

Entrevista a Silvia Federici

Cuentos de brujas

Mujeres, cuerpo y acumulación originaria (Tinta Limón Ediciones), la feminista italiana Silvia Federici retoma la matanza de brujas como fundante de un sistema capitalista que domestica a las mujeres, imponiéndoles la reproducción de la fuerza de trabajo como un trabajo forzado y sin remuneración alguna. Es en el modo en que se desarrolla ese trabajo reproductivo donde Federici considera que hay un campo de lucha central para el movimiento de mujeres.

Por Veronica Gago

Fuente: Página 12

17 de abril de 2011

Esta no es una historia de hadas sino de puras brujas. Que, a su vez, se desdoblan en otros personajes, también femeninos y cercanos: la hereje, la curandera, la partera, la esposa desobediente, la mujer que se anima a vivir sola, la mujer obeah (practicante de magia secreta) que envenenaba la comida del amo e inspiraba a los esclavos a rebelarse. El capitalismo, desde sus orígenes, persigue y combate a estas mujeres con saña y terror. La feminista italiana Silvia Federici, en su libro Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria (Tinta Limón Ediciones), se hace preguntas fundamentales sobre esa figura emblemática de lo femenino: ¿por qué el capitalismo, desde su fundación, necesita hacerles la guerra a esas mujeres? ¿Por qué la caza de brujas es una de las matanzas más brutales y menos recordadas de la historia? ¿Qué se quería eliminar cuando se las condenaba a la hoguera? ¿Por qué puede trazarse un paralelo entre ellas y las esclavas negras de las plantaciones en América?

Silvia Federici nació en Italia, pero vive en Estados Unidos desde los años '60. Allí desarrolló su militancia feminista y su colaboración con el movimiento negro. Fue fundadora de la Red Internacional por el Salario Doméstico. Vivió y enseñó en Nigeria durante los '80, donde también realizó un trabajo con organizaciones de mujeres y contra las políticas de ajuste estructural que se ensayaban entonces sobre África.

Su libro toma el título de dos personajes de Shakespeare: Calibán es el rebelde anticolonial, el trabajador esclavo que se resiste; y la Bruja, que el escritor inglés dejaba en segundo plano, aquí captura la escena: su aniquilación representa el inicio de la domesticación de las mujeres, el robo de los saberes que daban autonomía al parto, la conversión de la maternidad en trabajo forzado, la devaluación del trabajo reproductivo como no-trabajo, y la masificación de la prostitución frente a la desposesión de tierras comunitarias. Ambos nombres, Calibán y la Bruja, sintetizan la dimensión racista y sexista del disciplinamiento que el capital pretende imponer sobre los cuerpos, pero también las figuras plebeyas y desobedientes desde las cuales se lo resiste.

A propósito de su lanzamiento en la próxima Feria del Libro de Buenos Aires, presentamos una conversación con esta entusiasta y lúcida luchadora, que traza una flecha entre la historia de las brujas y la discusión sobre el trabajo doméstico femenino, ya que para Federici, "las actividades asociadas a la 'reproducción' siguen siendo un terreno de lucha fundamental para las mujeres –como lo eran para el movimiento feminista de los años '70– y un nexo de unión con la historia de las brujas".

DE ITALIA A ESTADOS UNIDOS

Su departamento de Brooklyn está dispuesto para escribir, trabajar, investigar. Cientos de papeles y archivos se desparraman por aquí y por allá, aunque se advierte un orden meticuloso. Las fotos familiares y los afiches políticos se alternan en las paredes, tapizadas de color y de recuerdos. Su cocina, tal vez el único espacio sin papeles, es luminosa y amena para almorzar unas pastas recién hechas por su marido, el filósofo George Caffentzis. La entrevista alterna el italiano y el inglés, las dos lenguas en las que se mueve su biografía.

¿Cómo empieza tu militancia feminista en Estados Unidos?

