquesta igualtat a la meitat de la societat. Tristán seguirà la crítica del discurs patriarcal de la Modernitat que comença temps abans. Per a l'autora, la situació de les dones parteix de l'acceptació de la naturalització de la seua inferioritat. Tristán critica aquesta llei «natural» de la ciència i l'església que margina les dones de l'educació racional, i les destina a ser esclaves i subordinades dels homes, és a dir, les obreres submises als obrers, al patriarcat, a la industrialització i al capitalisme (de Miguel i Romero 2003, 18-20). La seua convivència i la lectura d'il·lustrats i il·lustrades, inevitablement, influenciaren en els seus escrits. Encara que, dins del context socialista i les influències il·lustrades, tals com la focalització en la burgesia i l'occidentalització, Tristán, dona precària i d'orígens no europeus, incorporà una visió completament innovadora i profunda, ficant-se a ella mateixa i les seues companyes obreres com a subjecte.

La seua obra *La unión obrera* (1843) serà l'origen del futur feminisme socialista, i més endavant, el marxista. En la primera meitat del segle XIX és evident la confrontació burgesa entre la Il·lustració i la Revolució Industrial, el capitalisme i el desenvolupament de les democràcies. A pesar dels avenços científics i industrials, la desigualtat entre homes i dones seguia present: les dones al marge dels drets i el proletariat al marge de la riquesa de la indústria. A meitat del segle XIX, la situació del proletariat i la convivència social era insostenible: així, les dones s'incorporaven massivament al treball de les fàbriques; mentrestant, les dones de classe mitjana-alta quedaven reclutades en la llar (de Miguel i Romero 2003, 20-24). Les dones obreres eren la mà d'obra més barata i submissa, seguia sent la dona el sexe dèbil i passiu. Aquesta és la justificació més rellevant sobre la situació de les dones obreres: aquest és l'eix de l'obra de Flora Tristán. La «lleï natural» de la inferioritat física i mental de les dones, amb la revolució industrial i, per consegüent, la revolució proletària, es va veure anul·lada. Les obreres es troben, per tant, al mateix nivell productiu que l'home. Flora Tristán fa ús d'aquest argument de forma racional, considerant que és un dels pilars teòrics més forts.

L'autora, com a hereva cultural de la Il·lustració, confia en el poder de l'educació, que fonamenta tres resultats positius: amb l'educació, les dones seran més valorades intel·lectualment; podran educar els seus fills com a «homes lliures»; deixaran de ser submises i es convertiran en autèntiques companyes per als barons (de Miguel i Romero 2003, 24). En definitiva, segueix present la visió de la dona reduïda a la funció de mare i companya, que la defineix per referència a l'home: aquest punt rebrà moltes crítiques, tant Druskowtiz com Kolontái no defensen l'educació amb aquesta finalitat.

La trajectòria vital de Tristán la portà a viure i conèixer el cercle de dones obreres, del qual formava part, a França i Anglaterra, durant la seua estada i d'on va nàixer la seua obra *Passejos en Londres* (1840); dos països on els moviments obrers estaven significativament en auge, materialitzant-se en grans moviments com les revolucions a nivell europeu de 1848. En Anglaterra es van formar fortes organitzacions obreres, fruit de la proletarització de la classe baixa, cada vegada més creixent; en França, el socialisme utòpic anava augmentant, i s'hi considera a Tristán una de les màximes representants.

Les aportacions de Tristán marcaran el feminisme del segle XIX, i atiaran el debat del feminisme sufragista i marxista. L'autora fou una de les dones més representatives del naixent socialisme, considerant-la, fins i tot, fundacional; així doncs, es comparteix que «Flora Tristán pertenece a la I Generación de socialistas, movimiento social e intelectual que reacciona frente a la política hegemónica tras la Revolución Francesa» (de Miguel y Romero 2003, 29). En el naixement del marxisme, les obres fundacionals i crítiques tant de Marx com d'Engels, sostenen que el socialisme utòpic no pot desencisar-se ni allunyar-se d'actuar o no «como representantes de los intereses del proletariado» (de Miguel i Romero 2003, 36-37), i aquesta és una de les premisses de les quals parteix la crítica del feminisme marxista al feminisme socialista.

Per finalitzar, la pensadora va desenvolupar en la seua obra *Nécessité de faire un bon accueil aux femmes étrangères* (1835) la seua idea de la dona com a classe social:

Toda una clase, que forma la mitad de la raza humana, está formada por estas criaturas que nuestra civilización está condenando a vivir en la desgracia; y los hombres con consciencia sienten que la condición de la mujer debe ser mejorada, la condición de esa parte de la humanidad cuya misión es brindar paz y amor en las sociedades (Tristán 1998, 55-56).

Aquesta classe social, les dones, viuen sota la subordinació exercida pels homes, és una experiència compartida. La seua visió unitària es reflexa en una de les principals premisses de les seues obres: la unió de les obreres per a l'emancipació del capitalisme i l'opressió masculina; la subordinació com a motivadora cap a l'emancipació (Iribarne 2009, 416). En les seues obres, Tristán enumera els factors que defineixen el sistema opressor masculí: «la doble moral sexual, l'educació deficient, la falta de independència econòmica, la desigualtat salarial i la subjecció a la potestat paterna o marital de les dones» (Iribarne 2009, 417) i aquest sistema es sosté en la religió, la ciència, l'Estat, la família i la societat.

2. 1. *El feminisme socialista*

Engels va encunyar el terme *socialisme utòpic* en la seua obra *Del socialisme utòpic al socialisme científic* (1880), on afirma que el socialisme és fruit dels il·lustrats francesos vuitcentistes, i naix de la coexistència del proletariat i la burgesia. El socialisme defensava la justícia i la veritat eterna, la igualtat i els drets inalienables de l'home —excloent-ne les dones. Però, Engels trau a la llum que es tractava solament de

la justícia, la veritat, els drets, la igualtat, d'una part de la societat, la burgesia. Els tres grans utopistes són Saint-Simon, Fourier i Owen, comparteixen un plantejament social: no actuar com a representació dels interessos i drets del proletariat i la classe obrera, però finalment van caure en el mateix error que els grans il·lustrats, voler canviar i emancipar la societat sense avançar progressivament (Engels 2006, 40-44, 64). I un altre aspecte més que descobreix Tristán: l'exclusió de les dones del socialisme, a pesar de tindre la igualtat i la justícia com a pilars fonamentals, i per tant, superposant la teoria a la realitat.

En relació als socialistes utòpics, Tristán es va nodrir de les idees dels tres autors, encara que no va acabar assignant-se a cap dels seus corrents. Va conèixer l'esclavitud, l'oligarquia criolla peruana, les condicions de les fàbriques angleses, la pobresa, i va comprendre, per tant, totes les problemàtiques socials que tracta en les seues obres. El primer contacte de l'autora amb el socialisme utòpic fou amb la lectura del periòdic de Saint-Simon, afí a les seues idees d'associació, de llibertat sexual, de crítica al matrimoni, però se'n va distanciar d'aquestes idees quan va ser conscient que dins d'aquesta associació i llibertats no entraven les dones. D'altra banda, va coincidir amb Fourier, el qual defenia la lliure associació i la igualtat entre sexes, però també superposava la teoria a la praxis, aspecte en el qual no coincidia l'autora. Es va allunyar del fourierisme amb motius, ja que a la mort del socialista, els deixebles negaren la participació de les dones al banquet del primer aniversari de la mort del mestre (de Miguel i Romero 2003, 29-33). En conclusió, encara que coincidia amb els valors que defensaven els autors, l'exclusió de les dones del socialisme utòpic i l'incompliment de les seues paraules la va allunyar d'aquesta teoria, moviment i autors. A pesar de tot, l'autora presenta inevitablement característiques d'aquestes doctrines.

Seguint el fil de l'obra d'Engels, Tristán fou una figura clau per al pas del socialisme utòpic al científic: havia de situar-se en la realitat, baixar a la societat i al proletariat (Engels 2006, 45). L'autora es centra en la importància de l'associació, sense abandonar la pràctica social: la unió obrera ha de traspasar fronteres, oficis, i ha de tindre un sol objectiu: acabar amb la pobresa i la miserabilitat dels obrers i les obreres. Per això, afirma: «Vosotros, los obreros, no habéis comprendido que para constituirlos es preciso excluir a todos los burgueses» (Tristán en De Miguel i Romero 2003, 35), són els obrers

i obreres els que han de defensar els seus propis drets. La importància que li dona a la unió és un clar exemple de la influència de Tristán sobre Marx. A pesar de totes les aportacions de l'autora al pas del socialisme utòpic al científic, i la gran influència en el futur marxista, no se li ha reconegut el seu treball, ni és considerada una figura clau en aquesta època al nivell de Saint-Simon, Sismondi o Marx. Tanmateix, les seues aportacions són, avui en dia, incuestionables (de Miguel i Romero 2003, 35-37).

Així doncs, una de les principals motivacions de l'autora fou la reinvidicació de la presència femenina en el socialisme i els moviments obrers, enfocant la seua obra cap al feminisme socialista. Aquest moviment ha estat tractat per moltes autores, coetànies i posteriors a l'autora, una d'elles María Cambrils, nascuda a València, que considera el feminisme socialista l'única via per arribar quant abans a la igualtat de drets entre homes i dones i reivindica acabar amb l'opressió i el dret al divorci, entre altres (Cambrils 2015, 109). El pròleg de la seua obra *Feminismo Socialista* (1925) fou escrit per Clara Campoamor, i en ell afirma que la següent obra no és solament «un ariete contra la opresión masculina y las mentiras convencionales» (Cambrils 2015, 111), sinó que les dones no han de conformar-se amb el dret a vot, i cita a la mateixa Cambrils: «la historia de una humanidad libre no se podrá escribir en tanto sea la mujer esclava» (Cambrils 2015, 112). S'entreveu en els seus escrits i articles que Cambrils es distancia del sufragisme burgés, del feminisme de la igualtat il·lustrat, assemblant-se en alguns aspectes a Tristán.

En el context donat, el feminisme es conformava com un tema digne d'estudi, i al qual els homes havien de prestar més atenció: no fer-ho implicaria ser completament irracional, anar en contra de la igualtat i de la reivindicació de drets civils, jurídics i socials, de l'altra meitat de la població. El socialisme liberal sosté la importància de l'emancipació de tots els oprimits, de la justícia, a més, concedeix el vot a totes les dones, i dirigeix el feminisme cap al que ha de ser, el socialisme és el que ens portarà a la igualtat. Cambrils (2015) afirma que, lògicament, qualsevol dona ha d'encaminar-se cap al feminisme, i per conseqüència, al socialisme (Cambrils 2015, 130-140). Ja es pot afirmar que ens trobem front a una autora amb clares influències del socialisme utòpic, encara que, així com Tristán, la seua base teòrica és la igualtat i emancipació de la dona, la igualtat física, psicològica, jurídica i social amb l'home i, per tant, ja se les

diferenciava dels seus companys socialistes. Un altre aspecte important que tracta l'autora és la família, i afirma que:

La familia individual moderna está basada en la esclavitud doméstica, más o menos disfrazada, de la mujer. Por eso el Socialismo, que no transige con ninguna de las esclavitudes impuestas, como la de la mujer y el trabajo, arremete contra todos los motivos de esclavitud, reconociendo en ambos sexos idénticos derechos y hermanados deberes para con la sociedad, la familia y el individuo (Cambrils 2015, 170).

