Adrienne Rich

El Marx de Raya Dunayevskaya

De *Artes de lo posible (ensayos y conversaciones)*, editado por *horas y HORAS, la editorial*, traducción y prólogo de María Soledad Sánchez Gómez, 2005, pp. 25-41. Nuestro agradecimiento a *horas y Horas*, María Soledad Sánchez Gómez y Librería Mujeres.

Este ensayo apareció por vez primera como prefacio a la segunda edición de *Rosa Luxemburg, Women's Liberation and Marx's Philosophy* (Champaign – Urbana: University of Illinois Press, 1991), de Raya Dunayevskaya. Previamente, en 1985, yo había escrito una reseña-ensayo sobre la obra de Dunayevskaya, cuando se publicó la primera edición de *Women's Liberation and the Dialectics of Revolution*. Véase *The Women's Review of Books* 3, 12 (septiembre 1986): 1, 3-4.

Raya Dunayevskaya fue una pensadora fundamental en la historia del marxismo y de la liberación de las mujeres, una de las revolucionarias activas por más tiempo en el siglo XX. Con una fiera independencia política e intelectual, su vida y obra desafiaron muchas de las paralizantes etiquetas que los que se autodenominan conservadores, liberales y radicales han aplicado a las voces del cambio político y social. Nacida en 1910, entre dos revoluciones, manifestó sobre sus orígenes:

> Provengo de la Rusia de 1917 y de los guetos de Chicago, donde vi por primera vez a una persona negra. La razón por la que empiezo de esta manera –y da la casualidad de que es cierto– es que yo era analfabeta. Ya se sabe, naces en una ciudad fronteriza –hay revolución, contrarrevolución, antisemitismo–, no sabes nada pero experimentas mucho... Es decir, no sabes que eres una revolucionaria, pero te opones a todo.
>
> Entonces, ¿qué sucede para que una persona analfabeta, que por supuesto no conocía a Lenin ni a Trotsky, que de niña no había visto nunca a una persona negra, empezara a desarrollar todas las ideas revolucionarias que serían denominadas marxistas-humanistas en los cincuenta? ¡No es una cuestión individual en absoluto! Si vives cuando nace una idea y surge una gran revolución en el mundo, no importa donde estés; *eso se convierte en el siguiente estadio de desarrollo de la humanidad* (1).

Dunayevskaya estaba utilizando sus primeros años para ilustrar un tema esencial en su escritura: la inseparabilidad de la experiencia y el pensamiento revolucionario, la falsedad de la oposición entre "filosofía" y "realidad". Su lectura de la historia pasada y la política contemporánea se empapaba en la convicción de que aunque el pensamiento y la acción no son lo mismo, deben continuamente redirigirse y renovarse el uno a la otra. Para que las espontáneas respuestas de una chica judía rusa, que crece en un ambiente revolucionario, que fue llevada a la edad de doce años al gueto judío de Chicago (en los años veinte se trasladaría al gueto negro), llegaran a ser el continuo catalizador de una vida comprometida con la libertad humana, se requería una estructuración de su experiencia que la teoría de Marx (no la marxista) iba pronto a proporcionarle. No sólo aprendería a leer y a escribir, sino que se volvería experta en filosofía e historia –y aquí una vez más las etiquetas nos fallan, ya que para Dunayevskaya la filosofía *era* la construcción de la historia: la

visión del "día después", "la creación de una nueva sociedad" (2). Al mismo tiempo, sus actividades políticas –primero entre los activistas negros, después con la huelga de 1949-50 de los mineros de Virginia Occidental, y en el Movimiento de Liberación de la Mujer de las últimas dos décadas– la colocaron en un camino de participación y reflexión sobre los movimientos de masas, que duraría toda su vida.

