

Iris Marion Young. Responsabilidad social y solidaridad*

Ann Ferguson

University of Massachusetts Amherst
ferguson3638@gmail.com



Resumen

Este artículo propone complementar el modelo de Young de la responsabilidad como conexión social con la propuesta de la justicia como solidaridad. No se apela a una solidaridad meramente cosmopolita y abstracta, sino a una identificada con redes de ayuda y cooperación transnacionales que han surgido frente a las agresiones de la globalización neoliberal a los más empobrecidos, especialmente a las mujeres de clase humilde que afrontan los retos de la feminización de la pobreza y de la supervivencia. Se atiende a la interseccionalidad de las opresiones para dar base a la solidaridad feminista. Y, finalmente, se propone a la economía solidaria emergente —especialmente nos brinda ejemplos de Latinoamérica y de lazos políticos con iniciativas estadounidenses ligadas al comercio justo y a la colaboración transnacional— como fundamentos de la solidaridad global.

Palabras clave: Iris Marion Young; responsabilidad; justicia; solidaridad; interseccionalidad; economía solidaria.

Abstract. *Iris Marion Young. Social Responsibility and Solidarity*

This article aims at supplementing Young's model of responsibility as social linkage with that of Justice as Solidarity. We move beyond a discussion of solidarity as a mere cosmopolitan and abstract concept. Solidarity applies somehow to a number of assistance networks and transnational cooperation that have emerged to confront neoliberal, globalised aggressions to the poor, mostly to poor women challenging the feminization of poverty and survival. We resort to the the so-called Oppressions' Intersectionality to contextualize feminist Solidarity. Finally, we discuss the growing strength of Solidarity Economy to become the basis of global solidarity, specially after successful experiences in Latin America and various North-American initiatives concerning fair trade and transnational collaboration.

Keywords: Iris Marion Young; responsibility; justice; solidarity; interseccionalidad; solidary economy.

* Traducción de María José Guerra y Máriam Martínez-Bascuñán. Agradecemos infinitamente que Ann Ferguson nos haya cedido este artículo para nuestro monográfico en homenaje a Iris Marion Young. Como la misma autora cuenta en la primera nota al pie, preparó este artículo en 2007.

Sumario

El paradigma de la responsabilidad política de la justicia de Young	Visiones feministas interseccionales sobre la solidaridad
Derechos de las mujeres como derechos humanos	Solidaridad en red, economía solidaria y justicia solidaria
Modelos de justicia: ideales versus no ideales	Conclusión
El concepto de solidaridad	Referencias bibliográficas

En algunos de los escritos más reveladores publicados durante los dos años previos a su prematura muerte (Young, 2004, 2005, 2006), Iris Marion Young presenta una visión general de su nueva concepción de justicia social basada en la responsabilidad social o política que grupos de gente implicados en estructuras y procesos que producen daños injustos deben desafiar y tratar de eliminar tales injusticias. Young contrasta su visión con lo que ella denomina «concepción de justicia como obligación o culpabilidad (*liability*)», que es la que busca que los individuos se hagan cargo de actos o situaciones particulares injustas, porque ellos han causado dichas injusticias. Su intención no es rechazar tal concepción de la justicia, sino argumentar que, en un mundo globalizado, tal concepto debe ser complementado con una concepción política de la responsabilidad, si es que queremos dar sentido a nuestras intuiciones morales relativas a que ciertas prácticas globales, tales como las maquilas (*sweatshops*), son injustas.

En este artículo, defenderé el modelo de responsabilidad política de justicia social de Young, aunque argumentaré que su proyecto de justicia, de hecho, debería estar fundado en la solidaridad, entendida ésta como una base social, realizada por los individuos y los colectivos implicados en las prácticas solidarias, con el fin de sostener el mismo proyecto de la justicia social. Tales prácticas incluyen una red global de economía alternativa en desarrollo, prácticas políticas y sociales opuestas a la globalización capitalista neoliberal y a otras injusticias globales. Ésas injusticias globales incluyen violencia sistemática y discriminación contra las mujeres, los gays y los grupos étnico-raciales minoritarios, explotación de trabajadores por corporaciones multinacionales, guerras injustas lanzadas por estados nacionales y pobreza global que algunas veces es causada por desastres medioambientales, hacia los cuales las respuestas de los gobiernos son injustas o desiguales. Un ejemplo de lo anterior es la inadecuada ayuda y compensación que el gobierno de los Estados Unidos prestó a la mayoría de la gente pobre, negros y latinos, evacuados por el huracán Katrina.

Desarrollaré una concepción de solidaridad inspirada en gran medida en los trabajos de Carol Gould (2007), Bell Hooks (1984), Chandra Mohanty (2003), Sandra Bartky (2002) y, más recientemente, Carolyn O'Donnell (2007), una estudiante universitaria del Mt. Holyoke College que ha escrito

su tesis sobre solidaridad. El concepto de solidaridad, como una disposición que implica sentimientos de conexión emocional y compromiso para apoyar las luchas de otros y desafiar prácticas de opresión, es vinculado a un nuevo concepto de justicia social global que podemos llamar «modelo de una justicia solidaria». El modelo de una justicia solidaria es aquel que solo llega a ser posible en el escenario histórico particular de una avanzada globalización corporativa en la cual vivimos, y puede ser contrastada con modelos ideales ahistóricos previos, tales como las visiones cosmopolitas de justicia, o como las teorías ideales de la justicia como equidad, como la de John Rawls. Concluiré argumentando que la concepción de la justicia como responsabilidad política de Young necesita que la concepción de justicia solidaria sea aplicada antes de ser un mero estándar normativo realmente efectivo para criticar acciones individuales, instituciones y prácticas sociales¹.

Para entender los modos en los que estos diferentes modelos de justicia se relacionan, es útil comprenderlos como reclamos contestatarios basados en aspectos diferentes de la justicia. La concepción de responsabilidad como obligación (*liability*) está basada en principios de mérito y recompensa por los daños y perjuicios que tienen lugar cuando una persona o una institución particular puede identificarse como la principal causa de perjuicio o daño hecho a una persona o a unas personas específicas, por ejemplo, cuando alguien ha dañado o ha robado la propiedad de otro o cuando una institución, tal como una empresa, ha causado, por negligencia, un daño a alguien en un accidente evitable. En tal caso, la gente particular o las instituciones pueden ayudar a que estos se responsabilicen por sus acciones o inacciones, y los sistemas legales se instituyen normalmente para resolver los reclamos conflictivos referidos a penas o compensaciones a víctimas que sufren tales injusticias. Por añadidura, las demandas de injusticia contra los empleadores y contra las instituciones educativas basadas en violaciones declaradas del principio del mérito (que las ocupaciones y oportunidades deberían distribuirse sobre la base del mérito), pueden, además, ser vistas bajo el modelo de la justicia como obligación (*liability*). En el momento en que la reclamación o queja sea dirigida hacia una agencia de selección o a un oficial de admisiones, que sea acusado de discriminación cuando no admite a alguien de mérito superior frente a otro de menor valía, y que, en consecuencia, produce un daño injusto a la primera persona. En tal caso, el individuo o la institución asume que sus acciones son la causa de la discrimina-

1. En una charla sobre este artículo, con ocasión de mi retiro (Congreso de Filosofía Feminista, en mayo de 2007, en la Universidad de Massachusetts, Amherst), hablé de forma más personal sobre como mi vida como académica y activista social me ha conducido a estas visiones sobre la justicia. Quiero agradecer a mi colega de Filosofía Louise Antony y a la miembro del equipo de Estudios de las Mujeres, Nancy Pattenon, su trabajo por haber hecho posible este evento y, por ese medio, ¡el forzar que yo terminara este artículo! También quiero agradecer a Uma Narayan, que fue nuestra ponente destacada, que me haya impulsado a pensar más críticamente sobre los problemas de la solidaridad en la práctica en un mundo capitalista globalizado (cf. su ponencia magistral aún no publicada, titulada «Confronting Global Capitalism- Problems and Prospects for Feminist Politics»).

ción, por lo tanto, que ha sido justamente acusada y que puede ser declarada culpable y pagar por los daños causados con una compensación.

Pero hay otros casos de injusticias a cargo de instituciones particulares a las que no se les puede atribuir tan fácilmente el producir un daño moral por prácticas perjudiciales o situaciones que aún son discutiblemente injustas. Aquellos que están a favor de la elección reproductiva de las mujeres han argumentado que las leyes restrictivas de los derechos de las mujeres en relación con las medidas del control de natalidad o del acceso legal al aborto por embarazos no deseados son injustas. Antes del caso de Roe contra Wade, la Decisión de la Corte Suprema en 1973, y con cada decisión sucesiva de la corte que restringe el acceso al aborto, las activistas proelección argumentaron que las leyes eran injustas. Sin embargo, la concepción de la justicia como obligación (*liability*) en relación con la concepción no señala a ninguna institución como responsable de la denegación de los derechos reproductivos de las mujeres, desde el momento en que, por ejemplo, los proveedores de la salud y de los mecanismos del control de la natalidad podrían argumentar que el acceso a tales bienes y servicios era ilegal.