–Llegué a Estados Unidos en 1967. Aquí me involucré con el movimiento estudiantil, con el movimiento contra la guerra. Ahí empezó también mi participación en el Movimiento por el Salario al Trabajo Doméstico y mi trabajo político a tiempo completo como feminista. En 1972 habíamos fundado el Colectivo Feminista Internacional, que debía lanzar la Campaña por el Salario para el Trabajo Doméstico en el plano internacional. En las raíces de mi feminismo está, en primer lugar, mi experiencia de mujer crecida en una sociedad represiva como era la de Italia en los años '50: anticomunista, patriarcalista, católica, y con el peso de la guerra. La Segunda Guerra Mundial fue importante para el crecimiento del feminismo en Italia porque fue un momento de ruptura de la relación de las mujeres con el Estado y con la familia, porque hizo entender a las mujeres que debían independizarse, que no podían poner su supervivencia en manos de los hombres y de la familia patriarcal, y que no tenían que hacer más hijos para un Estado que después los mandaba a masacrar.

¿Cuáles son las raíces teóricas?

–Teóricamente, mi feminismo ha sido una amalgama de temas que venían tanto del movimiento de la autonomía obrera italiana y de los movimientos de los no asalariados, como del movimiento anticolonial y los movimientos por los derechos civiles y por el Poder Negro (Black Power) en los Estados Unidos. En los años '70 también fui influenciada por el National Welfare Rights Movement (NWRO), que era un movimiento de mujeres, en su mayoría negras, que luchaban por obtener subvenciones estatales para sus niños. Para nosotras era un movimiento feminista, porque esas mujeres querían demostrar que el trabajo doméstico y el cuidado de los niños es un trabajo social del cual todos los empleadores se benefician, y también que el Estado tenía obligaciones en la reproducción social. Nuestro objetivo principal era demostrar que el trabajo doméstico no es un servicio personal sino una verdadera obra, porque es el trabajo que sustenta todas las otras formas de trabajo, ya que es el trabajo que produce la fuerza de trabajo. Hicimos conferencias, eventos, manifestaciones, siempre con la idea de hacer ver el trabajo doméstico en un sentido amplio: en su implicación con la sexualidad, en la relación con los hijos, y siempre apuntando a los factores de fondo, a la necesidad de cambiar el concepto de reproducción, y de colocar esa cuestión en el centro del trabajo político.

POR EL SALARIO Y CONTRA EL SALARIO

¿Cómo es ese conflicto entre luchar por el salario y luchar contra el salario?

–Nuestra perspectiva sostenía que cuando las mujeres luchan por el salario para el trabajo doméstico, luchan también contra ese trabajo, en la medida en que el trabajo doméstico puede continuar como tal siempre y cuando no sea pagado. Es como la esclavitud. El pedido de salario doméstico desnaturaliza la esclavitud femenina. Entonces el salario no es el objetivo final, pero es un instrumento, una estrategia, para lograr un cambio en las relaciones de poder entre mujeres y capital. El objetivo de nuestra lucha era convertir una actividad esclavizante, explotadora, que estaba naturalizada por su carácter de no ser paga, en un trabajo socialmente reconocido; era subvertir una división sexual del trabajo basada en el poder del salario masculino para mandar sobre el trabajo reproductivo de las mujeres, lo que en Calibán y la Bruja llamo "el patriarcado del salario". Al mismo tiempo proponíamos poder trascender toda la culpabilización que generaba que sea considerado siempre como una obligación femenina, como una vocación femenina.

¿Hay un rechazo y al mismo tiempo una reconsideración del trabajo doméstico?

–El rechazo no es al trabajo de la reproducción misma, pero sí es rechazo de la condición en la cual todos, hombres y mujeres, debemos vivir la reproducción social, en la medida en que es reproducción para el mercado de trabajo y no para nosotras/os mismas/os. Una temática que era central para nosotras era el carácter doble del trabajo de reproducción, que reproduce la vida, la posibilidad de vivir, la persona y, al mismo tiempo, reproduce la fuerza de trabajo: ésta es la razón por la cual es tan controlado. La perspectiva era que se trata de un trabajo muy particular, y por tanto la pregunta clave cuando se trata de reproducir a una persona es: ¿para qué o en función de qué se quiere valorizarla/o?, ¿valorizarlo por sí misma/o, o para el mercado? Hay que entender que la lucha de las mujeres por el trabajo doméstico es una lucha anticapitalista central. Verdaderamente llega a la raíz de la reproducción social, porque subvierte la devaluación del trabajo reproductivo, subvierte la esclavitud en la que se basan las relaciones capitalistas, y subvierte las relaciones de poder construidas sobre ellas en el cuerpo del proletariado.