La separación –deseada o inconsciente– de los intelectuales de la gente sobre la que teorizan, el extrañamiento de las autodiseñadas vanguardias y sus "líneas correctas" de las aspiraciones y necesidades de la gente real, no son novedad. Dunayevskaya intentó, en la propia estructura de su vida y sus escritos, mostrarnos un método distinto. ¿Qué nos parece si, como parte de un movimiento, intentamos pensar *junto con* las fuerzas humanas que empujan una y otra vez hacia delante, con formas siempre cambiantes y con caras siempre distintas? ¿Cómo podremos calificar una huelga de mineros, una marcha de gente pobre, una revuelta en un gueto, una manifestación de mujeres, de "actividad espontánea" *y* encarnación de nuevas ideas –quizás no escritas todavía, salvo en folletos borrosos por la lluvia– sobre el poder, los recursos, el control sobre el producto de nuestro trabajo, la habilidad para vivir con humanidad entre otros seres humanos? ¿Cómo extraeremos nuevos tipos de "razones" o "ideas" de las actividades de "nuevas pasiones y nuevas fuerzas" (frase de Marx) sin perder continuidad con pasadas luchas por la libertad? ¿Cómo pensaremos con claridad en épocas de gran desorden, revolución o contrarrevolución, sin recurrir a las directrices de un partido basadas sólo en dogmas pasados o en destructivas apropiaciones de poder? ¿Cómo crearemos una filosofía de la revolución que contribuya a hacer posible la revolución? El Partido Comunista Norteamericano iba a perderse en estas preguntas.

El método de Dunayevskaya para afianzarse fue volver a Marx. Yo enfatizaría en que no como una *vuelta atrás*, sino como un rescatar para el presente un legado que ella percibió como algo todavía sin reclamar, que había sido disminuido, distorsionado y traicionado por los marxistas posmarxistas y los emergentes estados "comunistas". Pero no volvió simplemente a Marx, o a Hegel (cuya obra consideró como una presencia viva y todavía no comprendida en el propio pensamiento de Marx), como textos. Su obra, incluyendo *Rosa Luxemburg*, es una explicación de la plenitud del pensamiento de Marx *como ella llegó a vivirlo*, al vivir a través de los movimientos de liberación de su propia época. Tradujo a Marx, interpretó a Marx, reunió fragmentos de Marx dispersos en escisiones posmarxistas, se negó a dejar a Marx en un santuario como un texto muerto, mal leído o relegado al "cubo de la basura de la historia".

Fue, por encima de todo, el humanismo de Marx lo que ella creyó que no había sido nunca adecuadamente comprendido –en concreto su reconocimiento de lo que ella denominó las capacidades de la gente negra y las mujeres; en mayor medida dado que él perseguía no simplemente la "derrota" del capitalismo sino una visión de "revolución permanente", una sociedad que se desplegara dinámicamente en la cual el individuo pudiera desarrollar y expresar libremente su creatividad; no una utopía comunista estática sino una comunidad humana en desarrollo.

Provengo de una línea del feminismo que se percibía a sí mismo como un salto hacia delante desde el marxismo, dejando atrás la Izquierda masculina, y para el cual un término como *humanismo marxista* habría sonado, a finales de los sesenta y primeros setenta, como un repique a funeral. Un gran problema (un problema no sólo lingüístico sino de organización) fue romper con un paradigma de lucha de clases que se olvidaba del trabajo de las mujeres excepto en el lugar del trabajo remunerado (frecuentemente incluso allí), y también con el falso universal "humanista" derivado de la glorificación europea renacentista de lo mas-

culino. Las feministas radicales se tuvieron que preocupar por necesidad de mantenerse centradas políticamente en las mujeres porque en cada uno de los otros focos –raza, clase, nación– las mujeres se habían perdido, habían sido aplastadas, marginadas. Además, luchábamos contra el dogma de la clase como opresión primaria, del capitalismo como origen único de todas las opresiones. Insistíamos en que las mujeres éramos, más que una clase, una casta; más que una casta, un grupo oprimido *por el hecho de ser mujeres – dentro* de los grupos oprimidos *y* dentro de las clases medias y dirigentes.