Otro ejemplo de injusticia global que no puede ser captado por la concepción de la justicia como obligación son las injusticias causadas a las trabajadoras en las maquilas cuando no les pagan un salario que permita vivir y las fuerzan a trabajar en condiciones peligrosas e insalubres. Tales condiciones son las que encontramos típicamente entre los trabajadores que son contratados o subcontratados por las multinacionales y que trabajan en las zonas de libre comercio de países cuyas leyes de protección laboral no se aplican, o en fábricas en donde los trabajadores son inmigrantes ilegales que no tienen ningún respaldo de los sindicatos y cuyos derechos legales no son claros. De esta manera, los empleadores no pueden ser estrictamente declarados responsables por salarios y condiciones de trabajo injustos, porque no están vulnerando ninguna ley. No obstante, en otro sentido, vemos que están implicados en un proceso injusto. Este es el sentido que Young trata de capturar con su concepción de la responsabilidad política de la justicia.

El paradigma de la responsabilidad política de la justicia de Young

En su artículo de 2004, «Responsabilidad y justicia laboral global», Young enumera cinco aspectos de su paradigma de responsabilidad política por la justicia, que lo distingue del paradigma de la responsabilidad como obligación (*liability*).

Primero, su paradigma no aísla individuos particulares, esto es, a aquellos que van a ser castigados o acusados por una injusticia, aunque esto no sea incompatible con campañas que comprometan a aquellos con más poder de decisión en el proceso social en cuestión responsable de pleitos civiles o criminales, por ejemplo, contra las corporaciones de CEOs, corporaciones que se enfrentan a trabajadores infantiles o a trabajadores informales en condiciones de esclavitud. Es más, su énfasis lo dirige a la responsabilidad colectiva de

aquellos que permiten el proceso en cuestión, como, por ejemplo, consumidores, votantes y a aquellos cuyas elecciones, de algún modo relevante, están implicadas en permitir la perpetuación de la práctica en cuestión. Por tanto, el movimiento contra las maquilas tiene como meta que los ejecutivos de las corporaciones sean legalmente responsables, pero que, además, se entienda que tanto los administradores que toman decisiones en las universidades, que firman los contratos a los vendedores de bienes producidos por las corporaciones en cuestión, como los consumidores individuales de tales bienes, están concernidos. Los dos últimos conjuntos de actores están menos involucrados desde el momento en que no tienen control directo sobre las condiciones de trabajo manifiestamente injustas, pero tienen un control indirecto en que sus decisiones de abstenerse de la compra de tales bienes debilitan el poder de los colectivos empresariales para continuar con tales prácticas.

En segundo lugar, el paradigma de la responsabilidad política insta a los individuos a no aceptar ciertas condiciones de base o ciertas prácticas que son consideradas normales o aceptables por la mayoría, esto es, *business as usual*, en las que el autointerés y el beneficio se perciben como motivaciones aceptables para entrar en el mercado de intercambios. En el comercio justo, a diferencia del comercio libre, se pone el énfasis en que el movimiento de consumidores y compradores puede ser políticamente responsable de conocer las condiciones en las que se crean los bienes y servicios que luego se ofrecen en el mercado; y estos consumidores, tanto de manera individual como colectiva, pueden ser considerados negligentes si no boicotean aquellos bienes y servicios producidos bajo condiciones inmorales, coactivas o poco democráticas.

En tercer lugar, Young afirma que su paradigma de justicia mira hacia el futuro, más que hacia atrás, es decir, tiene como meta el estimular una acción colectiva o el reformar las prácticas injustas existentes antes que acusar a individuos concretos por haber permitido esas prácticas en el pasado. En cuarto lugar, este tipo de justicia implica una responsabilidad política para alcanzar un cierto resultado (la reforma de una institución injusta), más que un deber específico de hacer algo particular, el modo en que uno trabaja para alcanzar un resultado es algo relativamente abierto, y la responsabilidad de cada cual no desaparece hasta que el objetivo es alcanzado.

Finalmente, como la responsabilidad política es una responsabilidad compartida, más que una mera responsabilidad colectiva (como, por ejemplo, la que los accionistas que una corporación pueden tener), el desembarazarse de la misma requiere trabajar junto con otros individuos en proyectos políticos que intenten eliminar la injusticia. Esto último concierne no sólo a aquellos que se han beneficiado de la práctica en cuestión y que son los que, con sus decisiones, tienen más poder de influencia para perpetuar la injusticia, sino también a las víctimas de la injusticia, por ejemplo, a los trabajadores oprimidos, que pueden, además, verse a sí mismos como responsables políticamente de desafiar una situación injusta en la que ellos mismos se encuentran.

Desde mi punto de vista, Young ha planteado un caso evidente mediante los ejemplos que proporciona de injusticia global, ejemplos que requieren del

paradigma que denomina «responsabilidad política» para sustituir al paradigma de la «responsabilidad como culpabilidad u obligación» (*liability*). Pienso que ella acierta al afirmar que los individuos que participan en los trabajos normales de instituciones, tales como los mercados capitalistas globales, así como los ciudadanos pertenecientes a los estados nación tienen la responsabilidad política compartida de hacer frente a prácticas injustas que les afectan, uniéndose con otros en redes políticas y en proyectos que desafíen tales prácticas injustas. Es más, aunque Young, en su trabajo, desarrolla este paradigma de la justicia global, ella utilizó ejemplos particulares que se centran en injusticias estructurales de mercados globales capitalistas y prácticas de contratación de empleados. Su paradigma, como ella afirma, nos proporciona la promesa de que también puede ser aplicado a otros casos de injusticias estructurales.

Lo que me gustaría hacer en el resto de este artículo son dos cosas: primero, plantear un puzzle sobre el asunto de si las prácticas que violan lo que podría tomarse como principio universal, esto es, el de respetar los derechos de la mujer como derechos humanos, y que, por lo tanto, son prácticas injustas desde el punto de vista cosmopolita de la justicia, pueden ser el tipo de prácticas respecto a las cuales los extranjeros lejanos, no involucrados, obviamente, en promover esas prácticas, tienen una responsabilidad política que les lleve a oponerse a ellas. Si no podemos encontrar un modo de construir el paradigma de la responsabilidad política de Young que cubra esos casos, mantendremos que su paradigma, aunque necesario, no es suficiente para cubrir todos los casos de injusticia global no cubiertos por el paradigma de la responsabilidad. En segundo lugar, yo discutiría que necesitamos ampliar el paradigma político de la responsabilidad de Young para incluir, como una precondition necesaria suya, la existencia de aquellos individuos que operan en lo que he llamado «paradigma de la solidaridad».

Derechos de las mujeres como derechos humanos

¿Tiene la gente de otros países la obligación moral en cualquier sentido, o la responsabilidad política en el sentido de Young, de tratar de intervenir en otro país para evitar injusticias institucionales sistémicas que violan los derechos humanos de las mujeres? Y en ese caso, ¿incluso si las violaciones de los derechos humanos no se dan en un conjunto determinado de instituciones o de procesos en los que esa gente está implicada, como bienes de consumo producidos en el mercado capitalista global, que implicarían a éstos como individuos que permiten que esos procesos continúen? Aquellas feministas, tales como Susan Okin (1999), que defendieron los derechos humanos de las mujeres desde un punto de vista cosmopolita, argumentarían que tenemos tales obligaciones. Esto es, nuestras obligaciones de proteger los derechos de la gente no se basan meramente en pertenecer a un estado nación, sino en un tipo de obligación inspirada en el imperativo categórico kantiano que asegure que la gente es tratada como fin y no como meros instrumentos. Otras feministas, tales como aquellas que han tomado nota de las lecciones de la crítica postco-

lonialista del feminismo occidental, han criticado esos enfoques cosmopolitas por ser peligrosos, en el sentido de que dejan abierta la posibilidad de realizar intervenciones imperialistas, como el caso de la defensa de Laura Bush de la reciente guerra de Estados Unidos en Afganistán, en la que se hablaba de la liberación de las mujeres del régimen opresivo talibán. Más aún, existe el peligro de que las feministas occidentales, actuando sobre la base de estereotipos generalizados de mujeres no occidentales victimizadas por sus culturas o sus gobiernos patriarcales (Mohanty, 2003; Narayan, 1997), puedan intervenir de maneras arrogantes y uniformes que harían empeorar la situación, tal y como Alison Jaggar documenta en el caso de la mujer nigeriana, Amina Lawal, condenada a morir por adulterio (Jaggar, 2004).

Parece que nos encontramos ante un dilema: o bien insistimos en las obligaciones morales cosmopolitas que son onerosas, duras de llevar adelante, y que pueden fácilmente revertir en prácticas que aún creen peores situaciones de injusticia para las víctimas, o bien, según el relativismo o las teorías particularistas referidas a los deberes políticos, no tenemos responsabilidades políticas u obligaciones con aquellas mujeres que están oprimidas por los asesinatos de honor o por la violencia sexual sistemática. El paradigma de la responsabilidad política de Young no nos ayuda en estos casos, aunque nos puede auxiliar con los deberes existentes dentro de un estado nación para oponernos a la violación de los derechos humanos de las mujeres. Se puede decir que todos los ciudadanos de un estado nación tienen la responsabilidad política de desafiar leyes injustas que prohíben las elecciones reproductivas, así como, también, de denunciar la ausencia injusta de leyes o políticas de estado que proporcionarán acceso a derechos reproductivos, sanidad, reparación de violencia sexual, etc., ya que, si existiesen, las mujeres podrían beneficiarse de ellas.