Amb la clara posició en contra de l'opressió de la dona a la llar i la seua reducció al matrimoni i reproducció, s'hi deixa clara la reivindicació i exigència de la presència de la dona a l'espai públic, la política, la cultura, que el feminisme socialista defensa. En aquest aspecte, la posició tristiana és diferent, ja que fa ús de l'educació per a que la dona es convertixi en una bona esposa, companya i mare.

Seguint amb les bases teòriques de les feministes socialistes, s'afirma que la doctrina socialista vetla pels drets jurídics i les garanties legals de les dones, un exemple seria el dret al divorci. Cambrils reivindica en el seu article *Para el feminismo socialista* (1925), publicat en la revista *El socialista*, el periodisme feminista i socialista, considerant-ho un instrument per donar veu a les idees i exigències respecte a la vida pública de les dones. En *Feminismo socialista: Glosando una campaña* (1929), a més, deixa clara aquesta posició front als barons socialistes, citant al seu company Saborit: «La lucha social comprende hoy de lleno a la mujer. Es explotada como hombre. Y además es explotada por el hombre en el hogar» (Saborit en Cambrils 2015, 350). Els companys socialistes sorprengueren a les dones socialistes posicionant-se en contra de la inclusió i la igualtat de la dona en l'àmbit polític i social i la revalorització de la seva paraula. Com a resposta l'autora afirma sobre l'home socialista espanyol, en comparació als de resta d'Europa, el següent:

No sólo deja de interesarse, como se interesan el belga, el alemán, el austríaco, el inglés, el danés, el sueco, el holandés y otros, por la organización de las mujeres, sino que también suele entorpecer los intentos colectivistas de las decididas mujeres que propugnan de vez en cuando su intervención en todos los asuntos considerados por el masculinísimo ambiente de la exclusiva competencia del hombre (Cambrils 2015, 353).

Relacionem allò que tracta l'escriptora amb el trencament de la utopia socialista, com el que experimenta Tristán en veure que els teòrics socialistes abandonen la reivindicació per la igualtat. Cambrils interpreta en els seus escrits la plena confiança que el

socialisme és el camí al feminisme pur, però, en relació a Tristán, és conscient de l'exclusió de la dona, sobretot en la vida política i social, que els homes exerceixen sobre les dones, fins i tot dins del propi moviment socialista. Tristán confia en el socialisme, però sap que l'opressió de la dona va més enllà del capitalisme, ja que existeix una font d'opressió que no entén de classe social o nacionalitat, no sols es tracta del capitalisme, sinó de l'opressió dels homes, i també dels homes proletaris (Iribarne 2009, 356-357).

2.2. La Unió Obrera

En «Por qué menciono a las mujeres», capítol de la *La unión obrera* (1843), l'autora afirma que «La mujer (la mitad de la humanidad) ha sido echada de la Iglesia, de la ley, de la sociedad» (de Miguel i Romero 2003, 47), i ironitza críticament sobre algunes de les afirmacions realitzades per un sacerdot:

Mujer, ha quedado constatado por la ciencia que, por tu constitución, eres inferior al hombre. No tienes inteligencia, ni comprensión para las cuestiones elevadas, ni lógica en las ideas, [...], en fin, eres un ser débil de cuerpo y de espíritu [...] llena de defectos y de vicios. Por esto, mujer, es necesario que el hombre sea tu dueño y tenga toda la autoridad sobre ti (Tristán 2006, 119-120).

Tristán equipara aquesta visió de la dona amb la del proletariat. Aquestes declaracions de l'Església són el germen d'aquesta visió de les dones i del proletariat per part dels homes i la societat. Com a hereva del feminisme il·lustrat, Tristán confia en el poder de l'educació per canviar la situació de les obreres: l'educació de la dona obrera és el motor del canvi social, suposarà una millora intel·lectual, moral i material, no sols de les dones, sinó de la societat obrera en conjunt. Tristán s'ha considerat tradicionalment defensora d'aquest socialisme utòpic, per tant, un dels pilars fonamentals del seu pensament serà l'educació racional, una educació igualitària, per construir una societat més justa, ja que d'aquesta educació també depèn el benestar dels homes. El fet de reduir l'educació de les dones, realment, per al benestar dels barons, i per convertir-se en mares que eduquen «homes lliures», fou un focus de crítica per altres corrents feministes, el més proper, el feminisme marxista. Ana de Miguel fa la comparació de la confiança en la col·laboració de la burgesia amb el proletariat dels socialistes utòpics amb la confiança de Tristán en la participació dels dos sexes per aconseguir una societat justa i igualitària; potser el sexe masculí no vulga desprendre's dels privilegis i la lluita no siga tan conjunta com esperava (de Miguel 2005, 295-300).

Seguint la línia d'estudi citada que obri camí Tristán amb «Por qué menciono a las mujeres», de Miguel i Romero, irònicament, veuen en aquest títol com si Tristán demanara disculpes per atrevir-se a reivindicar drets per a la meitat de la humanitat. La publicació d'aquesta obra no ha tingut el reconeixement necessari, Tristán fou una autora que va tractar temes innovadors, que tractaren anys més tard altres pensadors que sí han passat a la nostra història a un nivell més rellevant que Tristán. La historiadora Geneviève Fraisse considera la publicació d'aquesta obra un gir en la “guerra entre els sexes”, i per tant, l'eix del debat ja no és la comparació entre l'home i la dona, sinó que s'obri camí a una reflexió sobre una possible igualtat (de Miguel i Romero 2003, 19).

Pel que fa al context sociohistòric de l'obra, de mitjans de segle XIX, és l'època en la qual la situació del proletariat era la més degradada del nou ordre social, i pitjor era si a la condició proletària se li afegia la pertinença al gènere femení. Fins al moment, les dones eren el sexe dèbil, infantilitzat, incapaç de realitzar activitats productives, convertides en individus dependents al llarg de la seua vida, però ara que treballen dia i nit a la fàbrica, es segueixen complint aquests estereotips? Les dones obreres es van presentar, segons descriu Joan Scott, com una anomalia que no se sabia com tractar, Tristán fou una de les autores que síva saber com fer-ho (de Miguel i Romero 2003, 22).

La pensadora, en *La Unión Obrera*, en concret en el capítol «Por qué menciono a las mujeres», introdueix per primera vegada la dona obrera com a subjecte. Un dels eixos centrals de l'obra és que, una de les causes de la misèria, en la qual està tancat el proletariat, és el dèficit educatiu de les dones obreres (de Miguel i Romero 2003, 22). Les reivindicacions de Tristán estan mogudes per la injustícia, el menyspreu i la submissió que sofreixen les obreres, i es basa en la recerca de la relació entre la situació injusta del proletariat i la de la dona, i la de la humanitat en general. Per tant, uneix de forma inherent el socialisme i el feminisme. El fet de no tractar la dona amb individualitat i independència del baró, definint-la segons en el concepte patriarcal, d'esposa i mare de l'obrer, porta als feminismes del segle XIX a un fort debat, entre el feminisme socialista, el naixent marxista, el sufragista i/o el liberal, i es produeix així una forta diversificació en el moviment. De Miguel i Romero, consideren la base

feminista de l'autora un bon inici entre el feminisme i el socialisme, això sí, sempre que es plantege des de l'autonomia i la igualtat (de Miguel i Romero 2003, 25-26).

2.3. El treball i l'educació com a emancipació

Tristán, com a hereva de les idees il·lustrades i els utòpics, considerarà l'educació, la racionalitat i el treball els instruments d'emancipació de la dona.

D'una banda, un dels temes fonamentals que tracta i viu l'autora és la sacralització del treball, com a dona, obrera i «pària». La seua influència utòpica la portarà al punt de vista moralitzador del treball (Kuschnir 1989). En *La unió obrera* (1843) explica que «La riqueza de la sociedad se cuadruplicará el día en que se llame a la mujer, la mitad del género humano, a aportar en la actividad social la suma de su inteligencia, fuerza y capacidad» (Tristán en Kuschnir, 1989). Considera el treball un dels pilars fonamentals del benestar social i d'alliberament de tota la societat, destacant al proletariat, i dins d'ell, a les proletàries. Tristán insisteix amb la revalorització del treball manual, històricament i socialment humiliat, i remarca que fins i tot cal honrar a qui treballes, afegeix que s'ha de «honrar la única cosa realmente honorable, el trabajo», confirmant així la seua visió moralitzadora (Tristán en Kuschnir, 1989).

El context sociohistòric de Tristán està emmarcat pel creixent procés de secularització. Max Weber assenyala l'ètica del treball com a imposició i invent burgès i capitalista, per tal que els treballadors tingueren com a fi últim i significat vital, l'honradesa del treball (Iribarne 2009, 344). El pensament socialista de Tristán, potser va ser envaït per aquest fenomen, del qual naix el dret al treball. El pensament de l'escriptora es pot interpretar com a una influència capitalista i burgesa o com una visió de l'ésser humà com a productor, donador i beneficiari de la societat —idea que el socialisme defensa. L'autora, clara defensora de l'honradesa del treball manual, va pensar fins i tot en una societat on tots els individus es dedicaren a aquest tipus de treball. A més, són els obrers els que han d'exercir aquest canvi de paradigma, mitjançant la unió, l'associació i la instrucció. Aquesta nova organització social hi aportaria el següent: la satisfacció de totes les necessitats humanes, el desenvolupament de totes les facultats humanes i el més important: tots serien treballadors i treballadores, sense distinció de sexe i/o classe (Iribarne 2009, 346, 347).

En les noves societats capitalistes i industrialitzades, amb la participació de la dona en el treball industrial, fàbriques, etc., el mercat de treball es converteix en un altre àmbit de sotmetiment. Des de la perspectiva del feminisme socialista, Tristán critica l'argument principal de l'exclusió laboral de les dones: la suposada debilitat física i improductivitat innata. La burgesia, la religió, la ciència i l'Estat es van encarregar de sostenir la imatge de la dona com a dèbil, malalta, desprotegida, dependent, condemnada per aquesta coacció social. Tristán, per experiència pròpia, denuncia i invalida l'argument de la debilitat física, la improductivitat, i ho exemplifica amb la seua estada a Marsella, on veié com les dones genoveses treballaven de carregadores al port (Iribarne 2009, 442). Un altre aspecte i contraargumentat per l'autora és la diferència de salaris, amb la falsa justificació de la menor productivitat femenina. En *Unión Obrera*, tracta de convèncer als obrers de la necessitat d'aquesta igualtat salarial i de posar fi a la segregació laboral. A més, avisa que es tracta d'una injustícia molt negativa per al proletariat, també per als obrers:

¿Qué es lo que ocurre? Que los industriales, al ver que las obreras trabajan más de prisa y a mitad de precio, cada día despiden a los obreros de sus talleres y las remplazan por obreras [...] Dejar pasar una injusticia, y estaréis seguros de que engendrará miles de ellas (Tristán 2009, 445).

