



*DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES  
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR*

*Tesina de Licenciatura en Filosofía*

Mujeres filósofas del siglo XIX: internacionalismo, conciencia social  
y de género en el pensamiento de Flora Tristán

Ángela Grisel Sosa

*BAHÍA BLANCA*

*2022*

*ARGENTINA*



*Esta Tesina se presenta como trabajo final para obtener el título de Licenciada en Filosofía de la Universidad Nacional del Sur. Contiene el resultado de la investigación desarrollada por Ángela Grisel Sosa, en la orientación Filosofía Teórico-Práctica, bajo la dirección de la Dra. María Cecilia Barelli.*

## **Agradecimientos**

Si bien la autoría de esta Tesina es individual, se trata de la culminación de un proceso que tiene mucho de colectivo, porque también es:

las oportunidades y el apoyo que me dieron mamá y papá;

la dedicación apasionada a la investigación y a la docencia de mi directora, Cecilia Barelli, que me ayudó y acompañó cercanamente;

la contención, el sostén y el amor de Pau, mi compañero;

la confianza, el apoyo y el aliento de mis amigas, amigos y amigas;

los intercambios con mis compañerxs de PGI; especialmente la vocación pedagógica y el compañerismo de quienes me facilitaron el acceso material e intelectual a fuentes marxistas y de género;

la ternura, la dedicación y la pedagogía de mis compañerxs de militancia estudiantil y barrial;

el barrio, el CEHum, Cardumen, el Ateneo y Fran: la sensibilidad aprehendida con el cuerpo y la praxis fueron parte determinantes en la definición de mis intereses intelectuales.

De todxs aprendí muchísimo, a todxs les agradezco infinitamente.

Dedicado a todxs esos sujetos individuales y colectivos que lucharon por las oportunidades que hoy me da la universidad pública. A las mujeres que me antecedieron, a mamá, mis abuelas y ancestras, a las Madres y Abuelas, a los 30000, a Watu que fue asesinado en los pasillos que caminé durante mi recorrido y a La Venus. Que este pequeño aporte a la memoria feminista sume a la construcción de un mundo donde niñas, niños y niños puedan disfrutar libremente de un buen vivir.

## Índice

<b>Introducción</b>	1
1. Problema que se propone analizar e hipótesis	1
2. Objetivos de la investigación	2
3. Estado de la cuestión	3
4. Marco teórico	5
5. Metodología y técnicas de investigación a utilizar	6
<b>Primer eje: internacionalismo</b>	7
1. La peregrinación de una paria de lo singular a lo compartido	7
2. Críticas al colonialismo desde una mirada no-nacional	12
3. Consumación y nuevo comienzo de recorrido: una propuesta universal	15
<b>Segundo eje: socialismo</b>	18
1. Respuestas ante la miseria: utópicos y marxistas	19
2. El despertar de la conciencia social	21
3. El diagnóstico social y el acercamiento a las ideas socialistas	24
4. La consumación de un proyecto político	28
<b>Tercer eje: feminismo</b>	35
1. Cimientos de una filosofía de género	36
1.1. Dilema Wollstonecraft: feminismo de la igualdad o feminismo de la diferencia	38
2. Voces femeninas y el movimiento ilustrado: críticas de Wollstonecraft y Tristán al <i>Emilio</i>	40
2.1. El <i>Emilio</i> de Jean-Jacques Rousseau y la crítica de Wollstonecraft en <i>Vindicación de los derechos de la mujer</i>	41
2.2. Discusión retomada por Tristán en <i>Paseos en Londres</i>	43
3. Un valioso aporte del siglo XIX al debate contemporáneo sobre la articulación clase-género	46
3.1. Polémica y desencuentros: la compleja relación entre socialismo y feminismo	46
3.2. <i>Unión obrera</i> : la estrecha relación entre la causa obrera y la cuestión de las mujeres	49
<b>Conclusiones</b>	54
<b>Bibliografía</b>	56

## Introducción

### 1- Problema que se propone analizar e hipótesis

En la actualidad es posible apreciar un sostenido interés por recuperar las voces femeninas en la historia de la filosofía. Como señalan Alicia Puleo (1993), Celia Amorós (1991), María Luisa Femenías (2019), entre otras autoras, sistemáticamente se ocultaron en el canon filosófico no sólo las voces femeninas sino también las masculinas que demandaron la igualdad entre sexos. En este contexto, consideramos que recuperar, leer, estudiar, traducir e investigar las voces femeninas en el campo de la filosofía constituye ya una praxis feminista y emancipatoria. Esta investigación significa, entonces, aplicar la perspectiva de género, en concordancia con la Ley 26.150 de Educación Sexual Integral.

Alineadas a este revisionismo nos proponemos en la presente Tesina de Licenciatura un análisis exegético de la obra de Flora Tristán (1803-1844) a partir de tres ejes conceptuales con sus correspondientes espectros de problemas. Nos referimos a la dimensión socialista, feminista e internacionalista que adquiere la autora a lo largo de su trayectoria intelectual. Para tal fin, nos centraremos en tres obras representativas de su pensamiento y de momentos determinados de su vida: *Peregrinaciones de una paria* (1838), *Paseos en Londres* (1840) y *Unión Obrera* (1843).

En primer lugar, haremos un recorrido por las tres obras atendiendo al giro cosmopolita de la autora. Si bien inicialmente hallamos un marcado nacionalismo, que incluso por momentos roza el racismo, mutará luego en una convicción internacionalista. Para este análisis haremos hincapié en los viajes como herramienta imprescindible para la apertura y desplazamiento de su pensamiento, que le permiten – a una autora en la que teoría y práctica dialogan constantemente- reconocer la “unidad universal”.

En segundo lugar, reconstruiremos el proceso en el que se gesta el pensamiento socialista de la autora. Examinaremos el concepto de “socialismo utópico” acuñado por Marx y Engels y las diferencias con el “socialismo científico”. Tales pensadores asocian a Flora Tristán con aquella corriente. En efecto, el momento en el que vive y escribe la autora (décadas del 20 y del 30, previo a la revolución francesa de 1848 que instala la Segunda República) corresponde históricamente con el surgimiento y auge de este tipo de socialismo. Sin embargo, a partir de la investigación en curso, nos interesa cuestionar y problematizar dicha categorización. Además, trataremos de demostrar que el socialismo de Tristán se asienta en un optimismo ontológico.

En tercer lugar, estudiaremos la progresiva elaboración de una filosofía de género que nos permite incorporar a Tristán dentro de la tradición feminista, más allá de no utilizar este concepto para autodefinirse. A partir de su propia situación personal, mujer oprimida con conciencia de las injusticias vividas, construye un diagnóstico de la desigualdad por cuestiones de género en tanto problema estructural, sistemático y compartido por todas las mujeres. Consideramos que la autora no subsume la causa de las mujeres a la cuestión obrera: se trata de una alianza entre dos luchas. Tal alianza, nos permite reconocer a Tristán como un antecedente de una tradición que culmina con la aparición del feminismo socialista durante la Segunda Ola que surge en la segunda mitad del siglo XX.

Como hipótesis principal de lectura sostenemos que Tristán es una autora con carácter filosófico propio en su triple identificación: feminista, socialista e internacionalista. Como hipótesis secundarias: (A) En lo que respecta al internacionalismo, sostenemos la existencia de una inflexión, que es producto de la “peregrinación” al Perú y posteriores viajes. Afirmamos que a lo largo de las obras estudiadas podemos apreciar un camino desde el nacionalismo y el racismo hacia un internacionalismo; (B) En torno a la conciencia social entendemos que esta autora plantea un proyecto político socialista original, en el que la situación de las mujeres resulta clave. Razón por la cual consideramos cuestionable el encasillamiento de esta autora, por parte de Marx y Engels, como parte del socialismo utópico; (C) En cuanto al carácter feminista consideramos que ya desde la obra *Peregrinaciones de una paria* se puede observar una filosofía de género, que se irá complejizando a través de su pensamiento y que posee actualidad en varios de sus postulados.

## **2- Objetivos de la investigación**

2.1.- Como objetivo principal nos proponemos:

Realizar una reconstrucción histórico-filosófica del modo en que se desarrollaron las ideas de Flora Tristán en torno a los conceptos de feminismo, socialismo e internacionalismo.

2.2.- Como objetivos secundarios nos interesa:

2.2.1.- Insertar en su contexto histórico el pensamiento de Flora Tristán.

2.2.2.- Reconocer qué autores y autoras leyó y le influenciaron.

2.2.3.- Determinar el concepto de socialismo utópico, diferenciándolo del científico. Discutir críticamente el encasillamiento de Flora Tristán en aquella corriente y argumentar a favor de su inserción en la transición entre ambos socialismos.

2.2.4.- Analizar la vigencia y resonancia de Tristán, especialmente de sus postulados socialistas y feministas, en los feminismos socialista y radical de la Segunda Ola.

### 3- Estado de la cuestión

Como ya señalamos al comienzo, al igual que muchas pensadoras mujeres, Flora Tristán fue invisibilizada por el canon filosófico. Sus obras escritas originalmente en francés no fueron traducidas en su totalidad. De manera que el campo de investigaciones dedicadas a esta autora no dispone de gran cantidad de estudios críticos o resulta difícil de acceder a él desde nuestro país. Aun así, podemos dividir la bibliografía secundaria en cuatro grandes grupos:

El primero está compuesto por aquellos textos que ofrecen un enfoque literario. En este grupo podemos encontrar el de Blanca Gómez (2005), “Autobiografía y representación en Peregrinaciones de una paria de Flora Tristán”, que estudia el carácter autobiográfico de dicha obra: autor, narrador y protagonista convergen en la misma persona, es decir, en Flora Tristán. Si bien el análisis se realiza en torno a un aspecto literario (el registro autobiográfico), tiene aportes filosóficos en relación a los conceptos de “identidad”, “peregrino/a” y “sujeto femenino”. El capítulo de Laura Scarabelli (2013), “Testimonios del fracaso. La *mariscala* en el espejo de Flora Tristán, pasando por las «otras»”, que se encuentra en el libro *Mujeres y emancipación de la América Latina y el Caribe en los siglos XIX y XX*, es también un ejemplo de este enfoque literario; Scarabelli procura demostrar cómo las dos figuras femeninas (la *mariscala* y Tristán) encuentran rescate en el espacio literario elaborado por la autora de *Peregrinaciones*. En el texto de Claudia Borri (2006), “Los viajes de María Graham, Flora Tristán y Florence Dixie a Sudamérica: metodología e interpretación”, se analiza también un aspecto literario: los relatos de viaje, en los que se pueden encontrar indicios de las personalidades de las autoras y de la especificidad de la mirada femenina. Los escritos de Mario Vargas Llosa, “La odisea de Flora Tristán” (2002) y *El paraíso en la otra esquina* (2003), son representativas de este grupo, en tanto combinan hechos biográficos con ficción. Existen también artículos que estudian algún aspecto literario de dichas novelas de Vargas Llosa, como es el de Rosario Camacho (2006), “Arte y artistas. A propósito de la novela de Vargas Llosa”, que analiza *El paraíso en la otra esquina* como una novela de artista, en la que sus protagonistas, Flora Tristán y su nieto Paul Gauguin, realizan una búsqueda del paraíso.

El segundo grupo lo conforman las biografías sobre Flora Tristán. La más citada y a la que la mayoría de los textos remiten es la de Jules-L. Puech (1925), *La vie et l'oeuvre de Flora Tristán*. Las antologías, tanto las que son una selección de textos sólo de Tristán, como las que incluyen a otras autoras, cuentan también con una biografía. Tales son los casos de “Antología literaria de escritoras francesas” de Lydia Vázquez, Juan Manuel Ibeas-Altamira, Beatriz Onandía y Nadia Brouardelle (2020), y *Antología del pensamiento feminista nuestro-*



*americano* de Francesca Gargallo (coord.) (2010). Generalmente, los textos críticos-filosóficos sobre Tristán realizan una reconstrucción biográfica, como ocurre en la tesis doctoral de María de la Macarena Iribarne González (2009), *Flora Tristán y la tradición del Feminismo Socialista*.

El tercero, está compuesto por aquella bibliografía que versa sobre conceptos específicos en la obra de Tristán, cuyo tratamiento es propiamente filosófico. Si bien los conceptos más tratados son los de “paria”, “feminismo” y “socialismo” -D`Atri, Andrea; Sánchez, Ana (Comps); Ayduh, Alejandra (ed.) (2019), *Flora Tristán: el martillo y la rosa: antología*; Ana de Miguel Álvarez (2019), “La articulación del feminismo y el socialismo en el siglo XIX: el conflicto clase-género”-, también encontramos artículos referidos al internacionalismo, colonialismo y cosmopolitismo como es el caso de Nataly Guzmán (2015), “Flora Tristán: una viajera de su tiempo” y Federica Scherbosky (2017), “Flora Tristán o acerca de una peregrinación emancipatoria norte-sur, sur-norte”. La mayoría de estos estudios utilizan un método en el que se combina, por un lado, la reconstrucción histórico-biográfica y, por otro, la hermenéutica de fuentes desde nociones o categorías posteriores a la autora. Éste es el caso de la tesis doctoral de María de la Macarena Iribarne González (2009), *Flora Tristán y la tradición del Feminismo Socialista* y del trabajo final de grado de Luciana Guerra (2014), *El feminismo socialista de Flora Tristán: Una aproximación a la sabiduría de una paria*.

El último grupo está compuesto por las investigaciones que adoptan una perspectiva histórica, generalmente utilizando la obra de Tristán como fuente. Tal es el caso del capítulo de Patricia Martínez i Álvarez (2017), “Escritura y viaje en Flora Tristán y en Clorinda Matto de Turner. Ideas de modernidad y de civilización para narrar el Perú (siglos XIX-XX)”, que se encuentra en *La reinvencción de América*. Martínez i Álvarez analiza *Peregrinaciones de una paria* en tanto reflejo de realidades, representaciones y deseos pertenecientes a un momento determinado del pasado, que permite pensar especialmente la historia de las mujeres. Entre estas investigaciones también encontramos la de Isabel Cristina Gil Valencia (2010), “Flora Tristán y la mujer en el marco de las independencias latinoamericanas”; la autora toma a Tristán para reconstruir el contexto y reflexionar sobre el papel de las mujeres en el proceso de independencia peruano. También destacamos el trabajo de Sara Beatriz Guardia (1999), *Voces y cantos de las mujeres*, en el que se utiliza *Peregrinaciones de una paria* como fuente histórica para reconocer y valorar el papel de la mujer en el proceso de la construcción nacional latinoamericana.

Si bien nuestras hipótesis de trabajo se desprenden de la lectura y problematización del tercer grupo de investigaciones sobre la obra de la autora, en tanto significan un hilo conductor

que nos lleva a analizar conceptos específicos de una manera filosófica, también recurrimos a las contribuciones mencionadas en los otros grupos por su aporte histórico-contextual.

#### 4- Marco teórico

Tomamos como marco teórico general de la investigación la tesis doctoral de Iribarne González María de la Macarena (2009), *Flora Tristán y la tradición del feminismo socialista*, debido a su abordaje, en un primer momento, histórico y contextualizado del pensamiento y la vida de la autora y, en un segundo momento, desde conceptos posteriores a ella, con el fin de analizar los alcances y las resonancias de las afirmaciones de Tristán en las teorías más recientes. Su texto se divide en dos grandes partes: se propone, en primer lugar, comprender el pensamiento y el contexto de la autora y, en segundo lugar, vincularlo con el feminismo socialista de la Nueva Izquierda. Adherimos a la perspectiva de esta especialista, específicamente a su revisión biográfica e histórica de la autora, por un lado, y a la hermenéutica desde conceptos posteriores a ella, por otro.

El aporte propio de la presente Tesina radica en que además del aspecto histórico y biográfico, nos interesa reponer el mundo de autores y autoras que tuvieron contacto directo o indirecto a los fines de evidenciar en cada eje la riqueza en el intercambio filosófico de la autora con otros/as como así también su resonancia posterior. En este sentido, acudimos a las fuentes filosóficas de Marx y Engels. Si bien se trata de obras posteriores y, por otra parte, sin comprobación del contacto directo que estos dos autores hayan tenido con Flora Tristán; sí establecieron fuertes discusiones en torno al campo de reflexión del socialismo utópico, incluyéndola en esta corriente.

También cabe aclarar que en cada eje utilizamos bibliografía específica. En efecto, nos servimos como marco teórico del eje sobre internacionalismo del artículo de Nataly Guzmán (2015), *Flora Tristán: una viajera de su tiempo*, debido a que nos brinda un concepto de “peregrinación”, que es la forma de viajar con la que se identifica esta autora y la que permite desarrollar su conciencia política y filosófica. En este mismo sentido, también utilizaremos “Una mujer a bordo entre hombres. El viaje transatlántico de Flora Tristán en 1833 o el despertar de una conciencia social”, de Joël Delhom (2015); “Flora Tristán y la independencia de la América Hispana”, de Emelina Martín Acosta (2010) y “Flora Tristán o acerca de una peregrinación emancipatoria norte-sur-sur-norte”, de Federica Scherbosky (2017); entre otros. En lo que respecta a la conciencia de clase, volvemos al joven Marx, a sus *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844* (2010) y a *La sagrada familia* (1967) y *El manifiesto comunista* (2007) de Marx y Engels. También trabajamos con “La articulación clásica del

feminismo y el socialismo: el conflicto clase-género”, de Ana de Miguel (2019). En el caso de la conciencia de género, recurrimos al texto de Nuria Varela (2014), *Feminismo para principiantes*. Este estudio nos ofrece un concepto claro de feminismo que podemos utilizar de criterio para ingresar a la obra de Tristán. Además, analizamos las fuentes *Emilio o De la educación* de Jean-Jaques Rousseau (1990) y *Vindicación de los derechos de la mujer* de Mary Wollstonecraft (2005), así como el artículo “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo”, de Heidi Hartmann (1979).

## **5- Metodología y técnicas de investigación a utilizar**

Nos proponemos una indagación histórico-filosófica centrada en el análisis del carácter feminista, socialista e internacionalista de Flora Tristán a lo largo de sus obras: *Peregrinaciones de una paria* (1838), *Paseos en Londres* (1840) y *Unión Obrera* (1843). Para tal tarea optamos por la metodología de las investigaciones históricas en filosofía. Reconstruimos la vida y el contexto de la pensadora, estableciendo con qué autores y autoras dialoga directa e indirectamente y con quiénes tuvo contacto a lo largo de su vida como escritora y militante política. Asimismo, en el trabajo puntual de exégesis seguimos la práctica de la hermenéutica textual: en primer lugar, fijamos el corpus de análisis, integrado por las fuentes filosóficas primarias. En segundo lugar, establecemos los puntos de vista y/o perspectivas desde los cuales será sometido dicho corpus. En ese sentido, las hipótesis de trabajo constituirán el instrumento heurístico para recorrer y transformar el corpus en un texto de análisis, que posteriormente será puesto en diálogo con el aparato crítico respectivo.

## **Primer eje: internacionalismo**

En línea con lo que afirma Perrot en *Mi Historia de las mujeres*, las mujeres siempre viajaron pero de manera menos aventurera y gustosa que los varones. De hecho, el sedentarismo es una virtud femenina: Penélope debe esperar pacientemente a Ulises (Cfr. Perrot, 2009: 116, 118). Sin embargo, la vida de Flora Tristán está fuertemente marcada por los viajes: a Perú, varias veces a Inglaterra y un recorrido por Francia. Algunas autoras consideran que hay un antes y un después de su peregrinación a Lima (Cfr. Miloslavich Túpac, 2011: 623-624). No se trata de una aventura por placer sino de una necesidad de subsistencia: su historia de vida la “arroja” al Nuevo Mundo. A su regreso, nos encontramos con una Tristán que comienza a cuestionar y a cuestionarse sobre las desigualdades y las injusticias, ya no solo las que ella misma sufre, sino las que padecen otras y otros.