Modelos de justicia: ideales versus no ideales

Una de las formas de superar este dilema es introducir una nueva distinción: entre modelos de justicia ideales frente a modelos no ideales de justicia. Los debates sobre la justicia social que indagan los modelos clásicos y neoliberales de la justicia frente a los modelos de bienestar liberales, como el de Nozick frente al de Rawls, generalmente priorizan algunos valores intrínsecos, tales como libertad individual, sobre otros valores, tales como igualdad social, en los principios de justicia en que descansan. Los tres valores predominantes en la tradición liberal occidental derivan de las revoluciones inglesa, francesa y americana de los siglos XVII y XVIII, y se resumen en el lema de la Revolución Francesa: «Libertad, Igualdad y Fraternidad». Fraternidad es una meta que se relaciona con la noción de solidaridad que desarrollaré más abajo, y que ha sido descuidada por los liberales hegemónicos al debatir los conflictos entre diferentes principios de justicia. Esto es, probablemente, porque se asume que será una condición que se alcanzará una vez que la gente pueda llegar a un consenso acerca de cómo equilibrar los otros dos valores e incorporarla en un contrato social beneficioso para todos. De cualquier manera, yo argumentaré más

abajo que esta hipótesis es una conclusión errónea, y que solidaridad requiere de condiciones mucho más radicales.

Mientras que los pensadores capitalistas neoliberales priorizan el derecho a la propiedad para promocionar la libertad individual, los liberales del Estado del bienestar afirman que, para satisfacer las necesidades materiales básicas, necesitamos constreñir tales derechos, con el fin, si no de conseguir la absoluta igualdad, sí de, al menos, lograr la igualdad de oportunidades para los ciudadanos. Los liberales radicales incluyen demandas para alcanzar la democracia radical y el autodesarrollo como valores usualmente ignorados por aquellos que enfatizan la libertad individual y la igualdad. Por ejemplo, Iris Young discutió, en su influyente libro sobre la justicia publicado en 1990, que debemos incluir a los derechos para el autodesarrollo con el fin de ejercitar y desarrollar libremente las capacidades humanas como elementos centrales para lograr la meta de la justicia social. Tal meta no puede lograrse sin entender las estructuras institucionales de explotación, opresión y marginación que perpetúan el sexismo, el heterosexismo, el racismo, la explotación de clase y el abandono de las personas con discapacidad. Ella, también, destacó las formas en que los debates tradicionales sobre la justicia entre los neoliberales conservadores y los socialdemócratas tienden a soslayar o a distorsionar tales injusticias institucionalizadas, porque ellos asumen meramente un paradigma distributivo de justicia: que la justicia frente a la injusticia está determinada por la distribución equitativa de bienes, más que por el poder relativo o la pérdida de él que la mayoría de gente tiene al no controlar los procesos políticos, sociales y materiales que gobiernan sus vidas, incluyendo la distribución de bienes y elecciones de vida.

El enfoque de Young es diferente del debate hegemónico que trata meramente de derechos y de igualdad social, porque presta énfasis a valores centrales diferentes, como el autodesarrollo personal y colectivo y la inclusión democrática, que las instituciones, específicamente, deberían promover. Ella, además, presenta lo que Charles Mills (2005) llama un enfoque «no idealizado» para la teoría política y moral. Esto es, en lugar de darnos algunos principios ideales de justicia asumidos como principios básicos racionales que supuestamente inspiran la existencia de nuestras estructuras sociales como una nación auto-definida como liberal-democrática, su énfasis se pone en descubrir las estructuras institucionales reales existentes de explotación y opresión que realmente operan en nuestro país y, por extensión, en cualquier país capitalista, racista, machista, lo que incluiría a la mayoría de las naciones del mundo. Sobre la base de la existencia de estas estructuras de opresión, su conclusión es que los Estados Unidos y otros países con estructuras similares son injustos.

El meollo de su argumento conlleva una ideología crítica compatible con la crítica contemporánea hacia los Estados Unidos y las naciones europeas hecha por Mills (1997), que argumenta que el orden social y político contemporáneo en estos países contiene estructuras racistas opresivas institucionalizadas. Contrariamente a la afirmación de que tales países son justos sólo porque están basados en un contrato social de libertad, igualdad y democracia para los ciudadanos, su afirmación es que son injustos, porque están basados en un contrato

real de dominación racial, falta de libertad y desigualdad para la gente de color que ha sido heredado de la esclavitud y el colonialismo. Mills afirma que, en contraste con la teoría no ideal de institucionalización de la injusticia racial que su teoría presenta, la archillamada «teoría ideal de la corriente ética» es, en aspectos cruciales, engañosa, y puede de hecho pensarse como «en parte ideológica, en el sentido peyorativo del conjunto de un grupo de ideas que reflejan y contribuyen a perpetuar ilícitamente el privilegio de grupo» (Mills, 2005: 166).

Yo también he propuesto una crítica similar para los paradigmas idealizados de justicia global en otra parte (Ferguson, 2006b) y en favor de un paradigma no idealizado que yo llamo «paradigma de la justicia como solidaridad». He argumentado que los ciudadanos americanos tienen una responsabilidad política de protestar sobre cualquier guerra instada por el gobierno americano por su implicación en procesos políticos, económicos y sociales que matan ciudadanos inocentes y promueven guerras masculinistas de supremacía blanca (Ferguson, 2006a). De esta manera, mi línea de pensamiento interseca con los argumentos de Young sobre responsabilidad política para cambiar las consecuencias injustas. En el caso de guerras libradas por nuestro gobierno, tenemos la responsabilidad política simplemente por ser una parte de los procesos en los que se toman decisiones injustas en nuestro nombre, incluso si nos oponemos a tales decisiones.

Sin embargo, yo uso una metodología más dialéctica en contraste con la de Young o Mills para analizar los sistemas capitalistas, el patriarcado, el racismo, el sexismo y el heterosexismo existentes en el mundo², con el ánimo de develar la base emergente de una oposición de un nuevo sistema de valores fundado en el no tan utópico principio «a cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades», que se está poniendo en práctica en algunas redes locales, nacionales y transnacionales de los movimientos de solidaridad global. Como argumentaré abajo, existen nuevas bases sociales y materiales e institucionales y redes en gestación que están desarrollando una alternativa económica, así como redes políticas que se oponen al statu quo dominante basado en la clase, la raza, el género y la sexualidad. Podemos comprobar, en realidad, que las relaciones emergentes sociales basadas en la solidaridad son una forma de superar el dilema presentado arriba por el debate entre relativistas y cosmopolitas que ha sido puesto de relieve por el feminismo transnacional y por las cuestiones relativas a la justicia de género global. Con suerte, estas redes globales emergentes pueden proporcionar espacio para el tipo de «identidades puente» (Ferguson, 1998). He discutido en todas partes que son necesarias para evitar la arrogancia feminista occidental y el privilegio basado en la ignorancia epistemológica para crear lazos de solidaridad más que de paternalismo.

2. María Lugones (2007) está desarrollando un análisis, en clave sistema mundo, en el que atiende al sistema de género colonial moderno, que define como fundamentalmente racista, sexista y heterosexista. Aunque concuerdo sustancialmente con su análisis, pienso que el sistema está menos funcionalmente y más dialécticamente conectado y, por lo tanto, que existen conflictos y contradicciones dentro de los ámbitos del sistema que están permitiendo una economía solidaria transnacional de oposición y las redes políticas que desarrolla.

El concepto de solidaridad

Se han propuesto muchos conceptos de solidaridad en la teoría política moderna, empezando por el preferentemente ambiguo de fraternidad mencionado antes, que fue formulado por la Revolución Francesa. Allí oscilaba entre tres sentidos: primero, un concepto cosmopolita que implicaba una conexión empática sentida con todos los seres humanos en el sentido más universalista; en segundo lugar, con el resto de los ciudadanos, en el sentido de la identificación y el apoyo a una comunidad nacional de la que uno se siente parte, y, en tercer lugar, a una combinación particular de clases sociales y económicas, el llamado Tercer Estado, que hacía una revolución contra la aristocracia y la monarquía. Solidaridad como fraternidad, en este tercer sentido, es el que fue desarrollado por el marxismo y por los movimientos obreros que se inspiraban en él, al plantear que su interés común era desafiar la explotación de clase capitalista que conduciría a la clase obrera internacional a desarrollar el sentido necesario de unidad para superar el sistema capitalista (Marx y Engels, 1977).

El concepto ganó preeminencia en la teoría social cuando el sociólogo Émile Durkheim (1964) lo usó para distinguir entre solidaridad mecánica y orgánica, en la que la primera acepción se refería a los vínculos entre los miembros de las comunidades tradicionales caracterizadas por relaciones tribales, y la segunda, a los vínculos creados en una economía política más complicada, esto es, con una extendida división social del trabajo que hace que cada uno dependa de la cooperación de los demás para la producción y para que se logre la satisfacción de las necesidades humanas.