Y, como Dunayevskaya señala rápidamente, "el Movimiento de Liberación de la Mujer que irrumpió en la escena histórica a mediados de los sesenta fue algo nunca visto antes en sus muchas apariciones a lo largo de la historia. Su característica más relevante fue que, sorprendentemente, no sólo surgió de la izquierda, sino que *se dirigió contra ella*, y no desde la derecha, sino *desde el seno de la propia izquierda*"(3). Está claro con qué impaciencia dio ella la bienvenida a esta nueva fuerza que producía grandes oleadas que acometían a través de los grupos radicales, uno tras otro, comenzando por el Comité de Coordinación de Estudiantes para la No-Violencia en 1965. Aunque su propio pensamiento se vio inducido y alimentado por el Movimiento de Liberación de la Mujer contemporáneo, ella ya había reconocido, incluso en los años cuarenta, "la dimensión femenina", y uno de sus primeros ensayos en *Women's Liberation and the Dialectics of Revolution* es un relato de la organización de huelgas anti-automatización por parte de las esposas de los mineros en Virginia Occidental en 1949-50. Dunayevskaya reconoció a las mujeres no sólo como "Fuerza" revolucionaria (contribuyendo con coraje, apoyo y empuje), sino también como "Razón" –como iniciadoras, pensadoras, estrategas, creadoras de algo nuevo.

Lo primero que llama la atención del lector, y que aparece a lo largo de los libros de Dunayevskaya, es la vitalidad, combatividad, deleite, impaciencia de su voz. La suya no es la prosa de una intelectual sin corporeidad. Ella argumenta, desafía, urge, protesta; sus ensayos tienen la espontaneidad de un discurso extemporáneo (algunos lo son) o de un cuaderno de apuntes –puedes oírla pensar en alto. Tiene un marcado sentido de las ideas hechas sangre y piel; del pensador o pensadora individual limitado por su individualidad y que sin embargo desarrolla una conversación en el mundo. El pensamiento del filósofo es el producto de lo que él o ella ha vivido.

Marxism and Freedom (1957) es la historia del proceso del pensamiento de Marx, tal como evolucionó desde la filosofía del siglo XVIII y la dialéctica de Hegel, a través de los movimientos políticos de masas del siglo XIX, y cómo fue adaptado y modificado por Engels, Trotsky y Lenin y, finalmente, utilizando palabras de Dunayevskaya, "totalmente pervertido" por Stalin. Trazó el viraje desde la idea de Marx de un estado de trabajadores, sin distinguir entre trabajo manual e intelectual, al intento fracasado de Lenin de crear un "estado de trabajadores" y hasta la creación por parte de Stalin de un estado corporativo totalitario regido por el Partido Comunista –que ella define como contrarrevolución. Vio en la huelga de trabajadores de Alemania del Este de 1953 y en la Revolución Húngara de 1956 evidencias de un espíritu revolucionario que todavía se mantenía en Europa Oriental (que iba a ser foco de atención de todo el mundo en las revueltas de 1989). Termina la primera edición de *Marxism and Freedom* con el boicot a los autobuses de Montgomery, interpretándolo como un movimiento espontáneo en manos de gente de color.

En *Marxism and Freedom*, Dunayevskaya, en vista del legado estalinista, plantea la cuestión: *¿Qué sucede después?* ¿Qué sucede cuando se ha resistido con éxito a la antigua opresión y se la ha derrotado? ¿Qué convierte a los líderes revolucionarios en tiranos? ¿Por qué la Revolución Rusa se

dio la espalda a sí misma? ¿Cómo hemos de hacer la "revolución continua", la "revolución permanente", para que esto no suceda? Se apasiona con la idea de "un movimiento de la teoría a la práctica y de la práctica a la teoría" como un proceso vivo, y con la necesidad de que se oigan y se escuchen voces nuevas que defiendan su propia libertad si un movimiento quiere seguir progresando. Tenía la capacidad, poco frecuente en gente experta en la filosofía y teoría occidentales –incluyendo a los marxistas– de respetar y aprender de otros tipos de pensamiento y otras formas de expresión: las del Tercer Mundo, de las mujeres militantes corrientes, de la gente trabajadora perfectamente consciente de que el suyo es un "trabajo alienado" y saben como expresarlo sin adoctrinamiento político. Quizás Dunayevskaya diría que originalmente aprendió esto de Marx.