Es así que en 1838 testimonia su estadía y experiencias en Perú en *Peregrinaciones de una paria*, y en 1840 publica *Paseos en Londres*, producto de un recorrido por esa ciudad que tenía como objetivo investigar y generar un diagnóstico sobre las condiciones de miseria del pueblo inglés. Es decir, se trata ya de un viaje militante. De igual manera que el *tour* que realiza entre 1843-1844 por Francia, para llevar a obreras y obreros de todo el país su propuesta de una “Unión Obrera”. De esta manera, no podemos dejar de hacer hincapié en los viajes como imprescindibles en la construcción de un pensamiento con características internacionalistas, en una autora en la que teoría y práctica dialogan constantemente.

Sus vivencias de otras realidades le permiten formular un discurso ético-político que tiene como fin la emancipación de todas y todos los oprimidos. Es la alteridad la que la obliga a actuar, ampliando su horizonte de lucha (Cfr. Scherbosky, 2017: 115). Este primer eje nos permite entender su recorrido desde los prejuicios nacionalistas a la premisa de la “unión universal”. Elegimos comenzar por hacer hincapié en los viajes que generan tal desplazamiento y apertura en sus ideas; para luego observar detenidamente en los próximos dos ejes la complejización y, a la vez, concretización de su lucha contra la opresión: los caracteres socialistas y feministas de su pensamiento.

A modo de anticipo, podemos afirmar que en *Peregrinaciones de una paria* (1838) se dan los primeros quiebres de la mirada eurocéntrica y nacionalista francesa; en *Paseos en Londres* (1840) se profundiza la crítica del colonialismo, nacionalismo y patriotismo; y en *Unión Obrera* (1843) el internacionalismo es ya una premisa del pensamiento de la autora.

### **1. La peregrinación de una paria de lo singular a lo compartido**

Nos proponemos analizar *Peregrinaciones de una paria* (1838) con el objetivo de reconstruir la gestación y construcción de la mirada internacionalista de Flora Tristán. Nuestra hipótesis es que, a lo largo del viaje por Perú, su marcado nacionalismo francés, que incluso por momentos roza el racismo, sufre una inflexión producto del encuentro con la esclavitud y la colonialidad. En consonancia con interpretaciones críticas como la de Joël Delhom, procuramos probar que el viaje al país sudamericano despierta su conciencia social y genera una perspectiva propia del “relativismo cultural”<sup>1</sup>.

Nos parece importante, en primer lugar, detenernos en el género femenino de la autora: para la época era totalmente inusual que una mujer se embarque en este tipo de hazaña itinerante. Si bien estaban en boga los libros de aventuras, en los que se narraban viajes a lugares exóticos, estas actividades pertenecían al ámbito masculino. De hecho, no fue desde el privilegio de poder viajar, sino desde su situación de vulnerabilidad que emprende este camino en pos de mejorar su vida y la de sus hijxs. En este sentido, en segundo lugar, queremos detenernos en los conceptos “peregrino” y “paria”.

Para Tristán, “paria” es un término que engloba a aquellos sectores sociales que quedan por fuera, es decir, marginados de la sociedad o en situación de desigualdad. Más allá de que los esclavos no sean legales en teoría (al menos en Europa), los sigue habiendo en la realidad efectiva en tanto hay opresiones que se mantienen bajo cierta legalidad. Esta diferencia legal se basa en prejuicios. En efecto, las mujeres constituyen la “clase” que es “paria” en todo el mundo (Cfr. Tristán, 2003: 77): no son iguales al hombre ante la ley. A partir de su situación singular y personal, en tanto “paria” por mujer, hija ilegítima y separada de su marido, logra reconstruir un diagnóstico social y compartido de quienes viven el mismo tipo de opresión o de otra índole.

De esta manera, un diario íntimo de viaje como *Peregrinaciones...* se convierte en una crítica social, en la que se reconoce que la situación de las mujeres es sistémica y transnacional. El viaje constituye la herramienta que le permite pasar del espacio privado al espacio público. Por otra parte, entonces, pero estrechamente relacionado, está el concepto de “peregrinación”:

El peregrino es principalmente un viajero que recorre tierras distantes y desconocidas, que asume como única realidad las acciones que fabrica en el presente, entre el alejamiento de su lugar de origen y el acercamiento a un destino cambiante. Los peregrinos construyen sus experiencias entre el andar y el ver a través de las relaciones y las prácticas con otros (Guzmán, 2015: 133).

---

<sup>1</sup> La elección del término relativismo sobre otros como pluralismo, se debe a que es el utilizado por el crítico Joël Delhom (Delhom, 2015: 12). Si bien no explicita lo que entiende por este concepto, en nuestro caso nos referimos a un desplazamiento en la forma de mirar el mundo de Tristán, en el que se deja de lado una interpretación única de acuerdo a los valores de la propia cultura (francesa), para advertir otras miradas posibles igualmente válidas.

En otras palabras, el “peregrino” va construyendo y reconstruyéndose a sí mismo a lo largo de su recorrido, siempre atravesado por la otredad, con la que mantiene una relación profunda y dinámica. Tristán descubre las condiciones a las que son sometidos los marinos en el barco, los africanos en los lugares donde todavía es legal la esclavitud y las mujeres en todas las naciones y clases sociales. Todas estas situaciones le abren la posibilidad de descubrir distintas desigualdades, injusticias y opresiones y de pensarlas como sistemáticas. En el mundo hay muchos y distintos tipos de “parias”. Tristán va asumiendo la condición de oprimida en su persona y también en otras y otros. Su horizonte de lucha se amplía a través del proceso de “peregrinación”<sup>2</sup>.

Flora Tristán llega a Perú en la época posterior a la independencia, caracterizada por las disputas políticas y las guerras. Considera que a esta etapa le seguirá otra en la que se podrá construir una “libertad racional”. Pero, para tal fin es necesario, primero, una alfabetización de todo el pueblo, tanto hombres como mujeres. Dicha alfabetización la piensa desde parámetros europeos y con sesgos coloniales, puesto que primero deben leer los “clásicos” –“Homero”, “Virgilio”, “Racine”, “Bryon”- y luego recién crear su propia literatura (Cfr. Tristán, 2003: 361). Con respecto a la economía, hace un razonamiento similar:

Le repito, la época de establecer manufacturas no ha llegado todavía para ustedes. Antes de pensar en ello hay que hacer nacer en la población el gusto por el lujo y por las comodidades de la vida, crearle necesidades a fin de inclinarla al trabajo y solo por la libre importación de mercaderías extranjeras lo conseguirá. Mientras el indio camine con los pies descalzos se contentará con una piel de carnero por todo vestido, con un poco de maíz y algunos plátanos para alimento y no trabajará (Tristán, 2003: 444).

En sus referencias al arte, también vislumbramos sesgos eurocéntricos: solo en las naciones avanzadas nacen las bellas artes. Hasta que Perú no supere la etapa de las guerras, no se aficionarán por las artes (Cfr. Tristán, 2003: 484). Es decir, subsiste de fondo la idea de un evolucionismo, según el cual algunas sociedades se encuentran más avanzadas que otras. Sin embargo, su pensamiento comienza a desplazarse como consecuencia de los encuentros con la “alteridad”<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Guzmán afirma con respecto a esto: “...cuando entra en el terreno propiamente de la vivencia con el otro peruano, indio, negro, mestizo, pobre, esclavo, aristócrata, clero, militar y busca entender cómo se configuran las dinámicas sociales entre esos diferentes agentes, Tristán se aleja o se niega como individuo fragmentado y se construye con los otros en esas profundas preguntas por ¿Cómo reformular una realidad social que responda a las dinámicas donde todos y todas logren unas condiciones materiales que, en su discurso, respondan a la tradición liberal de la libertad y la igualdad?” (Guzmán, 2015: 137).

<sup>3</sup> Tanto Delhom (Cfr. Delhom, 2015: 6) como Scherbosky utilizan este término. En el primer autor, no se hace referencia a otro autor o autora. En el segundo, se alude explícitamente a la “alteridad levinasiana”: “El otro (...), se encuentra en situación de desventaja, se encuentra necesitado de una respuesta que implique la responsabilidad para con él. Pero una responsabilidad que entiende como capacidad de responder, de actuar por el otro. Acción que resulta imposible deponer porque el rostro del otro demanda acción, demanda respuesta. Y nos resulta especialmente importante resaltar aquí que Levinas señala que se trata del rostro. No de la mirada, no del llamado, no de la palabra, sino del rostro. Cuando no hay espacio a la palabra el rostro del otro conmueve, demanda un movimiento con y por el otro. Esta es la instancia en que consideramos se encuentra Flora en su registro de la alteridad, urgida a dar una respuesta ante ese rostro del/a oprimido/a que demanda” (Scherbosky, 2017: 115-116).

Una de las escalas que realiza es en la Praia, territorio perteneciente a la Corona Portuguesa. En ese sitio, se realiza en esa época tráfico de esclavos, hecho que es visto por la autora con ojos muy críticos. Considera que quienes pertenecen al mundo “civilizado” se comportan de manera hipócrita, puesto que, por un lado, tienen todos los modales “correspondientes” a la sociedad pero, por otro, tratan de manera salvaje a sus esclavos.

En este sentido, Tristán relata que intenta defender de “su opresor” a un negro esclavo que estaba siendo golpeado con un garrote, con el rostro “cubierto de sangre”, por su “amo bárbaro”, quien, paradójicamente, era un joven cónsul americano, “representante de una república” (Cfr. Tristán, 2003: 129). En situaciones como estas, la autora entiende que los comportamientos morales son emergentes de determinadas problemáticas sociales:

El negro era ladrón, embustero, etc. ¡Como si el más enorme de los robos no fuese aquel de que es víctima el esclavo!; Como si pudiese existir una virtud para aquel que no puede tener una voluntad!; Como si el esclavo debiese algo a su amo y no estuviese, por el contrario, con derecho de intentar todo contra él! (Tristán, 2003: 129).

Es decir, comienza a nacer en ella una conciencia social que le permite reconocer que muchos comportamientos moralmente “inadecuados”, no responden a la responsabilidad individual de quien los comete, sino que están condicionados por la situación en la que lo puso la sociedad donde vive. Sin embargo, sus convicciones antiesclavistas no quitan que durante el viaje conserve prejuicios racistas, como por ejemplo la idea de que los negros tienen un “olor” incomparable, “repugnante” y “que da náuseas” (Cfr. Tristán, 2003: 115). Con respecto a esta situación, Delhom afirma que se pone en el centro la relación de la autora tanto con la esclavitud como con los africanos. Dicha relación se caracteriza por una “ambivalencia axiológica”: rechaza tanto lo uno como lo otro (Cfr. Delhom, 2015: 6)<sup>4</sup>.

Por nuestra parte consideramos que, a partir de este viaje, Tristán comienza a cuestionar su nacionalismo francés y algunos de sus prejuicios europeos y racistas. Esto lo observamos claramente en los dos niveles en los que se desarrolla el texto. Por un lado, los hechos y diálogos que la autora vivencia durante su travesía están llenos de prejuicios, como lo acabamos de ver. Por otro, las reflexiones posteriores, que surgen cinco años después, cuando escribe el relato. Este segundo nivel lo podemos advertir en las siguientes citas:

En 1833 me hallaba todavía muy lejos de tener las ideas que después se han desarrollado en mi espíritu. En aquella época era muy exclusivista. Mi país ocupaba en mi pensamiento más sitio que todo el resto del mundo. Era con las opiniones y usos de mi

---

<sup>4</sup> Delhom realiza el siguiente análisis: “La dualidad axiológica que destacamos encuentra probablemente su razón en la confrontación de las ideas humanistas de la autora con la triste realidad de la decadencia. De acuerdo a sus principios, era hostil a la esclavitud y la experiencia caboverdiana fortalece esta idea, pero el contacto directo con los esclavos negros y mulatos miserables provoca o refuerza también, de manera paradójica, un prejuicio racista que quizás ella misma ignoraba” (Delhom, 2015: 7).

patria con lo que juzgaba las opiniones y usos de los demás. (...) No veía que todos los hombres son hermanos y que el mundo es su patria común (Tristán, 2003: 109).

Observamos, entonces, cómo sus ideas van mutando a partir de dicho viaje hacia un “relativismo cultural”. Por un lado, la autora considera al Perú como un pueblo infante, lejos de la civilización europea, mostrando la mirada evolucionista que marcamos más arriba<sup>5</sup>. Pero, por otro, en su rol de testigo-mujer, realiza denuncias a la sociedad peruana inmediata a la independencia, en las que considera que dicha sociedad no modificó muchas de las lógicas del período colonial. Tal es el caso de las jerarquías sociales y raciales:

En el Perú, como en toda la América, el origen europeo es el gran título de nobleza. En el lenguaje aristocrático del país se llama blancos a aquellos cuyos ascendientes no son indios ni negros. He visto a varias señoras que pasan por blancas, aunque su piel sea de color canela, porque su padre fue nativo de Andalucía o del reino de Valencia (Tristán, 2003: 286).

En esta línea, creemos que en la autora conviven cierto sesgo europeo con una nascente conciencia social, que comienza a ver con ojos críticos los procesos coloniales y las consecuencias negativas que perduran en la época posterior a la independencia formal<sup>6</sup>. Además, al interiorizarse a través de su familia paterna de los códigos y las normas de las clases adineradas en esta sociedad poscolonial, comienza a reconocer que las mujeres son oprimidas más allá de cualquier frontera y clase, aunque registra a la vez las especificidades<sup>7</sup>.

Como conclusiones de este primer apartado del primer eje, nos interesa señalar que Tristán emprende el viaje al país sudamericano con el objetivo de “reinscribirse” en el orden social patriarcal, puesto que tiene la intención de ser parte y ser reconocida por su familia paterna, así como de obtener su derecho a herencia. Luego de no haber logrado su objetivo por ser hija ilegítima, comprueba que es “paria” en todos lados, no solo bajo las leyes francesas, también en la casa donde había nacido su padre, es considerada una “extraña” (Cfr. Tristán, 2003: 356).

Pero junto con el reconocimiento de su lugar de subalternidad, viene la aceptación de ese lugar, el dejar atrás la esperanza de encajar en una sociedad que la margina, pero también el empoderamiento<sup>8</sup>. En línea con Iribarne González, afirmamos que Flora Tristán deja París con

<sup>5</sup> Cfr. p. 14 de la presente Tesina. Martín Acosta afirma en esta línea: “Cree que es una obligación para los peruanos saltar etapas y acercarse rápidamente a la civilización europea” (Martín Acosta, 2010: 1416).

<sup>6</sup> En este sentido, Martín Acosta sostiene que “[*Peregrinaciones...*] Presenta como totalmente diferentes de Europa las luchas políticas del Perú, pero herederas de las condiciones injustas de la sociedad colonial” (Martín Acosta, 2010: 1414).

<sup>7</sup> Según Federica Scherbosky, “...podemos señalar un proceso en su comprensión del sistema colonial, ya que, si bien en un primer momento adhiere a las clásicas nociones coloniales de Viejo Mundo y Nuevo Mundo, de lo nativo como lo retrógrado y lo europeo como la alta cultura, con el transcurso de su estadía en Perú logra conceptualizar el entramado del sistema colonial. Allí se descubre e identifica con las mujeres peruanas oprimidas por el patriarcado, al mismo tiempo que observa las diferencias históricas, culturales y religiosas” (Scherbosky, 2017: 124).

<sup>8</sup> De esta manera, lo sintetiza Francesa Denegri en el estudio introductorio del texto: “Flora ha perdido la herencia, pero ha sido empoderada por este viaje. Porque de su estancia en Arequipa nace una conciencia política que a su regreso a Francia la



la convicción de encontrar un sitio en la sociedad, pero regresa a Europa convencida de la necesidad de cambiar esa sociedad (Cfr. Iribarne González, 2009: 361). Su testimonio de viaje es importante, porque narra la toma de conciencia social, que la impulsa a involucrarse políticamente.

No solamente Tristán toma conciencia de su propia opresión como mujer, sino que, en su “peregrinación”, en su contacto con otros y otras, reconoce distintas formas de opresión y desigualdad. En consonancia con nuestra hipótesis, afirmamos que en este viaje se produce un quiebre en sus pensamientos nacionalistas y eurocéntricos. Creemos que, a partir de su estadía en Perú, la autora comienza a formarse una conciencia emancipatoria que a lo largo de su vida y pensamiento se profundiza cada vez más<sup>9</sup>. En efecto, a partir de su situación de marginalidad en términos de género, logra articular la demanda por las mujeres en una más global: la demanda por todos los oprimidos, de manera universal, sin límites de fronteras.

## 2. Críticas al colonialismo desde una mirada no-nacional

Seguimos nuestro recorrido por *Paseos en Londres* (1840). En esta obra rescatamos que, si bien hay ciertos sesgos nacionalistas cuando describe a los ingleses, y específicamente cuando se los compara con los franceses; estas críticas no deben reducirse a meros prejuicios. Por el contrario, sostenemos que la autora logra conformar una visión crítica del colonialismo inglés, que no puede ser desestimada.

Algunos ejemplos de sus observaciones con respecto a los londinenses son: “La pasión dominante del londinense es el lujo” (Tristán, 1972: 21) y “El londinense vive apenas la vida del corazón; en él el orgullo, la vanidad, la ostentación tienen demasiado lugar” (Tristán, 1972: 21). Sin embargo, previamente a estas generalizaciones, advierte “Me atendré por tanto a esbozar a grandes rasgos el carácter general de los habitantes de Londres, sin pretender no obstante conseguir la universalidad en el tipo; necesariamente muchos deben descartarse de ello” (Tristán, 1972: 19).

Tristán aclara que resta un “campo vasto” a las excepciones y que el objetivo de sus descripciones es mostrar la huella que deja en sus habitantes la “monstruosa ciudad”: “...subrayar los efectos que pertenecen propiamente a su clima” (Tristán, 1972: 19). La autora

---

convertirá en la apasionada militante comprometida con la causa de mujeres y obreros que hoy asociamos con su nombre” (Tristán, 2003: 54).

<sup>9</sup> En este sentido, Scherbosky argumenta: “...es a partir de Peregrinaciones...que asumió completamente su escritura como modo de respuesta y responsabilidad ante el otro. Ese otro que primeramente fue la mujer en función de su situación singular, luego los/as esclavos/as, con los que entra en contacto sobre todo en su viaje a Perú; posteriormente los/as obreros/as, particularmente en sus experiencias londinenses, y a partir de allí la humanidad toda, al erigir un proyecto emancipador que considera no puede ser fragmentario” (Scherbosky, 2017: 114).

hace mucho hincapié en el clima, no se trata de una naturaleza inglesa *per se*, sino de cómo el ambiente condiciona a todas las personas que viven en ese lugar: “el inglés no está más alcoholizado por la naturaleza que el español, que no bebe sino agua; pero el clima de Londres haría del español más sobrio, un borracho” (Tristán, 1972: 18).

Ciertos aires de superioridad francesa se pueden observar en la homologación de “el nombre de francés o de hombre libre” (Tristán, 1972: 22); en la creencia de que en Francia se hacen más descubrimientos que en Inglaterra (Cfr. Tristán, 1972: 24); en la idea de que la libertad existe en las costumbres francesas antes que en las leyes, mientras que “En Inglaterra el desarrollo intelectual no tiene capacidad para influir en la esfera de la libertad” (Tristán, 1972: 48); en las comparaciones entre las producciones literarias de ambos países (Cfr. Tristán, 1972: 125), incluso acusando a algunos autores ingleses de plagio: “si se exceptúa a Knowles y a Jerrold que escriben de vez en cuando unas piezas originales, todos los otros no hacen sino traducir, mutilar, parodiar y arreglar a su manera nuestras piezas francesas” (Tristán, 1972: 127); y en la comparación entre el espíritu revolucionario del obrero francés y la apacibilidad del obrero inglés (Cfr. Tristán, 1972: 112).