Al desarrollar su teoría de la solidaridad transnacional en una economía globalizada, Carol Gould (2007) argumenta que el desarrollo de la economía corporativa capitalista ha creado interdependencias económicas y divisiones internacionales del trabajo que requieren la expansión del concepto de Durkheim de solidaridad orgánica que estaba basado en un sentido particular de comunidad tal como el Estado nación. Gould distingue entre conceptos de solidaridad diversos (cosmopolitas, cívicos, basados en el propio interés y ligados al Estado del bienestar), basándose en algunas distinciones propuestas por Kurt Bayertz (1999). También encuentra útil la distinción de Bayertz entre los sentidos normativo y fáctico del término *solidaridad*. El sentido cosmopolita normativo de solidaridad reclamaría que todos los seres humanos deberían ser concebidos como una gran comunidad moral, y, en consecuencia, que tendríamos obligaciones morales para prestar ayuda y apoyo a todo el resto de la gente. Pero hay problemas con esta exigencia, pues la solidaridad implica una conexión sentida con los otros y esto es claramente falso en el sentido fáctico de que toda la gente sienta solidaridad con otros seres humanos, particularmente porque los lazos nacionales tienden a obstaculizar cualquier tipo de sentimientos transnacionales por aquellos que viven en otros países. Y mientras los cosmopolitas podrían querer argumentar que debemos, en el sentido normativo de la solidaridad, «sentir con» todos los otros pueblos, por usar la concepción de solidaridad de Sandra Bartky (2002), es problemático si esta vindicación es

plausible, en el sentido de que sea posible alcanzar la familiaridad suficiente, dadas las dificultades empíricas implicadas en el hecho de que la gente no se conoce mutuamente y de que vienen de culturas extrañas, ya que esto, una cierta familiaridad, es una precondition para los sentimientos de solidaridad.

Una noción de solidaridad más particularista que Bayertz identifica tiene que ver con el sentimiento concreto de las relaciones que los miembros de una comunidad específica, tal como el Estado nación, tienen los unos por los otros y que Aristóteles caracteriza como «amistad cívica». Gould argumenta que las dos nociones de solidaridad de Durkheim pueden ser aplicadas a esta noción. Y mientras ella no distingue en su uso del concepto entre vindicaciones normativas y fácticas, las exigencias pueden ser tanto patrióticas como tribales, esto es, pueden estar conectadas, en este sentido, a los deberes comunitarios de defender a la propia «gente» del ataque de otros, o de ayudarlos en desastres naturales. Gould presenta otro uso de solidaridad ya diferenciado por Bayertz, el que está conectado con los sentimientos de los ciudadanos hacia otros ciudadanos, y las obligaciones derivadas de ellos, en el Estado de bienestar. Las privaciones de otros ciudadanos son achacadas a la mala suerte o a circunstancias más allá de su control que deberían ser mitigadas mediante la ayuda de los demás a través de los impuestos. En mi opinión, estos dos usos de la solidaridad se entremezclan y cada uno de ellos es un aspecto del concepto de amistad cívica.

La tercera noción de solidaridad que Gould y Bayertz distinguen se refiere a la defensa de los intereses comunes. La solidaridad fáctica sucede cuando la gente conforma un grupo, como, por ejemplo, un sindicato, para defender sus intereses comunes. Tal acción está asociada con el sentimiento de estar vinculados a los miembros del grupo. La solidaridad normativa con respecto a los intereses es la exigencia de que uno tiene la obligación moral y política de defender los derechos o intereses del grupo del que uno es miembro contra un oponente que amenaza esos intereses, ya sea de manera individual o mediante un grupo con poder institucional, como en el caso de los empleadores corporativos que crean condiciones de trabajo inseguras y excesivamente explotadoras para los trabajadores de las maquilas.

La ventaja del sentido más particularista del segundo y tercer sentidos de solidaridad sobre el primero, el cosmopolita, es que parece más realista plantear exigencias normativas de que la gente debería desarrollar sentimientos de vinculación o apoyo por otras personas, con lo cual ellos están vinculándose mediante identificaciones comunes como parte de una sociedad o una nación particular, o por intereses comunes debidos a localizaciones sociales similares. Al menos, tales demandas de que uno debería desarrollar sentimientos de conexión con otros en tales contextos, parecen ser expectativas razonables, por razones de patriotismo o autointerés ilustrado, para así no violar el principio de que deber es poder, al exigir más que aquello que la persona media es capaz de sentir. Sandra Bartky, tras distinguir los casos individuales de empatía de los sentidos más colectivos de «sentir con», que son característicos de la solidaridad, también argumenta que la solidaridad implica un compromiso compar-

tido para apoyar a los otros en las luchas que desafían las estructuras sociales opresivas.

Por desgracia, ni la amistad cívica ni las nociones ligadas al grupo de interés, como modelos de la solidaridad, al menos como son comúnmente entendidos, no lo tienen fácil para lograr el objetivo de proporcionarnos las precondiciones para el tipo de responsabilidad política global. Young invoca la responsabilidad política global como una obligación para aquellos implicados, los consumidores de los productos de las maquilas, porque entiende que el consumo de uno de esos productos perpetúa un sistema o un proceso que es injusto. Sólo por esta única razón, se desarrollaría, aunque no automáticamente, una forma de vínculo cívico con aquellas personas oprimidas por el proceso. No obstante, y particularmente, si uno se encuentra a sí mismo dentro de un mercado internacionalmente competitivo en el que el propio empleo de bajo salario exige que uno encuentre bienes de consumo de bajo coste, uno podría sentir solidaridad con el grupo de interés de los miembros de la propia economía familiar, y esto último impediría cualquier otra solidaridad debida a aquellos que no son familiares o compatriotas.

Existe un problema similar respecto a si la solidaridad de masas transnacional es realmente factible para los movimientos basados en identidades sociales tales como los movimientos feministas locales o nacionales. ¿Qué es necesario para que las mujeres logren el objetivo de la solidaridad con mujeres muy diferentes de ellas en términos de su nacionalidad, clase, sexualidad, etnicidad, raza o religión? Como muchos análisis feministas interseccionales han indicado, notablemente aquellos propuestos por mujeres de color, el sentido de la comunidad meramente formal, al ser identificada como mujer dentro de una sociedad, no señala automáticamente un interés común con aquellas mujeres cuyos intereses y/o privilegios de clase, raciales, étnicos, sexuales o nacionales no son los mismos. Además, como hemos visto en el caso de las ensayadas solidaridades transnacionales, las diferencias contextuales entre mujeres pueden impedir la clase de comprensión de situaciones particulares distantes en lo económico, lo social, lo político y lo cultural, por lo que los esfuerzos propios de solidaridad están mal encaminados o son arrogantes, porque asumen el supuesto conocimiento de lo que es mejor para la otra desconocida. Así, si la identidad de una misma como mujer, y algunos de los intereses asociados con esta posición social, no son suficientes para vencer el choque de intereses que las mujeres viven en torno a clase, raza y otros privilegios socialmente institucionalizados, ¿cómo es plausible defender una exigencia normativa acerca de la solidaridad de grupo, basado en una visión acerca de los intereses del mismo del cual uno es miembro, cuando otras intersecciones, más allá del género, le alinean a uno con unos intereses grupales que pueden oponerse a aquellos que tienen otras mujeres?

Carol Gould mantiene que podemos desarrollar una noción de solidaridad transnacional que tenga como premisa la existencia de redes de solidaridad entrecruzadas, basadas en las expectativas de ayuda mutua y reciprocidad, al desafiar varias opresiones estructurales. Argumenta que tales redes de solidaridad entre-

cruzadas se hacen posible debido a Internet y a otros medios de interconexión global que han sido desarrollados por los movimientos sociales globales. Aunque estoy de acuerdo con Gould, ella no enfrenta algunos de los problemas filosóficos relacionados con la noción de solidaridad transnacional, en concreto, no atiende a las condiciones sociales y materiales en las que sería posible, ni a qué clase de transformación de valores se requiere para lograrla. Intentaré proporcionar respuestas a estas cuestiones abajo.

Visiones feministas interseccionales sobre la solidaridad

Antes de proponer mi propia solución al problema de la solidaridad, como lo llamaré, quiero considerar las soluciones que han sido ofrecidas por dos pensadoras interseccionales acerca de cómo interpretar la solidaridad feminista a través de las diferencias con el objetivo de no cometer el error de las feministas de la Segunda Ola, como Robin Williams, cuya influyente colección de artículos sobre los movimientos de mujeres en el mundo fue titulada *Sisterhood is Global* (Morgan, 1996).