Marxism and Freedom tiene como núcleo el "movimiento de la práctica a la teoría". Dunayevskaya escribe sobre el determinante impacto de la esclavitud americana y la Guerra de Secesión en el pensamiento de Marx cuando escribía *El Capital*; reconoce la herencia inacabada de la Reconstrucción(5) y el intenso significado del boicot a los autobuses de Montgomery –la "dimensión negra". La liberación de las mujeres no era todavía un punto central aunque, ya en los años cincuenta, mucho antes de escribir *Marxism and Freedom*, Dunayevskaya estaba en marcada sintonía con el liderazgo y la presencia de las mujeres tanto dentro como fuera de los grupos radicales. En "The Miners' Wives"(6) (1950) percibe que mientras la prensa describía a las mujeres siguiendo valientemente la huelga, ellas eran, de hecho, activistas que a veces servían de impulso a los hombres. En un largo ensayo inédito de 1953, critica ácidamente al Partido de los Trabajadores Socialistas por no reconocer que las mujeres que habían invadido a millones las fábricas durante la II Guerra Mundial eran una "fuerza revolucionaria específica", que buscaba una "reorganización total de la sociedad". "Al continuar su [*sic*] revolución diariamente en casa, las mujeres estaban dando una nueva dimensión a la política" (*Women's Liberation and the Dialectics of Revolution*, p. 34). Quizás no sea un simple descuido que este ensayo haya permanecido tanto tiempo inédito. En él Dunayevskaya deja claro que la igualdad de algunas mujeres como líderes dentro del partido no iba acompañada de un reconocimiento real de las mujeres como fuerza social fundamental. Posiblemente su propia percepción de las mujeres, aunque profunda, recibiera sólo reacciones negativas en la organización de la cual ella formaba parte entonces. Pero toda su vida fue una manifestación de "Mujer como Fuerza y Razón", como activista y pensadora.

Philosophy and Revolution (1973) vuelve a la historia de la filosofía de *Marxism and Freedom*, para desde ahí discutir la Revolución Cubana y las revueltas juveniles y estudiantiles de los sesenta, además del ascenso del Movimiento de Liberación de la Mujer. Esta obra parece –hasta el último capítulo– menos dinámica y más laboriosa, más como un libro de texto político-filosófico. Pero en ambas obras Dunayevskaya tiene una misión específica: rescatar el marxismo de Marx de los sistemas teóricos y organizativos que se le atribuyen; reivindicar sus ideas de lo que se ha servido como marxismo en Europa Oriental, China, Cuba, y entre los intelectuales occidentales. Insiste en que no se puede cercenar la economía del humanismo en Marx –un humanismo que aquí significa la necesaria autoemancipación de los seres humanos de las formas de producción capitalistas, pero no sólo eso. El fracaso de las revoluciones rusas a la hora de continuar como "revolución permanente" –su desintegración en un sistema de campos de trabajos forzados y prisiones políticas– fue el shock que devolvió a Dunayevskaya a la "forma original del humanismo en Marx", traduciendo ella misma sus primeros ensayos humanistas porque "la publicación moscovita oficial (1959) está empañada por notas a pie de

página que violan de forma flagrante el contenido e intención de Marx". "El marxismo es una teoría de liberación o no es nada". (7) Pero rehúsa "volver a enterrar" a Marx como "humanista", despojándole de su faceta económica.