En sintonía con lo que plantea Miloslavich Túpac y tratándose este libro de un texto de diagnóstico social, nos parece importante hacer hincapié en que las críticas que realiza Flora Tristán tienen como objetivo mostrar la situación del pueblo inglés, contra la “anglomanía” de la época (Cfr. Miloslavich Tupac, 2011: 630). En este sentido, resulta necesario no descartar las observaciones de la autora que, a pesar de algunas parcialidades, tienen como objetivo relatar hechos con la mayor exactitud posible para contribuir a la “causa del pueblo”. Creemos que en este escrito Flora Tristán logra conformar una visión crítica del colonialismo. Siguiendo a Scherbosky, observamos que registra la colonialidad como el costo necesario de la modernidad (Cfr. Scherbosky, 2017: 119). Esto lo leemos en el siguiente fragmento:

¡Qué inmensa ciudad es Londres!;Cómo, esta grandeza, fuera de todo proporción con la superficie y la población de las Islas Británicas, recuerda inmediatamente el espíritu y la opresión de la India y la superioridad comercial de Inglaterra! Pero las riquezas, provenientes del éxito de la fuerza y de la astucia, son de naturaleza efímera (Tristán, 1972: 13).

En este fragmento advertimos la relación que Tristán encuentra entre la riqueza de Londres y la explotación de sus colonias. La idea del origen violento de esta riqueza se asemeja a lo que más adelante Marx llama “acumulación originaria”<sup>10</sup>. Con este término se da cuenta

---

<sup>10</sup> Marx sostiene en *El capital* con respecto a la “acumulación originaria” lo siguiente: “El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen *factores fundamentales de la acumulación originaria* (...) Estos métodos, como por ejemplo el sistema colonial, se fundan en parte sobre la violencia

que el desarrollo industrial de los países colonialistas no hubiese sido posible sin la explotación y expoliación violenta de sus colonias.

Además de las colonias, existe otro lado b de la grandeza de Londres, que es la mala calidad de vida en una ciudad tan grande:

El londinense, que regresa a su casa por la noche, agotado por los viajes del día, no podrá estar alegre, ni espiritual, ni dispuesto a entregarse a los placeres de la conversación, de la música o de la danza.- Las facultades intelectuales, de las que estamos dotados, desaparecen por las fatigas corporales llevadas al exceso, igualmente que la sobreexcitación de esas facultades afecta debilitando las fuerzas físicas (...) ¡Tal es el destino de los habitantes de la monstruo ciudad!, siempre agobiados por la fatiga, de la cual su fisonomía ha tomado la huella y su carácter se ha tornado agrio (Tristán, 1972: 14-15).

Vislumbramos en Flora Tristán un discurso que resquebraja la concepción de la Europa evolucionada: el desarrollo industrial no necesariamente significa una mejora en la vida de las personas. La autora logra identificar, en palabras de Scherbosky, un “proyecto moderno ambivalente”: el desarrollo industrial inglés fue posible a costa de su pueblo y de la colonización. El escrito de Tristán justamente muestra la “otra” parte de la Inglaterra moderna y desarrollada, muestra la miseria de las clases populares: obreros, prostitutas, irlandeses, judíos, presos, personas internadas en neuropsiquiátricos<sup>11</sup>.

Para finalizar este apartado, nos interesa recalcar las expresiones de Flora Tristán en contra de los nacionalismos y patriotismos. Observa con ojos positivos que en las masas inglesas se van borrando los odios y prejuicios hacia los franceses, contra lo deseado por el *torysmo* (partido conservador) y la aristocracia (Cfr. Tristán, 1972: 20). Las personas racionales reconocen que el pueblo ha sido instrumento de la aristocracia y que es de su propio interés que se una a los franceses, que tienen como principios la igualdad y la tolerancia (Cfr. Tristán, 1972: 136).

También cuestiona la división entre obreros irlandeses e ingleses, impuesta por el líder cartista O’Connel, ya sea por “fanatismo religioso” o para “conservar su dictadura sin compartirla”, puesto que “...el sufrimiento proviene de las mismas causas, la opresión pesa

---

más brutal. Pero todos ellos recurren al poder del estado, a la violencia organizada y concentrada de la sociedad, para fomentar como en un invernadero el proceso de transformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista y para abreviar las transiciones. La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica (...) Es sabido que la *Compañía Inglesa de las Indias Orientales* obtuvo, además de la dominación política en la India, el monopolio exclusivo del comercio del té, así como del comercio chino en general, y del transporte de bienes desde Europa y hacia este continente (...). Los monopolios de la sal, del opio, del betel y de otras mercancías eran minas inagotables de riqueza. Los funcionarios mismos fijaban los precios y expoliaban a su antojo al infeliz hindú (...). Grandes *fortunas* brotaban como los hongos, de *un* día para otro; la *acumulación originaria* se efectuaba sin necesidad de adelantar un chelín” (Marx, 2012: 939-941).

<sup>11</sup> Acordamos, entonces, con las siguientes afirmaciones de Scherbosky: “El sentido crítico y de denuncia ética, política y social hacia Europa y su proyecto de capitalismo en expansión, se concentra sobre todo en *Paseos en Londres*” (Scherbosky, 2017: 128).

igualmente para todos” (Tristán, 1972: 39). Según la autora, el nacionalismo hace creer a las personas de una nación que son mejores que los demás, no estando abiertas a las críticas de los extranjeros y generando odio. La no apertura a las críticas externas es un obstáculo al progreso. Solo unos pocos adelantados pueden ver la necesidad de la “unidad de interés de las naciones”:

El amor propio nacional, que nos lleva a desear que el país o la Providencia nos ha hecho nacer sea mejor que todos en la tierra, esta disposición malévolamente hacia los otros países, fruto amargo de las luchas pasadas y que forma el más grande obstáculo al progreso, nos impide a menudo reconocer las causas de los males que el extranjero nos señala. El espíritu de odio se despierta entonces, y nosotros lo aumentamos, añadimos proveyéndole de pruebas por hechos tan manifiestos como las nieblas del Támesis, porque la unidad de interés de las naciones, no siendo todavía concebida sino por un pequeño número de personas adelantadas, permite que el extranjero que no nos aprueba sea tomado por el enemigo que nos injuria (Tristán, 1972: 66).

En esta misma dirección, entiende a los prisioneros de guerra como rehenes y no como criminales (Cfr. Tristán, 1972: 81) y al patriotismo como un “espíritu de rivalidad”, que tiene la pretensión de primar sobre las demás naciones. Diferente al amor al prójimo, se trata de una “ridícula vanidad” que busca “disimular los males”, en vez de hacérselos ver a “los poderosos” (Cfr. Tristán, 1972: 99). Además, reconoce a los irlandeses como “hermanos que sufren desde siglos” y registra la exclusión que sufren los judíos, rechazados por la sociedad y tratados en todas partes como “parias”.

En conclusión y en sintonía con nuestra hipótesis, afirmamos que en esta obra hay una visión formada contra el colonialismo, específicamente el colonialismo inglés. Flora Tristán logra resquebrajar la idea de una Europa moderna desarrollada: advierte el costo social de la industrialización. Tanto en lo que respecta a la opresión colonial, como a la opresión dentro de la misma Inglaterra. El desarrollo industrial no significa necesariamente un avance: la calidad de vida en una gran ciudad como Londres resulta agobiante. Si bien registramos ambivalencias con respecto a sus sesgos nacionalistas, realiza críticas explícitas contra el nacionalismo y el patriotismo, expuestas más arriba.

### **3. Consumación y nuevo comienzo de recorrido: una propuesta universal**

En el presente apartado analizamos la *Unión Obrera* (1843) atentos a la gestación y elaboración de la mirada internacionalista de Flora Tristán. Esta obra, si bien no es la crónica de un viaje como las dos anteriores, está estrechamente relacionada con uno: la autora realiza “el tour de France”<sup>12</sup> para llevar su propuesta de “Unión Obrera” a todo el país entre 1843 y

---

<sup>12</sup> En *Flora Tristán: el martillo y la rosa: antología*, D’Atri explica con respecto a la tradición francesa del *tour* que: “Desde la Edad Media, los artesanos y obreros franceses guardaban la tradición de estas giras en las que se calificaban para ejercer un oficio, aprendiendo en diversas ciudades cuyo recorrido se trazaba en el sentido de las agujas del reloj. Flora Tristán también

1844. Durante este *tour* fallece y lo que escribe durante el recorrido es publicado varios años después<sup>13</sup>.

Como hipótesis, sostenemos que ya en este escrito se encuentra consumada la concepción de la “unión universal de obreros y obreras” como una necesidad. Es decir, el carácter internacionalista de su pensamiento ya está *dado* como premisa. Las ambivalencias que observamos en *Peregrinaciones...* y en *Paseos...* ya no están presentes. Por el contrario, se utiliza a lo largo de la obra expresiones que aluden a la idea de internacionalismo: “hermoso ideal de la fraternidad humana” (Tristán, 1977: 69); “unión universal” sin distinciones entre obreros y obreras nacionales y extranjeros (Cfr. Tristán, 1977: 137); “unidad humana” (Tristán, 1977: 170).

En su llamamiento al clero católico para que apoyen a la “Unión obrera”, argumenta que “Iglesia católica” significa “asociación universal”, y “comunión” significa “fraternidad universal”. Además, el principio base de esta institución es la “unidad” y el objetivo, “la fusión de todos los pueblos, para hacer del mundo un gran cuerpo religioso y social” (Tristán, 1977: 146). Posee, entonces, los mismos intereses que la “unión obrera”: “la paz, la fraternidad, la igualdad entre todos y todas, la UNIDAD HUMANA” (Tristán, 1977: 146). Es decir, por estos años la visión internacionalista ya es parte del proyecto político de Tristán. Dicho internacionalismo tiene por base la tesis de una relación muy estrecha entre las partes y el todo, es decir, entre el individuo y la sociedad, entendida como un “gran cuerpo”:

Sería necesario hacer comprender al niño, con todas las demostraciones posibles, que nuestro globo es un gran cuerpo humanitario cuyas diversas naciones representan las vísceras, los miembros y los principales órganos; cuyos individuos representan las arterias, las venas, los nervios, los músculos, y hasta las fibras más firmes; que todas las partes de este gran cuerpo también están estrechamente relacionadas entre ellas como las diversas partes del cuerpo humano, todas ayudándose las unas a las otras, y bebiendo la vida en la misma fuente... que un nervio, que un músculo, que un vaso sanguíneo, que una fibra, no pueden sufrir sin que el cuerpo todo entero no se resienta de su sufrimiento. Incluso cuando un pie, un brazo, o un dedo nos hace daño, todo nuestro cuerpo está enfermo. Nada es más fácil que hacer comprender al niño que esta indivisibilidad del gran cuerpo humanitario y esta solidaridad de las naciones y de los individuos. Si hasta ahora esta figura no ha sido introducida en la enseñanza, la culpa es de las opiniones religiosas y políticas que han dividido a las naciones y a los individuos (Tristán, 1977: 159)<sup>14</sup>.

---

estaba realizando una obra majestuosa e imponente, como las catedrales que obreros y artesanos habían sabido elevar hasta los cielos: está construyendo la *Unión Obrera*” (D’Atri, 2019: 34).

<sup>13</sup> El hijo de Eléonore Blanc, una mujer obrera con la que entabla una amistad y un amor profundo y espiritual, conserva los manuscritos de *El Tour de France*, publicados por primera vez en 1973.

<sup>14</sup> Esta estrecha relación entre individuo y sociedad, relación de reciprocidad entre el bienestar (o malestar) de las partes y del todo, la analizamos con más detalle en el segundo eje, donde prestaremos especial atención al concepto de comunidad presente a lo largo del pensamiento de Flora Tristán.

De esta manera, existe de base la idea de una “indivisibilidad del gran cuerpo humanitario”. En este sentido, la solidaridad entre naciones se presenta como algo prácticamente obvio y si, en los hechos no se la comprende, es consecuencia de “opiniones religiosas y políticas” que generan división. No obstante, lo religioso tiene un lugar preponderante en Tristán e incluso con características internacionalistas: “El amor que emana del creador y que vivifica el alma de toda criatura, este amor me hace comprender la solidaridad que *une el individuo al todo*” (Tristán, 1977: 175).

Tristán considera que el único medio de construir la “unidad humana” se halla en el reconocimiento de “la igualdad de derechos del hombre y la mujer” (Cfr. Tristán, 1972: 167)<sup>15</sup>. Al finalizar la obra, la autora asevera que ya es momento de que no hayan más “condenados en la tierra”. Desde su nacimiento el individuo forma parte de la “gran familia humana”, por tanto, debe tener “su lugar en el banquete social” (Cfr. Tristán, 1977: 174).

A manera de conclusión parcial de este primer eje, advertimos que en *Peregrinaciones...* se producen los primeros quiebres: de lo singular a lo colectivo; del lugar pasivo de víctima al activo de militante; del objetivo de ser *incluida* en la sociedad al de *cambiar* la sociedad; de la mirada eurocéntrica al reconocimiento de los males de la colonización y de otras miradas no europeas. Además, surge la conciencia por parte de la autora de estar unida a otras y a otros por las opresiones. En *Paseos...*, observamos que se profundiza su crítica al colonialismo. Hasta el punto de resquebrajar la idea de una Europa moderna desarrollada y evolucionada.

Finalmente, *Unión Obrera*, significa la consumación de un pensamiento que va evolucionando en diálogo con sus viajes y a la vez es el puntapié para uno nuevo: el *tour* por Francia. El carácter internacionalista se presenta como dado y las ambivalencias ya no están presentes como en los dos escritos anteriores. Por el contrario, se da por hecho como premisa una “unidad universal” basada en una concepción religiosa y en una visión de “gran cuerpo humanitario”. La solidez de tal premisa permite la apertura a un proyecto emancipatorio amplio, no solo más allá de las naciones, sino que busque resolver la causa obrera y la cuestión de las mujeres. En este sentido y en sintonía con Scherbosky, este primer apartado ya nos permite pensar a Flora Tristán como precursora de un entrecruzamiento de perspectivas para pensar los procesos emancipatorios (Cfr. Scherbosky, 2017: 130). Estos procesos, necesariamente, tendrán en cuenta las cuestiones de clase y género, como veremos en los próximos dos ejes.

---

<sup>15</sup> Sobre esta cuestión, profundizaremos en el último eje, en el que analizaremos la construcción de una filosofía de género en el pensamiento de Flora Tristán.

## Segundo eje: socialismo

Como evidenciamos en el eje anterior, gracias a la reconstrucción de la evolución de un pensamiento con características internacionalistas en Flora Tristán, las vivencias de otras realidades a través de los viajes permiten a la autora formular un discurso ético-político, cuyo fin es la emancipación de todas y todos los oprimidos. Pudimos observar la transición de los prejuicios nacionalistas a la premisa de la “unión universal”. Ya analizados los viajes como la herramienta de apertura y desplazamiento de su pensamiento, en este eje profundizamos en una de las formas de concretización de su lucha contra la opresión: su ideario socialista.

Flora Tristán es una pensadora interesada en dar testimonio de las desigualdades e injusticias a las que no solo se ve sometida la mujer sino el pueblo en general de su tiempo. En este sentido, las ideas de la autora se alinean a los reclamos socialistas del momento. Incluso sus propios contemporáneos la reconocen como una socialista pero de tipo “utópica”. En el presente eje, nos proponemos exponer cómo se gesta y evoluciona la concepción socialista en su pensamiento, atendiendo y problematizando la imagen que de ella se tiene en su propio tiempo.

En primer lugar, comenzamos con una descripción introductoria acerca del “socialismo utópico” en contrapartida con el “socialismo científico”, a los fines de contextualizar la visión de Tristán y analizar el tipo de socialismo en el que se inscribe según nuestra interpretación. Luego de este apartado introductorio, analizaremos los tres escritos seleccionados. A manera de anticipo, podemos señalar que su concepción socialista comienza como conciencia de la desigualdad y la injusticia social en *Peregrinaciones...*, toma forma de socialismo en *Paseos en Londres* y de un proyecto político concreto en *Unión Obrera*.

Consideramos que en la concepción socialista de Flora Tristán, y en sintonía con otros socialismos, hay una crítica a la sociedad *existente* acompañada por un deseo de querer cambiarla. En este sentido, afirmamos como hipótesis lo siguiente: el socialismo de Tristán se asienta en un optimismo ontológico en tanto la pretensión de cambiar y hacer posible otro orden social implica condiciones humanas acordes a ese cambio. Lxs humanxs tienen en potencia la capacidad de crear sociedades más justas y solidarias; pueden cambiar la historia de manera superadora. Finalmente, guiadas por nuestra hipótesis, podremos observar los aportes del ideario emancipatorio de esta autora acerca de una concepción de lo social y lo comunitario<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Tristán mayoritariamente utiliza “sociedad” en sus descripciones, sin hacer distinciones con respecto al término “comunidad”. En este estudio si bien por momentos utilizamos ambos términos como sinónimos para evitar repeticiones, específicamente con “comunidad” buscamos hacer hincapié en la concepción de base y por momentos ideal de la autora, que le permite realizar su crítica a la sociedad verdaderamente existente de su tiempo.

## 1. Respuestas ante la miseria: utópicos y marxistas

El tema específico de este capítulo se inserta en el campo temático general acerca del socialismo como propuesta filosófica y política. Durante la primera mitad del siglo XIX nacen los socialismos como proyectos políticos concretos, con el adjetivo de “utópicos” y cuyos principales representantes son Charles Fourier<sup>17</sup>, el conde Henri de Saint-Simon<sup>18</sup> y Robert Owen<sup>19</sup>. El término “socialismo” con que se les designa, aparece por primera vez en Francia en el periódico “Le Globe”, en 1832. Sin embargo, nunca se conforman como un partido orgánico.

El socialismo utópico<sup>20</sup> es una construcción teórica reformista que surge ante la miseria de la clase trabajadora, como consecuencia de la primera revolución industrial, en algunos países europeos como Francia e Inglaterra. Los teóricos pertenecientes a esta corriente son personas cultas e instruidas de la burguesía, e incluso de la nobleza, que toman conciencia de la cuestión social y proponen soluciones. Estas soluciones, si bien cuestionan el sistema económico vigente, no significan, excepto en algunos casos específicos, un cambio radical en el sistema. Aun así, proponen nuevas formas de organización de la sociedad y de la economía.

Quienes se identifican con tal concepto se oponen al individualismo y a la competencia exacerbada del sistema capitalista. Se basan en una concepción antropológica positiva: el hombre es fundamentalmente bueno y en su naturaleza tiene el germen de la sociabilidad y la cooperación. Es la sociedad capitalista la que lo pervierte y se interpone en su camino a la

---

<sup>17</sup> Francis Fourier vive entre 1772 y 1837. Su premisa de base es que los hombres tienen tendencias, deseos e inclinaciones naturales: la organización social debe ser acorde a ellas. Los hombres podrían vivir mejor, si no se les forzara a una forma artificial de conducta. Observa que, en la sociedad capitalista no es buena la producción; los hombres se sienten desdichados y a disgusto con su trabajo. En contraposición, en comunidades pequeñas se podrían establecer relaciones más humanas y cada uno podría realizar el trabajo que más le gustase, aumentando la producción. Liberados de la necesidad, seguirían sus inclinaciones naturales y serían más felices. A estas comunidades las llama “falansterios”, y se financiarían por acción voluntaria y no por el Estado. En este sentido, busca la ayuda económica de capitalistas sin resultados positivos (Cfr. Nahum, 1972: 36-37).

<sup>18</sup> Saint-Simon es un conde de la antigua nobleza francesa que vive entre 1760 y 1825. Sus principales ideas giran en torno a la fe en el progreso introducido por la industria y a la organización de una nueva sociedad, en donde no existan los extremos de pobreza y riqueza. El afán de lucro debe ser reemplazado por la fraternidad humana en tanto incentivo de la actividad económica. Si bien rechaza la explotación, no entiende a obreros y patrones como antagonistas, sino como protagonistas de la máxima realización de su momento histórico: la industria. Los trabajadores, y no los ociosos (nobleza, militares), deben gobernar la sociedad y planificar la economía en beneficio de todos. Entiende la organización económica como factor de las relaciones sociales. La sociedad debe utilizar el Estado para planificar los medios de producción a la medida de los descubrimientos científicos. Confía en el sentimiento de solidaridad de las personas influyentes para que estas ideas sean adoptadas (Cfr. Nahum, 1972: 36).