Recordem que, per a Tristán, l'educació elevarà la posició de la dona intel·lectualment, fins a ser una autèntica companya per al baró i apta per educar homes lliures. Així doncs, l'educació racional és un dels eixos principals de l'autora per aconseguir l'emancipació, la igualtat i la millora social del proletariat.

El segle XIX es va caracteritzar per l'augment de literatura femenina en tractar la submissió: Flora Tristán fou una d'elles, com a socialista i feminista. L'autora confessa en l'obra *Peregrinaciones de una paria* (1838): «trabajo para vivir y educar a mis hijos» (Sánchez 2021, 248). Coneixedora de la situació obrera a les fàbriques d'Anglaterra, la injustícia de l'esclavitud, l'autora s'adona que la situació de minusvalidació social de la dona és al Perú, a França, a Anglaterra i a qualsevol punt del món. Per consegüent, considera que, per aconseguir la igualtat social és necessària l'educació de les dones, millorant així la societat i la família, ja que, si no reben educació, viuran sotmeses a les normes del patriarcat. A partir de l'any 1881 a França, l'educació fou gratuïta i accessible per a homes i dones, segons ja en la dècada dels quaranta del segle XIX,

Flora ja ho havia reclamat. Per contra, els pilars del patriarcat prèviament comentats, l'Estat i l'Església, seguien sostenint que «el corazón de ellas está hecho para el amor y sus entrañas para la maternidad» (Sánchez 2021, 248-252).

Per a Flora Tristán, la dona és el pilar de la família- i en conseqüència, de la societat- per això reivindicava l'obligatorietat de l'ensenyança a les dones. En què beneficiaria l'educació de la dona a la vida de l'obrer? L'home tindria una companya intel·lectualment respectable, amb la qual conversar, passar una bones estones, i per així, milloraria la vida familiar, l'educació dels seus fills, i la vida de l'obrer i l'obrera.

En definitiva, la proposta de Tristán és fer ús de l'educació per progressar la família, la societat i les dones com a persones, per a esdevenir millors treballadores, mares i esposes:

Sería de la más alta importancia, para la mejora intelectual, moral y material de la clase obrera, que las mujeres del pueblo desde su infancia reciban una educación racional, sólida, para que lleguen a ser obreras hábiles en su oficio, buenas madres de familia y repetidoras de las lecciones de la escuela y agentes moralizadores para los hombres (Tristán 2015, 13).

Davant la posició de Tristán, Aleksandra Kolontái, pertanyent a una nova etapa sociohistòrica i cultural, fou partícip del naixement dels corrents comunistes. Així doncs, advocarà des d'un altra perspectiva social, temporal, espacial i ideològica, pels instruments i la doctrina socioeconòmica necessaris per l'emancipació femenina.

3. La superioritat moral de la dona: Helene von Druskowitz

Helene von Druskowitz naix el 2 de maig de 1856 a Viena, i mor en un centre psiquiàtric en 1918. Prové d'una família acomodada i fou la menor de tres germans. Un altre aspecte familiar important fou la mort primerenca del seu pare, ja que deixà a la família una bona herència gràcies a la qual von Druskowitz es va permetre l'acurada i moderna educació que la caracteritza.

D'altra banda, resulta fonamental destacar la seua condició, íntima i oberta, de dona lesbiana, clarament avançada als seus temps: mai es va sentir còmoda, ni va deixar de reportar-ho, en cap país ni credo religiós; concretament, respecte a dues qüestions socials: l'oposició contra la institució del matrimoni —injusta i imposada per a les dones— i de la reproducció, com a mecanisme d'imposició (Pérez 2020, 10-25).

La seua carrera acadèmica comença amb els estudis professionals de piano al conservatori de Viena. Des de 1874 fins a 1878 es va formar en filosofia, filologia germànica, arqueologia, filosofia oriental i idiomes. Va aconseguir el Doctorat de Filosofia l'any 1879, sent la primera dona austríaca en obtindre un Doctorat en Filosofia, va iniciar-se amb publicacions i escrits, en els quals sovint feia ús de pseudònims, entre ells Adalbert von Brunn, H. Sakrosant (Pagès 2021). En la seua formació inicial, precisament, va llegir *Vindicació dels drets de la dona* (1792), lectura amb la qual va entrar en contacte amb el feminisme de la igualtat, de l'autora Mary Wollstonecraft (Pérez 2020, 23-25).

Va tindre oportunitat de viatjar, tant per Europa com pel Nord d'Àfrica, per tant, aquesta experiència intercultural li permeté conèixer diferents veus de grans pensadores i pensadors, entre elles Rainer Maria Rilke o Lou Andreas Salomé. El seu contacte amb el cercle filosòfic i literari europeu anava creixent, i per diferents influències, va conèixer a Friedrich Nietzsche. La relació entre Druskowitz i Nietzsche és molt rellevant i les seues trajectòries filosòfiques tenen influència entre si, a més comparteixen el mateix final: la mort en un centre psiquiàtric. El canvi en la seua trajectòria filosòfica marcà el canvi de relació amb el filòsof. Druskowitz començà a dubtar de la filosofia de Nietzsche, i arribà a considerar-lo «enemic mortal de la filosofia». La conclusió a la qual es pot arribar, considerant les seues obres respectives

és que Nietzsche ha arribat als nostres temps sent un gran filòsof i Druskowitz una oblidada (Pérez 2020, 10-25).

En *Proposiciones cardinales del pesimismo* (1905), Druskowitz concilia feminisme i pessimisme, dos doctrines i/o moviments que l'autora uneix, convertint-los en els eixos principals de la seua obra. El fet més destacable i, potser, impactant, és el seu concepte d'home, definint-lo com una impossibilitat lògica i ètica, una «maledicció per al món». La seua conceptualització de l'home li portarà a la negació de Déu, doncs ha creat un ésser totalment imperfecte, per tant, és impossible la seva existència.

Abans de la seua mort, l'autora declara en el seu testament la voluntat de cremar tots els seus escrits, obres, cartes, etc. La fi de la vida de Druskowitz és tràgica, havent passat pràcticament mitja vida en un psiquiàtric, encara que no implicà que hi deixés de reflexionar i escriure. Fou diagnosticada amb megalomania (igualment que Nietzsche) i de misàndria, tal com remarcà Luisa Muraro (Pagès 2021, 96-102), en la seua anàlisi de l'estigma del crim social en l'ingrés i el diagnòstic sobre la pensadora.

L'autora planteja unes màximes cíviques i morals per a les dones, en l'apartat «Panel Femenino de Propositiones Cardinales del Pesimismo», entre elles les següents, expressades amb passió emotiva:

¡Tenéis que ser fieles a vosotras mismas!; ¡No debéis tender hacia Dios! Pues Él no es más que un producto del cerebro masculino, lleno de extravíos y errores; ¡Sentíos, por vuestra indisputable belleza, dulces maneras y claridad de espíritu como seres naturalmente superiores!; ¡Odiad a los hombres y al matrimonio!; ¡Exigid vehemente vuestra participación en la jurisdicción del Estado! (Druskowitz en Pérez 2020, 83-88).

En aquestes màximes, l'autora deixa clar l'allunyament de les dones de la religió. Déu és producte de l'home, està ple d'errors, però sí existeix una *Esfera Superior* perfecta, que es presenta sempre davant la intuïció lògica i poètica com a femenina. Les dones s'han d'imposar sobre els homes, han de considerar-se l'ésser profundament superior, un sexe més noble, aristocràtic. L'autora ho avala entre naturalesa i societat: «seres naturalmente superiores; solo estáis ligadas a los hombres exteriormente» (Druskowitz en Pérez 2020, 83). Relacionant constantment la naturalesa amb l'ésser femení, amb allò superior, també les defineix com a representants de la saviesa ètica i pessimista. Per tant, qualsevol religió, en presentar-se com a optimista, esdevé nul·la. Druskowitz

emfasitza la lluita sagrada contra el homes, la rebel·lió de les dones, que han de recuperar la llibertat i l'honra, acabar amb l'Estat masculí i fer-se'n càrrec, sols així arribaran al màxim alliberament. Primerament han d'exigir el seu dret de participació en l'Estat, el govern, etc., i arribar finalment a destruir l'Estat masculí i ser elles les seues pròpies polítiques, mestres, sacerdotesses...

Un dels eixos més destacats del seu pensament és l'abolició del matrimoni, convertit en l'objectiu primordial per aconseguir l'emancipació femenina, i per deixar d'estar subordinades i lligades a la imperfecció i terror masculí. Per aconseguir-ho, la filòsofa defensa la separació per ciutats, i l'arribada al punt en que «la única distinció entre sexes sean sus apodos» (Druskowitz en Pérez 2020, 85). Amb aquesta proposta s'arribaria a l'extinció tant dels homes com de les dones, la visió pessimista radical de l'autora arriba fins a eixa paradoxa, demostrant així la gran importància de l'alliberament de les dones. Solament quan es realitze aquesta forma social de viure, les dones adquiriran tots els seus drets en plenitud. A diferència de Kolontái i Tristán, que advoquen per una societat igualitària construïda en comú, per a Druskowitz l'emancipació s'aconseguirà amb la destrucció de l'Estat masculí.

3.1. Trajectòria filosòfica: el feminisme pessimista

La característica principal de la trajectòria filosòfica de Druskowitz és el pas de l'optimisme ateu radical a una fonamentació pessimista del feminisme, és a dir, de l'optimisme al pessimisme, a l'inrevés de l'evolució de les obres de Nietzsche: del pessimisme de Schopenhauer al vitalisme tràgic-dionisiac. Amb aquest rerefons, la ruptura de la seua relació és fruit del seus canvis de pensament i/o per l'evolució de paradigma del decisiu pensament germànic de la segona meitat del segle XIX.

L'evolució del pensament es mostra en tres obres importants: *Intentos modernos de sustituir a la religión. Ensayo filosófico* (1886); i *¿Cómo son posibles la responsabilidad y la imputabilidad sin suponer la libertad de la voluntad?* (1887), i la posterior i conseqüent *Proposiciones cardinales del pesimismo. Un vademecum para los espíritus más libres* (1905) (Pérez 2020, 26).

En *Intentos modernos de sustituir a la religión*, Druskowitz argumenta i es posiciona respecte a diferents autors com: I. Kant, F. Schopenhauer, L. Feuerbach, J. S. Mill, A.