Rosa Luxemburg (1982) es mucho más que una biografía filosófica. Pero también es eso: una descripción comprensiva pero crítica de Luxemburg como mujer, pensadora, organizadora, revolucionaria. Un capítulo central está dedicado a Marx y a Luxemburg como teóricos del capital, diseccionando la crítica que hace Luxemburg a Marx en su *Accumulation of Capital* (8). Dunayevskaya disiente en muchos puntos del esfuerzo de Luxemburg por terminar, como ella la percibía, la obra inacabada de Marx. Pero más allá del debate económico, Dunayevskaya mantiene que Luxemburg, a pesar de sus elocuentes escritos sobre el imperialismo, no percibió nunca el potencial revolucionario de la gente colonizada de color en lo que ahora se denomina el Tercer Mundo y, que a pesar de la importancia central de las mujeres para su obra antimilitarista, nunca vio más allá de la lucha de clases puramente económica. Donde Marx había visto "nuevas fuerzas y nuevas pasiones brotando en el seno de la sociedad" al declinar el capitalismo, Luxemburg sólo vio "masas sufridoras" bajo el imperialismo(9).

Luxemburg fue "una feminista reacia", "mortificada de la forma más personal" por la "Cuestión Femenina" pero, "exactamente de la misma forma en que había aprendido a vivir con el antisemitismo subyacente en el partido, aprendió a convivir con [...] el machismo"(10) (¿Suena esto familiar?). En concreto, convivió con ello en la figura de August Bebel, un autoproclamado feminista que escribió sobre sus "malditos vertidos femeninos de veneno", y de Víktor Adler, que la llamó "zorra venenosa... lista como un mono"(11). Sin embargo, cuando la arrestaron en 1915 estaba en vísperas de organizar una conferencia antibelicista de mujeres con Clara Zetkin. De su relación, dice Dunayevskaya: "Lejos de Luxemburg no tener interés en la llamada *Cuestión Femenina*, y lejos de Zetkin no tener interés fuera de ese asunto, ... ambas ... estaban determinadas a construir un movimiento de liberación de mujeres que se concentrara no sólo en organizar a mujeres trabajadoras sino en convertirlas en líderes, autoras de decisiones, y en revolucionarias marxistas independientes"(12). De hecho, desde 1902, Luxemburg había escrito y hablado sobre la emancipación de las mujeres y el sufragio femenino; en 1911 escribió a su amiga Louise Kautsky: "¿Vas a venir a la conferencia de mujeres? ¡Imagínate, me he convertido en feminista!"(13). Debatió con Bebel y Kautsky sobre la "Cuestión Femenina" y rompió con Kautsky en 1911; sin embargo, en su vida, corta y brutalmente concluida, el feminismo y la revolución proletaria nunca se integraron. Dunayevskaya es crítica con Luxemburg, pero también impaciente con las feministas actuales que quieren anularla.

En Luxemburg, Dunayevskaya retrata a una mujer brillante, valiente e independiente, apasionadamente internacionalista y antibelicista, creyente en la "espontaneidad" de la gente en la causa de la libertad; una mujer que se consideraba la heredera filosófica de Marx, que rechazó los esfuerzos de su amante y otros hombres por desanimarla a participar plenamente en la "construcción de la historia" por ser mujer. Pero la biografía no termina aquí. El libro se extiende en una estructura generada, como Dunayevskaya nos dice, por tres acontecimientos: el resurgir desde la Izquierda del Movimiento de Liberación de la Mujer, la publicación por primera vez de *Ethnological Notebooks*, los últimos escritos de Marx, y los movimientos mundiales de liberación nacional de los setenta que le demostraron que el marxismo continuaba teniendo significado como filosofía de la revolución. La vida y el pensamiento de Luxemburg se convierten en una especie de trampolín hacia el presente y el futuro –lo que vio y lo que no vio, tanto sus limita-

ciones como su lucidez. Podemos aprender de sus errores, dice Dunayevskaya, cuando empieza a desarrollar los temas que proseguiría en *Women's Liberation and the Dialectics of Revolution*.