Las dos autoras a las que me voy a referir, Chandra Mohanty y Bell Hooks, nos proporcionan dos modelos de solidaridad que intentan perfeccionar la simple definición de una solidaridad fáctica como vínculo sentido con otras basado en el interés del grupo, añadiendo una visión normativa de la solidaridad como la obligación que una tiene, tanto de desarrollar vínculos con otras en el grupo social, como de promover el interés colectivo del grupo. Carolyn O'Donnell (2007) caracteriza estas dos visiones, respectivamente, como las de una solidaridad basada en las coaliciones, la de Chandra Mohanty, y como una solidaridad de la sororidad, la debida a Bell Hooks. Ambas visiones objetan la visión de la sororidad de Robin Morgan a la que Mohanty caracteriza como una asunción esencialista, ya que presupone que se pueden sustraer del todo las otras identidades sociales que son caracterizadas como accidentales, mientras que realmente nos constituyen, con el fin de concentrarnos en ser definidas en exclusiva por un género que es oprimido por la dominación masculina o el patriarcado. La perspectiva de Morgan parece descansar en la idea equivocada de que se tienen intereses comunes esenciales para unirse con otras mujeres que luchan contra la dominación masculina. En consecuencia, para ella, el género es un aspecto esencial de la propia identidad y es separable de otras localizaciones sociales. Esto es lo que Elizabeth V. Spelman (1988) ha denominado la «visión aditiva» del género. Sin embargo, si rechazamos la visión esencialista del género como el aspecto más esencial y separable de la propia identidad, entonces la comunalidad del género no lograría crear la solidaridad por encima de las diferencias.

En su último libro, *Feminism without Borders*, Mohanty ve la solidaridad «implicando un contexto común de luchas contra estructuras y sistemas de explotación que determinan nuestro potencial de alianzas políticas» (Mohanty, 2003: 49). Tal contexto común crea coaliciones potenciales para aquellos situados en estructuras opresivas similares, lo que debería permitirnos formar una

visión política y moral colectiva de oposición o valores comunes alternativos, por ejemplo: los de la igualdad radical, por los cuales luchar. Mohanty considera que esto es posible para las mujeres del Tercer Mundo (y para algunas mujeres blancas racializadas), debido a que, históricamente, han tenido posiciones laborales similares subordinadas en los sistemas globales del patriarcado capitalista de supremacía blanca, por lo que se ha creado una convergencia de intereses comunes. No obstante, tales localizaciones laborales históricamente similares no son del tipo de las que automáticamente crean identidades para aquellas que las habitan³. Mohanty, aquí, limita su visión de los intereses comunes de aquellas que no sólo comparten una relación laboral similar en relación con el capitalismo global, sino a aquellas que tienen el potencial de lograr una visión o una teoría basada en valores de la solidaridad. Estas son mujeres racializadas del Tercer Mundo o mujeres blancas trabajadoras cuyos empleos de salario bajo están ideológicamente denigrados como trabajo de mujeres.

Desde mi visión y desde la de Carolyn O'Donnell, existe un problema con la noción de Mohanty de solidaridad basada en la coalición tal y como ella lo ha desarrollado. No queda claro qué es lo que cuenta como una estructura común o comparable de opresión que es la que podría permitir a la gente formarse una visión basada en las relaciones de solidaridad. Las mujeres blancas de todas las clases y nacionalidades que no han sido «racializadas» (Mohanty, 2003: 143) son dejadas fuera de las coaliciones que Mohanty vislumbra, las cuales están completamente atadas con las posiciones específicas de raza, género y clase de las mujeres trabajadoras del Tercer Mundo en la economía global capitalista. No obstante, si la fuéramos a comparar con la posición de Maria Mies (1986), de cuyo trabajo Mohanty toma sus ejemplos empíricos de similitudes estructurales a lo largo de la clase social para las mujeres trabajadoras del Tercer Mundo, tales como las de la industria de costureras indias que trabajan en sus casas, temporeras y mujeres que trabajan en las fábricas, se podría decir que este tipo de teoría del sistema mundo nos permitiría al menos una posicionalidad estructural comparable a través de las razas para todas aquellas mujeres asalariadas y empleadas en empleos clasificados como «trabajo de mujeres», así como a aquellas implicadas en el trabajo de cuidados no pagados para sus familias en un segundo desplazamiento (nota 4)⁴.

3. Mohanty tiene en cuenta la conciencia de casta de las trabajadoras textiles a las que hace referencia. Ellas no se identifican con las mujeres trabajadoras *dalit* o de casta más baja que ellas por motivos de raza o género, y esto incluso cuando se quiere argumentar que sus trabajos son estructuralmente similares, tanto en términos de la explotación por parte de los empleadores como por la ideología que está implicada de desprecio sobre el trabajo de las mujeres.
4. Mies (1986) se da cuenta de la creación de una esfera separada de trabajo de cuidados impagado en la casa hecho por las mujeres que dependen del salario de un hombre en el desarrollo del capitalismo industrial. Denomina a este proceso «democratización del ama de casa» (*housewifcation*) de las mujeres del Primer Mundo, mientras que a las mujeres campesinas del Tercer Mundo se las deja produciendo los cultivos de subsistencia, así como a los hombres se los dedica a la agricultura mercantilizada o al trabajo asalariado.

De esta manera, se podría discutir que el problema de cómo tratar con los grupos de intereses en conflicto desde una teoría de la solidaridad no es realmente solucionada por Mohanty, sino, simplemente, trasvasada a la cuestión de cuán opresivas pero similares son las estructuras que se toman por las «más esenciales», porque, en torno a ellas, basamos alianzas en la oposición.

Bell Hooks sugiere otro modo de mirar al desarrollo de la solidaridad feminista como una vinculación común que atraviesa diferencias de raza, clase, sexualidad, nación, religión, etc. y que está basada en el diálogo y el desacuerdo. Tal diálogo, con el permiso para expresar y debatir desacuerdos, es un proceso en curso necesario para producir tanto confianza como sentido de compartir una causa común. De esta manera, se puede llegar a entender y a respetar las prioridades de las otras para combatir las opresiones promovidas por aquellas instituciones y procesos sociales en los que uno puede obtener privilegios. Esto, en consecuencia, puede conducir a un compromiso moral y político para desafiar esas otras opresiones como si ellas fueran sufridas en propia carne, como un modo de favorecer el bien común colectivo de las mujeres, entendido, en principio y concretamente, como que incluye el bien de aquellas mujeres particulares con cuya situación se ha sintonizado empáticamente al comprenderla, a través de las diferencias, al buscar el fomentar la justicia social. Con suerte, el próximo paso será estar abiertas a identificarse de manera más general con el bien colectivo de todas las mujeres, a pesar de las diferencias entre ellas. Para Bell Hooks, esta solidaridad como sororidad (*sisterhood solidarity*), entendida como un valor logrado en estas dos fases del proceso, implica la autotransformación de una misma, de manera que se define la propia identidad moral como un compromiso apasionado por la promoción del bien colectivo de todas las mujeres lo que requeriría de la eliminación de todas las relaciones de dominación social que las oprimen, y no simplemente de aquellas relacionadas con el género, por ejemplo, el sexismo. Tal sentido de la solidaridad va, claramente, más lejos de aquella solidaridad basada en el interés presente, entendido éste como el autointerés de un individuo bien situado socialmente, por ejemplo, en relación con los privilegios de clase, raza, heterosexuales o nacionales que, a menudo, se opondrían al fomento de la solidaridad femenina fundamentada en la transformación moral de la identidad basada en el bien colectivo de todas las mujeres.

Mientras que la rearticulación de Bell Hooks de una solidaridad entre hermanas (*sisterhood solidarity*) puede evitar los problemas planteados por la

Mies plantea que estos son, estructuralmente, tipos similares de dependencia económica que el capitalismo mundial patriarcal ha desarrollado. Pero esas estructuras son similares en algunos aspectos y distintas en otros: las amas de casa del Primer Mundo, a causa de las prácticas coloniales del pasado, generalmente tienen un estándar de vida más alto que las mujeres campesinas de los países pobres anteriormente colonizados. ¿Es esta diferencia *relevante* o no? ¿Mediante qué criterio decidiremos si las semejanzas son más importantes que las diferencias cuando pensamos en las coaliciones potenciales? ¿No existe aún un llamado oculto a unos *intereses comunes* aún más importantes que los que asume la distinción entre mujeres del Primer Mundo y del Tercero?

solución demasiado simple de Morgan al problema de la diferencia para el feminismo, Hooks también enfrenta la posible acusación de idealismo en relación con las condiciones para lograr la clase de identidad y visión transformada y los vínculos colectivos creados a través del diálogo y el desacuerdo. Tales identidades, visiones y vínculos permiten a las mujeres desarrollar un compromiso para luchar por un bien colectivo de las mujeres que incluya el desafiar todas las injusticias sociales estructurales. ¿No supone esto último tiempo libre y recursos para encontrarse y dialogar con otras mujeres, a través de las fronteras nacionales que sólo las mujeres relativamente privilegiadas pueden disfrutar? ¿No requieren, tanto los hombres como las mujeres que desean promover un compromiso feminista inclusivo por el bien colectivo de la justicia social para todos, condiciones materiales que les permitan disfrutar de oportunidades para dialogar —cara a cara o por Internet—, entenderse y confiar las unas en las otras, a pesar de los desacuerdos? Y si estas condiciones para formar vínculos emocionales faltan, ¿caeremos meramente en las «comunidades imaginadas» (Ferguson, 1998) o en el *world-traveling* (Lugones, 1987) del tipo más abstracto en los que estaremos sujetos a toda clase de arrogantes comprensiones impuestas de lo que realmente es el bien colectivo de aquellas mujeres ausentes con las que una se solidariza?⁵.