¿Cómo se altera el análisis sobre el capitalismo al poner el eje en el trabajo doméstico?

–Reconocer que la fuerza de trabajo no es una cosa natural sino que debe producirse, significa reconocer que toda la vida deviene fuerza productiva, y que todas las relaciones familiares y sexuales se convierten en relaciones de producción. Es decir que el capitalismo se desarrolla no sólo dentro de la fábrica sino en la sociedad, que deviene fábrica de relaciones capitalistas, como terreno fundamental de la acumulación capitalista. Por eso, el discurso del trabajo doméstico, de la diferencia de género, de las relaciones hombre/mujer, de la construcción del modelo femenino, es fundamental. Hoy, por ejemplo, mirar la globalización desde el punto de vista del trabajo reproductivo permite entender por qué, por primera vez, son las mujeres las que lideran el proceso migratorio. Permite entender que la globalización y la liberalización de la economía mundial han destruido los sistemas de reproducción de países de todo el mundo, y por qué hoy son las mujeres quienes se van de sus comunidades, de sus lugares, para encontrar medios de reproducción, y mejorar sus condiciones de vida.

LA EXPERIENCIA DEL TERCER MUNDO

¿Cómo influye en tus preocupaciones tu vida en Nigeria en los años '80?

–Fue muy importante porque ahí tomé contacto con la realidad africana, con el mundo llamado "subdesarrollado". Ha sido un gran proceso educativo. Estuve justo en un período (1984-1986) de intenso debate social, también en las universidades, sobre si endeudarse o no con el FMI, tras el inicio de la gran crisis de la deuda y el fin del período de desarrollo construido con el boom del petróleo. Vimos el inicio de la liberalización y las primeras consecuencias de este programa para la sociedad y también para la escuela: los grandes cambios sobre el gasto público, el corte de subsidios para la salud y la educación, y el comienzo de toda una serie de luchas estudiantiles contra el FMI y su programa de ajuste estructural. Era claro que no se trataba sólo de un conflicto provocado por la miseria sino, también, de una protesta contra un programa de recolonización política. Vimos nitidamente cómo se estaba dando una nueva división internacional del trabajo que implicaba una recolonización capitalista de estos países.

Hay una temática de los bienes comunes y, en particular, de la tierra que también surge entonces...

—Sí. La otra cosa importante que aprendí en Nigeria fue la cuestión de la tierra. Una gran parte de la población vivía de la tierra bajo el régimen de propiedad comunal. Para las mujeres en particular, el acceso a la tierra significaba la posibilidad de ampliar sus medios de subsistencia, la posibilidad de reproducirse a sí mismas y a sus familias sin depender del mercado. Esto es algo que ha devenido una parte importante de mi comprensión del mundo. Mi estancia en Nigeria también amplió mi comprensión de la cuestión de la energía, del petróleo, y de la guerra que estaba dándose en el mundo impulsada por las compañías petroleras. En Nigeria se hizo en los '80 lo que pasó en Europa una década después: primero un empobrecimiento de la universidad pública para luego transformarla en un sentido corporativo, por el cual el conocimiento que se produce está únicamente orientado por el mercado y se desprecia todo lo que no tenga ese signo.

¿Que son los bienes comunes? ¿De dónde surge el discurso de defensa de los bienes comunes?

—En el discurso de los movimientos de los años '60 y '70 no existía el concepto de “común”. Se luchaba por muchas cosas, pero no por lo común tal como lo entendemos ahora. Esta noción es un resultado de las privatizaciones, del intento de apropiación y mercantilización total del cuerpo, del conocimiento, de la tierra, del aire y del agua. Esto ha creado no sólo una reacción sino una nueva conciencia política de hecho, ligada a la idea de nuestra vida común, y provocó una reflexión sobre la dimensión comunitaria de nuestras vidas. Entonces hay una relación o correspondencia muy fuerte entre expropiación, producción de común, y la importancia de lo común como concepto de vida, de las relaciones sociales.