<sup>19</sup> Robert Owen es un industrial inglés que vive entre 1771 y 1858. Se lo considera el padre del cooperativismo. Sus ideas las materializa en la forma de organización de su fábrica en New Lanark, mejorando la situación de los obreros: reducción de la jornada a 10 horas, fin del trabajo infantil, creación de escuelas para hijos de obreros, mejores condiciones laborales, seguros de enfermedad y desocupación. Su producción aumenta y trata de convencer a sus colegas para que sigan sus pasos. Es dirigente de uno de los primeros sindicatos: el movimiento obrero de las *Trade Unions*. Incentiva a los obreros a que administren los instrumentos de producción, favoreciendo la creación de cooperativas de producción y consumo (Cfr. Nahum, 1972: 37-38).

<sup>20</sup> En esta aproximación del socialismo utópico nos basamos en Nahum, 1972 y Montenegro, 2006.



felicidad. Bastaría, entonces, con apelar a esa naturaleza para anular las influencias corruptoras del medio y producir la reforma social<sup>21</sup>.

Los primeros socialistas son denominados “utópicos” por el economista francés Blanqui en 1839. El adjetivo es ratificado luego por Marx y Engels, quienes consideran que, a diferencia de su socialismo “científico”, aquellos no dan soluciones concretas y profundas. Es decir, se trata de un término que tiene en sí una valoración negativa. Dicha adjetivación se refiere también a la gran discrepancia que había entre ellos sobre la manera de llegar al mundo al que aspiran y a la ingenuidad de algunos de esos métodos. La mayoría pasan de un salto de la descripción crítica del estado actual a la descripción idealizada de la sociedad que la superará, sin ser muy explícitos sobre los medios para llegar a esta. Se alude a la moral de los grupos privilegiados, quienes en algún momento se darían cuenta de que sus ganancias perjudican a la mayoría de la población y reformarían la economía y la sociedad, dejando sus privilegios de lado y buscando el bien común.

En contraposición, “socialismo científico” es el nombre de la concepción filosófica de Marx y Engels. Es materialista en tanto se entiende que lo material condiciona lo espiritual. La historia universal es la producción del hombre a través del trabajo humano. Es dialéctica en tanto la realidad deviene y se transforma a partir de las contradicciones que tiene en sí misma. La contradicción que caracteriza a la concepción del socialismo de Marx y Engels es la “lucha de clases”<sup>22</sup>.

En el *Manifiesto Comunista*, uno de los textos más famosos de esta corriente, escrito conjuntamente por Marx y Engels, se describe esta “lucha de clases”. En todos los tiempos hubo opresores y oprimidos en pugna. En el momento en que ellos escriben, en la “moderna sociedad burguesa”, las contradicciones de clase se simplifican, debido a que, cada vez más, dicha sociedad se divide “...en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado” (Marx y Engels, 2007: 156). Por burguesía entienden a la clase capitalista, propietaria de los medios de producción, que emplea a los trabajadores y les paga a cambio un salario. Estos trabajadores constituyen la clase

---

<sup>21</sup> Algunas de las principales propuestas para dicha reforma son: “Socialización de los instrumentos de producción, empezando por la tierra. Supresión de la herencia, que contribuye a crear la `riqueza injustificada` y excesiva. Supresión de la moneda y sustitución de esta por bonos de trabajo. Supresión del sistema de la empresa privada competitiva, y sustitución de la misma por un sistema de `cooperación` destinado a producir lo que la colectividad necesita para su consumo directo. Protección del individuo mediante leyes sociales y sistemas de seguro que hagan desaparecer la incertidumbre que da origen al apetito posesivo y al atesoramiento. Distribución y sistematización del trabajo para hacerlo eminentemente grato y productivo. Producción sin finalidades de lucro, sino de simple abastecimiento de la comunidad. Educación difundida a todos los estratos sociales. Desplazamiento (más o menos completo) del estado centralizado por consejos administrativos funcionales que no ejerzan poder político, sino simples atribuciones administrativas. Igualdad completa de derechos entre todos los hombres y entre los varones y las mujeres” (Montenegro, 2006: 96).

<sup>22</sup> En *El manifiesto comunista* se afirma que: “La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases” (Marx y Engels, 2007: 155).

proletaria, que debe vender su fuerza de trabajo para existir, puesto que no posee los medios de producción.

Dichas contradicciones conllevarán a un tiempo de revolución social: los obreros empuñarán las armas contra la clase dominante. Esta clase no tiene nada que resguardar: "...es un movimiento propio de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría" (Marx y Engels, 2007: 166). Como señala Eric Hobsbawm (Cfr. Hobsbawm, 2006: 125), una de las ideas fundamentales del marxismo consiste en que el proletariado es una clase que al liberarse a sí misma libera al mismo tiempo a la sociedad en su conjunto. Es decir, el proletario se presenta como el sujeto histórico que va a liberar a la humanidad de la explotación.

La autora que en este capítulo nos ocupa fue señalada por Marx y Engels como parte de las posiciones utópicas en el apartado "La Unión Ouvrière de Flora Tristán" del texto Marx, Karl y Engels, Friedrich (1967: 84-85), *La sagrada familia*. Durante la exposición de los elementos teóricos-experienciales que la autora desarrolla en los escritos seleccionados y que van construyendo su posición propia a partir de estas corrientes filosóficas-políticas, problematizamos tal categorización. Observaremos con especial atención aquellas ideas que la acercan al utopismo, así como también aquellas otras que la posicionan como un antecedente del socialismo científico.

## 2. El despertar de la conciencia social

El "despertar de su conciencia social"<sup>23</sup> acontece con su viaje a Perú, registrado en *Peregrinaciones...* La autora parte de su propia situación singular y personal para reconstruir un diagnóstico social y compartido por quienes viven el mismo tipo de opresión o de otra índole. De este modo, un diario íntimo se convierte en una crítica social, en la que se cristalizan los axiomas filosóficos que atraviesan a la autora.

Comenzamos mostrando el diagnóstico social que realiza sobre Perú, y que lo hace extensivo a otros países:

He dicho, después de haberlo comprobado, que en el Perú la clase alta está profundamente corrompida y que su egoísmo la lleva para satisfacer su afán de lucro, su amor al poder y sus otras pasiones, a las tentativas más antisociales. He dicho también que el embrutecimiento del pueblo es extremo en todas las razas que lo componen. Esas dos situaciones se han enfrentado siempre una a otra en todos los países. El embrutecimiento de un pueblo hace nacer la inmoralidad en las clases altas y esta inmoralidad se propaga y llega, con toda la potencia adquirida durante su carrera, a los últimos peldaños de la jerarquía social. Cuando la totalidad de los individuos sepa leer y

---

<sup>23</sup> La tesis del "despertar de su conciencia social" durante el viaje a Perú es sostenida en Delhom, 2015.

escribir, cuando los periódicos penetren hasta la choza del indio, entonces, encontrando en el pueblo jueces, adquiriréis las virtudes que os falta (Tristán, 2003: 71).

En este fragmento podemos observar, en su crítica a la clase alta, que la caracteriza como “corrompida” y antisocial. Esto nos permite entrever que sus conductas egoístas no responden a la naturaleza humana. Es decir, este tipo de aseveraciones acerca de cierto estado de corrupción suponen un estado ontológicamente anterior de la humanidad que no está corrompido, un estado puro. También advertimos que hay una relación estrecha entre las partes que componen a la sociedad: el embrutecimiento del pueblo genera inmoralidad en las clases altas, a la vez esta inmoralidad se propaga por todo el pueblo.

Además, en sintonía con los socialismos utópicos, Tristán considera el problema social como un problema de moralidad. No hay lucha de clases, sino que hay miseria moral y “embrutecimiento”. La solución radica en la educación y el sufragio universal, para que el pueblo pueda limitar el “egoísmo”, el “afán de lucro” y el “amor al poder” de las clases altas. En su diagnóstico sobre la situación social denuncia además, como señalamos en el primer eje, la existencia de “parias”. Es importante recordar que, a diferencia del socialismo científico posterior, la opresión de las mujeres se nombra como central.

Sin embargo, a pesar de sus diagnósticos críticos de la organización social, no por eso desprecia a la “raza humana” en sí misma, sino que entiende que sufre por algo que ella misma se ha causado (Cfr. Tristán, 2003: 120). En esta línea, afirma que los “vicios” no dependen de las personas, sino de las “instituciones sociales” (Cfr. Tristán, 2003: 311). Si bien no profundiza sobre lo que entiende por tales instituciones, podemos observar que en todo el texto hay una tensión entre una naturaleza humana que podemos describir, en palabras propias, como pura, noble y en relación con Dios y las condiciones sociales en las que se encuentran las personas, que las “empequeñecen” y las alejan de aquella naturaleza.

La base de su diagnóstico y de sus análisis es una idea de progreso marcada por la religión y por la Ilustración<sup>24</sup>. La historia humana responde a la voluntad de Dios, sigue el orden de su Providencia. Se trata de un “progreso hacia un fin” en el que cada uno tiene una “misión” dentro del plan divino, hasta los “malos”. Es por esto que “los hombres son necesarios a la

---

<sup>24</sup> La referencia al movimiento Ilustrado la realizamos en base a la idea de progreso a través del desarrollo de la razón que está presente en la autora. Si bien se trata de un movimiento filosófico difícil de definir debido a la pluralidad de autores que forman parte, nos interesa rescatar las siguientes características: fe en el progreso; centralidad de la razón y del hombre; crítica del Antiguo Régimen, la religión y la tradición; ideales de libertad, igualdad y solidaridad; universalidad: derechos inalienables del ser humano. En palabras de Puleo: “En el siglo XVIII, junto a esta irrupción de un pensamiento biologicista, la voluntad de crítica y reforma social llevaba a los ilustrados a hacer hincapié en la influencia de la educación. La oposición a lo legitimado únicamente por la tradición y la importancia acordada al derecho natural y la fe en el cambio por medio de la instrucción y de la reforma de las leyes, son características de los pensadores ilustrados. La noción de razón como fuerza que ha de aplicarse a todos los ámbitos, convierte a este pensamiento filosófico en un pensamiento crítico” (Puleo, 1993: 18).

tierra que habitan” (Cfr. Tristán, 2003: 73). Incluso, se refiere a una “religión del progreso”, en la que habrá “mártires” y personas ejemplares, siendo ella misma una de ellos:

El reino de dios llega. Entramos en una era de verdad. Nada de lo que ponga trabas al progreso podrá subsistir. La opinión, esta reina del mundo, ha producido inmensas mejoras. Con los medios de ilustración que aumentan cada día, las producirá más grandes aún. Después de haber renovado la organización social, renovará el estado moral de los pueblos (Tristán, 2003: 80-81)<sup>25</sup>.

Se puede dilucidar en esta cita el optimismo ontológico de la autora, en concordancia con nuestra hipótesis: no solo es posible, sino que es inminente e inevitable “el reino de dios”, “la era de la verdad”. También observamos, una vez más, esta concepción de que el problema social es un problema moral. La humanidad se encuentra en un estado de miseria debido a su organización. Este estado no es natural: si la situación social mejora, también se renueva el “estado moral”. Es posible la superación de tal miseria para la naturaleza humana.

En este sentido, existen “agentes especiales de la Providencia” que sobresalen del resto de las personas en cada fase de la historia, que van por delante marcando el camino al resto de la humanidad (Cfr. Tristán, 2003: 74). Lejos de la concepción del proletariado, en cuanto clase, como sujeto histórico, en esta autora se trata más bien de personas individuales. Pero, además de estos “agentes especiales”, todos tienen una misión dada por la Providencia, que le da sentido al “sufrimiento y el gozo” de la existencia (Cfr. Tristán, 2003: 357). El progreso se da tanto como humanidad, como en cada persona particular.

La noción de individuo de Tristán también está marcada por una visión religiosa: el valor del individuo lo otorgan los ojos de Dios y radica en su “utilidad” para la especie humana (Cfr. Tristán, 2003: 76). Podemos observar, una vez más, la estrecha relación entre las partes y el todo en su concepción de la sociedad: “...la prosperidad de un país es la de todos los individuos que lo habitan” (Tristán, 2003: 362). Es decir, para Tristán, se trata de un vínculo recíproco, en el que el bien de las partes depende del todo y a la vez el bien del todo depende de las partes. Su perspectiva relacional se mantiene a lo largo de todas sus obras.

Tristán utiliza para explicar la fuerte correlación existente entre todos los individuos de una misma colectividad expresiones que aluden a un organismo: “salud del cuerpo social” (Tristán, 2003: 85). Se trata de un lazo social más connatural a los hombres que la idea de

---

<sup>25</sup> En concordancia con otros fragmentos, la utilización del término “mártir” nos conduce a la idea de que, incluso el sufrimiento tiene razón como parte del plan divino. Hay un bien mayor que trasciende la vida de los individuos y que le aporta sentido. No encontramos referencias directas a otros autores anteriores o contemporáneos a Tristán que utilicen este término. Sin embargo, a lo largo de su obra podemos observar el empleo de términos propios de un contexto religioso. Ejemplos: “Es preciso, en fin, tener en el corazón una fe de mártir” (Tristán, 2003: 76); “...yo soy la que Dios le envía” (Tristán, 2003: 85); “Pero debo creer que Dios me reservaba para otra misión...” (Tristán, 2003: 362); “En todas partes veía resaltar los prejuicios impíos que ponen al hombre en pugna con la Providencia...” (Tristán, 2003: 461).

patriotismo (en tanto divisora). Esto se observa, por ejemplo, en situaciones más instintivas, como en la desesperación por llegar a tierra luego de una navegación (Cfr. Tristán, 2003: 105).

En síntesis, en *Peregrinaciones...*, Tristán empieza a reconocer un “problema social”, es decir, registra diversos tipos de injusticias -contra negros (Cfr. Tristán, 2003: 107-132), pobres (Cfr. Tristán, 2003: 125, 222, 273), mujeres (Cfr. Tristán, 2003: 77-78, 84, 447-448) -como cuestiones que trascienden las naciones y que son sistemáticas y no individuales. Este problema lo describe como un problema moral, de manera similar a los socialistas utópicos. Su análisis se asienta en una concepción positiva de la humanidad: la crítica se dirige a lo social, no a la “raza humana”, no es un problema ontológico. Por el contrario, las conductas egoístas no corresponden a la naturaleza de hombres y mujeres. Es decir, hay un estado antropológico anterior que estaría corrompido por las “instituciones sociales”. Las personas tienen un valor en sí mismas otorgado por Dios. Este Dios es el que dirige la historia: no solo es posible sino que es inevitable un cambio social positivo acorde al Progreso/Providencia.

Con respecto a la concepción de comunidad: describe la sociedad como un “organismo” en el que existe una reciprocidad entre su “salud” y la “salud” de sus individuos. La organización social existente genera miseria, pero esta se puede modificar acorde a la potencialidad que tienen hombres y mujeres de crear lazos más positivos. Es justamente en el viaje a Perú donde el pensamiento de Tristán genera una inflexión y logra reconocer este “lazo connatural” entre las personas, que trasciende cualquier patriotismo.

### **3. El diagnóstico social y el acercamiento a las ideas socialistas**

En el presente apartado nos proponemos analizar el texto *Paseos en Londres* (1840) con el objetivo de reconstruir la formación y evolución del pensamiento socialista en Flora Tristán. Iribarne González afirma que este viaje marca el punto de transición en el pensamiento de Tristán, es a partir de este momento que podemos considerarla como una autora socialista (Cfr. Iribarne González, 2009: 220). Consideramos que en esta obra se empieza a vislumbrar un proyecto emancipador cercano al socialismo<sup>26</sup> de la época (más tarde llamado utópico por Marx y Engels). Aun separándose explícitamente de los autores pertenecientes a dicha corriente (no es saint-simoniana, ni fourierista, ni oweniana), deja ver sus coincidencias<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> En el estudio preliminar se afirma que “Surgió Flora Tristán dentro de los medios intelectuales franceses, entre 1830 y 1840, en pleno auge de la corriente del socialismo utópico y había asimilado ostensiblemente las modalidades de tal ideología” (Tristán, 1972: 8).

<sup>27</sup> En el estudio preliminar se informa que Tristán conoce a Owen en París. En el texto, la autora relata su visita al establecimiento del socialista y lo cita tanto a él como a Fourier y Saint-Simon. Si bien no conoce a estos últimos, accede a sus legados a través de sus periódicos y discípulos, como es el caso de Víctor Considerant (discípulo de Fourier). Es posible que haya existido la opinión de falta de originalidad de la filósofa, por lo cual realiza la mencionada aclaración (Cfr. Tristán, 1972: 8).

Sin embargo, mostraremos en varios fragmentos que la autora también trasciende dicha categoría (utópica) y se acerca en algunas de sus afirmaciones al posterior socialismo científico. Recorreremos tal construcción teórica, así como su diagnóstico del problema social inglés, guiados por nuestra hipótesis: prestaremos especial atención a la presencia de un optimismo ontológico en su concepción de naturaleza humana y de comunidad, así como de otros supuestos que están de base.

Tristán hace explícita su intención de que sea un libro lo más objetivo posible, en el que se busca observar la realidad con exactitud: “Mi libro es un libro de hechos, de observaciones recogidas con toda la exactitud de la que soy capaz; y me he defendido hasta donde ha dependido de mí, del lastre que supone el entusiasmo o la indignación” (Tristán, 1972: 11). Este fragmento recuerda a las primeras páginas del apartado “El trabajo alienado” del “Primer manuscrito” de los *Manuscritos económicos-filosóficos* de Marx<sup>28</sup>, donde el autor critica que la economía política desarrolla sus explicaciones partiendo de construcciones teóricas. En contraposición, su texto parte de un hecho: la observación de la miseria del trabajador, que se “torna más pobre cuanto más riqueza produce” (Cfr. Marx, 2010: 106). De igual modo, Tristán explicita que su obra es un libro de hechos, que tiene intención de rigurosidad y de desprendimiento de las emociones. De manera similar, toma como punto de partida la miseria del pueblo inglés.

En esta línea más “científica”, la autora hace hincapié en la necesidad de remontarse a las causas (Cfr. Tristán, 1972: 11). Pero a la vez, esta visión confluye con otra religiosa: presenta la causa del pueblo inglés como un “apostolado”. Al describir a un miembro del movimiento cartista, hace una equivalencia entre causa obrera y causa religiosa (Cfr. Tristán, 1972: 46). En cuanto al diagnóstico de la situación social del pueblo inglés, podemos observar fragmentos en los que se describen lo que posteriormente el joven Marx llamará distintos tipos de “alienación”:

Las facultades intelectuales, de las que estamos dotados, desaparecen por las fatigas corporales llevadas al exceso, igualmente que la sobreexcitación de esas facultades afecta debilitando las fuerzas físicas: es así como vemos al hombre del campo de regreso a su casa después de doce horas de penosa labor, no experimentar sino el deseo de comer y dormir para reparar sus fuerzas, y a su inteligencia permanecer inerte, por poderosos que sean sus recursos (Tristán, 1972: 15).

---

<sup>28</sup> Marx afirma en sus *Manuscritos...*: “A diferencia de lo que hace el economista político cada vez que procura explicar algo, no nos traslademos a un ficticio estado originario (...). Partimos de un hecho de la economía política, de un hecho *actual*” (Marx, 2010: 105-106).

Este tipo de alienación es la que reduce al ser humano a los instintos que comparte con el resto de los animales y deja en suspenso lo que lo caracteriza: su inteligencia<sup>29</sup>. También reconoce la alienación identificada con la separación del obrero del producto final de su propio trabajo, al cual no accede<sup>30</sup>: “El beneficio de la fabricación es así enteramente para el fabricante, y el obrero no obtiene sino para el pan por sus catorce horas de trabajo” (Tristán, 1972: 39).

Asimismo, registra la alienación del propio proceso productivo<sup>31</sup>, debido a que el obrero no participa de sus diversas partes. En el marco de un proceso de mecanización en la industria, el hombre se vuelve un engranaje más (Cfr. Tristán, 1972: 53). Sin embargo, la autora no considera a la mecanización como mala en sí misma, sino que, a través de una “revolución social”, la máquina podría mejorar la vida de las personas, en vez de esclavizarla.