5. Existe todavía un sentido más bien débil en el que podemos utilizar el concepto de las mujeres como grupo de interés como una posible motivación para una demanda normativa para la solidaridad del grupo. Anna Jónasdóttir (1994) distingue entre intereses *formales* e intereses de *contenido* que las mujeres tienen como grupo posicionado socialmente en todas las sociedades modernas dominadas por los varones. Su argumento está basado en la idea de que las sociedades modernas (capitalistas) han desarrollado históricamente una política basada en el interés en la que los grupos buscan poder político para dar forma a sus propias elecciones basadas en la percepción que el grupo tiene de sus intereses en contra de los grupos competidores. Sin embargo, históricamente, las mujeres como miembros de esas sociedades, como ciudadanas, y situadas en otros agrupamientos sociales más específicos dentro del cuerpo político, tales como la clase social, la raza o la etnicidad, han perdido lo «formal», por ejemplo: el acceso legal o político comparable al de los hombres u otros grupos sociales a dar forma a las condiciones de sus elecciones en varias áreas de su vida política, familiar, personal o material. De este modo, se puede decir que comparten un interés formal para lograr acceder a dar forma a sus elecciones en esas áreas, incluso cuando sus intereses de contenido, divididos por clase, raza, creencia religiosa, etc. puedan estar en conflicto. En este análisis, podemos ver cómo se logran esos intereses formales, por ejemplo: el derecho a voto, a la propiedad, a la elección reproductiva o a estar legalmente protegidas de la violencia masculina, como condiciones sociales necesarias para mejorar la posición de cada mujer con respecto a los hombres en el estado o en otros grupos sociales específicos. En consecuencia, un argumento empírico para una solidaridad como justicia social inclusive podría estar basado en la necesidad de la existencia de un movimiento femenino masivo que atravesara otras dominaciones sociales (raza, clase y otras), con tal de lograr los intereses formales de las mujeres. Esto daría una razón a las privilegiadas para desarrollar una solidaridad hacia las que no lo son, para luchar, a fin de eliminar esos privilegios en favor de una sociedad más igualitaria que incrementase las libertades formales de todas las mujeres. El modo popular de proponer este argumento basado en el interés por parte del movimiento socialista feminista de la Segunda Ola fue la consigna: «No podremos ser libres hasta que cada una de nosotras lo sea». El problema con este argumento es que no parece ser una demanda empíricamente plausible para todas las

Solidaridad en red, economía solidaria y justicia solidaria

Afortunadamente, los procesos de la globalización capitalista en los que estamos inmersos han creado contradicciones y conflictos entre las necesidades de supervivencia material, las expectativas ideológicas y las demandas nacionales y étnicas de soberanía que han creado redes de oposición, movimientos políticos de base y economías alternativas, tanto dentro de los estados nacionales como entre ellos, y que algunos han empezado a llamar «economía de la solidaridad». Las economías solidarias locales y alternativas existen ahora en todos los países, incluyendo a los Estados Unidos, y hay también vínculos transnacionales entre estas economías en el nivel de los estados naciones (por ejemplo, el nuevo bloque comercial, pero también de intercambios no mercantilizados, iniciado por Venezuela y que incluye a Bolivia, Brasil, Cuba, Nicaragua, Ecuador y Uruguay), que están contruidos explícitamente sobre la base de la solidaridad para satisfacer las necesidades humanas de los pueblos (por ejemplo, Venezuela envía a Cuba petróleo y Cuba envía médicos para trabajar en los vecindarios pobres venezolanos). Venezuela ha ido proporcionando, a través de la compañía estatal de petróleo Citgo, petróleo a las comunidades pobres en los Estados Unidos en intercambios que no están permitidos por el gobierno de este país. Hay también conexiones transnacionales entre los sindicatos, tal como las mantenidas por los de la UE en los Estados Unidos y por el FAT en México, y de solidaridad entre sindicatos obreros, así como también redes de solidaridad de las ONGs respecto a los derechos de los inmigrantes y contra las políticas de libre comercio. Asimismo, se trabaja a favor de las políticas de comercio justo, de modo que todas estas entidades se organizan a través de redes de solidaridad (Gould, 2007) en los encuentros contra la globalización corporativa del Foro Social Mundial que tienen lugar cada dos años en diferentes países. Las cooperativas de trabajadores y consumidores que las apoyan están formando redes de solidaridad transnacionalmente, algunas de ellas basadas en el movimiento pro comercio justo. Los grupos de mujeres y pro derechos de las mujeres con otros objetivos de justicia social, como, por ejemplo,

mujeres, particularmente cuando se consideran la amplia capacidad de elección —en lo político, lo familiar y personal y lo material— que las mujeres ricas y blancas tienen en las sociedades capitalistas avanzadas. ¿No son ellas realmente libres en los sentidos que realmente importan? Uno puede pensar que están aún alienadas por el sistema capitalista, porque deben pensar sobre sí mismas en los términos de competencia con otros por bienes y mercancías y, por lo tanto, no son «libres» para desarrollar modos más cooperativos y menos competitivos de relacionarse con los otros. Pero esta línea de pensamiento implica a otros valores hipotéticos en cuyos términos se basa el argumento relativo a los intereses actuales como dado en un orden existente, y así parecería que volvemos al principio. De otro lado, podemos argumentar que las mujeres ricas pueden ser víctimas de falta de autoestima y de dependencias amorosas respecto a los hombres para perpetuar su continuada falta de opciones iguales en una relación de pareja, por ejemplo: siendo víctimas de violencia de género. Si fueran capaces de sentir solidaridad con otras mujeres, también podrían beneficiarse a sí mismas, dada la ayuda mutua y la reciprocidad implicada en las relaciones de solidaridad, lo cual podría permitirles desafiar el sexismo internalizado que impide su libertad para abandonar relaciones abusivas.

mujeres por la paz como Mujeres de Negro, Code Pink y Madre, o grupos por los derechos globales de las mujeres, como Mujeres viviendo bajo Leyes Islámicas y La Marcha Mundial de las Mujeres han ido organizando delegaciones de mujeres y conferencias globales para formar redes de solidaridad.

Un método histórico-materialista nos puede ayudar a entender el desarrollo histórico contemporáneo de una concepción distintiva de la solidaridad de la justicia social basada en visiones socialistas, anarquistas y feministas. Las visiones y los valores alternativos, operativos y sostenibles, que desafían los valores de una sociedad existente de modo que socaven las justificaciones del orden económico existente, pueden sólo apoyarse en el desarrollo real de relaciones de producción alternativas, esto es, economías políticas alternativas que den a la gente una comprensión realista y no tan sólo utópica de lo que es justo. En los últimos años del siglo XIX, Marx criticó el Programa de Gotha de los socialdemócratas alemanes por su intento utópico de promover el principio de a cada uno según sus necesidades. Marx argumentó que un sistema capitalista que compensa al capital y no al trabajo puede sólo, en último término, promover principios de justicia que se fundamenten en tratar a desiguales como iguales, por ejemplo, basándose en la propiedad o en el capital propio, incluyendo el capital humano o el trabajo/«mérito» (Marx, 1977). Sin embargo, mientras Marx concluye que sólo las críticas internas de la justicia pueden ser ofrecidas por una justicia capitalista, nuevos espacios de la economía política han abierto la posibilidad de una crítica externa a los paradigmas capitalistas de justicia. Tal crítica externa elabora normas de relaciones sociales más igualitarias en espacios colectivos que quedan fuera de la lógica capitalista.

Los movimientos contrarios a la globalización corporativa han creado economías alternativas que son suficientemente fuertes para desafiar tanto a las concepciones neoliberales como a las ligadas al Estado del bienestar, basadas ambas en los derechos desiguales de propiedad que la economía política capitalista promueve de la justicia. Estos espacios alternativos incluyen cooperativas cuya propiedad es de los trabajadores y de los bancos o financiamientos de microcréditos, en los que se basan muchos proyectos de empoderamiento de mujeres. Estos espacios están operando bajo el principio de justicia como solidaridad. Esto es, de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades, y donde todo está siendo entendido para ponerse al servicio del bien de la colectividad. Estos no son ejemplos aislados de cooperativas o de proyectos individuales, sino de redes enteras de gente en las que se está forjando lo que Bowman y Stone (2004, 2006) llaman «economía de la solidaridad», y lo que Alperovitz (2006) denomina «sector del bien común» (*commonwealth*), en paralelo a la economía capitalista y el estado nación centralizado⁶.