Comte, entre altres. Com recull l'estudi de Manuel Pérez, l'autora té el següent punt de vista: la moral diferencia a l'humà de l'animal, per tant, aquell té responsabilitat dels seus actes, per això es té a l'humà, de fet, com a responsable del món (Pérez 2020, 26-27).

En el seu següent escrit vinculat, *Sobre la nueva doctrina: reflexiones* (1888), l'autora continua la línia de desenvolupament d'allò moral de forma evolucionista, adoptant cada vegada una posició més mística de la naturalesa, ja que, segons ella, s'havia de formar un nou ordre ètic mundial (Pérez 2020, 31-32). Finalment, en 1905, l'autora té clar que el feminisme ha de ser l'eix d'aquest nou ordre, el del seu feminisme pessimista. Manuel Pérez recull aquesta afirmació:

El fenómeno más terrible de la historia del desarrollo humano no han sido las guerras de religión, ni la lucha de clases ni el sometimiento de una casta a otra, ni tampoco los excesos y abominaciones de la superstición, sino el sometimiento de las mujeres, de manera que solo el hombre goza de sus derechos mientras la mujer está condenada a la esclavitud y a una impropia frustración (Pérez en Druskowitz en Pérez 2020, 32).

En aquests escrits, veiem definida la propensió pessimista de l'autora, de la conversió de la qual Manuel Pérez en remarca sis qüestions principals en la conversió de l'autora: el principi suprem, la qüestió gnoseològica vinculada a la construcció del món, la qüestió moral, la direcció fonamental del pensament, el significat dels sexes, i el fi últim de l'existència humana i la rendició. Per tant, s'hi entreveu l'ansia d'alliberament del dolor i la repressió, de l'emancipació de la dona, arribant a un punt més radical, fins i tot amb l'acceptació de la mort com a acció redemptora.

L'objectiu de Druskowitz és la modernització contemporània de l'Home i la Dona, ja que, en la societat del moment, on la dona començava a emancipar-se, la seua llibertat i autonomia no es basen en un odi visceral cap a l'home, però és necessària la renovació d'ambdós sexes —proposta similar a la reeducació psicològica defensada per Kolontái. L'autora advocava per una mena de reeducació: les dones han de conèixer més l'home i protegir-se d'ells, i els homes han de controlar la seua naturalesa, el seu aprenentatge social. Per tant: més valor i autonomia per a la dona i menys poder i autoritat per a l'home. El seu intent de crear una nova doctrina de l'ordre del món, un substitut de la religió, és un sistema monista antimaterialista, on existeix una "Superesfera" com ideal per a tot allò relacionat amb la matèria. Açò suposa una reforma social fonamental, i per

a Druskowitz també una reforma sexual. Les dones són éssers superiors, més intel·ligents i espirituals que els homes, així que, si es dóna prioritat absoluta a les dones, ens apropem més a la “Superesfera” ideal. La conclusió és radical: la separació d’homes i dones, arribant a l’extinció d’aquells, i a la conversió de les dones en líders definitives (Skuhala i Boršić 2020, 177-180).

3. 2. *Déu – Religió – Home*

L’autora explica per punts la seua teoria, una doctrina substitutiva de la religió, una nova doctrina. Afirmar, com s’ha dit abans, l’existència d’una *Esfera Superior*, però, no com una representació comuna i única de Déu. Considera el Déu, aquell tradicionalment conegut -i des del punt catòlic i Occidental-, com vulgar i ple de contradiccions, sobretot per l’antropomorfisme masculí, titllat de tirànic, imperfecte, infantil i estafador, per crear un ésser imperfecte i malvat. Considera que Déu ha condemnat als seus súbdits, amb la creació d’un ésser que sotmet al gènere bo i pur, i la condemna a viure en aquest món terrible —reflex de la seua visió pessimista— obstaculitzador del món femení (Druskowitz en Pérez 2020, 53-65).

Seguidament, en el punt segon: «El principio superior debe concebirse sólo platónicamente» dins l’obra *Intentos modernos de sustituir a la religión. Ensayo filosófico* (1886), es refereix a un Principi Superior únic, sorgit de la percepció d’una llei que domina el món, l’Esfera Superior està lliure dels errors de la naturalesa material. Deixa clar el distanciament entre l’Esfera Superior i el baró, perquè aquest manca de qualitats nobles i pures, per tant no pot concebre-la especulativament, sols fins el seu límit exterior. El nom del quart capítol és, precisament, «El hombre como imposibilidad lógica y ética y como maldición del mundo» (Druskowitz en Pérez 2020, 57-59).

Per començar, algunes de les proposicions normatives per al sexe masculí que proposa Druskowitz en l’apartat «Panel Masculino de Proposiciones Cardinales del Pesimismo» aconsellen:

Investigaos sin miramientos y rebosaréis de odio contra vosotros mismos y vuestra existencia; No debéis tomar decisiones ni realizarlas sin consultar a la otra mitad del género humano»; ¡Devolved a las mujeres todo su derecho [...]; liberadlas de vuestra inmediata presencia; no perjudiquéis más su salud; dejadlas ser para sí mismas, dejadlas vivir en sus propios distritos de las ciudades, ¡como sacerdotisas de su sexo!; ¡Dejad que las mujeres ocupen por sí mismas su propia esfera! (Druskowitz en Pérez 2020, 62-77).

I assenyala que l'home és indigne de la seua companya, per tant, remarca que és un motiu clar per estar en contra del matrimoni, i de la reproducció. La dona no mereix estar condemnada a viure sota el mateix sostre que l'home, ni l'home mereix reproduir-se amb la dona.

Druskowitz explica que, si l'home mira en el seu interior i es reconeix com a ésser imperfecte, allunyat de la raó, salvatge, s'acabarà odiant-se a si mateix: per tant, els homes han de deixar d'arrastrar el món femení cap al seu món desperfecte i deficient, han de tindre un judici pessimista, reconèixer-se com a deficients i inferiors. L'autora defineix i defèn eixa versió radical del pessimisme: «El pesimismo es la solución al materialismo y al vago comtismo, el pesimismo considera el mundo como nulidad, es una humanidad imperfecta» (Druskowitz en Pérez 2020, 78-82). El món masculí ha enverinat el femení, s'ha aprofitat d'ell; i cal demanar que les alliberen i se n'alliberen.

Seguidament, també fa referència a l'obligació de tenir en compte l'opinió política, educativa, cultural, etc., de l'altra meitat de la humanitat, les dones. I conclou que les dones han de ser les seues pròpies mestres, metgesses, funcionàries, etc.; i així ser independents. Evocant la relació amb la mitologia de l'Antiga Roma, recorda que les sacerdotesses i, en general, les dones eren les representants del Dret, la Ciència, la Naturalesa, i que han de seguir sent-ho. Quant a la política, Druskowitz es nega a la falta de participació de les dones: cada ciutat i regió han de tindre la seua corresponent quota de dones, fins i tot, amb la coronació d'«una reina que gobierne, una mujer cabeza de la república» (Druskowitz en Pérez 2020, 80). Encara que per a l'autora la incorporació és solament el primer pas, la incorporació; l'objectiu és l'Estat plenament femení.

D'altra banda, defineix l'home com un ésser amb un pensament massa defectuós, fins i tot afirma que el seu aspecte físic (amb connotació també moral) és massa lleig, i no quadra amb el món de la raó; i deixa clar que, per això, és un obstacle per al desenvolupament del gènere femení. La capacitat d'estimar, és a dir, la capacitat d'adaptació de la dona a l'home, és un producte artificial d'hipnosi, i l'home s'aprofita i s'alimenta de la bellesa i reputació de la dona (Druskowitz en Pérez 2020, 62-77).

En conclusió, el món femení ha de ser purificat amb una educació moderna més lliure, fins i tot separant els sexes per ciutats; reduint i limitant els matrimonis fins arribar a l'eliminació d'aquests, acabant així amb la reproducció i l'existència d'un ésser imperfecte. Sols així les dones tornaran a ser sagrades, fins a la consecució de l'ideal de la humanitat. «El feminismo ha de ser brillante y esplendoroso; el feminismo es el ideal más sagrado de la época moderna, es la luz sobre el desarrollo humano» (Druskowitz en Pérez 2020, 76).

3. 3. *El feminisme radical*

La clau diferenciadora del feminisme de Druskowitz és la defensa d'una autonomia sobirana, la «separació» total dels homes i les dones en tots els sentits: superadora de l'evidència social de l'home com a ser tan imperfecte i maligne que no és mereixedor de compartir vida amb les dones. El feminisme de Druskowitz és diferent a altres, com el feminisme de la igualtat o de la diferència, de tendència liberal, socialista i marxista, on en cap moment es defensarà una separació tan radical, o utòpica, sinó a l'inrevés, una igualtat social compartida i construïda per tots i totes les ciutadanes.

Segurament, el feminisme al qual s'apropen aquestes idees és, en algunes direccions, el feminisme radical. Es tracta d'un moviment nord-americà nascut al voltant de 1970, una de les obres considerades part del seu marc teòric és *Sexual Politics* (1970) de Kate Millet. Aquesta autora, com les coetànies, es va nodrir del marxisme, la psicoanàlisi i els conceptes de patriarcat i de gènere, entre altres. Les radicals identifiquen com a centres de dominació patriarcal aquells espais que abans es consideraven «privats»: «lo personal es político» (Hanisch en Miguel 2000, 18). Els moviments naixents innovaren en el sentit de prioritzar el focus de la dominació masculina i patriarcal en aspectes abans considerats propis de la vida privada i quotidiana, posant-los al mateix nivell que qualsevol altre dret social, civil i/o polític, es centraren en estudiar les relacions de poder i dominació en la família i la sexualitat. Un exemple seria parlar públicament i políticament de la violència dins del matrimoni. Per tant, suposà una ruptura amb els anteriors estudis i moviments feministes, com el liberal o el sufragista, ja que potser no es discrimina per sexe en les lleis, però la inèrcia estructural permet que ocórrega aquesta discriminació (Puleo 2005, 19). Els canvis en l'àmbit públic han de reflectir-se en l'àmbit privat, si no, no parlem d'una transformació plena o justa (Freytes 2009,

66-70). A més, el feminisme radical, per arribar a considerar el sexe com a categoria social i política i la relació entre els sexes com a política, es va nodrir del model racial, que conclou que la relació entre races és política (Puleo 2005, 19).