Esta “revolución social” necesariamente sucederá porque las invenciones son reveladas por Dios y por esto mismo no pueden beneficiarse de ellas unos pocos (Cfr. Tristán, 1972: 56). Podemos advertir que está de fondo una idea de progreso con connotaciones religiosas. En esta dirección, Tristán sostiene la existencia de “agentes históricos” en tanto instrumentos de la “Providencia” (Cfr. Tristán, 1972: 26): agentes de una misión que los trasciende y que no depende de su voluntad.

La marcha revolucionaria es conducida por Dios, los hombres son impotentes ante ella. Según la autora, no se puede combatir ni traicionar dicha marcha. Aun cuando se parezca perseguir el objetivo opuesto, se la sirve (Cfr. Tristán, 1972: 26). La historia humana tiene dos móviles de lucha: “el interés individual” y “el interés unitario”. Pero la propia historia los

---

<sup>29</sup> Segunda determinación del trabajo alienado: “...el trabajo es externo al trabajador, es decir: no pertenece a su esencia; consiste, por ende, en que el trabajador no se afirma en su trabajo, sino que se niega; en que no se siente bien, sino desdichado; no desarrolla ninguna energía física y espiritual libre, sino que maltrata su ser físico y arruina su espíritu (...) Su trabajo no es, pues, voluntario, sino impuesto, es un trabajo forzado. Por ello, no es la satisfacción de una necesidad, sino solo un medio para satisfacer necesidades externas al trabajo (...) Finalmente, la exterioridad del trabajo para el trabajador se manifiesta en que no es propiedad de este, sino de otro; en que no le pertenece; en que, en el trabajo, el trabajador no pertenece a sí mismo, sino a otro (...) Se llega, pues, al resultado de que el hombre (el trabajador) solo se siente que actúa libremente en sus funciones animales -comer, beber y procrear; a lo sumo, en la vivienda y adorno, etc.-, y en sus funciones humanas solo se siente un animal” (Marx, 2010: 109-110).

<sup>30</sup> Con respecto a la primera determinación del trabajo alienado: “...el objeto que produce el trabajo, su producto, se enfrenta al trabajo como un *ser ajeno*, como una *fuera independiente* del productor (...) A tal punto la realización del trabajo aparece como desrealización, que el trabajador es desrealizado hasta morir de hambre. A tal punto la objetivación aparece como pérdida del objeto, que el trabajador es despojado de los objetos más necesarios; no solo de la vida, sino también de los objetos de trabajo. Inclusive, el trabajo mismo se convierte en un objeto, del que el trabajador solo puede apropiarse con el mayor esfuerzo y con las más irregulares interrupciones. La apropiación del objeto aparece a tal punto como alienación que, cuantos más objetos produce el trabajador, tanto menos puede poseer, y tanto más se encuentra sometido al dominio de su producto, del capital” (Marx, 2010: 106-107).

<sup>31</sup> Sobre la tercera determinación del trabajo alienado: “...el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva* misma, se le aparece al hombre sólo como un *medio* para la satisfacción de una necesidad, la necesidad de conservación de la existencia física. Pero la vida productiva es la vida genérica. Es la vida que genera vida. En el tipo de actividad vital reside todo el carácter de una especie, su carácter genérico, y la libre actividad consciente es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como *medio de vida* (...) El trabajo alienado invierte la relación, y hace que el hombre, precisamente porque es un ser consciente, convierta su actividad vital, su *ser*, en mero medio para su *existencia*” (Marx, 2010: 112-113).

acerca y se confunden (Cfr. Tristán, 1972: 26). La “gran lucha” que va a transformar la “organización social”:

...es la lucha entablada, de un lado, entre los propietarios y capitalistas que reúnen todo, riqueza, poder político y en provecho de los cuales el país es gobernado, y, de otro, los obreros de las ciudades y de los campos que no tienen nada, ni tierra, ni capitales, ni poderes políticos, quienes pagan sin embargo las dos terceras partes de impuestos, son los reclutas del ejército y de la flota y a los cuales los ricos hambreadan, según su conveniencia, a fin de hacerles trabajar para un mejor mercado (Tristán, 1972: 38).

Resuena en este fragmento la idea de la lucha de clases. Si bien no utiliza el término “clase” para acompañar la idea de lucha, llama la atención que utilice el concepto de “gran lucha” y que sus protagonistas sean, al igual que en el socialismo científico, los propietarios y capitalistas, de un lado, y quienes no poseen nada, de otro. Sin embargo, es necesario aclarar que para Tristán en este último grupo también se incluyen los campesinos. En el marxismo clásico, la lucha de clases la dan los obreros urbanos, exponentes de la forma de producción capitalista<sup>32</sup>.

Como el poder del Estado es manejado por la clase propietaria (Cfr. Tristán, 1972: 38), se vuelve clave como parte de la solución al problema social del proletariado inglés, la lucha por el sufragio universal. Los trabajadores son “parias” en Inglaterra ya que no tienen derechos políticos (Cfr. Tristán, 1972: 40). En esta lucha, los propios obreros deben ser los protagonistas (Cfr. Tristán, 1972: 40- 41). Además, la “equidad” que aquellos tienen por objetivo representa una “huella divina”. Subsiste la idea de que la explotación no es natural, va en contra de la Providencia, y la búsqueda del fin de la explotación está en sintonía con el plan divino.

Sin embargo, también encontramos el planteo de la posibilidad de una industria administrada por una asociación obrera (Cfr. Tristán, 1972: 40- 41). Recordemos que las propuestas de cooperativismo están presentes en el socialismo utópico. En tensión con la idea anterior de la lucha entre propietarios y proletarios, aparece la tesis de una asociación entre obreros y dueños de fábricas, con ventajas positivas para todos. Si bien se cuestiona la acumulación de riquezas como causa de la miseria de la clase trabajadora, el cuestionamiento es más bien moral (Cfr. Tristán, 1972: 61).

Para Tristán, la sociedad es determinante en la vida del individuo: los males y vicios en los que cae tienen que ver con las condiciones a las que fue sometido. Los crímenes son problemas sociales no individuales (Cfr. Tristán, 1972: 101). Cuando visita una cárcel de

---

<sup>32</sup> Si bien Tristán no da una definición de “clase”, podemos extraer algunas características. En primer lugar, alude a grupos poblacionales según su estatus económico y social. En segundo lugar, si bien a grandes rasgos la división es similar al socialismo científico (quienes son propietarios y quienes no), en la clase desposeída incluye a los trabajadores rurales. Además, también reconoce una clase media o profesional. En este sentido, su concepción del término no es bipolar. Utiliza también en otros pasajes los términos “propietario” y “proletario”, así como también “clases obreras” (Tristán, 1972: 40, 46), “clase dominante” (Tristán, 1972: 129), “las clases de la opulencia ociosa” (Tristán, 1972: 149), “clase media” (Tristán, 1972: 150).



menores reflexiona sobre cómo la miseria, la ociosidad, la falta de profesión y los malos ejemplos los empujan a cometer actos delictivos (Cfr. Tristán, 1972: 89). En este sentido, la autora se muestra crítica de una postura meritocrática del individuo. Desde su perspectiva, una postura de este tipo no solo no se condice con lo que ella observa que sucede en la sociedad, sino que va en contra de la Providencia (Cfr. Tristán, 1972: 86).

En sintonía con el socialismo utópico, esboza como posibles soluciones al problema social, además del sufragio universal y las propuestas cooperativistas, la intervención asistencial del Estado: debe encargarse de generar espacios para los más vulnerables. Por ejemplo, un lugar para los niños de la clase obrera, donde se favorezca la igualdad a través de la educación gratuita para todos y todas (Cfr. Tristán, 1972: 148).

En síntesis, en *Paseos...*, podemos reconocer un acercamiento al socialismo utópico contemporáneo a Flora Tristán: tanto en el diagnóstico, al realizar una comprensión moral de una problemática como la acumulación de riquezas; como en las propuestas (sufragio universal, cooperativismo y asistencia estatal). A esto se suma que menciona explícitamente a Owen (Cfr. Tristán, 1972: 152, 153), Saint-Simón (Cfr. Tristán, 1972: 120, 145, 159) y Fourier (Cfr. Tristán, 1972: 120, 159), y le dedica, de hecho, un capítulo al primero (Tristán, 1972: 159-182).

Sin embargo, también observamos proposiciones que se pueden interpretar como un anticipo al socialismo científico de Marx y Engels: la intención de que sea un libro de hechos que se remonte a las causas; la prefiguración de las distintas formas de “alienación” (término que no utiliza, vale la aclaración); la idea de una “revolución social” y de una “gran lucha” entre capitalistas y obreros que cambia la “organización social” (raíz del problema); el protagonismo obrero en la realización del cambio social (a la vez que se mantiene, de todas formas, el concepto de “agentes históricos”).

En cuanto a los supuestos que le sirven de base, advertimos la continuidad de una connotación religiosa: la “causa obrera” es una “causa religiosa”. En esta línea, la “revolución social” está en sintonía con la “Providencia”, la búsqueda de la “equidad” por parte de los obreros es producto de la “huella divina” y la lucha contra la explotación es acorde al plan divino. Dicha explotación no es natural y va contra las “leyes universales”. Con respecto a la comunidad, Tristán considera que la sociedad determina al individuo, es decir, se mantiene la idea de relación estrecha entre las partes y el todo: la miseria moral (ebriedad, robos y otros crímenes) es producto de las condiciones sociales.

#### **4. La consumación de un proyecto político**

En el presente apartado nos proponemos analizar el texto *Unión Obrera* (1843) con el objetivo de reconstruir la formación y evolución del pensamiento socialista en Flora Tristán. Nos interesa mostrar también el modo en que la “Unión Obrera” abre las puertas a una nueva comunidad, que resulta posible para la naturaleza humana en virtud de sus condiciones.

Para Tristán, obreros y obreras están sumidos en la miseria: “La clase obrera, en el actual estado de cosas, se encuentra material y moralmente en una situación intolerable de miseria y dolor” (Tristán, 1972: 71)<sup>33</sup>. En ese estado, están “amargados”, “embrutecidos” e incluso pueden volverse peligrosos, producto de la desesperación. Hay una relación directa entre la miseria moral, que tiene síntomas como el suicidio y el robo, y la miseria material. Esta última produce ignorancia, y la ignorancia genera embrutecimiento y esclavitud. Entonces, contra lo que se debe luchar, en primer lugar, es contra la miseria material, causa de todo lo demás.

Como ya señalamos, su base ontológica está influenciada por la Ilustración: la declaración de los derechos del hombre de 1791 es la más alta expresión de la justicia y equidad, en tanto reconoce y legitima la santidad del principio de “igualdad absoluta” (Cfr. Tristán, 1977: 89). Encontramos también la idea de “progreso continuo” y de “perfectibilidad” de la humanidad (Cfr. Tristán, 1972: 158), dejando ver su optimismo.

A la vez, otro componente importante de la base ontológica de Tristán -como ya señalamos también- es la religiosidad: tal “igualdad absoluta”, proviene de la igualdad ante Dios, pedida por Jesús. Para Tristán, el bienestar universal de todos y de todas obedece y apunta al orden natural, es por esto que sobre este bienestar debe descansar el mundo moral y el material- el uno se desprende del otro (Cfr. Tristán, 1979: 109). La moral “sana” y “verdadera” se asienta en “la creencia en un Dios *bueno, justo, que crea, y que guía* su creación con orden, sabiduría y providencia” (Tristán, 1972: 158).

Observamos que su concepto de comunidad, al igual que en *Paseos en Londres*, es relacional. Si la clase obrera se encuentra en la miseria, afecta a toda la sociedad: “[las clases altas] No comprenden que su fortuna, su felicidad, su seguridad, dependen de la mejora moral, intelectual y material de la clase obrera” (Tristán, 1977: 119). Es decir, se mantiene la idea de reciprocidad entre el bienestar (o malestar) de las partes y del todo. El objetivo de una sociedad debe ser la felicidad común de hombres y mujeres (Cfr. Tristán, 1977: 132). En esta línea, podemos advertir que entiende al conjunto de la humanidad como un “gran cuerpo”<sup>34</sup>. Si no

---

<sup>33</sup> Al igual que en *Paseos en Londres*, Tristán utiliza el término “clases”. Cabe destacar que en este texto explicita la necesidad de la *constitución* de la “clase obrera”. Es decir, a través de la Unión Obrera, se constituirán como una clase con peso social y político.

<sup>34</sup> Cfr. cita del primer eje, tercer apartado, pp. 21-22.

hay justicia para todos y todas no hay orden, y si no hay orden no puede haber bienestar, riqueza, seguridad, actividad fecunda, en definitiva, felicidad (Cfr. Tristán, 1972: 175).

Como existe una estrecha relación entre comunidad e individuo, la miseria moral de la clase obrera no es su responsabilidad individual: si se le prohíbe todo lo concerniente al espíritu (instrucción, reuniones políticas, lectura, escritura), solo le queda como único recurso “la taberna” (Cfr. Tristán, 1977: 120). La familia obrera se encuentra en la miseria y esto se agrava por la situación de la mujer, que se la deja en la ignorancia de sí misma, sin poder desarrollar las facultades que le fueron dadas por Dios (Cfr. Tristán, 1977: 116). De su educación<sup>35</sup> depende la educación del hombre en general y en especial la del hombre del pueblo. Es por esto que intenta convencer a los obreros de que se involucren en la lucha por la emancipación de la mujer.

La ley, que la esclaviza y la priva de instrucción, oprime también a los proletarios. Una mujer instruida mejora la situación de la clase obrera en tanto “agente moralizador” (Cfr. Tristán, 1977: 124). La autora considera que, si la mujer fuese reconocida “la igual del hombre”, mejoraría la posición de la clase obrera (Cfr. Tristán, 1977: 129). En este sentido, hace hincapié sobre el mal que existe y sobre el bien que podría existir. En tanto el obrero es la víctima de la desigualdad de hecho y de la injusticia, le corresponde establecer sobre la tierra el reino de la justicia y la igualdad absoluta entre el hombre y la mujer. Deben liberar a las últimas esclavas que aún quedan en la sociedad francesa, proclamando los derechos de la mujer (Cfr. Tristán, 1977: 132).

Por otra parte, a pesar de que para Tristán la carta de 1791 es la culminación de lo que decía Cristo, proclama la igualdad y la libertad sólo en principio, no de hecho. Pero el hombre no puede vivir “sólo de espíritu”, también necesita el pan. El obrero no necesita el derecho a la propiedad, necesita el “derecho a vivir”, antes que los derechos del hombre y el ciudadano. Lo único que posee son “sus brazos”: no tiene tierra, casa ni capital. En este sentido, los derechos del hombre y el ciudadano no sólo no tienen valor para él, sino que son una “burla”.

Si previamente no se le reconoce el “derecho a vivir”, el derecho a la seguridad de la propiedad, por ejemplo, se vuelve vacío. Como lo único que tiene el obrero son “sus brazos”, el derecho a vivir equivale al derecho al trabajo: es lo único que puede darle la posibilidad de “comer”, es decir, de vivir. El derecho al trabajo debe ser la demanda de la clase obrera, la

---

<sup>35</sup> Malena Vidal y Adela Reck afirman que, en este sentido, la autora se acerca a los socialismos utópicos: “El idealismo que los impregna se hace patente en su consideración de que la mejoría del ser humano es la condición previa para una sociedad justa, pensamiento del que Flora se apropia al darse cuenta de la desventaja que supone para la mujer la carencia de educación. Aunque intuye que los mecanismos de opresión de los que se vale la clase dominante son de tipo económico, no llega a formular una teoría de la emancipación social y siempre está presente, en su obra, la importancia de la educación de las mujeres en el camino de la liberación” (Vidal y Reck, 2006: 34-35).

demanda más equitativa. Es indiscutible la legitimidad y la utilidad de la única propiedad, de los únicos instrumentos de trabajo que posee: “si la tierra produce es gracias al trabajo de los brazos” (Tristán, 1977: 91). Pero para que la clase obrera pueda gozar con seguridad y garantía de su propiedad se le tiene que reconocer en principio y en la práctica el libre disfrute y la libre garantía de esa propiedad. Esto significa poder utilizar “sus brazos” como y cuando guste, es decir, tener derecho al trabajo. Entonces, la garantía de su propiedad es una “equitativa organización del trabajo” (Cfr. Tristán, 1977: 90-91).

La división de la sociedad es entre propietarios “propiamente dichos” (tierra, capitales, casas) y no propietarios (que solo tienen “sus brazos”). El gobierno está compuesto por la clase propietaria, por eso las leyes están hechas para ellos y no para los obreros y las obreras, y no consentirán en reconocerles derechos:

Esta reivindicación (el derecho al trabajo), por justa y legal que sea, será considerada como un ataque a la propiedad propiamente dicha (tierras, casas, capitales); en cuanto a la organización del trabajo, será considerada como un ataque al derecho de la libre concurrencia (Tristán, 1977: 92).

Después de 200 años luchando contra los privilegios de la nobleza, la clase burguesa-propietaria crea la Carta, que afirma de hecho sus propios derechos (Cfr. Tristán, 1977: 94). Luego del 89, entonces, se termina de constituir como la clase más poderosa. Se representa a sí misma e impone sus conveniencias a los obreros y las obreras, que son sus subordinados: “Al ser propietaria del suelo, hace las leyes de acuerdo a los productos que tiene para vender, y así regula, según su capricho, el precio del vino, de la carne y del pan que come el pueblo” (Tristán, 1977: 95).

La burguesía había utilizado, durante aquella lucha, a los obreros y a las obreras, que funcionaron como sus “brazos” (Cfr. Tristán, 1977: 94). Pero debajo de la clase proletaria no existe otra, no tienen a nadie que los ayude, son los más desposeídos, por lo que deben ser “cabeza y brazos” en su propia lucha. El proletariado, debe constituirse como clase (comprender su posición y entender sus intereses) y obtener poder real: tener un lugar en el congreso, hacerse representar y defender sus objetivos. Debe conformar una unidad, ser fuerte y reclamar a los señores burgueses su derecho al trabajo y a la organización del trabajo. Además, de la unión también obtendría el poder real que genera el dinero (Cfr. Tristán, 1977: 95-96).

El proyecto político de la “Unión Obrera” consiste, entonces, en la “Unión Universal” (sin distinción entre nacionales y extranjeros) de todos y todas las obreras, sin distinción de oficios (define por obrero y obrera a cualquier individuo que trabaje con sus manos sin importar de qué forma). Se trata de la creación de un movimiento fuerte y que desde abajo vaya

adquiriendo poder real, generando sus propios recursos y obteniendo representación en las instituciones estatales (Cfr. Tristán, 1977: 80). Esta clase debe, además, lograr los derechos de las mujeres.

Se trata de una propuesta que no busca cambiar el sistema de raíz, sino generar una nueva forma de organización de obreros y obreras. Además, como parte de las estrategias para la conformación, Tristán considera que el comité central debe hacer llamamientos con dos objetivos: 1) obtener donaciones de dinero que serían la “*expresión de la gratitud de las clases llamadas superiores hacia la clase obrera*”; 2) conocer, a través de los donativos y las negativas de donativos, cuáles son las clases que simpatizan o desaprueban la formación de la “Unión Obrera”. La autora realiza un bosquejo de estos llamamientos dirigidos al Rey, a los miembros del clero, a la nobleza, a los dueños de fábricas, a los burgueses, entre otros. Es decir, alude a la moral de los grupos privilegiados, en cuanto cree que es posible que apoyen la causa obrera. En este sentido, se acerca a los socialistas utópicos contemporáneos a ella.

Sin embargo, por otra parte, encontramos algunas ideas que nos permiten pensar a Tristán más allá de dicha categoría. En primer lugar, nos parece importante señalar que reconoce la división de la sociedad en dos grandes clases: propietarios y no propietarios. Estos últimos lo único que poseen son “sus brazos”, es decir, anticipa lo que el socialismo científico denomina “fuerza de trabajo”. En segundo lugar, advierte que, a diferencia de la burguesía que cuando hizo su revolución en 1789 por “debajo” de ella se encontraba la clase obrera, en este caso, “debajo” del proletariado no hay nada. Como señalamos en el apartado “Respuestas ante la miseria: utópicos y marxistas” (Cfr. p. 31 de la presente Tesina), una idea central del marxismo es que la clase obrera al liberarse a sí misma libera a toda la sociedad, puesto que termina de manera definitiva con la explotación<sup>36</sup>.