¿Qué influencia tienen las teorizaciones feministas sobre esta cuestión de lo común?

—Formular lo común desde un punto de vista feminista es crucial porque las mujeres actualmente son quienes más han invertido en la defensa de los recursos comunes y en la construcción de formas más amplias de las cooperaciones sociales. En todo el mundo ellas son productoras agrícolas de subsistencias, son aquellas que pagan el mayor costo cuando se privatiza la tierra; en África por ejemplo, el 80 por ciento de la agricultura de subsistencia está hecha por mujeres y, por tanto, la existencia de una propiedad comunal de la tierra y del agua es fundamental para ellas. Por último, el punto de vista feminista se ocupa de la organización de la comunidad y de la casa. Porque una cosa que me sorprende es que en todas las discusiones sobre lo común se habla de la tierra y de Internet, pero no se menciona la casa! El movimiento feminista en el que yo me inicié hablaba siempre de la sexualidad, de los niños y de la casa. Y luego, toda la tradición feminista, socialista utópica y anárquica me interesa mucho, por cómo aborda estos temas. Hay que hacer un discurso sobre la casa, sobre el territorio, sobre la familia, y ponerlo al centro de la política de lo común. Hoy vemos la necesidad de prácticas que creen nuevos modelos comunitarios.

¿A qué te referís?

—Por ejemplo, ahora en Estados Unidos hay millares de personas que viven en la calle, en una suerte de campamentos, por la política creciente de desalojos. Actualmente hay campamentos en California por la crisis de las viviendas. Es un momento en el cual la estructura de la relación social cotidiana se va deshaciendo, y existe la posibilidad de una forma de sociabilidad y cooperación nueva. Creo que en este sentido fue fundamental lo que se vio del movimiento de desocupados de la Argentina, como momento en el que muchas personas necesitaron poner su vida en común. Eso es exactamente la reinención de la práctica comunitaria.

AQUELLARRES

¿Cómo sintetizarías el objetivo de la caza de brujas?

—La caza de brujas fue instrumental a la construcción de un orden patriarcal en el que los cuerpos de las mujeres, su trabajo, sus poderes sexuales y reproductivos fueron colocados bajo el control del Estado y transformados en recursos económicos. Esto quiere decir que los cazadores de brujas estaban menos interesados en el castigo de cualquier transgresión específica, que en la eliminación de formas generalizadas de comportamiento femenino que ya no toleraban y que tenían que pasar a ser vistas como abominables ante los ojos de la población.

Por eso la acusación era extensible a miles de mujeres...

—La acusación de brujería cumplió una función similar a la que cumple la “traición” —que, de forma significativa, fue introducida en el código legal inglés en esos años— y la acusación de “terrorismo” en nuestra época. La vaguedad de la acusación —el hecho de que fuera imposible probarla, mientras que al mismo tiempo evocaba el máximo horror— implicaba que pudiera ser utilizada para castigar cualquier tipo de protesta, con el fin de generar sospecha incluso sobre los aspectos más corrientes de la vida cotidiana.

¿Puede decirse que en su persecución se juega una gran batalla contra la autonomía de las mujeres?

—Del mismo modo que los cercamientos expropiaron las tierras comunales al campesinado, la caza de brujas expropió los cuerpos de las mujeres, los cuales fueron así “liberados” de cualquier obstáculo que les impidiera funcionar como máquinas para producir mano de obra. La amenaza de la hoguera erigió barreras formidables alrededor de los cuerpos de las mujeres, mayores que las levantadas cuando las tierras comunes fueron cercadas. De hecho, podemos imaginar el efecto que tuvo en las mujeres el hecho de ver a sus vecinas, amigas y parientes ardiendo en la hoguera y darse cuenta de que cualquier iniciativa anticonceptiva por su parte podría ser percibida como el producto de una perversión demoníaca.