Així doncs, els nous corrents afirmaren que la resta dels feminismes amb els quals convivia, al voltant dels anys 60 i 70, reproduïen els mateixos vells prejudicis i estereotips (Puleo 1994, 142, 143). Kate Millet avança una tesi importantíssima del feminisme radical: «el patriarcado es el sistema de dominación básico sobre el que se asientan los demás (raza, clase) y no puede haber verdadera revolución si no se lo destruye» (Puleo 1994, 145). Es en tal context que el patriarcat comença a ser considerat una política sexual, una dominació, un grup baix el control d'un altre grup: la relació entre els sexes es política i de poder, les dones són colonitzades per l'imperialisme masculí. A més, cal remarcar que el patriarcat no entén de classes, races i/o sistemes polítics, és universal. Així doncs, Millet arriba a una conclusió: el patriarcat no és fruit del capitalisme i per tant, no desapareix amb el moviment socialista (Puleo 1994, 145-147), i es contraposa a la amb la confiança de Tristán en el socialisme i de Kolontái en el comunisme. Seguint la teorització del feminisme radical -definit com a *radical*, perquè, segons l'etimologia del terme, pretén buscar l'*arrel* de la dominació- els pilars d'estudi foren la consideració del patriarcat com a dominació universal, l'ampliació definitiva de poder i política, el gènere com a construcció sociocultural i l'anàlisi exhaustiva de la sexualitat. El poder no l'exerceix solament l'Estat, sinó que també es troba en les relacions socials. Quant al focus de la sexualitat, sorgeix el feminisme lèsbic, que considerarà que «el amor entre mujeres puede y debe ser un acto político de liberación» (Puleo 2005, 19-21).

Els diferents corrents del feminisme radical de finals del segle XX inclouen una preocupació per aspectes culturals, la qualitat de vida, la llibertat de ser i poder fer en la societat. A diferència dels feminismes i moviments tractats fins ara, a finals del segle XX, el paper de la dona en l'espai públic segueix sent un eix central dels moviments, però agafen força aquells temes als quals no s'havia donat la importància merescuda. En comparació amb el feminisme liberal o sufragista, on es reivindica la incorporació de la dona a l'espai públic, i els drets civils polítics basats en una insatisfacció política, el feminisme radical es centra en el malestar personal i íntim: per millorar la situació de la

dona cal anar més enllà de la incorporació femenina a l'espai públic (Freytes 2009, 61). És en aquest moment quan els moviments socials es comencen a aglutinar: feminismes, moviments racials, estudiantils, ecologistes, de drets civils, etc.

Un dels objectius d'aquests moviments explicats, era conscienciar les dones sobre l'opressió que sofrien, reinterpretar la seua vida, l'espai públic i el privat, açò és el que realment pretén Druskowitz, despertar les dones, que es reivindiquen i s'alcen contra la societat patriarcal, en la política, en l'Estat, en el matrimoni, en la reproducció. L'eix central del feminisme radical és traure a la llum i reivindicar que l'opressió cap a les dones està en tots els àmbits: en la via pública, en la llar, en l'educació, en la política, en la família... I que el patriarcat és un sistema d'opressió i subordinació que engloba tota la societat, és a dir, coincideix a veure també subordinació en tots els aspectes, no es centra solament en els drets polítics, sinó que va més enllà, i observa una societat completament cegada i controlada pel patriarcat. Per tant, les dos clares coincidències són: la consciència de les dones i el patriarcat com a sistema opressor.

En conclusió, denominem feminisme pessimista al pensament de l'autora perquè és conscient de la desigualtat entre homes i dones i perquè la seua solució és la fi de la humanitat, per això considerem també la seua obra plenament pessimista. Druskowitz anà un pas més enllà en el seu feminisme, no veia suficient allò reivindicat i aconseguit fins al moment, com el dret al vot o al divorci, igualment el feminisme radical va un pas més enllà, canviant les idees principals dels feminismes existents. El seu pensament filosòfic fou avançat per a l'època, i potser, apunta Manuel Pérez, la justificació de l'internament a centres psiquiàtrics i el seu tràgic final:

Los auténticos motivos de su internamiento nunca estuvieron claros, y parece, más bien, que detrás de ellos se encontraba una suerte de reacción de la sociedad ante una persona incómoda que, adelantada a su tiempo, se había atrevido a desafiar las normas morales del momento (Pérez en Druskowitz 2020, 23).

4. La dona en la societat comunista: Aleksandra Kolontái

Aleksandra Kolontái naix al 1872 en una família provinent de l'antiga noblesa russa, fou filla única del segon matrimoni de la seua mare. Des de xiqueta, per viure al camp, fou conscient de les injustícies sofertes per les famílies camperoles, i des de la joventut, va reafirmar que les injustícies socials seguien vigents a Rússia. La mare de Kolontái pretenia casar-la jove, amb un home de bona posició, però ella es volia casar per amor, no per conveniència. Així doncs, va contraure matrimoni i poc temps després, va tindre el seu únic fill; ser ama de casa, esposa i mare es va convertir en una presó per a l'autora (Kolontái 1975 24-26). Així, descriu la seua trajectòria vital i acadèmica com una fugida del model de vida estereotipat, amb aquesta lliure elecció pretén ajudar a la resta de dones i companyes a no seguir les tradicions establertes (Kolontái 1975, 19, 20). En *Autobiografía de una mujer sexualmente emancipada* (1926), descriu en primera persona la seua vida, activitat política, pensaments, valors i el seu punt de vista sobre l'alliberament sexual de la dona i l'emancipació femenina.

Considera la dona com un subjecte que s'ha de valorar pels seus assoliments, per la seua moralitat i pensament com a ser humà, no per la seua virtut femenina o les condicions i qualitats femenines assignades per la «naturalesa». Un dels temes que més sovinteja és l'amor, les relacions, però deixa clar que l'alegria, el dolor o l'amor no d'ocultar allò que realment importa: la lluita pels seus valors i drets. La pensadora arriba a la conclusió que, l'amor i l'home estimat, que li havien imposat com a les seues prioritats, no són el que pareixen: l'home s'imposa sobre la dona, convertint l'amor, el matrimoni i la família en una presó. La incessant activitat política la portà a formar part del primer gabinet bolxevic dels anys 1917-1918, i convertir-se en la primera dona en ocupar el lloc d'ambaixadora (Kolontái 1975, 20, 21, 24). Pel fet de ser reconeguda políticament conclou que «ha llegado el momento de que todos los seres humanos sean igualmente valorados de acuerdo con su actividad y su dignidad humana general» (Kolontái 1975, 21) i que és una «victoria sobre su peor enemigo, es decir, sobre la moralidad convencional y los conceptos conservadores del matrimonio» (Kolontái 1975, 22). Per tant, l'alliberament de les obreres i el canvi de paradigma en la vida de les dones és el que dóna sentit a la vida i a la seua obra.

Per què Kolontái va dedicar la seua vida al moviment obrer? En una visita a una enorme fàbrica tèxtil en Estònia, va veure-hi les condicions del proletariat. Fou en aquest moment que es tribar en l'obligació de dedicar-se a defensar els drets de la població obrera. En aquest moment, va deixar al seu marit i marxà a Zurich a estudiar economia, en aquest punt va canviar la seua prioritat: l'amor i el matrimoni per la lluita personal i social; al 1899 torna a Sant Petersburg i s'afilia a l'il·legal Partit Socialdemòcrata Rus. Les seues finalitats vitals ara eren: la cura del seu fill, el moviment revolucionari rus i el moviment de la classe obrera. El seu apropament al marxisme i l'allunyament del moviment femení burgés la van portar a defensar un nou ordre socioeconòmic per aconseguir l'alliberament de la dona amb el moviment comunista (Kolontái 1975, 27-29).

En el context de la Primera Revolució del moviment obrer rus al 1905, la carrera política i literària de Kolontái anava progressant, el seu activisme i els escrits polítics contra la Duma tsarista van provocar el seu exili cap a Alemanya i altres països europeus, i a l'inici de la seua emigració política: no tornarà a Rússia fins a la Revolució d'Octubre al 1917, finalitzada l'època tsarista (Kolontái 1975, 28-31). La seua etapa com a refugiada política li va permetre conèixer els diferents camins que prenia el moviment socialista dins el context europeu. Va contribuir i defensar les reivindicacions obreres als diferents països on era convocada, per exemple, lluità junt al Partit Socialista britànic contra les sufragistes angleses. També va viatjar fins als Estats Units, on va protagonitzar conferències per diverses ciutats (Kolontái 1975, 28, 35, 36).

Amb l'inici de la Primera Guerra Mundial i les fortes mobilitzacions de la Revolució russa del 1917, amb l'enderrocament del darrer Tsar, Lenin fou un dels líders de la lluita bolxevic. Kolontái afirma que «compartía la opinión de Lenin que intentaba difundir la convicción de que la guerra sólo podía ser derrotada por la revolución, por el levantamiento de los obreros» (Kolontái 1975, 41). Amb la fi del règim tsarista, Kolontái fou una de les primeres refugiades polítiques en tornar a la «patria liberada», fou un dels moments més feliços de la seua vida, ja que un jove oficial la va rebre, fins i tot, besant-li la mà. Però conclou: «cuatro meses después, por orden del régimen de Kerenski [...], el mismo oficial joven y encantador me arrestó [...] como una peligrosa bolchevique... ¡Así es la ironía de la vida!» (Kolontái 1975, 42).

En tornar a Rússia fou tancada a la presó, temps més tard fou alliberada, ja que el poble demanava la llibertat dels bolxevics. En aquest moment, va reprendre la seua trajectòria política, i fou nomenada, en formar-se el Govern del Soviet, la primera dona del gabinet: Comissària del Poble de Benestar Social, càrrec des del qual defensarà la *nueva mujer* i la *nueva moralidad*- remarca que va rebre el recolzament de Lenin i Trotski. (Kolontái 1975, 50-53). L'autora escriu la seua aquesta autobiografia al 1926, els anys posteriors es centren en una frenètica vida política i de servei diplomàtic per diferents punts del món, com ambaixadora soviètica en Noruega, Mèxic i Suècia.

4. 1. *El comunisme i la família*

Kolontái escriu en 1921, poc després de la Revolució de 1917, el text *El comunismo y la familia*, durant l'evolució i canvi de l'ordre patriarcal de la Rússia tsarista i burgesa a l'ordre nou socialista i comunista que defensava. En aquest context, a diferència d'altres societats capitalistes, en Rússia no s'havia estès aquest estil de societats modernes europees. Kolontái s'enfrontava a aquesta societat capitalista i família patriarcal. La realitat de Rússia era, per tant, molt diferent del context europeu occidental.

La Revolució russa va significar una ruptura amb les relacions socials, econòmiques, polítiques i culturals de la Rússia capitalista. En la primera etapa transitiva cap a la societat comunista, on destaquem a la figura de Lenin, les dones en convertien en persones lliures. Aquest període transitiu es descriu com a dictadura del proletariat, i en ell les dones russes començaren a participar en política, en la vida social i econòmica. Els i les bolxevics implantaren mesures per aconseguir els seus objectius, tals com el dret al divorci, l'avortament legal i gratuït, destronant a l'església, la família i el matrimoni com a eix central. Ara ho serien l'Estat i la societat (Monge 2018, 166-171).