En esta colección de ensayos, entrevistas, cartas y conferencias a lo largo de treinta y cinco años, se ve a Dunayevskaya aproximarse a sus ideas fundamentales de muchas formas diferentes. De acuerdo o no con sus análisis o interpretaciones, estos artículos forman parte de los escritos más excitantes y revitalizadores desde los primeros años de la Liberación de la Mujer, cuando escribir y organizar iban más frecuentemente de la mano. En su atrayente descripción de las mujeres dentro del movimiento, por todo el mundo y a lo largo de la historia, Dunayevskaya abraza realmente una perspectiva internacional. Reprende y critica a Simone de Beauvoir, Sheila Rowbotham, Gerda Lerner; elogia *Cumbres borrascosas*, *Una habitación propia*, las "Tres Marías" de *Nuevas cartas portuguesas*, la poesía de Gwendolyn Brooks y Audre Lorde; dice que Natalia Trotsky fue más lejos que Trotsky; reprende a Engels por diluir y distorsionar a Marx, y a los posmarxistas y feministas por aceptar *El origen de la familia* de Engels como si fueran palabras de Marx sobre los hombres y las mujeres. Su debate con los posmarxistas occidentales es que estos han tomado partes de Marx como si fueran el todo, y que lo que se ha dejado fuera (especialmente los aspectos relativos a las mujeres y al Tercer Mundo) es algo crucial en nuestra época. Su discusión con el Movimiento de Mujeres es que las feministas han rechazado a Marx por ser hombre, o han creído a los posmarxistas sin indagar en Marx por sí mismas. Insiste en que la filosofía de Marx, lejos de ser un sistema cerrado y autocrático, es abierto, por lo que "en cada época se vuelve más vivo que en la época anterior"(14); que el propio Marx estaba extraordinariamente abierto a otras voces aparte de las de los hombres europeos.

Pero, de cualquier forma, ¿por qué necesitamos a Marx? Dunayevskaya cree que él es el único filósofo de la "revolución total" –la revolución que reconocerá y transformará todas las relaciones humanas, que es interminable, revolución permanente. Permanente, no como en un estado dirigido por un partido que ha hallado todas las respuestas, sino como una sociedad cuya gente participa tanto en el gobierno como en la producción y en la que la división entre trabajo manual e intelectual termine. Necesitamos tal filosofía como base organizativa ya que, como dice en *Rosa Luxemburg*, "sin una filosofía de la revolución el activismo se malgasta en mero antiimperialismo y anticapitalismo, sin revelar nunca *para qué* sirve"(15).

Dunayevskaya basa sus afirmaciones sobre Marx en la lectura de su obra completa, pero otorga especial importancia a *Ethnological Notebooks* (no transcritos y publicados hasta 1972) como muestra de que al final de su vida, como en sus primeros escritos, a él le preocupaba el aspecto humano –no simplemente la lucha de clases, sino los valores y estructuras de las sociedades no-europeas precapitalistas y las relaciones entre los sexos en esas sociedades. En estos manuscritos, escritos entre 1881 y 1882, Marx revisó los escritos antropológico-etnológicos de Lewis Henry Morgan (Engels basó *El origen de la familia* en las anotaciones de Marx sobre Morgan), John Budd Phear, Henry Maine y John Lubbock. Y por supuesto, al leer *Notebooks*, me parece que Marx investiga la forma en que el género se ha estructurado en sociedades precapitalistas, tribales.

Marx no coincidía con los etnólogos en su definición de "salvaje" frente a "civilizado". El capitalismo no significa progreso; los civilizados son también los perjudicados. Él percibía la civilización como una condición dividida –la subjetividad humana escindida por la división del trabajo, pero también *separada de* la naturaleza. Era crítico con Morgan por ignorar el genocidio y etnocidio blancos de los Indios Americanos; con la condescendencia de Phear

con la cultura bengalí, y con el etnocentrismo de los etnógrafos en general.