6. Ejemplos de tales redes en una economía política de la solidaridad incluyen las tomas de fábricas abandonadas por la globalización neoliberal en México y Argentina por parte de los trabajadores, para formar cooperativas. Implican demandas de redistribución de tierras por parte de pequeños granjeros y agricultores sin tierra, y la idea de una propiedad colectiva, comunal, o «comunales» (*commons*), como demanda el movimiento indígena zapatista en Chiapas. Los movimientos indígenas y los movimientos de trabajadores, tanto allí como

Una implicación del paradigma solidario de justicia es que requiere tanto de que aquellos que operan conforme a él transformen sus identidades como que vuelvan a concebir lo que son sus intereses comunes. No pueden proseguir, simplemente, identificando sus intereses con aquellos construidos bajo el sistema patriarcal, capitalista y de supremacía blanca a la manera de meros «ciudadanos trabajadores/consumidores» (Mohanty, 2003) si han tenido la suerte de no ser forzados a convertirse en inmigrantes ilegales en un país que no es el suyo de origen; ni pueden identificar sus intereses con la simple supervivencia que se sigue de las normas y las prácticas de las ideologías y las economías hegemónicas, si están entre los más desfavorecidos, entre los ciudadanos más pobres que no pueden permitirse el ser consumidores más allá de las necesidades de supervivencia, incluso si son inmigrantes cuya situación inicial les conduce a adaptarse a los valores individualistas y competitivos del mercado de trabajo capitalista, difícilmente lo pueden hacer. Más bien, las redes económicas alternativas de solidaridad les proporcionan la base material para transformar sus identidades hacia una visión más colectiva que ve sus intereses ilustrados conectados con un cambio radical en el sistema total en sus estructuras sociales, económicas y políticas institucionales que coincidiría más cercanamente con el principio de la capacidad y la necesidad de la justicia como solidaridad. Tendrían, así, tanto las posibilidades materiales como emocionales de formar la clase de conexiones basadas en la empatía con individuos, asociaciones, redes y grupos que les permitirían disfrutar de ocasiones para participar y desarrollar prácticas que refuercen y expandan los espacios y los procesos sociales que operan bajo el principio de solidaridad, capacidad y necesidad. Incluso más allá, he argumentado recientemente que la crisis en el sector de los cuidados de los países desarrollados del Norte ha creado una nueva motivación para una visión socialista, feminista y democrática de una economía y un ámbito doméstico organizado de tal manera que la gente pueda hacer valer su derecho al cuidado para su familia y los miembros de su comunidad de una manera viable (Ferguson, 2007).

Puede asumirse que los países empobrecidos en el margen del sistema capitalista global aún tienen conexiones con la economía comunal, tanto en agricultura, como en la producción para el uso cotidiano que ha sido ya olvidada en los países capitalistas industrializados, y que esta es la razón de porque han sido los primeros que han desarrollado movimientos sociales que están liderando la manera en que opera la crítica al capitalismo corporativo global a través

en Brasil, Ecuador, Uruguay, Bolivia y Argentina, han creado unas economías del «don» y de lo colectivo como alternativa a un trabajo reproductivo doméstico privatizado. Hay comunidades en las que se habilitan cocinas y comedores comunales, guarderías y escuelas cooperativas de trabajadores que ahora, por ejemplo, están operando en La Matanza, un barrio de Buenos Aires (Argentina) por parte del MTD, o Movimiento de Trabajadores Desempleados. Los zapatistas y otros grupos están pidiendo protección ambiental a través de la creación y la protección de reservas biológicas que deberían ser vistas como bienes comunes ambientales, más que como territorios privatizados o degradados por las multinacionales corporativas.

del concepto de fraternidad y de solidaridad apoyada en estas alternativas económicas y comunitarias. Pero, como mencionaba arriba, existen, también, unos movimientos transnacionales de sindicatos basados en la solidaridad entre las economías desarrolladas y en desarrollo que apoyan las cooperativas de trabajadores y las tomas de trabajadores de fábricas no productivas, tal como la alianza del Frente Auténtico del Trabajo mexicano (FAT) ya mencionado, y sus aliados de la United Steelworkers y de la Union of Electrical Workers (UE) en los Estados Unidos y Canadá. El hecho de que haya más de 11.000 cooperativas de las que son dueños los trabajadores en los Estados Unidos, incluidas grandes compañías como las United Airlines, así como el crecimiento del movimiento cooperativo de consumidores también en los Estados Unidos, muestra que las contradicciones de la globalización capitalista, incluso en el país más rico del mundo, son economías alternativas plausibles que crecen aquí y que están empezando a sostener concepciones alternativas de justicia social. Gar Alperovitz (2006) mantiene que los Estados Unidos han desarrollado lo que denomina «sector del bien común» (*commonwealth tier*) de economías alternativas fundamentadas en promover el bien público, lo que incluye no sólo cooperativas, sino también proyectos de desarrollo comunitario, corporaciones municipales y a un gran sector de empresas sin ánimo de lucro.

Todo esto sugiere que la mayor parte de la gente va ganando un acceso creciente a las redes de solidaridad alternativas en sus áreas locales que, a su vez, se alimentan de redes transnacionales, no sólo las cooperativas de producción y consumo locales, sino también las ONGs que han creado redes concretas en asuntos relacionados con la justicia social para dar apoyo a aquellos que están oprimidos por variados sistemas de dominación en otros países y que se están organizando para desafiar estas injusticias⁷. Esto está creando vías concretas y particulares de relacionarse con otros que ya no se conciben como otros abstractos (porque hay encuentros cara a cara con sus representantes en delegaciones que los visitan, o han visto documentales acerca de sus luchas, o han oído noticias de ellos en Internet o en medios independientes). Tal situación nos brinda la posibilidad material, para más y más gente, de formar la clase de *solidaridad basada en la sororidad* (*sisterhood solidarity*) defendida por Bell Hooks a través del diálogo y la discusión.

7. Cuando me refiero aquí a las ONGs (a las organizaciones no gubernamentales) como vehículos que están promoviendo la economía solidaria, quiero dejar claro que no supongo que todas las ONGs que apoyan a las cooperativas de trabajadores, de consumidores o de créditos abiertos estén, de hecho, y de manera aporoblemática, promoviendo valores alternativos. Muchas de las más grandes ONGs tienen donantes gubernamentales o corporativos que se sirven de estas iniciativas económicas para construir una infraestructura para la globalización corporativa. Esos esfuerzos necesitan ser entendidos y confrontados con los medios de las demandas políticas de rendición de cuentas por parte de aquellos movimientos de solidaridad que están apoyando una concepción alternativa de la justicia como solidaridad que desafía a la globalización corporativa capitalista. Para ver un número considerable de artículos que afrontan estos movimientos de solidaridad en desarrollo, véase el archivo, en su página web, del Centro para la Justicia Global, de San Miguel de Allende (México) (<http://www.globaljusticecenter.org>).

A diferencia de Mohanty y de Hooks, yo argumentaría que no es sólo a través de las relaciones de trabajo basadas alrededor de posiciones similares de género, raza y clase que tal solidaridad sororal se puede lograr⁸. Más bien, la participación común en el proyecto de una «identidad puente» (*bridge identity*) transformativa crea la posibilidad para que la gente desarrolle lo que he llamado «identidades puente» en artículos anteriores (Ferguson, 1998): aquellos privilegiados en varias posiciones dominantes pueden transformar sus identidades al criticar y desafiar autocomprensiones y prioridades valorativas previas. Ejemplos de tales identidades puentes son documentadas por el libro en prensa de John Brentlinger sobre los grupos de solidaridad entre Estados Unidos y Nicaragua, que han contribuido a realizar proyectos de ayuda material que han formado amistades cara a cara y han trabajado a favor de proyectos cooperativos políticos, cívicos y económicos que se apoyan en el paradigma de la justicia como solidaridad⁹. Otra clase de ejemplo es el de los pequeños negocios norteamericanos implicados en la importación de productos de comercio justo, desde cooperativas de café a las de producción textil, a las que garantizan un precio justo por sus productos, más alto que el dado por las corporaciones multinacionales a trabajadores explotados¹⁰.

El trabajo concreto de solidaridad ha devenido una posibilidad no sólo para las mujeres feministas, sino también para las mujeres y los hombres que han tenido la posibilidad de conectar con redes de solidaridad laboral, ambiental, de comercio justo u otras que les permiten llegar a una comprensión cambiada y de largo alcance sobre sus intereses. Tal comprensión transformada del propio autointerés conectado con una noción de bien colectivo sólo alcanzable al desafiar la injusticia o las injusticias estructurales en proyectos de

8. Irónicamente, así como Mohanty hace con las críticas socialistas feministas, que sólo ven posible la solidaridad a través de la lucha de clases, yo misma la critico a ella por tener también una visión muy estrecha de la solidaridad. Una visión de la solidaridad que sólo sería posible mediante la forja de coaliciones basadas en los intereses comunes relativos a relaciones de producción estructuralmente similares. Yo, en cambio, argumentaría que la solidaridad es posible, también, para aquellos y aquellas que se alían, en redes de solidaridad que crean economías políticas alternativas, con aquellos que tienen en común intereses económicos. Tales aliados en el proceso de apoyo y lucha han venido a transformar al menos algunos de sus propios intereses políticos y económicos, de tal manera que han apostado por el éxito de tales economías alternativas de propietarios, productores y consumidores, así como por procesos participativos más democráticos, a través de una acción continuada contra las injustas y no democráticas políticas públicas de los estados nación capitalistas.