Com hem vist anteriorment, el matrimoni, i per consegüent la família, juntament amb l'Estat i l'església han sigut històricament els pilars de la societat patriarcal, els causants de la submissió de la dona i els obstacles per la seua emancipació. La pròpia Kolontái, per experiència pròpia, és conscient de l'opressió que suposa el matrimoni, la família i la reducció de la dona als serveis domèstics. Així doncs, l'autora desenvolupa en aquest text el canvi de paradigma de la família dins de la nova Rússia, centrant-se en el fet que

la nova Societat i Estat Comunista afavoreix el canvi radical de vida, relacions, drets, família, matrimoni i situació del proletariat, sobretot, de les obreres. A més, per a Kolontái, una de les ferramentes per a l'emancipació de la dona i la igualtat és la reeducació de la psicologia de les dones i els homes, coincidint amb Tristán i von Druskowitz, i hi relaciona una anàlisi exhaustiva de tres temes en concret: la família, el treball i la relació entre els dos sexes (de Miguel 2005, 310, 319-322).

La conclusió a la qual arriba l'autora és que la dona ja no depèn de l'home. Amb l'arribada de la nova Rússia, la Unió Soviètica, el comunisme i canvis de condicions de vida, la família, inevitablement, canvià també. Un dels resultats és l'accés al divorci sense obstacles de totes les classes, també per a la dona treballadora. En l'antiga Rússia i les societats capitalistes, la família proveïa el sosteniment de l'Estat, de la societat i de la vida. Allò que havia sigut sempre igual no té perquè seguir sent-ho, ja que fins feia relativament poc, l'única forma possible de família era la família patriarcal. L'autora remarca que encara perdura en aldees russes, en famílies camperoles, però que en la ciutat, la família de l'obrer i l'obrer ha canviat. Remarquem que, un segle després, segueix la creença de l'única opció estructural de família es l'heterosexual i monògama. Què ha passat, segons Kolontái per enfonsar el vell sistema familiar i les relacions entre el treballador i la treballadora? (Kolontái 2009, 215-217).

I tot seguit desenvolupa la seua resposta: «el capitalismo ha destruido la vieja vida familiar» (Kolontái 2009, 217). En aquells països on el nombre de fàbriques augmenta, la transformació del vell model de família avança progressivament: les condicions de vida canvien, la família també. La forta industrialització i el capitalisme ha estés la introducció de la dona al treball productiu i assalariat, abandonant durant les seues llargues jornades laborals la llar, els fills i les feines domèstiques. Malgrat els avenços en la introducció de la dona a l'espai públic i el món laboral assalariat, la realitat és devastadora per a la dona obrera, ja no sols carrega amb el pes de la llarga jornada laboral com a oficinistes, obreres, criades, etc., —per convertir-se en individus productius iguals al seu marit i a l'obrer—, sinó també amb la criança i el treball domèstic. El règim capitalista ha desgraciat més encara la situació de la proletària. La realitat llavors és la descomposició familiar, l'obrer ja no viu solament per la cura dels fills, la llar i el marit, inevitablement, els llaços de la família patriarcal es desfan i es

reformen. Dins del context de la família *tradicional*, com més temps dedicava a dona a les feines de la llar, més beneficis per a la família i també per a l'Estat, ja que es beneficiava de les activitats de l'ama de casa. Les dones produïen en casa tela, mantega, sabó, llana, és a dir, productes que es convertien en mercantils, agraciant l'economia de l'Estat. Així doncs, els interessos de l'home coincidien amb l'Estat: una dona amb mans d'or, quanta més producció aportara, millor (Kolontái 2009, 218-221).

Però, després de la Revolució, totes aquestes tasques abans assumides per la dona i ama de casa, les realitzen ara les màquines, les fàbriques, els homes i dones obreres i obreres, reduint així les feines de casa. En aquest punt del text de Kolontái, ja presentades les fortes conseqüències negatives del règim capitalista, s'exposen els beneficis i solucions que proposa i està duent a terme la Societat Comunista dins la Unió Soviètica, on la dona treballadora gaudirà de les mateixes comoditats que les classes adinerades:

En una Sociedad Comunista la mujer trabajadora no tendrá que pasar sus escasas horas de descanso en la cocina, porque en la Sociedad Comunista existirán restaurantes públicos y cocinas centrales en los que podrá ir a comer todo el mundo (Kolontái 2009, 222).

El règim i l'Estat comunista s'encarregarà d'organitzar la societat per millorar el benestar dels obrers i les obreres, i poder eliminar la gran càrrega de les feines domèstiques de la dona mitjançant el treball col·lectiu. D'ara endavant, hi haurà un grup de treballadores dedicades únicament a aquestes tasques, dividint el treball i millorant les condicions de vida i la llibertat de les obreres. Com a resultat, la ciutat comunista permet dedicar les hores de descans a altres activitats més importants i útils, «ofrecerá a la mujer trabajadora la oportunidad de dedicarse por las noches a lecturas instructivas» (Kolontái 2009, 223). Amb el triomf del règim comunista, moltes labors domèstiques desaparegueren, però altres encara hi perduraven, com la neteja o la criança. La Societat Comunista convertirà la vida de l'obrero en més alegre, rica, lliure i completa.

Seguidament, Kolontái es focalitza en la criança dels fills, comparant la situació en el règim capitalista i el comunista. En la nova Rússia soviètica i comunista, la Societat és l'encarregada de fer totes aquelles obligacions que abans eren responsabilitat dels pares obrers, la societat obrera alleujarà la gran càrrega de la família. Quan el fill/filla entra al col·legi, el desenvolupament intel·lectual passa ser aliè als pares, però encara subsisteix

el deure d'alimentar-lo, vestir-lo, educar-lo com a bon obrer. En el moment en què el fill o filla inicia la seua vida laboral, és senyor de si mateix, per tant, es va desgastant l'obediència als pares (Kolontái 2009, 222-224).

A medida que van desapareciendo uno a uno los trabajos domésticos de la familia, todas las obligaciones de sostén y crianza de los hijos son desempeñadas por la sociedad en lugar de por los padres Bajo el sistema capitalista, los hijos eran con demasiada frecuencia, en la familia proletaria, una carga pesada e insostenible (Kolontái 2009, 224).

Els recursos que ofereix el nou ordre socioeconòmic són, entre altres, guarderies infantils, colònies i jardins de la infància, infermeries i menjadors gratuïts, llibres, roba, etc. La Societat Comunista demostra així que el seu pilar fonamental és la col·lectivitat. La càrrega dels pares es transfereix a la col·lectivitat, però, cal remarcar que no deixa de ser responsabilitat dels pares. Un clar exemple de la reconducció de les cures dels fills i filles es veu fins i tot en societats capitalistes, on l'educació ha passat a càrrec de l'Estat. D'altra banda, Kolontái arriba a la conclusió que les bases de l'Estat comunista ja no és la família patriarcal, sinó que la societat, l'home i la dona nova estaran regits i organitzats per les escoles, els menjadors, les residències, les guarderies, etc. Descriu exactament que les divises del comunisme són «solidaridad, camaradería, ayuda mutua y devoción a la vida colectiva» (Kolontái 2009, 222-225).

Entre els ideals als quals arribarà la nova societat, segons Kolontái, alguns es materialitzaren, altres no, un exemple va ser el *Código Integral del Matrimonio, la Familia y la tutela, octubre de 1918 y los derechos civiles*. Aquesta llei va ser una de les implantades amb l'objectiu de permetre arribar a l'emancipació de les dones dins de la Revolució Russa. La finalitat d'aquest codi era trencar amb les cadenes del matrimoni vist com a opressió per a les dones, i es basà en els drets individuals i la igualtat entre sexes. A més, invalidà el matrimoni religiós, permeté el divorci i eliminà la distinció entre fills i filles legítimes i il·legítimes. Així doncs, es pretenia la ruptura entre la vida familiar i el matrimoni -considerant el matrimoni i la família com institucions burgeses en una societat basada en la propietat privada. En definitiva, les obreres ja no veien als barons com a enemics o opressors, sinó com a companys, perquè compartien la duresa del treball provocada pel capitalisme (Monge 2018, 171-173).

Finalment, Kolontái parla des de l'experiència pròpia i la col·lectiva: el matrimoni com a presó. El matrimoni eclesiàstic, indissoluble, és un frau. Comença fent la següent aclariment: «La Sociedad Comunista no pretende separar a los hijos de los padres, ni arrancar al recién nacido del pecho de su madre. No abriga la menor intención de recurrir a la violencia para destruir la familia como tal» (Kolontái 2009, 226, 227). La Societat Comunista el que farà és conscienciar als joves i les joves proletàries, que s'han d'estimar, que tenen dret a la felicitat i a la lliure elecció del matrimoni i company/a de vida. La dona en el matrimoni de la societat capitalista està empresonada, això ha de canviar. Quant a la descendència dels obrers i obreres, Kolontái els tranquil·litza dient que, dins de la Societat Comunista «vuestro hijo no conocerá el hambre, ni el frío» (Kolontái 2009, 226). Ben altrament, el matrimoni i la família seran símbol d'amor, camaraderia i germanor, ja no obligacions. Les relacions entre home i dona es transformaran radicalment, per ser dos persones iguals, lliures, independents, dos individus que s'estimen. L'amor, per tant, es converteix en un factor social. Els principis comunistes han de regir-se sobre una revolució no solament política, també en la cosmovisió del món, dels sentiments, i de l'estructura espiritual de la societat (Frenca i Feuillet 2020, 149, 150).

Per concloure, l'autora exclama efusivament «¡No más «servidumbre» doméstica para la mujer! ¡No más desigualdad en el seno de la familia! ¡No más temor por parte de la mujer de quedarse sin sostén y ayuda si el marido la abandona!» (Kolontái 2009, 227).

4. 2. *L'emancipació de la dona segons Kolontái*

Segons Kolontái, l'emancipació de la dona es complirà amb el comunisme com a règim polític i social. A més, advoca per una reeducació de la societat, amb l'objectiu de reformular les relacions entre home i dona, sobretot, entre obrer i obrera. L'autora defensà l'emancipació de la dona des de la seua posició política, els seus escrits i la praxi revolucionària. Mitjançant l'anàlisi de la societat, encamina les seues aspiracions cap a una futura societat comunista que no estarà regida pel patriarcat, sinó per individus iguals i per la col·lectivitat.

L'obra de Kolontái descriu l'arribada a l'alliberament i l'autonomia de la dona dins d'una futura societat comunista, per tant, cal considerar la noció d'emancipació de l'autora dins d'aquest context. Algunes de les seues aspiracions es compliren, altres no,

definitivament, en l'etapa estalinista, caracteritzada per la repressió i censura. Un altre aspecte important dins del moviment i la teoria emancipadora de Kolontái és el seu reconeixement de la diversitat dins del moviment feminista; de la mateixa manera que existeix l'escissió d'interessos d'homes burgesos i proletaris, el mateix ocorre en les dones (Garrido 2022, 39). Per tant, delimita el problema de l'opressió de les obreres del feminisme interclassista de les burgeses de l'època, considerant-ho insuficient i incomplet, a falta d'una anàlisi més profunda de les influències del capitalisme, com a sustent de l'opressió de les dones (Frecia i Feuillet 2020, 121, 123). Justificant així la falta de cohesió del moviment feminista, present i fomentada avui en dia. Per aconseguir la situació merescuda de la dona, Kolontái participà, aprofitant la seua posició política i social, en la millora de condicions de la maternitat, la infància, el treball i els salaris, el dret al divorci de les obreres, la despenalització de l'avortament o l'abolició de la prostitució. L'instrument descrit per aconseguir totes aquestes reivindicacions és la nova societat, la «nueva mujer» i la nova forma de família (Garrido 2022, 40-43).