Pero a la vez, Tristán va más allá y señala que hay una “clase” más oprimida: las mujeres. La cuestión de la mujer es reconocida por esta autora como un problema social y no individual. La situación de miseria en la que se encuentran se debe a la falta de instrucción y de igualdad de derechos. Sin embargo, aflorando su “giro de clase” (Cfr. De Miguel, 2019: 296)<sup>37</sup> y de manera cercana al socialismo científico, afirma que esto no es suficiente: no alcanza con un cambio ideológico, también es necesario un cambio material para las mujeres obreras.

---

<sup>36</sup> Además, como afirman Vidal y Reck: “Ella se anticipó seis años a la potente idea del *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels, cuando escribió en su *Unión Obrera*, acerca de la necesidad imperiosa de que la clase trabajadora se uniera superando las fragmentaciones nacionales y luchara por construir una organización única en todo el mundo, que le diera la fuerza suficiente para lograr su emancipación” (Vidal y Reck, 2006: 31).

<sup>37</sup> Sobre este concepto profundizaremos en el próximo eje.

Con respecto a sus bases ontológicas, consideramos que se mantiene en su pensamiento una convivencia entre ideas ilustradas (creencia en el progreso, en la educación, en el sufragio universal, en la igualdad de derechos) e ideas religiosas (tal progreso responde a la “Providencia”, la igualdad se basa en una igualdad ante un Dios “bueno”, “justo”, que “crea” y “guía” tal creación con “sabiduría”). De estas bases podemos advertir que su concepción ontológica es positiva: la “ley de la humanidad” es el “progreso continuo” y su condición es la “perfectibilidad”. El “bienestar universal de todos y todas” es lo acorde al “orden natural”.

En cuanto a su aporte a la idea de comunidad, se mantiene en su pensamiento la concepción de una estrecha relación entre las partes y el todo: una mujer instruida es un bien para su comunidad; la sociedad toda no podrá ser feliz si la clase obrera es miserable; el objetivo de una sociedad debe ser la “felicidad común de hombres y mujeres”; el conjunto de la humanidad conforma un “gran cuerpo” indivisible, en el que si una parte sufre, sufre todo el cuerpo; la miseria moral de la clase obrera no es su responsabilidad individual, sino de la “organización social”.

Como conclusión de este segundo eje, nos interesa recordar que a lo largo de las tres obras analizadas pudimos observar características compatibles con el socialismo utópico: la idea del problema social como un problema moral; la esperanza en el cambio de actitud de las clases privilegiados; la confianza en la educación y en el sufragio universal como herramientas de cambio social; el cooperativismo; la autogestión; el asistencialismo estatal; la romantización de la causa del pueblo; la fe en la asociación entre proletarios y propietarios.

Pero a la vez, también pudimos reconocer conceptos que anticipan algunos desarrollos teóricos del socialismo científico: la intención de observar los hechos con rigurosidad y de remontarse a las causas; la creencia en leyes universales (aunque se tiñan de religiosidad); la observación de lo que más adelante Marx llamara “alienación”, así como también de la “acumulación originaria”; la idea de una “gran lucha”; la utilización de palabras como “clase”, “proletarios”, “propietarios”, “capitalistas”, “revolución social”. Cabe destacar, que Flora Tristán hace un especial hincapié y defensa de la necesidad de luchar por la causa de las mujeres. Lucha que en el marxismo fue tradicionalmente subyugada e incluso acusada de burguesa, como observaremos en el próximo eje.

En este sentido, más que argumentar en favor de desencasillar a nuestra autora del socialismo utópico, nos interesa mostrar que es una categoría en la que ella no se referenció y que fue utilizada justamente por quienes consideraban que su propia propuesta era superadora. Más importante resulta destacar la actualidad y originalidad del proyecto político de una mujer ilustrada que supo realizar un “giro de clase”. Además, a pesar de la connotación negativa,

acordamos con Vidal y Reck en que su mención en *La Sagrada Familia* significa una reivindicación (Cfr. Vidal y Reck, 2006: 38).

En segundo lugar, de la concepción de socialismo de la autora podemos derivar algunas conclusiones. A través de sus textos se mantuvieron ciertos supuestos: una naturaleza humana que no es *per se* moralmente mala, sino que está corrompida por la organización social; un diagnóstico crítico de su actualidad social que va en contra de las “leyes universales”; la creencia en que la “Providencia” y el progreso (que por momentos se confunden entre sí) llevarán a una situación mejor. Tanto el optimismo ontológico como antropológico se puede comprobar en estos supuestos que registramos: es posible una organización social superadora, somos capaces de crear sociedades sin explotación y sin miseria material y moral. Nuestra naturaleza humana corresponde a Dios y la Providencia se encargará de que las sociedades progresen de forma que correspondan con ella. Hombres y mujeres son los instrumentos de ese cambio social.

Finalmente, ¿cuál es la concepción de comunidad que aporta Flora Tristán según lo expuesto a lo largo de este eje? Para la autora, la relación entre el individuo y la sociedad es primordial y de necesidad recíproca. Los problemas que pueden leerse desde la perspectiva de la responsabilidad individual, esta autora los lee como problemas sociales (prostitución, alcoholismo, suicidio, robo). Asimismo, cada uno y cada una tiene una misión dentro del plan divino y su valor está asociado a lo que hace por el resto. Se trata, entonces, de una comunidad orgánica, en la que las partes no son nada sin el todo y viceversa, unidas por un sentido superior. El objetivo de una sociedad debe ser la felicidad común de hombres y mujeres, y no es posible que algunos sean felices si otros sufren miseria y explotación. A ese objetivo apunta su proyecto político que, como analizaremos en el próximo eje, tiene características feministas.

### Tercer eje: feminismo

En el eje anterior, hicimos un recorrido de la construcción y evolución del pensamiento con caracteres socialistas de Flora Tristán. Específicamente, observamos que su proyecto político consta de elementos que se acercan al socialismo utópico a la vez que incluye otros, anticipatorios de los desarrollos teóricos del socialismo científico. Sin embargo, no dejamos de reconocer también que se trata de una autora que trasciende dichas categorías y que posee un interés propio, que radica, entre otras cosas, en el especial lugar asignado a la causa de la emancipación femenina. A partir de todo lo expuesto en este último eje, nos proponemos incorporar a Tristán en una tradición feminista, considerando sus distintas influencias, mutaciones y aportes.

Nos interesa comenzar, denunciando que la indiferencia e incluso el deliberado silenciamiento de las mujeres en la historia de la filosofía trae, como consecuencia, la ausencia de una tradición en la que se enmarquen sus pensamientos y reclamos. En efecto, la falta de un registro escrito e histórico en el ámbito de los estudios académicos genera cierta apariencia de dispersión de las publicaciones teóricas feministas de la actualidad, como si no tuvieran pasado histórico ni filiación alguna<sup>38</sup>. Tristán forma parte de las silenciadas.

Aunque en sus obras no encontramos el término “feminismo” -como veremos surge algunas décadas después-, su pensamiento y su vida reflejan una teoría y una praxis a las que acertadamente se las puede calificar de feministas. A modo de anticipo, podemos señalar que, en *Peregrinaciones de una paria*, reconocemos una incipiente filosofía de género que se cristaliza en el concepto de “paria”. En *Paseos en Londres*, la autora realiza referencias directas a escritores y escritoras que representan la causa a la que adhiere. En este sentido, nos detendremos en el capítulo dedicado a Mary Wollstonecraft, referenta de un feminismo de raíz ilustrada. En *Unión Obrera*, la lucha por la emancipación de las mujeres tiene un lugar concreto junto a la lucha obrera. Observamos que la autora no subsume una a la otra, sino que une dos luchas paralelas: la obrera y la de las mujeres. Esta alianza nos permite reconocer a Tristán como una precedente de la corriente que culmina con la aparición del feminismo socialista en la segunda mitad del siglo XX.

En pocas palabras, nos remitimos a un recorrido que consta una vez más de tres momentos en la vida y el pensamiento de la autora: el reconocimiento de su opresión por ser

---

<sup>38</sup> Al respecto, afirma Amorós en la presentación de *La ilustración olvidada* de Alicia Puleo: “Nuestros conatos emancipatorios, sin registro en la memoria ni en la escritura, sin inscripción en secuencias de filiación, aparecen así deshilachados y dispersos. En estas condiciones, recoger, seleccionar, antologizar textos es dar textura a la memoria crítica del feminismo: es ya de por sí una tarea emancipatoria” (Puleo, 1993: 7).



mujer como un problema sistemático y compartido; la adhesión a la causa de la emancipación femenina a través de referencias directas y utilizando como fundamento un texto exponente del feminismo ilustrado -*Vindicación de los derechos de la mujer*-; su propia propuesta con respecto a esta causa en relación con la cuestión obrera. Tal recorrido nos permite no solo reconocer una filosofía de género ya desde la primera obra analizada, sino también insertarla en una tradición, que aunque a simple vista parezca deshilachada, hunde sus raíces más allá del siglo XIX.

## 1. Cimientos de una filosofía de género

Abordamos *Peregrinaciones de una paria*, utilizando como hilo conductor la hipótesis acerca de la identificación de ciertos elementos prefiguradores de una filosofía de género<sup>39</sup>. Asociamos a Tristán con una de las categorías del dilema Wollstonecraft: feminismo de la igualdad o feminismo de la diferencia.

Para comenzar, tomaremos una definición de feminismo que nos sirva de criterio. Para tal fin, elegimos la que Nuria Varela esboza en *Feminismo para principiantes*:

El feminismo es un discurso político que se basa en la justicia. El feminismo es una teoría y práctica política articulada por mujeres que tras analizar la realidad en la que viven toman conciencia de las discriminaciones que sufren por la única razón de ser mujeres y deciden organizarse para acabar con ellas, para cambiar la sociedad. Partiendo de esa realidad, el feminismo se articula como filosofía política y, al mismo tiempo, como movimiento social (Varela, 2014: 8).

Esta toma de conciencia de las discriminaciones sufridas por el solo hecho de ser mujer, que se venía formando desde antes de viajar y se consolida en su peregrinación a Perú, se cristaliza en Tristán en el concepto de “paria”<sup>40</sup>. Luego de no haber logrado su objetivo, deja atrás la esperanza de encajar en una sociedad que la margina, como ya resaltamos en el primer eje. La exclusión que sufre de parte de su propia familia y la realidad de las mujeres peruanas, le permiten elaborar el rol de “paria”, más allá de Francia, como característica sistémica del hecho de ser mujer. Este reconocimiento le proporciona la conciencia política necesaria para luchar y empoderarse. Sumado a que, durante el viaje, toma registro de sus propias inteligencias y talentos verbales. Además, la pensión que obtiene (aunque no es la herencia que le

<sup>39</sup> Siguiendo la definición de “género” “...como una herramienta teórica útil para el análisis conceptual de un conjunto de problemas vinculados, en principio, a la situación de segregación y de discriminación de las mujeres” (Femenías, 2012: 16), entendemos por “filosofía de género” el análisis teórico enmarcado dentro del método filosófico que refiere a las citadas problemáticas. Si bien, como veremos en la definición de Varela, “feminismo” conlleva además una praxis política, en la presente Tesina, al referirnos al pensamiento de Flora Tristán, y en tanto buscamos visibilizarla como filósofa y a la vez precedente de la tradición feminista, utilizaremos ambos términos como equivalentes.

<sup>40</sup> Siguiendo a Guerra, podemos afirmar que “Todas las marcas de subalternidad que atravesaron su existencia fueron el punto de partida de sus reflexiones críticas y de sus proyectos emancipatorios” (Guerra, 2014: 12).

corresponde) hace posible su dedicación al estudio, la escritura y la militancia junto a grandes socialistas y reformistas de la época.

Desde esta emergente conciencia de género, Tristán considera que el amor es uno de los medios de sometimiento de las mujeres al yugo masculino. El amor es un “instrumento de tortura”, no afecta de la misma manera a ambos sexos, sino que en la mujer es la “pasión central de sus pensamientos” (Cfr. Tristán, 2003: 79). El amor significa la esclavitud para la mujer. El matrimonio se vuelve la cristalización de dicha tortura, llevando a las mujeres a la “servidumbre”. Éste toma una lógica similar a la de los contratos de propiedad (Cfr. Tristán, 2003: 170). La mujer no tiene la posibilidad de salir del matrimonio libremente, por lo que se vuelve para ella una cadena. El lazo matrimonial la perjudica al punto de convertir a su razón en algo “inerte y estéril”.

La mujer, en el matrimonio y sin poder divorciarse, es una “paria”: se halla en una situación servil, en la que hay una desigualdad con respecto al hombre, donde no tiene derechos civiles o tiene menos derechos que él, es decir, es una ciudadana de segunda: “El divorcio obtenido por la voluntad expresa de una de las partes puede únicamente libertarla y ponerla a nivel del hombre, al menos, para los derechos civiles” (Tristán, 2003: 77). La propia autora vive en carne propia tanto la esclavitud del matrimonio, como la discriminación y la falta de derechos que significó la necesidad de huir de su esposo (Cfr. Tristán, 2003: 84).

Además, Tristán nos muestra que incluso las mujeres no casadas, sufren el ser “parias”. Este es el caso de su prima Dominga que conoce en Perú, quien logra escaparse del convento, pero todavía se encuentra muy lejos de ser libre. Aunque efectivamente huye, para el resto nunca deja de estar atada al claustro, nunca deja de ser monja. Dominga le dice que “los gritos del pueblo la rechazan”. Tristán afirma que, con sus prejuicios, el cristianismo produce sus parias (Cfr. Tristán, 2003: 447-448).

En las mujeres, entonces, Tristán reconoce dos cadenas irrompibles para la sociedad en la que vive: por siempre monja o por siempre casada. Observamos, en concordancia con la definición de feminismo que utilizamos, que la autora reconoce la discriminación por el solo hecho de ser mujer, que ella sintetiza en el concepto de “paria”. Sin embargo, como dice la definición, el feminismo no es solo conciencia de la discriminación, sino además organización para enfrentarse a ella. En *Peregrinaciones...* podemos encontrar también afirmaciones en este sentido:

Los prejuicios que reinan en la sociedad parecen haber paralizado su valor y mientras en los tribunales repercuten las demandas dirigidas por las mujeres, ya sea para obtener pensiones alimenticias de sus maridos o su separación de ellos, ninguna se atreve a levantar la voz contra un orden social que, dejándolas sin profesión, las mantiene en la

dependencia, al mismo tiempo que remacha sus cadenas con la indisolubilidad del matrimonio (Tristán, 2003: 78).

Es decir, no es suficiente que las mujeres ataquen sus problemas de manera individual, sino que deben cuestionar el orden social. Se trata de un problema estructural que es compartido por todas, por lo tanto es una cuestión colectiva. Con su texto, no busca atraer la atención sobre sí misma, sino sobre “todas las mujeres que se encuentran en la misma posición” (Cfr. Tristán, 2003: 79).

Como conclusión parcial de este apartado, podemos afirmar que en *Peregrinaciones de una paria* efectivamente encontramos los cimientos de una filosofía de género. Nos referimos a su conciencia de la discriminación que sufre por el solo hecho de ser mujer, a sus afirmaciones sobre el carácter sistemático y colectivo de esta discriminación y a su conversión en militante política por los derechos de las mujeres, cuando regresa de Perú.

### 1.1. Dilema Wollstonecraft: feminismo de la igualdad o feminismo de la diferencia

Una vez reconocida la incipiente filosofía de género de *Peregrinaciones...*, nos interesa poner en relación a Flora Tristán con las categorías: feminismo de la diferencia - feminismo de la igualdad. Se trata de una disyuntiva que es propia del siglo XX, pero que fue articulada en *Vindicación de los derechos de la mujer* de Mary Wollstonecraft<sup>41</sup>.

En las décadas del 60 y 70 se produce tal disyuntiva, en torno a la discusión sobre la distinción entre hombres y mujeres<sup>42</sup>. El feminismo de la igualdad asume una posición crítica frente al hecho de que a partir del sexo biológico se construye social y culturalmente el género, construcción que tiene como consecuencia la subordinación femenina. Para superar tal estado de cosas, este feminismo propone que se equiparen los sexos, dado que las diferencias de géneros derivan en una marginación a las mujeres. En este sentido, exige igualdad de derechos.

---

<sup>41</sup> Como señala Marta Lois en la presentación de *Vindicación de los derechos de la mujer* en español, traducido por ella: “(...) se ha subrayado que *Vindicación de los derechos de la mujer* articula el denominado <<dilema de Wollstonecraft>>, es decir, constituye un texto ambiguo respecto a la igualdad y la diferencia, disyuntiva que condensa algunas de las cuestiones cruciales de la teoría política feminista contemporánea. En efecto, para Carole Pateman, el dilema se produce en el momento de reivindicar una ciudadanía completa para las mujeres; dos son los caminos, delimitados pero no incompatibles: o bien se demanda una identidad política común para hombres y mujeres, basada en la completa igualdad, o bien se reivindica una ciudadanía diferenciada, basada en cualidades, necesidades y capacidades distintas para las mujeres. Mary Wollstonecraft, paradójicamente, utiliza argumentos en ambas direcciones (...) Por una parte, imbuida del ideal revolucionario, la autora inglesa reivindicaba la extensión igualitaria de los derechos de ciudadanía. La educación de las mujeres que conlleve un desarrollo más amplio de las facultades de la razón, frente a los <<sentimientos>>, será la llave de la igualdad; las diferencias no son <<esenciales>>, sino construidas en la desigualdad educativa. Desde este punto de vista, Wollstonecraft perfila tempranamente algunas de las críticas al esencialismo que rodea la construcción de la identidad femenina. Sin embargo, al mismo tiempo la autora, sensible a la problemática y las funciones de las mujeres de su época, insiste en el hecho de que las mujeres poseen intereses propios, se les encomiendan funciones específicas de su sexo que deberían estar reflejadas también en la ciudadanía” (Wollstonecraft, 2005: 26-28).

<sup>42</sup> Cfr. Wollstonecraft, 2005: 26-27, donde, en la Nota 29, la editora de la obra -Marta Lois- reconstruye la discusión entre feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia. En esta reconstrucción nos basamos para realizar la descripción de ambas perspectivas.

El feminismo de la diferencia, en cambio, busca construir y resaltar un sujeto femenino con identidad y voz propia, dejando de lado la igualdad, para reivindicar la esencia de lo femenino frente al abuso histórico que ha realizado la identidad masculina. La diferencia propia de la mujer es un valor positivo, así como también las cualidades que ella tiene: maternidad, cuidado, sensibilidad. El poder propio de lo femenino es movilizador.

En la obra *Peregrinaciones de una paria*, encontramos elementos que nos permiten ubicar a la autora como parte del feminismo de la diferencia. Si bien su influencia ilustrada aboga por una igualdad en educación y derechos, Tristán remarca diferencias naturales entre el hombre y la mujer, y no solamente construidas socioculturalmente. Esto lo podemos advertir en el siguiente pasaje, en el que hablando de las mujeres de Perú, afirma: “Las mujeres de Arequipa, así como las de Lima, me han parecido superiores a los hombres” (Tristán, 2003: 287). No solo podemos definir este pasaje como un argumento a favor de la diferencia, porque toda jerarquía supone una diferenciación, sino también por la exaltación de la identidad femenina que significa reconocerla como superior.

Más adelante, describiendo las duras tareas que realizan las “rabonas”, que son las mujeres que acompañan a los soldados y se encargan de los víveres, argumenta en el mismo sentido:

No creo que se pueda citar una prueba más admirable de la superioridad de la mujer en la infancia de los pueblos. ¿No sería lo mismo entre los pueblos más avanzados en civilización si se diera igual educación a ambos sexos? (Tristán, 2003: 367).

Es decir, además de que las rabonas son superiores a los hombres, la autora también considera que si se da la misma educación a ambos sexos, sucederá lo mismo entre hombres y mujeres de otros países más avanzados.