9. Un extracto del manuscrito de John Brentlinger's, titulado *The Circle is Unbroken: U.S. and Nicaraguan Communities in Solidarity*, está disponible en <http://www.solentinamefriendshipgroup.org>.

10. Dos ejemplos que me vienen a la cabeza de solidaridad por parte de los Estados Unidos son los importadores de Dean's Beans, una compañía de Massachusetts Oeste, basada en el comercio justo que importa café de las cooperativas productoras en Latinoamérica, y Maggie's Organic Clothing, que importa los productos de Nueva Vida, una cooperativa de mujeres costureras en Nicaragua. Nueva Vida empezó en la primera «zona de libre comercio» mundial en 2005, que les permitía beneficiarse de las exenciones fiscales y de la importación libre de impuestos habilitada por el gobierno de Nicaragua, mientras lograban acceder a un pago justo, unas condiciones de trabajo dignas y un lugar de trabajo controlado.

solidaridad en los que aquellos con identidades puente se comprometan con aquellas y aquellos con los que han llegado a empatizar, vincularse y luchar juntos con aquellas y aquellos oprimidos por tales estructuras.

Podríamos conectar esta comprensión transformada del propio interés con humanistas radicales como Karl Marx e Iris Young, quienes plantearon de diversas maneras que para los seres humanos la meta de la vida debería ser elegir, promover y desarrollar sus propias capacidades de una manera democrática. Marx pensó que esto sólo sería posible en una sociedad sin explotación, por ejemplo, en el tránsito desde el reino de la necesidad hasta el reino de la libertad (Marx, 1977), mientras que Young pensó que requeriría movimientos por la justicia social que tuvieran éxito en superar las estructuras opresivas y explotadoras, con el fin de promover lo que ella tomó por la meta de la justicia, el promover el desarrollo democrático propio y colectivo de las capacidades de los individuos (Young, 1990).

Conclusión

En este artículo, he defendido el paradigma de la responsabilidad política de la justicia social de Iris Young como un paso importante, al conceptualizar la justicia global, y, también, he usado la obra de Carol Gould, Sandra Bartky, Chandra Mohany y Bell Hooks para argumentar la necesidad de complementar tal paradigma con un paradigma de la justicia social como solidaridad. He argumentado que esto es una posibilidad realista y no utópica, porque las redes de solidaridad materiales y sociales ya se han desarrollado para hacer viable este paradigma. El paradigma de la justicia como solidaridad es preferible a los enfoques universalistas cosmopolitas (Kant) y, asimismo, preferible frente a enfoques no idealistas de la ética de la justicia, a diferencia de los paradigmas dominantes ofrecidos por el modelo neoliberal (Nozick, 1974) o por los modelos de justicia del Estado del bienestar (Rawls, 1971, 1985) como derecho de propiedad (libertad) o justicia como el derecho de los desfavorecidos (igualdad) (Ferguson, 2006).

Referencias bibliográficas

- ALPEROVITZ, Gar (2006). «Another World Is Possible». *Mother Jones*, enero-febrero.
- BARTKY, Sandra (2002). «*Sympathy and Solidarity*» and Other Essays. Lanham MD: Rowman and Littlefield.
- BAYERTZ, Kurt (1999). «Four Uses of “Solidarity”». En: BAYERTZ, Kurt (ed.). *Solidarity*. Dordrecht: Kluwer, 3-28.
- BOWMAN, Betsy y STONE, Bob (2004). «Cooperativization on the Mondragon Model: As Alternative to Globalizing Capitalism». *Humanity and Society*, 28 (3), octubre.
- (2006). *Latin America's Solidarity Economy* (en 3 partes) [en línea]: «Argentina's Crisis», «Venezuela and Argentina» y «The Meek Want the

- Earth Now: the Solidarity Economies of Brazil & Mexico» <www.global-justicecenter.org/news.htm>.
- BRENTLINGER, John (2007). *The Circle is Unbroken: U.S. and Nicaraguan Communities in Solidarity* [en línea]. Para ver un fragmento de la introducción: <www.solentinamefriendshipgroup.org>.
- DURKHEIM, Émile (1964). *The Division of Labor in Society*. Nueva York: The Free Press. Traducción de George Simpson.
- FERGUSON, Ann (1998). «Resisting the Veil of Privilege: Building Bridge Identities as an Ethico Politics of Global Feminism». *Hypatia: Journal of Feminist Philosophy*. Número especial: «Border Crossings: Multicultural and Postcolonial Feminist Challenges to Philosophy, Part II», 95-113.
- (2006). «No Just War for the Empire». *Radical Philosophy Today*, 4 (3) (Proceedings of the Radical Philosophy Association) (verano de 2006).
- (2006). *Women Organizing for Global Justice* [en línea]. <http://www.globaljusticecenter.org/papers2006/ferguson2ENG.htm>.
- (2007). «Socialist-Feminism: A Cooperative Vision and a Right to Care». ANTON, Anatole y SCHMITT, Richard (eds.). *Toward a New Socialism*. Lanham MD: Lexington Books/Rowman and Littlefield, 99-116.
- GOULD, Carol C. (2007). «Trans-national Solidarities». En: GOULD, Carol C. y SCHOLZ, Sally R. (eds.). *Journal of Social Philosophy*, 38, 1. Número especial.
- HOOBS, Bell (1984). «Sisterhood: Political Solidarity Between Women». *Feminist theory from margin to center*. Boston: South end Press.
- JAGGAR, Alison (2004). *Saving Amina: Global Justice for Women and Intercultural Dialogue* [en línea]. <jaggar@spot.colorado.edu>.
- JÓNASDÓTTÍR, Anna (1994). *Why Women Are Oppressed*. Filadelfia: Temple University.
- LUGONES, Maria (1987). «Playfulness, World Traveling and Loving Perception». *Hypatia*, 2 (2), 3-19.
- MARX, Karl (1977). «The Economic and Philosophic Manuscripts». En: MARX, Karl (ed.). *Selected Writings*. Oxford: Oxford University Press. [El año de la edición de los Manuscritos 1844.]
- (1977). «Critique of the Gotha Program». *Ibidem*, 1875.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1977). *Excerpts from The German Ideology*. *Ibidem*, 1845.
- MIES, Maria (1986). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. Londres: Zed Press.
- MILLS, Charles (1997). *The Racial Contract*. Ithaca NY: Cornell University.
- (2005). «Ideal Theory” as Ideology». *Hypatia*, 20 (3), 165-184.
- MOHANTY, Chandra (2003). *Feminism without Borders*. Chapel Hill NC: Duke University.
- MORGAN, Robin (1996). *Sisterhood is Global: The International Women’s Movement Anthology*. Nueva York: Feminist Press/CUNY.
- NARAYAN, Uma (1997). «Contesting Cultures: “Westernization”. Respect for Cultures, and Third World Feminists». En: NICHOLSON, Linda (ed.). *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*. Nueva York: Routledge.

- NOZICK, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Nueva York: Basic Books.
- O'DONNELL, Carolynn (2007). «A Philosophical Account of Feminist Solidarity Between Women». Honors Thesis, Mt. Holyoke College. Mss.
- OKIN, Susan (1999). «Is Multiculturalism Bad for Women?». En: COHEN, Joshua; HOWARD, Matthew y NUSSBAUM, Martha C. (eds.). *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press.
- RAWLS, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge MA: Harvard University.
- (1985). «Justice as Fairness: Political not Metaphysical». *Philosophy and Public Affairs*, 14 (3).
- SPELMAN, Elizabeth V. (1988). *Inessential Woman*. Boston: Beacon.
- YOUNG, Iris (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University.
- (2004). «Responsibility and Global Labor Justice». *Journal of Political Philosophy*, 12 (4), 365-388.
- (2005). «Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model». *Social Philosophy and Policy*, 23 (1), 102-130.
- (2006). «Katrina: Too Much Blame, Not Enough Responsibility». Mss. Una versión algo más corta disponible en *Dissent magazine*, invierno.

Ann Ferguson es activista de la justicia social y profesora emérita en la Universidad de Massachusetts, en Amherst. Es autora de dos libros y de numerosos artículos sobre teoría feminista, ética y política. Los libros son *Blood at the Root: Motherhood, Sexuality and Male Dominance* (1989) y *Sexual Democracy: Women, Opression and Revolution* (1991). Además, ha coeditado un libro sobre ética feminista junto con Bat-Ami Bar On, *Daring to Be Good: Feminist Essays in Ethico-Politics* (1998).

Ann Ferguson is a social justice activist and Emerita Professor of Women's Studies and Philosophy at the University of Massachusetts at Amherst. She has written two books and numerous articles in feminist theory, ethics, and politics. The books are : *Blood at the Root: Motherhood, Sexuality and Male Dominance* (1989) and *Sexual Democracy: Women, Opression and Revolution* (1991). She has also coedited a book in feminist ethics with Bat-Ami Bar On, *Daring to Be Good: Feminist Essays in Ethico-Politics* (1998).