Kolontái va escriure tant escrits polítics com novel·les de ficció, compartint-hi un objectiu: la visibilització i reivindicació de l'emancipació de les dones, tenint en compte l'àmbit públic i el privat. En la seua obra combina per tant, ficció, realitat, i a més, les seues experiències vitals. En tots els seus escrits afirma que l'emancipació de les dones treballadores i de totes les classes arribarà amb el nou règim, una nova organització social en la qual es reconega el treball de la dona, superant la reducció a la vida i prosperitat familiar, sols així es podrà superar l'opressió en ambdós àmbits. Tornant a la forta crítica cap al feminisme rus soviètic i burgès, els interessos i reivindicacions de les proletàries i les dones de classe alta eren completament oposats (Frecia i Feuillet 2020, 122, 123).

D'una banda, mentre les dones burgeses defensen la igualtat de drets dins del propi capitalisme, les treballadores aspiraven a la igualtat de drets polítics, socials i laborals que els seus camarades, utilitzant-ho com a instrument col·lectiu entre obrers i obreres per aconseguir l'emancipació dels i les explotats i explotades (Frecia i Feuillet 2020, 122-125). D'altra banda, la segona diferència fou, verdaderament, important i potser, polèmica, amb el risc de tornar a reduir el treball de les dones a l'espai privat i

domèstic. Kolontái, com a representant del feminisme proletari, reivindicava el paper de la dona com a mare: «la mujer no es solo ciudadana del Estado y fuerza de trabajo, sino también madre de sus hijos, [lo que] la pondrá siempre en una situación especial» (Kolontái en Frençia i Feuillet 2020, 124). Així doncs, l'autora defensava el treball, i dins d'ell la reivindicació del propi treball «d'ama de casa», revalorant-ne les feines domèstiques, la maternitat, la criança i la maternitat. Kolontái defensa la maternitat, i ho defensa argumentant el següent:

Si queremos hacer posible a las mujeres que colaboren en la producción, la colectividad debe liberarlas de toda carga de la maternidad, porque, de otra manera, la sociedad explota la función natural de las mujeres. El trabajo y la maternidad se pueden combinar entre sí cuando la educación de los niños no sea ya una tarea privada de la familia, sino una misión social del Estado de trabajadores. (F y F 126, 127)/(Kolontái 2018, 221).

Cal contextualitzar que Kolontái parlava des de la seua societat comunista, el nou ordre social que ella difonia i cap al qual havia de caminar la humanitat.. En suma, recordar que la maternitat i la criança es vinculen a la idea del desenvolupament social i productiu, potser donant a entendre, erròniament, l'associació de la reproducció individual amb la producció de la col·lectivitat: l'autora declara que «la función social de la mujer consiste en traer al mundo niños sanos [...] “produce” con su cuerpo un nuevo miembro de la república de trabajadores» (Kolontái en Frençia i Feuillet 2020, 218). Per entendre-ho millor, Kolontái vol alliberar la dona de qualsevol pes de la maternitat perquè «de otra manera, la sociedad explota la función natural de las mujeres» (Kolontái en Frençia i Feuillet 2020, 126).

Al si de la societat comunista interpretada per Kolontái, la revolució obrera va invalidar la construcció sociocultural i psicològica de la visió de la dona i la feminitat com a inferiors per naturalesa, dèbils, situades permanentment en la subordinació i reclusió. La revolució obrera, industrial i laboral fou la causant del canvi del rol social de les dones, incorporant-les al món productiu i polític i, dins del règim adequat, acabant amb la seua esclavitud domèstica (Kolontái en Frençia i Feuillet 2020, 126). Per a l'autora, el feminisme fou fruit de l'accés al món laboral de les dones, impulsat pel capitalisme, i amb la conseqüència d'una forta inestabilitat socioeconòmica, s'obri en aquesta època la lluita per l'emancipació de les proletàries. En conseqüència, s'entreveuen en el textos de l'autora les altes esperances i expectatives que tenia en el desenvolupament del règim

comunista. Però, les noves iniciatives amb la fi de millorar el benestar de la societat proletària, entrà en conflicte amb les difícils condicions i crisis socioeconòmiques que travessava la Unió Soviètica: la majoria d'obreres seguien patint la doble càrrega del treball productiu i el privat. A pesar del to utòpic de l'autora, també destaca de forma realista que la situació de la nova Rússia seguia competint, sobretot en les relacions personals i entre ambdós sexes, la vella moral burgesa i capitalista. En definitiva, Kolontái entén l'emancipació i l'alliberament de les dones treballadores com una necessitat sociocultural, és a dir, va més enllà del assoliments de la nova ciutat comunista en l'àmbit polític i formal (Frecnia i Feuillet 2020, 126-129, 139).

En conclusió, cal remarcar que Kolontái és considerada una de les representants del feminisme marxista. El que cal destacar és l'enfocament de la problemàtica de l'emancipació de la dona: calia una revolució específica i una atenció, un estudi molt acurat sobre la situació de les dones proletàries. A més, enfront de la posició hegemònica heretada d'Engels, defensa que no és suficient estudiar l'origen de l'opressió femenina per donar amb la clau de l'emancipació: acabar amb l'origen de la subordinació no l'eliminarà. Anant més enllà, Kolontái opina que cal fer un estudi de cada situació en concret, com es pot veure en les diferenciacions que fa amb el feminisme burgués i el feminisme obrer (De Miguel 2005, 310-315). Uns dels eixos temàtics de l'obra Kolontái és que, l'alliberament de les dones no es complirà fins que no es reformulen les relacions entre els dos sexes i de l'amor, mitjançant la reeducació psicològica, la reformulació de les relacions socioeconòmiques sobre bases comunistes, instaurar una nova moral sexual proletària (necessària per a l'emancipació de les dones) (De Miguel 2005, 316-326).

4. 3. *La dona en la societat comunista*

Són moltes les pensadores que, a finals del segle XIX i principis del XX, tractaren el fenomen de la *Dona Nova*, sent una de les aportacions més rellevants del feminisme socialista, obrer i marxista de l'època, entre les quals Clara Zetkin, Sylvia Pankhurst i Alexandra Kolontái (Palomo i Àvila 2021, 214, 215). Anant més enllà, la influència d'aquesta teoria ha donat fruits transversals i internacionals, i en constitueix un exemple l'obra *La mujer nueva* (1955), de la novel·lista Carmen Laforet, on tracta el divorci, la independència i la nova situació de la dona.

Per poder conèixer la situació que esperava Kolontái que tingueren les dones dins la societat comunista, aquella que descriu, com havíem dit, potser, utòpicament, en el text *La mujer nueva*, resulta ser aquest nou ideal feminista de finals del segle XIX. Per tant, hi desenvolupa la seua idea de «la necesidad de la renovación psicológica de la humanidad» (De Miguel 2005, 311).

Kolontái comença afirmant que la *dona nova* està per tots els llocs, des de les classes més baixes fins les més altes, de les més intel·lectuals a les que menys, era inevitable no veure-la, és un fenomen real. Això sí, cada *dona nova* tenia la seua particularitat, diferents metes, personalitat, exigències, desitjos, depenent de la seua procedència o el seu estatus social, però, totes compartien un tret comú, que les distingeixen com a «espècie» i de les dones del passat. La nova dona independent ha deixat de ser l'ombra del seu home, té inquietuds, és lliure, aprecia la seua independència personal i és autodisciplinada. Encara que l'autora afirma que la dona nova està en totes les capes socials, realment naix en els estrats socials més baixos, per tant, aquesta dona nova és filla del sistema econòmic avançat, aquest nou model de dona coincideix amb la moral obrera. El nou model de dona és fruit de l'evolució de les relacions de producció i la incorporació de la dona al treball assalariat (Kolontái 1975, 63-73, 90, 101, 106), (De Miguel 2005, 313, 314). Kolontái, per entendre les noves condicions i psicologia de la dona nova, la posa en diàleg amb la dona del passat.

L'autora, per donar més pes a l'existència d'aquest fenomen, ho raona amb la literatura, amb l'aparició de la nova dona en diferents novel·les. Entre els nombrosos casos de personatges representants de la dona nova, un dels exemples més clar és Agnes Petrovna, protagonista de *One of them*, de Tatiana Stschepkina-Küpernik. Agnes, escriptora i secretària executiva, es bolca en el seu treball, no deixa que l'amor s'hi interpose, però, quan abandona el treball, per pura «diversión, poesía, luz», busca l'amor, no accepta que cap home s'impose sobre ella, sobre el seu ego (Kolontái 1975, 73-77). L'autora considera que és molt laboriós i complicat convertir-se en aquesta dona independent i lliure internament, i sosté el següent: «Cuán difícil le resultará convencerse a sí misma de que una mujer debe considerar la renuncia a su propia persona como un pecado, a pesar de que renuncia en nombre del amado y en nombre del poder del amor» (Kolontái 1975, 77). En aquest fragment, exposa les conseqüències de

l'entrega de la dona a l'amor: «su pasión [...] no enriquece su alma sino que la empobrece [...] la pasión consume sus energías, su tiempo [...] puede perderse a sí misma» (Kolontái 1975, 79). I finalitza definint aquest nou ideal femení:

Ante nosotros se halla la mujer como individualidad, ante nosotros aparece un ser humano que posee un valor característico, con su propia personalidad, que se afirma a sí misma; en síntesis: la mujer que ha roto las oxidadas cadenas de su sexo (Kolontái 1975, 83).

Pel que fa a l'educació, Kolontái afirma que les dones han de complir una educació més àmplia que la dels homes, perquè han de trobar els instruments per lluitar contra el predomini masculí, superar els obstacles socials. I en referència al matrimoni, la dona contemporània, el considera un instrument opressiu- coincidint amb Druskowitz-, no es limita a un lligam etern, ni per l'amor ni per la maternitat, no permet la possessió. A més, deixa clar que les incomprendions que sofreix l'esposa per part del seu marit no entén de diferenciacions socials. Per a l'autora, la dona s'ha adaptat al nou ordre econòmic, la societat canvia, la dona també (Kolontái 1975, 84-93, 101). Per últim, la nova societat ha llançat la dona a un nou àmbit de dependència i subordinació, teixit pel capitalisme: el món laboral, i aquesta nova realitat va trencar amb l'estereotip femení, exigint a la dona obrera productivitat, força, independència, decisió -Kolontái arriba a una conclusió similar a la de Tristán: l'argument natural de la debilitat femenina ha desaparegut (Kolontái 1975, 102, 103). Per últim, tornant a la definició del nou model de dona contemporània, a pesar que l'autora defensara a l'inici que la dona nova naix en tots els estrats socials, acabarà conclouent que no, que són les dones obreres les precursors del moviment d'emancipació femení. En conseqüència, Kolontái, de forma indignada, s'oposa al feminisme burgés i sufragista que reclama el dret al treball com a fet emancipador, quan és possible gràcies al treball brut, opressiu i explotat que han sofert les proletàries (De Miguel 2005, 314).