Pero tampoco idealizó Marx una sociedad comunal igualitaria; vio que "los elementos opresivos en general, y de la mujer en particular, surgen *desde el interior* del comunismo primitivo, y no sólo se relacionan con el cambio desde el *matriarcado*, sino que comenzaron con el establecimiento de rangos –la relación del jefe con las masas– y con los intereses económicos que lo acompañaron"(16). Observó atentamente cómo la familia evolucionaba hasta convertirse en una unidad económica, en el seno de la cual se daban las semillas de la esclavitud y la servidumbre, cómo los conflictos y conquistas tribales también conducían a la esclavitud y la adquisición de propiedades. Pero donde Engels mantenía "la histórica derrota mundial del sexo femenino"(17), Dunayevskaya recuerda que Marx percibió la resistencia de las mujeres en todas las revoluciones, no sólo la manera en que el desarrollo del patriarcado y la invasión y colonización europeas les arrebataron el poder. *Ethnological Notebooks* es una obra crucial para Dunayevskaya porque muestra a Marx en el momento de su vida en que su concepto de revolución se hace más amplio: el colonialismo que evolucionó desde el capitalismo le obligó a volver a las sociedades precoloniales para estudiar las relaciones humanas y "ver la posibilidad de nuevas relaciones, no tal como deberían presentarse por una mera *actualización* de la igualdad entre los sexos del comunismo primitivo... sino como Marx sintió que surgirían de un nuevo tipo de revolución"(18). Dunayevskaya se opone vehementemente a la idea de que el marxismo de Marx signifique que la lucha de clases sea prioritaria o que el racismo y la supremacía masculina terminen cuando caiga el capitalismo. "¿Qué sucede luego?", dice, es la pregunta que tenemos que seguir haciéndonos. Y esto, tal como lo percibe en el Movimiento de Liberación de la Mujer, es lo que las mujeres blancas y de color han insistido en preguntar.

Y, por supuesto, lo que finalmente es tan bello y convincente sobre el Marx que ella nos muestra es su resistencia a las formas de ser estáticas, estancadas; su profunda convicción de que el movimiento y la transformación son los principios del pensamiento y el cambio humano, la lanzadera dialéctica para entretejer ideas que echa a volar en el telar de la actividad humana.

Marx inició el fuego en Raya Dunayevskaya, ella lo unió al suyo propio y aportó un marxismo revitalizado y reajustado a los acontecimientos de su tiempo. Sus escritos, con toda su pasión, energía, ingenio y conocimiento, pueden parecer incómodos a veces porque en realidad escribe contra la manera en que muchos lectores han aprendido a pensar: separando disciplinas y géneros, la teoría de la práctica. Cualquiera que haya tratado de hacer esto, en cualquier medio, sabe que el resultado no es terso ni sin costuras.

Rosa Luxemburg puede no cumplir las expectativas de muchos lectores educados en el pensamiento izquierdista, feminista o académico. No es, en primer lugar, una biografía convencional, sino más bien la historia y el análisis del pensamiento de una mujer reflexiva. No proporciona anécdotas de la infancia de Luxemburg ni una versión dramática de su asesinato. Explora, sin embargo, la manera en que la relación política y sexual de Luxemburg con Leo Jogiches se expresa tanto en sus cartas íntimas como en sus teorías. Pero los vínculos fundamentales de Luxemburg, según Dunayevskaya, fueron la relación intelectual con la obra de Marx, tal como ella la entendía, y la relación de todo su ser con la revolución. La mayor parte de los biógrafos de mujeres fracasan todavía a la hora de reconocer que la relación principal de una mujer puede ser con su trabajo, mientras los amantes aparecen y desaparecen. Y Dunayevskaya no termina el libro con la muerte de Luxemburg porque no percibe la muerte como un final. Continúa trazando líneas de pensamiento para el futuro, líneas que atraviesan la flamígera figura de Luxemburg pero no termi-

nan en la mujer que "alborozadamente [abrió] toda su vida a los vaivenes del destino"(19).