En esta misma dirección, afirma la superioridad de las mujeres limeñas sobre los hombres, a pesar de no contar con la posibilidad de educarse. Lo que constituye una prueba de que por naturaleza son superiores “en inteligencia y en fuerza moral” (Cfr. Tristán, 2003: 495). Estas ideas quedan testimoniadas en la siguiente cita, en la que observamos que Flora Tristán asevera de manera tajante la superioridad natural de la mujer, en un pasaje que es muy importante porque fundamenta dicha superioridad en sus cualidades propias, dadas por Dios, “el amor y la abnegación”:

Dios ha dotado a la mujer de un corazón más amante y más abnegado que el del hombre y si, como no hay ninguna duda, honramos al Creador en el amor y la abnegación, la mujer tiene sobre el hombre una superioridad incontestable (Tristán, 2003: 494).

Para que esta superioridad sea posible de hecho y no sólo en potencia, la mujer debe cultivar su inteligencia y “hacerse dueña de sí misma”. Puede pasar que su “imperio” sobre el

hombre se caiga, si en vez de cumplir su “misión” de perfeccionadora moral, solo intenta seducirlo.

Por todo lo expuesto afirmamos, entonces, que la autora puede ser catalogada según el feminismo de la diferencia, debido a la distinción y jerarquización que realiza entre hombres y mujeres. Tal jerarquización se basa en la exaltación de la identidad femenina y de las cualidades que le son propias. Asimismo, no olvidemos que las ideas de diferenciación estaban en boga en el momento histórico de Tristán<sup>43</sup>.

Concluimos este primer apartado con la aseveración de que tanto el registro en esta obra temprana de los cimientos de una filosofía de género, como la posibilidad de insertar a Flora Tristán en la discusión sobre el Dilema Wollstonecraft, nos permiten concebir a esta autora desde una corriente de pensamiento que, aunque aún no lleve el nombre de feminismo, está interesada en la emancipación de las mujeres. Además, dicha discusión, en la que la autora franco-peruana se presenta como un caso digno de análisis, se mantiene en la actualidad. La comprensión de la ciudadanía de manera universal, pero invisibilizando las problemáticas particulares que sufren las mujeres, o de manera diferenciada, pero cayendo en un binarismo y esencialismo que no contempla las disidencias (debido a que hay personas que no se sienten identificadas dentro de las categorías binarias de femenino o masculino, sino que se definen no binarias) da cuenta de un problema filosófico con plena actualidad. Evidenciamos, entonces, la relevancia de sus aportes en los debates contemporáneos.

## **2. Voces femeninas y el movimiento ilustrado: críticas de Wollstonecraft y Tristán al *Emilio***

En el presente apartado nos proponemos retomar las referencias críticas a Rousseau planteadas por Flora Tristán en *Paseos en Londres*, tomando en consideración que tales menciones al filósofo ginebrino se encuentran mediadas por la lectura de Mary Wollstonecraft. Entendemos que la dilucidación de los principios rousseauianos (“mujer débil y pasiva”; “hombre activo y fuerte”) y las consecuencias que se derivan de ellos evidencian los elementos centrales de una crítica cuya actualidad, una vez más, nos interesa mostrar.

Buscamos hacer hincapié en el acto mismo de lectura y reconstrucción que realiza Tristán en torno a Mary Wollstonecraft. Nuestra hipótesis es la siguiente: la autora franco-peruana

---

<sup>43</sup> Puleo afirma en *La ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII* que: “...esta dimensión biologicista también da paso a un feminismo de la diferencia que mantendrá en Francia, a lo largo del siglo XIX, un discurso reivindicativo basado en la peculiaridad irreductible de las mujeres en tanto dadoras de la vida, generosas madres que alimentan y cuidan, entregándose por completo, como sólo ellas son capaces de hacerlo. Este feminismo francés decimonónico rechazó el discurso igualitario del feminismo anglosajón y el de su propia tradición francesa racionalista, y siguió una línea de afirmación de la diferencia sexual, reclamando al Estado protección para las mujeres” (Puleo, 1993: 16).

contribuye a la elaboración de una memoria feminista a través de su ideario emancipador, que se funda en el diálogo con otras pensadoras, alineadas en una posición crítica respecto del discurso predominante sobre la superioridad del varón. En contraposición a la lógica dominante de la historia de la filosofía, que se caracteriza por el olvido de las mujeres y que incluso borra de sus páginas los cuestionamientos que aquellas le hicieron a autores canónicos como Rousseau, en *Paseos en Londres* se realiza un trabajo de estudio y recuperación de las filósofas -propio de los últimos años- evidenciando la actualidad de Flora Tristán.

### **2.1. El *Emilio* de Jean-Jacques Rousseau y la crítica de Wollstonecraft en *Vindicación de los derechos de la mujer***

En primer lugar, retomamos el *Emilio*<sup>44</sup> de Rousseau y su posterior análisis en *Vindicación de los derechos de la mujer*<sup>45</sup> de Wollstonecraft. Reconocemos el *Emilio* (publicado en 1762) como parte de los discursos seculares que surgen en la Edad Moderna en la Europa Occidental y apelan a la Razón y a la naturaleza femenina para justificar la subordinación de la mujer.

En la concepción rousseauiana, aquello que comparten el hombre y la mujer son características de la especie, mientras que lo que tienen de diferente son características del sexo. Sin embargo, para este autor, lo vinculado al sexo es mucho más amplio que lo que nosotrxs, desde un punto de vista actual, podríamos reducir a lo biológico-genital. Para Rousseau, las diferencias sexuales afectan la moral y el espíritu, y se puede comprobar en la experiencia. El autor ginebrino afirma que a partir de la unión de los sexos, en la que ambos tienen un objetivo común, del que participan de distintas maneras, nace la "...primera diferencia asignable entre las relaciones morales de uno y otro. Uno debe ser activo y fuerte, el otro pasivo y débil: es totalmente necesario que uno quiera y pueda; basta que el otro resista un poco" (Rousseau, 1990: 484). Este primer principio es el que reconocen tanto Wollstonecraft (lo cita directamente) como Tristán, y es del que derivan los demás principios.

Rousseau asevera también que, por la ley de la naturaleza, anterior a la del amor, la mujer fue hecha para agradar al hombre. En cambio, el hombre agrada por el mero hecho de ser fuerte,

---

<sup>44</sup> Podemos definir esta obra como un tratado pedagógico, donde Rousseau crea su propia propuesta sobre cómo debe ser el proceso educativo de un hombre desde su niñez. Es así que crea a Emilio y asume el rol de su preceptor. En esta investigación, trabajaremos específicamente sobre el capítulo V, en el que el ginebrino también crea a Sofía, quien cumple el rol de mujer modelo (según los parámetros del autor) y aparece en la obra justamente con el fin de que Emilio pueda completarse en el matrimonio.

<sup>45</sup> *Vindicación de los derechos de la mujer* de Mary Wollstonecraft fue publicado en 1792, treinta años después del *Emilio*, cuyo autor había fallecido en 1778. La autora inglesa escribe mientras se está desarrollando el proceso revolucionario francés, que no fue capaz de incluir a las mujeres. El texto establece un diálogo crítico con la Ilustración que excluyó a las mujeres de "la libertad, la igualdad y la fraternidad". Uno de sus interlocutores, a quien refuta, demostrando una profunda lectura de su obra, es Rousseau.

pero no tiene la necesidad directa de hacerlo. “El sexo débil”, en tanto nace para ser sometido, debe utilizar “sus encantos” para “gobernar” sobre el varón: “la modestia y la vergüenza”. Además, la persona humana hembra está más determinada por su sexo que la persona humana macho (Cfr. Rousseau, 1990: 488-489).

De la diferente constitución de caracteres, se deriva que hombres y mujeres no deben tener la misma educación. Esto no significa que las mentes de las mujeres no puedan ser educadas, pero debe limitarse lo que aprenden a lo que realmente les conviene saber. Como la mujer es menos independiente, en tanto que directamente necesita del hombre, mientras el hombre solo depende de ella por deseo, está siempre a merced del juicio del varón. Lo que se piensa de ella es tan importante como lo que es, cosa que no sucede con su compañero. Es por esto que la educación de ambos tendrá que ser opuesta: la instrucción adecuada para las mujeres “debe referirse a los hombres”. De esta manera, buscarán “agradarles”, ser amadas por ellos, podrán educarlos de niños y cuidarlos, consolarlos y “hacerles la vida agradable y dulce” en la adultez (Cfr. Rousseau, 1990: 494).

En torno a esto, Wollstonecraft, citando las líneas de Rousseau referidas, argumenta que solo un ser que no tiene razón puede tener una virtud que descansa en la “opinión”. El objetivo de los esfuerzos de las mujeres debe ser realizar “sus propias facultades”:

Vinculadas al hombre como hijas, esposas y madres, su carácter moral puede valorarse por la forma en que llevan a cabo estas simples obligaciones; pero el objetivo, el gran objetivo de su esfuerzo, debería ser realizar sus propias facultades y adquirir la dignidad de la virtud consciente (Wollstonecraft, 2005: 75).

Según Rousseau, el primer cuidado que deben aprender a realizar ambos sexos es el del cuerpo, pero cada sexo con un objetivo diferente. Los hombres deben desarrollar la fuerza, mientras que las mujeres deben desarrollar la gracia. La educación no debe hacer más que seguir a la naturaleza. Es por esto que, por ejemplo en el caso de los gustos, simplemente hay que regular lo que a los niños y a las niñas les sale de manera espontánea. Mientras que a los varones les atrae el “ruido” y el “movimiento”, a la niñas les gustan “el adorno”, el “espejo”, las “joyas”, las “cintas” y las “muñecas”: “...la muñeca es el entretenimiento especial de ese sexo; evidentemente ahí tenemos su gusto determinado por su destino” (Rousseau, 1990: 498). En base a estos gustos hay que impartir la educación.

Wollstonecraft se refiere directamente a esta idea. Para ella, la predilección “por los vestidos” es producto del ejercicio de las facultades, de la educación que reciben. Si sus entendimientos están sin cultivar, es claro que van a ser dependientes de sus sentidos a la hora de estar ocupadas y divertirse. La autora considera que es poco filosófico que Rousseau asuma

que una niña es una “coqueta natural” y no observe que es producto de una “educación inapropiada” (Cfr. Wollstonecraft, 2005: 97).

La autora inglesa admite que las mujeres son inferiores físicamente, es decir, que son más débiles. Pero los hombres profundizan esa inferioridad, al punto de volverlas prácticamente criaturas irracionales. Hay que cultivar sus mentes y permitirles sentir la dignidad de no depender de otra persona: es decir, formarlas con un plan diametralmente opuesto al que propone Rousseau.

En síntesis, la cuestión de fondo en el diálogo entre los dos autores es si la capacidad intelectual se ve afectada por el sexo. Es decir, si la situación de ignorancia de la mayoría de las mujeres de la época, los roles que cumplen, las actividades que realizan y la educación que reciben, está en consonancia con su naturaleza, o es más bien una cuestión social. Para Rousseau es una cuestión de naturaleza. Para Wollstonecraft no: la única manera de determinar que la capacidad intelectual depende del sexo es que tanto hombres como mujeres sean educados de igual manera. Si las mujeres mantienen los comportamientos aludidos por Rousseau, entonces sí habría una cuestión natural, pero si no, el estado en el que se encuentran es una consecuencia social. Para la autora inglesa, la hipótesis que se confirma es la segunda.

## **2.2. Discusión retomada por Tristán en *Paseos en Londres*<sup>46</sup>**

En el capítulo XVII de *Paseos en Londres*, titulado “Las mujeres inglesas” (Tristán, 1972: 137-146), Flora Tristán, hace un contraste entre la servidumbre a la que están sometidas las mujeres en general (desigualdades legales, educación prejuiciosa) y la superioridad intelectual de la que gozan aquellas que escriben y llegan a ser autoras. Considera que las mujeres inglesas tienen bellas cualidades nativas, pero que el ambiente en el que viven está lleno de “prejuicios”, “vicios” y “falsos principios”. La formación que reciben sólo les permite interesarse por cosas vanas y superficiales, como la moda, y no se les da la posibilidad de ejercitar el gusto por los “goces intelectuales”. Además, poniendo al amor en el centro de su vida, enseñándoles que su realización está en un esposo, se las expone a decepciones, engaños y matrimonios llenos de violencia.

Luego de las descripciones sobre las mujeres inglesas en general, Flora Tristán comienza a nombrar a distintas autoras de dicho país que considera que no han abrazado la causa de la

---

<sup>46</sup> No contamos con datos sobre el momento en que Tristán lee a Wollstonecraft. Si bien en el texto transcribe pasajes de *Vindicación de los derechos de la mujer*, no realiza las respectivas referencias bibliográficas (páginas, año de edición, editorial). En el prefacio recomienda dicho libro entre las obras inglesas que se distinguen por la “independencia de sus opiniones” a aquellas personas que “deseen instruirse sobre las costumbres, los usos y la política de Inglaterra”, de la siguiente manera: “A vindication of the rights of woman (Défense des droits de la femme); by Mary Wollstonecraft, 1872” (Cfr. Tristán, 1972: 12).



libertad de la mujer (Lady Montagu, Lady Morgan, Lady Blissington, Lady Litton-Bulwer, señorita Martineau, señora Trollope, señora Gore, señora Shilly), hasta que llega a Mary Wollstonecraft. Afirma que ella es la primera en atreverse a decir que los derechos civiles y políticos pertenecen a los dos sexos.

Realiza una selección de fragmentos en los que esta autora argumenta por qué la mujer debe ser educada (en tanto compañera y madre del hombre); critica que la mujer esté sometida a leyes de las cuales no participa en su creación; cuestiona que el hombre posea el rol de juez para determinar si la mujer tiene razón o no; considera que los padres de familia se comportan como tiranos; advierte que para que no haya iniquidad en las leyes excluyendo a las mujeres de sus derechos, se debe probar que ellas no poseen razón. Tristán también transcribe aquellos párrafos en los que Wollstonecraft se dirige a las mujeres para persuadirlas a que desarrollen sus capacidades físicas e intelectuales, y no caigan en las condescendencias que realizan los hombres para disfrazar la opresión.

Mary Wollstonecraft dice que considera a las mujeres bajo el punto de vista elevado de criaturas que son, al igual que los hombres, colocadas sobre esta tierra para desarrollar sus facultades intelectuales. La mujer no es ni inferior, ni superior al hombre; estos dos seres no se diferencian, desde el punto de vista del espíritu y de la forma, sino para guardar armonía, y sus facultades morales, estando destinadas a completarse por la unión, deben recibir el mismo grado de desarrollo (Tristán, 1972: 145).

En este pasaje resulta interesante que Tristán concibe una igualdad ontológica (en tanto seres con facultades racionales, espirituales, morales) –“ni inferior, ni superior”- a pesar de las diferencias biológicas. En contraposición con su obra anterior, *Peregrinaciones...*, donde observamos un mayor hincapié en las diferencias. Menciona a continuación que Wollstonecraft supo responderle a escritores que consideraban a la mujer inferior y destinada a los placeres del hombre. En este sentido, se refiere específicamente a su crítica a Rousseau:

A este respecto hace una crítica muy justa de Rousseau, quien establece que la mujer debe ser débil y pasiva, y el hombre activo y fuerte; que la mujer ha sido formada para estar sujeta al hombre, y finalmente que la mujer debe hacerse agradable y obedecer a su amo y que tal es el objeto de su existencia. Mary Wollstonecraft demuestra que según estos principios las mujeres son educadas para la astucia, para la doblez y para la galantería, mientras que su espíritu queda sin cultura, y la sobre-excitación de su sensibilidad dejándolas sin defensa hace que se vuelvan víctimas de todas las opresiones. La autora prueba que la alteración de toda moral es la consecuencia rigurosa de estos principios (Tristán, 1972: 145).

Luego de haber analizado el capítulo V del *Emilio* y reconocido los principios sobre las mujeres expuestos por Rousseau, estamos en condiciones de sostener que todos los axiomas que Tristán le atribuye los encontramos en dicha obra: la concepción de la mujer como débil y pasiva en contraposición al hombre activo y fuerte; la deducción de que la mujer se encuentra sujeta al hombre (depende directamente) y de que, en este sentido, el objetivo de su formación

e, incluso, de su existencia radica en agradarle. Asimismo, a partir de *Vindicación de los derechos de la mujer*, observamos que Wollstonecraft demuestra que las consecuencias de los principios de Rousseau son perjudiciales para el género femenino y para la sociedad toda. La autora inglesa insiste durante toda su obra en que la educación que reciben las mujeres, basada en preceptos como los del autor ginebrino, es la causa del estado de ignorancia, vanidad y sumisión en el que se encuentran las mujeres de su época.

Flora Tristán, decide tomar del escrito de Wollstonecraft distintas afirmaciones que están en sintonía con su pensamiento en torno a la liberación de la mujer y en especial a lo que considera las causas de la situación en la que se encuentra: los prejuicios, la educación, las leyes. Es decir, para la autora franco-peruana, al igual que para la inglesa que la precedió, la capacidad intelectual no se ve afectada por el sexo: no es natural la condición de las mujeres, sino que es producto de lo social. Rousseau es, para ambas autoras, un exponente de los principios prejuiciosos que tuvieron consecuencias perjudiciales para el sexo femenino. En este sentido, tiene razón de ser que Tristán retome la crítica de Wollstonecraft al *Emilio* y la considere admirable.

Como conclusión de este apartado, nos interesa remarcar la recuperación que hace esta autora del siglo XIX de una autora del siglo XVIII. La lectura de voces femeninas no es algo propio de nuestro siglo. Las mujeres como Flora Tristán ya realizaban un trabajo de memoria feminista al recuperar las voces de otras mujeres, loando sus críticas y polémicas con autores varones, que sí lograron tener su lugar dentro del canon filosófico. Tal particularidad nos permite reconocer a Tristán como parte de una tradición interesada en la emancipación femenina, que se posiciona en las antípodas del discurso predominante. Aún en nuestra época, podemos encontrarnos con los axiomas de los que parte dicho discurso en la historia de la filosofía. En este sentido, la crítica a ellos realizada por la autora franco-peruana se presenta como relevante en los debates contemporáneos, evidenciando su actualidad.

Advertimos, entonces, en *Paseos...* la influencia de las corrientes de raíz ilustrada, al fundamentarse en las ideas de Mary Wollstonecraft. En este sentido, se puede vislumbrar un acercamiento a lo que más adelante se llama feminismo de la igualdad, puesto que ambas autoras realizan un especial hincapié en la igualdad de derechos civiles, políticos y educativos entre hombres y mujeres, y explicitan que la mujer no es “ni inferior ni superior” al hombre. Sin embargo, no se trata de una categorización cerrada, porque como vimos más arriba, detectamos también en el pensamiento de Flora Tristán elementos compatibles con el feminismo de la diferencia.

### 3. Un valioso aporte del siglo XIX al debate contemporáneo sobre la articulación clase-género

Nos proponemos mostrar el aporte de Flora Tristán al debate en torno a la relación clase-género en la tradición socialista. Específicamente, hacemos visible dicha relación en *Unión Obrera*. Nuestra hipótesis es que Flora Tristán logra articular dicha relación sin subsumir la cuestión de las mujeres a la causa del socialismo. De esta manera, aporta una perspectiva valiosa para los debates contemporáneos en las izquierdas y los feminismos. La relación entre socialismo y feminismo es históricamente polémica y compleja, por lo que recién resulta posible pensar un feminismo socialista a partir de la Segunda Ola que se desarrolla en las décadas de 1960, 1970 y 1980 del siglo XX<sup>47</sup>.

Para tal fin, consideramos necesario recuperar la relación entre feminismo y marxismo a partir de su historia de polémicas y desencuentros. Desarrollar esta contextualización significa además incluir a Tristán como una figura precedente que aporta su propia perspectiva en esta historia que culmina con el surgimiento del feminismo socialista durante la Segunda Ola.