Conclusions

Des del punt de vista històric, les tres autores estudiades i relacionades formen un marc teòric i ideològic des del qual es pot reflexionar sobre els assoliments actuals aconseguits pel moviment feminista en la seua amplitud. Abans de desenvolupar aquesta idea, comparem els fils que uneixen i separen a les tres autores tractades, per subratllar així els diferents punts vista en relació a l'emancipació de la dona en l'Europa contemporània i comprendre la diversitat de moviments i relacionar les teories feministes implícites en dita etapa, a través d'un diàleg encaminat cap a ideals comuns.

Respecte als temes desenvolupats, ens hem centrat en l'educació, el matrimoni, la maternitat i el treball. A pesar de les dècades que distancien els contextos de les tres autores, es poden entrellçar les reivindicacions de cadascuna respecte a les qüestions anomenades, però sense oblidar el país, moviments socials, i l'acció política en els anys en què visqueren. L'educació tingué un paper prioritari en el pensament de les tres. Per a Tristán, la instrucció femenina era un instrument emancipador decisiu, amb el qual les obreres en convertirien en esposes, mares i treballadores vàlides. En aquest sentit ens trobem davant l'element més il·lustrat de l'autora, la confiança en l'educació. La reducció patriarcal de la funció de la dona a mera mare i curadora de la família ens porta a vincular-la amb Kolontái, la qual, anant més enllà, advocava per una reeducació psicològica, per transformar així les relacions entre obrers i obreres. Kolontái ja no redueix el paper de la dona a mare i esposa, sinó que, des de la col·lectivitat que defensa, pretén arribar a una societat igualitària sense excloure d'aquesta emancipació als homes -però sí a la burgesia, és a dir, a l'adscripció de classe. Reprenem així la posició radical de Druskowitz, i la seva afirmació que l'Estat havia de ser conquerit o assumit per les dones, perquè són intel·lectualment, físicament i existencialment els únics o màxims éssers vàlids.

En segon lloc, quant a la maternitat i el matrimoni, les tres autores comparteixen la reinterpretació del rol social d'aquests estats o posicions vitals. Per experiència pròpia, per part de Tristán i Kolontái, el matrimoni, la maternitat i la família des de l'arrel patriarcal i tradicional, són àmbits plenament opressius per a la dona. Per això ambdues ho reinterpreten, i desenvolupen com haurien de ser les relacions entre home i dona

dins de la família. D'altra banda, Druskowitz havia anat més enllà defensant la completa abolició del matrimoni i la reproducció.

Seguidament, el treball és l'eix central de les obres de Tristán i de Kolontái, la primera en l'època de naixement del socialisme i la segona en el context revolucionari de la naixent societat soviètica comunista i el bolxevisme. Tristán, des de la influència il·lustrada i socialista utòpica, considera el treball com a instrument emancipador, encara que cau en la visió moralitzadora del treball imposada indirectament pel capitalisme i la burgesia; i alhora, o des d'una visió alternativa, advoca per una societat de treballadors iguals, revaloritzant el treball. Coincideix en aquest últim punt amb Kolontái, que conclou amb una societat d'iguals, camarades, i basada en la col·lectivitat, on defensa un mecanisme laboral que acabe, per exemple, amb el lligam de les dones a la llar, la maternitat i la cura, tot i que revaloritza el treball d'aquest àmbit, però sense ser una càrrega imposada a les proletàries, sinó en el marc de l'estat i la comunitat.

Després d'aquest resum, desenvolupat al llarg del treball, sobre les similituds i diferències entre les autores, desenrotllem la idea enunciada prèviament: quina situació tenim actualment en les societats d'Europa, segle XXI i mig després dels pensaments pioners, al món europeu, respecte a l'emancipació de la dona? Quant a l'educació, a l'Europa Occidental, al llarg de les últimes dècades ha augmentat l'accés de les dones a l'educació superior, tanmateix, a pesar dels grans avenços, persisteixen desigualtats com la bretxa salarial o el sostre de vidre, encara realment imposats en el context socioeconòmic actual. Podem comparar-ho, segle XXI i mig abans, amb l'autora Flora Tristán, que confiant amb el valor de la igualtat defensada pels il·lustrats i els socialistes, va ser conscient que no es reflectia en la praxi. I les realitats socials del matrimoni i la maternitat, junt amb la família tradicional, la qual deia Kolontái que havia desaparegut, continuen vigents en el segle XXI. Concretament, la societat comunista en la qual confiava Kolontái no va arribar al punt esperat, en definitiva, en la Rússia actual, allò que avançà l'autora amb el seu discurs, no s'ha consolidat i ha retrocedit. La reeducació i reformulació psicològica i de relacions entre homes i dones s'ha desenvolupat gradualment, tenint més presència l'autonomia i elecció de les dones sobre les seues vides privades. Però, les desigualtats dins del matrimoni i la càrrega de

la maternitat, la cura i el treball reproductiu segueix caient sobre les dones, persistint també la desigualtat entre classes altes i mitjanes-baixes.

Per tant, l'emancipació femenina dins el món occidental ha experimentat grandíssims avenços, però segueix vigent la descoordinació o les contradiccions entre la teoria i la realitat social. D'altra banda, els moviments i teories feministes actuals són cada vegada més diversos, a més, es promouen i vinculen a altres causes socials com el racisme, l'ecologisme, les teories *queer*, el pacifisme, la diversitat social i sexual, etc.

La situació europea actual és prou inestable i conflictiva, políticament i socialment. N'és un exemple l'augment d'influència sociopolítica de l'extrema a dreta, en les societats de països com Itàlia, Suècia o Espanya. Amb l'augment d'aquestes «polítiques», retornen les imposicions -és a dir, la reducció i la conservació de la dona com a objecte i no subjecte, tornant a la casella d'inici des de la qual reivindicaven Tristán, Kolontái o Druskowitz l'autonomia de les dones com a instruments imprescindibles i indubtables del progrés de la humanitat.

Bibliografía

- Aguado, Ana M^a, Solbes, Rosa i Joan Miquel Almela. 2015. *El despertar del feminismo socialista*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia.
- Amelang, James S. i Mary Nash, eds. 1990. *Historia y Género: Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. València: Edicions Alfons el Magnànim.
- Amorós, Celia i Ana De Miguel, eds. 2005. *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización (Vol. 1). De la Ilustración al segundo sexo*. Madrid: Minerva Ediciones.
- Ávila, María i Eva Palomo. 2021. La mujer nueva. «Aportaciones de las feministas socialistas a los debates morales y políticos del siglo XXI». *Palabra* 27: 213-230. <https://doi.org/10.15366/bp2021.27.011>
- De Miguel, Ana i Rosalía Romero, eds. 2003. *Flora Tristán. Feminismo y Socialismo. Antología*. Madrid: Catarata.
- Engels, Friedrich. 2006. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Frencia, Cintia i Lucía Feuillet. 2020. «Alexandra Kollontai y la emancipación de las mujeres: entre ficción y política». En *Historia del Socialismo Internacional: Ensayos marxistas*, eds. Gaido, Daniel, Luparello, Velia i Manuel Quiroga, 121-152. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.
- Freytes, Nadia. 2009. «Época de cambios importantes. El feminismo radical de los ‘70 y el movimiento de liberación de la mujer». *Historia Regional* 27: 55-74.
- Garrido, Magdalena. 2022. «Alexandra Kollontai y la emancipación de las mujeres». *Nuestra Historia: revista de Historia de la FIM* 14: 33-46.
- Guzmán Useche, Nataly. 2015. “Flora Tristán: una viajera de su tiempo”. *Ciencia Política* 10 (20): 131-149. <https://doi.org/10.15446/cp.v10n20.53921>.

- Iribarne, Macarena. 2009. *Flora Tristán y la Tradición del Feminismo Socialista* [Tesis Doctoral]. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid.
- Kollontai, Aleksandra. 1975. *Autobiografía de una mujer sexualmente emancipada*. Barcelona: Anagrama.
- Kollontai, Aleksandra. 2009. “El comunismo y la familia”. *Asparkía. Investigación Feminista* 20: 215-227.
- Kuschnir, Clara. 1989. “Algunas reflexiones sobre las ideas de Flora Tristán”. *Hiparquia* Vol. II. <http://www.hiparquia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/volii/algunas-reflexiones-sobre-las-ideas-de-flora-tristan>
- Monge, Adriana. 2018. “La Revolución Rusa y la opresión de género.” *Filosofía Univ. Costa Rica* 57(148): 165-175.
- Pagès, Anna. 2021. “El pesimismo feminista de Helene von Druskowitz.” *Revista Aleph* 196: 96-102.
- Pateman, Carole. 1995. *El contrato sexual*. Barcelona: Antrophos.
- Pérez Cornejo, Manuel. 2020. *Escritos sobre feminismo, ateísmo y pesimismo*. Madrid: Taugenit Editorial.
- Puleo, Alicia H. 1994. “El feminismo radical de los setenta: Kate Millet”. En *Historia de la teoría feminista*, coord. Celia Amorós, 139-150. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas.
- . 2005. “Del feminismo liberal a la posmodernidad.” En *Teoría feminista: De la Ilustración a la globalización (Vol. 2). Del feminismo liberal a la posmodernidad*, coord. de Miguel, Ana i Celia Amorós, págs. 35-68. Madrid: Minerva Ediciones.
- Sánchez, Felipe. 2021. “Flora Tristán y George Sand proponen la igualdad de género y la educación escolar en el s. XIX.” *Tema y Variaciones de Literatura* 57: 245-260.

- Skuhala Karasman, Ivana, i Luka Boršić. 2020. "Meet Helene Druskowitz." *Prolegomena: Journal of Philosophy* 19 (2): 177- 195. Zagreb: Institute of Philosophy. <https://doi.org/10.26362/20200202>.
- Tristán, Flora. 2006. *La unión obrera*. Barcelona: Debarris.
- . 1988. *Nécessité de faire un bon accueil aux femmes étrangères*. Paris: L'Harmattan.
- . 2015. *Tres textos de una feminista del siglo XIX*. Chile: Espartaco.
- von Druskowitz, Helene. 1905. *Proposiciones cardinales del pesimismo. Un vademécum para los espíritus más libres*.
- . 1886. *Intentos modernos de sustituir a la religión. Ensayo filosófico*.