"Nadie sabe dónde empezará el fin del sufrimiento", escribe Nadine Gordimer sobre la revuelta de los escolares de Soweto de 1976, en su novela *La hija de Burger*. En su ensayo de 1982 "Living in the Interregnum", fantasea sobre los orígenes del arte y continúa, "Es allí, en las profundidades del ser, donde surge la intuición más importante de la fe revolucionaria: la gente sabe qué hacer antes que los líderes"(20).

Dunayevskaya concluye:

> No es porque seamos "más listos" por lo que podemos ver más que otros marxistas posmarxistas. Es más bien por la madurez de nuestra era. Es verdad que otros marxistas posmarxistas han permanecido en un marxismo truncado; también es cierto que ninguna otra generación podría haber visto la problemática de nuestro tiempo, y mucho menos resolver nuestros problemas. *Sólo seres humanos vivos pueden recrear la dialéctica revolucionaria de manera siempre nueva* [énfasis mío]. Y estos seres humanos vivos deben hacerlo tanto en la teoría como en la práctica. No es cuestión únicamente de reconocer el reto de la práctica, sino de ser capaz de reconocer el reto del desarrollo de la Idea, y de profundizar en la teoría hasta el punto en que alcance el concepto de Marx de filosofía de la "revolución permanente"(21).

Y este trabajo continúa, por supuesto. La poeta, activista y teórica lesbiana-feminista Gloria Anzaldúa escribe en 1990:

> ¿Qué significa para las mujeres de color de clase trabajadora, ser un sujeto pensante, una intelectual?... Significa que te interesan las maneras en que el conocimiento se inventa. Significa que continuamente desafías los discursos institucionales. Significa que dudas de la interpretación que la cultura dominante hace de "nuestra" experiencia, de la manera en que nos "leen"...
>
> ... La teoría produce efectos que cambian a la gente y la manera en que ésta percibe el mundo. De esta forma, necesitamos *teorías* (22) que nos permitan interpretar lo que sucede en el mundo, que expliquen cómo y por qué nos relacionamos con cierta gente de maneras concretas, que reflejen lo que sucede entre los "yoes" internos, externos y periféricos de una persona y entre el "yo" personal y el "nosotros" colectivo de nuestras comunidades étnicas. *Necesitamos teorías* (23) que re-escriban la historia utilizando la raza, la clase, el género y lo étnico como categorías de análisis, teorías que atraviesen fronteras, que diluyan límites... Necesitamos teorías que señalen maneras de maniobrar entre nuestras experiencias particulares y la necesidad de formar nuestras propias categorías y patrones teóricos en los modelos que descubramos... Y necesitamos hallar aplicaciones prácticas para esas teorías... Necesitamos desechar la idea de que existe una forma "correcta" de hacer teoría(24).

Se hace difícil, en las actuales condiciones de las prioridades diseñadas por el capital, por la supremacía masculina, el racismo o el militarismo, imaginar esa revolución sin fin a la que Dunayevskaya dedicó su vida. La mayor parte de nosotros, incluso en nuestra fantasía, nos conformamos con menos. Viviendo en estas condiciones, podemos perder de vista el hecho de que *nosotros y nosotras*, "seres humanos vivos", estamos donde todo debe empezar; perderlo de vista hasta el punto de negar el grado de nuestro sufrimiento. En ciertos momentos, si tenemos suerte, palpamos la experiencia, el resplandor de *cómo nos sentiríamos siendo libres*. Evidentemente, Raya Dunayevskaya nunca se desprendió de las experiencias que le proporcionaba el conjunto de su naturaleza humana, del "cómo nos sentiríamos" –y quería que esa experiencia fuera habitual para todo ser humano en cualquier lugar.

1991