#### 3.1. Polémica y desencuentros: la compleja relación entre socialismo y feminismo

El término *féminisme* aparece en Francia en la década de 1880 para referirse al movimiento que busca poner de manifiesto la cuestión de las mujeres. Dicho movimiento ya viene desarrollándose desde fines del siglo XVIII en el marco de la Revolución Francesa, bajo el fervor de las ideas ilustradas. Las mujeres, que participan de manera directa de este proceso revolucionario, comienzan a denunciar que la Ilustración no habría cumplido sus promesas, en cuanto las excluye de la Razón Universal<sup>48</sup>.

Durante el siglo XIX, las mujeres trabajadoras se convierten en un “problema social”. Mientras el desarrollo del capital las fuerza a ingresar al mundo de la producción industrial, el discurso social dominante considera que tal condición viola su naturaleza reproductiva. El “problema” es analizado por anarquistas, socialistas utópicos y marxistas (Cfr. D`Atri, 2006: 28). Feminismo y marxismo, en tanto teorías críticas de la realidad, inevitablemente comienzan a interactuar.

Sin embargo, el intercambio resulta problemático: mientras que el feminismo de ese momento (sufragismo) lucha principalmente por derechos políticos específicos (voto, acceso a la educación, igualdad laboral), el marxismo considera que hay que cambiar el modo de producción (capitalista), origen de toda opresión. Es decir, mientras el feminismo busca el

<sup>47</sup> Cfr. Hobsbawm, 1995; Varela, 2014; Gómez Yepes, Bría, Etchezahar y Ungarettis, 2019.

<sup>48</sup> Síntesis propia basada en los textos Gómez Yepes, Bría, Etchezahar y Ungarettis, 2019; y Varela, 2014.

derecho a la ciudadanía de las mujeres, el marxismo plantea que la estrategia política debe ser la revolución. De esta forma, muchas mujeres socialistas no se consideran feministas, ya que adjudican esa categoría al sufragismo burgués. Para aquellas militantes, la lucha de clases es lo primordial, y la emancipación de la mujer va a venir de su mano: la adquisición del poder por parte de obreros y obreras supondrá dicha emancipación. Una vez que se transforme la base económica, mejorará la situación de las mujeres. Consideran que la unidad policlasista que propone el feminismo no es posible. Las obreras se sienten más cercanas a sus compañeros varones que a las mujeres de clase media, puesto que, por pertenecer a otra clase, en el fondo defienden intereses antagónicos. Como exponentes de esta manera de entender la relación entre marxismo y socialismo, queremos mencionar a Rosa Luxemburgo (1871-1919)<sup>49</sup> y a Clara Zetkin (1857-1933)<sup>50</sup>, entre otras.

Durante la década de 1960, en Estados Unidos, en un contexto de mayor estabilidad y seguridad económica, política y social en comparación a tiempos anteriores, nace la Segunda Ola feminista<sup>51</sup>. Esta se caracteriza por cuestionar el rol social asignado a las mujeres. Aquellas que forman parte de la Nueva Izquierda (conjunto de movimientos contraculturales y de agitación política surgidas en las décadas de 1960 y 1970 en Estados Unidos) empiezan a registrar que en estos espacios -presentados como radicales con respecto a la sociedad existente- realizan las mismas tareas, que se les asignan por fuera de ellos: transcribir a máquina los discursos de los varones, hacerles café, ser sus auxiliares. Ante semejante situación, deciden organizarse de manera autónoma en el Movimiento de Liberación de la Mujer: nace el feminismo radical. Para esta corriente no alcanza solo con lograr la igualdad en el trabajo y la política: las áreas de la vida «privada» (familia, sexualidad) también son centros de dominación. Además, consideran que todos los varones reciben beneficios económicos, sexuales y psicológicos de la manera en que se estructuran dichas áreas.

---

<sup>49</sup> Luxemburgo afirma, en el artículo “La proletaria” (1983) que la reivindicación de la igualdad de la mujer, es decir, la reivindicación del movimiento de mujeres burguesas es “pura ideología sin raíces materiales” y “un capricho”. Considera al movimiento sufragista como cómico: “La mujer burguesa no está interesada realmente en los derechos políticos, porque no ejerce ninguna función económica en la sociedad, porque goza de los frutos acabados de la dominación de clase” (Luxemburgo, 1983: 2). Sus exigencias políticas están arraigadas en el antagonismo entre el hombre y la mujer. Su lucha obedece a la misma lógica de dominación que el capitalismo, porque responde a los intereses de su clase y a sus privilegios. En contraposición, las exigencias políticas de la mujer proletaria están arraigadas en el antagonismo entre el trabajo y el capital (Cfr. Luxemburgo, 1983: 2).

<sup>50</sup> Zetnik argumenta, en su artículo “Sólo con la mujer proletaria triunfará el socialismo” (1976), que la obrera representa una fuerza de trabajo igual al hombre debido a la mecanización de la producción que no diferencia capacidades físicas. En este sentido, es independiente económicamente. Pero está subyugada al capitalista, con el que tiene una relación despersonalizada y mercantilizada. Este capitalista le paga menos por ser mujer, generando una competencia desleal con sus compañeros varones. Además, no puede desarrollarse como esposa y madre, puesto que la actividad productiva ocupa la mayoría de su tiempo y de sus energías. Es por esto que, mientras las burguesas luchan contra los hombres de su clase, la proletaria debe luchar codo a codo con el proletario contra la sociedad capitalista. Si bien Zetkin apoya las reivindicaciones del movimiento femenino burgués, lo ve como un medio para el fin más grande que es la lucha obrera (Cfr. Zetkin, 1976: 5).

<sup>51</sup> Síntesis propia basada en los textos Varela, 2014 y Hobsbawm, 1995.

En este contexto, en 1979, Heidi Hartmann publica el texto “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo”. Su tesis principal afirma que la relación entre ambas teorías críticas siempre resulta desigual: el feminismo es constantemente subordinado al marxismo. La autora pone en tela de juicio la interpretación de la “cuestión de la mujer” tanto del marxismo<sup>52</sup> como del feminismo radical<sup>53</sup>. Considera que lo que hay que analizar es la combinación entre capitalismo y patriarcado (Cfr. Hartmann, 1979: 2).

La autora define al patriarcado como “...un conjunto de relaciones sociales entre los hombres que tienen una base material...” (Hartmann, 1979: 13). Dicha base material sobre la que se asienta el patriarcado es el control sobre la fuerza de trabajo de la mujer. A través de 1) su exclusión al acceso a algunos recursos productivos esenciales y de 2) la restricción de su sexualidad (Cfr. Hartman, 1979: 14). Para Hartmann, la producción tiene dos aspectos: por un lado la producción de cosas y por otro lado la producción del hombre mismo (reproducción). Ambas son lógicamente necesarias: la producción de “cosas” requiere de hombres y la reproducción de hombres requiere de “cosas” (objetos materiales). En conjunto, los dos aspectos determinan el orden social en un momento y en un lugar dado.

En la sociedad que describe la autora, la producción de cosas es capitalista y la producción de hombres es patriarcal. Pero estos dos aspectos no existen de manera pura, “los dos deben coexistir necesariamente” (Cfr. Hartmann, 1979: 14). Ahora bien, no hay una conexión necesaria entre los cambios en uno y los cambios en otro (se puede, por ejemplo, realizar una transición a una sociedad socialista y seguir siendo patriarcal). Sin embargo, ambos están estrechamente interrelacionados. Afirma que el capitalismo posee mucha flexibilidad: logra adaptarse a las formas preexistentes con las que se encuentra. A la vez, dichas formas tampoco permanecen invariables sino que se reconfiguran por el desarrollo del capital.

Estas hipótesis planteadas de Heidi Hartmann son categorizadas como parte de la Teoría del Sistema Dual por Iris Young en su trabajo “Marxismo y feminismo; más allá del `matrimonio infeliz` (una crítica al Sistema Dual)”, publicado en 1992. Es decir, como una teoría que postula dos sistemas distintos, con estructuras, dinámicas e historias diferentes para explicar la situación de la mujer en la sociedad.

---

<sup>52</sup> Con respecto al marxismo, afirma que la “cuestión de la mujer”, nunca fue entendida como la “cuestión feminista”. Mientras esta se refiere a las causas de la desigualdad sexual entre hombres y mujeres, aquella parte de la relación de la mujer con el sistema económico. Es decir, no atiende de manera directa la relación de la mujer con el hombre, sino que considera que dicha relación se explica por la opresión que sufre la mujer debido a su conexión o falta de conexión con la producción.

<sup>53</sup> Por su parte, el feminismo radical entiende la historia desde la perspectiva de la dialéctica del sexo: el motor es el esfuerzo del hombre por conseguir el poder y la dominación sobre la mujer (Cfr. Hartmann, 1979: 10). La división de clase original y de base para esta teoría crítica es la división entre los sexos: “Las feministas radicales usan la palabra ‘patriarcado’ para referirse a un sistema social caracterizado por la dominación del hombre sobre la mujer” (Hartmann, 1979: 12). El problema que observa Hartmann en esta concepción del patriarcado radica en que se aplica a la mayoría de las sociedades sin hacer distinciones históricas.

### 3.2. *Unión obrera: la estrecha relación entre la causa obrera y la cuestión de las mujeres*<sup>54</sup>

Ahora sí, nos detenemos en la forma en que Flora Tristán expone la relación entre clase y género en *Unión Obrera*. En primer lugar, nos interesa mencionar que a lo largo de todo la obra la autora utiliza la expresión “obreros y obreras”:

Yo vengo a proponeros una *unión general* de los obreros y las obreras, sin distinción de oficios, que vivan en el mismo reino; una unión que tendría por objetivo CONSTRUIR LA CLASE OBRERA y construir varios edificios (Palacios de la UNIÓN OBRERA) (Tristán, 1977: 73).

Como primera característica de la relación clase-género, en la autora franco peruana, advertimos que la descripción de la cuestión de la clase obrera no se homogeniza en el obrero: siempre aparece la mujer directamente nombrada. Los edificios o palacios a los que hace mención en la cita y que propone construir, tienen un fin asistencialista: allí se hospedarían obreros heridos y ancianos. También serían un lugar de educación tanto para niños como para niñas. Como observamos en el apartado anterior, al igual que sus antecesoras y contemporáneas ilustradas, como Mary Wollstonecraft, Tristán se declara a favor de la educación de las mujeres.

Sin embargo, a pesar de su influencia ilustrada, encontramos un giro materialista, un “giro de clase”, como ya mencionamos en el eje anterior. A diferencia de las ilustradas que abogan principalmente por la igualdad ante la ley, Tristán considera que ello no es suficiente, se necesitan también cambios materiales. Alineadas con de Miguel, podemos observar en la franco-peruana una figura que representa la “...transición entre el feminismo de raíz ilustrada y el feminismo de clase” (de Miguel, 2005: 296)<sup>55</sup>. Tal “giro de clase” se justifica según la crítica española en que Tristán reconoce que la falta de educación de las mujeres está relacionada con la explotación económica: “se le saca mejor partido en las tareas de la casa”

<sup>54</sup> María de la Macarena Iribarne González, en su texto *Flora Tristán y la tradición del Feminismo Socialista*, sostiene la siguiente hipótesis: las aproximaciones teóricas de Tristán a la relación entre las problemáticas de clase y de género parten del mismo supuesto que la Teoría de los Sistemas Duales. En este sentido, Flora Tristán se presentaría como un antecedente del feminismo socialista de la Segunda Ola. Iribarne González observa esta conexión en lo que respecta a la identificación que logra hacer la autora franco-peruana de los dos espacios que simbolizan la división sexual del trabajo, es decir, logra reconocer la explotación en el mercado laboral y en el hogar. De manera similar, el feminismo socialista considera a estos espacios los dos pilares sobre los que se sostiene la subordinación de la mujer en las sociedades patriarcales y capitalistas.

Esta autora llama la atención sobre la conciencia que tiene Tristán de que no alcanza con cambiar la situación de la mujer como trabajadora, sino que es necesario también un cambio en lo privado (Cfr. Iribarne Gonzales, 2009: 352). Por otra parte, cuando las feministas socialistas comienzan a cuestionar la interpretación marxista tradicional de la cuestión de la mujer (que la opresión era producto del sistema capitalista de producción), identifican que son los hombres en general, y no solo un sistema económico particular, los que se benefician de la subordinación de la mujer. En este sentido, reconocen una unidad de todas las mujeres más allá de su clase, raza o nacionalidad. Iribarne González considera que esta idea se acerca a los planteamientos de Tristán.

<sup>55</sup> La autora española, en el capítulo titulado “La articulación del feminismo y el socialismo en el siglo XIX: el conflicto clase-género”, en un apartado dedicado a la autora franco-peruana, muestra su hipótesis a través del breve análisis del capítulo “Por qué menciono a las mujeres” de *Unión Obrera*.

(Tristán, 1979: 117). Pero principalmente en que dirige el análisis de su discurso más que nada a las obreras:

...os ruego encarecidamente que tengáis a bien leer con la máxima atención este capítulo -porque falta mucho para persuadiros de ello, y os jugáis vuestros *intereses materiales* al comprender bien *por qué* menciono siempre a las mujeres designándolas como: *obreras* o todas (Tristán, 1979: 109)<sup>56</sup>.

En lo expuesto, podemos encontrar una segunda característica de cómo está pensando la relación clase-género Tristán: la cuestión de la mujer no se entiende como puramente ideológica, solucionable con educación e igualdad ante la ley, sino que las condiciones materiales son imprescindibles a la hora de pensar en una situación superadora para ellas. Es por esto que, la situación de las obreras, requiere de un análisis específico.

En este sentido, en el capítulo “Por qué menciono a las mujeres” (Tristán, 1979: 109-133) Flora Tristán se dedica extensamente a describir con lujo de detalles las miserias que padecen las mujeres proletarias. En el infeliz hogar obrero se desencadenan escenas *violentas* y dolorosas. Con el objetivo de huir del hogar, el marido gasta la mayor parte de su salario en la taberna, generando más tensión aún dentro de la familia: “reproches”, “injurias”, “*golpes*”, “llanto”. A todo esto se suma que la madre debe criar varios hijos e hijas en una pequeña habitación. La vida de la obrera se caracteriza por: “los embarazos, las enfermedades, la falta de trabajo y la miseria” (Tristán, 1979: 122).

Además del visible “giro de clase”, nos interesa hacer hincapié en que, estas descripciones, muestran la situación de la mujer obrera en su *hogar*, es decir, en el ámbito privado. De manera similar a lo que plantean las feministas en la segunda mitad del siglo XX, lo que sucede al interior de las familias es un problema social y no “personal”, producto de la falta de instrucción y de la desigualdad legal y económica. Flora Tristán logra identificar este espacio como opresivo para la mujer, incluso vislumbra un tema que está en el centro de los planteos feministas contemporáneos: la violencia de género.

Por otra parte, no queremos dejar de mencionar el análisis de otra problemática que se encuentra en el centro de los feminismos contemporáneos y que Flora Tristán registra: cuando se refiere a la falta de felicidad en el hogar obrero, reconoce como una de las causas de dicha ausencia la desigualdad que existe en el interior de la familia entre el varón y la mujer. La desigualdad se debe a tres razones: el marido recibe más instrucción; es el jefe por ley; y es el jefe por el dinero que lleva al hogar. En el marco de esta descripción, en una nota al pie, la autora profundiza sobre esta diferencia de aportes de dinero entre obrero y obrera:

---

<sup>56</sup> La cita de la primera justificación del giro de clase coincide con la que hace de Miguel; la elección de la cita de la segunda justificación es propia.

Hay que hacer notar que en todos los oficios ejercidos por los hombres y las mujeres, se paga por la jornada de trabajo de la obrera una *mitad menos* que la del obrero, o, si trabaja a destajo, su salario es menor en la mitad (Tristán, 1979: 118).

Si bien se puede justificar que en razón de la fuerza el varón realiza más trabajo, por lo que se le paga en concordancia, lo que realmente ocurre es lo contrario: las mujeres hacen el doble de trabajo en aquellas tareas donde se necesitan “dedos diestros y ágiles”. Su agilidad y rapidez, en vez de favorecerlas, las perjudica: les pagan menos que los varones por ir más rápido, porque si les tienen que pagar igual por el mismo trabajo ganarían demasiado, puesto que pueden realizar el doble de trabajo que ellos. “En efecto, se les paga, no en razón del trabajo que hacen, sino en razón del poco gasto que hacen como consecuencia de las privaciones que se imponen” (Tristán, 1979: 118). En definitiva, se les paga menos por el hecho de ser mujer.

De este análisis, nos interesa rescatar que Flora Tristán vislumbra y menciona una problemática que hasta el día de hoy siguen padeciendo las mujeres: la diferencia salarial entre trabajadores y trabajadoras<sup>57</sup>. Podemos extraer en tal diferencia una tercera característica de la relación clase-género presente en Flora Tristán: de manera similar a lo que en el siglo XX va a postular la Teoría de los Sistemas Duales, capitalismo y patriarcado (no son términos que usa Tristán), interactúan y se refuerzan mutuamente. Se discrimina a las mujeres en el acceso a los salarios (patriarcado) con el objetivo de la acumulación del capital: pagándoles “en razón del poco gasto que hacen como consecuencia de las privaciones que se imponen” (capitalismo).

Por otro lado, Flora Tristán considera, como ya mencionamos en el eje anterior, que la mejora de la situación de la mujer con lo que respecta a su educación mejoraría, a su vez, la situación de todo el proletariado (Cfr. Tristán, 1979: 125). En primer lugar, porque la madre es la única que en la infancia enseña nociones sobre la vida. A diferencia del hombre rico que puede tener “una aya”, el obrero sólo la tiene a ella. En segundo lugar, porque es la única con la que puede distraerse, charlar y compartir; ya sea como amante, esposa o hija en la vejez; mientras el hombre rico puede distraerse con viajes, libros, arte y ciencia (Cfr. Tristán, 1979: 124). En tercer lugar, porque una instrucción adecuada la haría una obrera más hábil.

Pero para que se preste atención a la educación de las mujeres hay que reclamar por sus derechos. De esta manera, serían rehabilitadas ante la ley y ante los prejuicios de la Iglesia y de la sociedad. En este sentido, “...hace falta esta rehabilitación previa para que *los mismos obreros sean rehabilitados*” (Tristán, 1979: 126). Podemos observar una cuarta característica

---

<sup>57</sup> Varela, refiriéndose a tiempos actuales, denuncia que: “El salario y el paro llevan un apellido, «femenino», que los diferencia claramente de la situación salarial y de los índices de desempleo masculinos (...) las mujeres perciben un salario medio por hora que representa el 75 % del que reciben los hombres por el mismo trabajo. El cobro de un 25 % menos entre el colectivo femenino demuestra que hay una diferencia salarial entre ocupaciones o categorías que no tiene su origen en un nivel distinto de productividad, sino en la discriminación de sexo” (Varela, 2014: 75).



de la relación clase-género en Tristán: la cuestión de la mujer es prioritaria a la causa obrera. No en un sentido de importancia, sino de que es necesario resolver dicha cuestión para solucionar la situación de la clase proletaria. Es decir, si como parte de la estrategia que busca acabar con la miseria del proletariado no se prioriza la mejora de las condiciones de las mujeres, realmente no se va a terminar con tal miseria.

Por otra parte, como ya mencionamos en el segundo eje, una de las estrategias que propone la autora para la conformación de la “Unión Obrera”, son los llamamientos que debe hacer el comité central. Uno de los bosquejos lo dirige a las mujeres: “Llamamiento a las mujeres de todas las clases, de todas las edades, de todas las opiniones, de todos los países” (Tristán, 1979: 149). Resulta interesante, en consonancia con lo que menciona Iribarne Gonzales (Cfr. Nota 51), que el llamamiento se dirige a todas las mujeres, más allá de su clase social. A diferencia de las marxistas posteriores como Zetnik y Luxemburgo, y más semejante a las feministas socialistas de la Segunda Ola que consideran que existe una opresión común a todas las mujeres (el patriarcado).

Para Tristán, las mujeres, incluidas las de “clase rica”, deben unirse a los hombres de “brazos desnudos” en tanto oprimidas y oprimidos: “Estáis oprimidas por las leyes, los prejuicios; UNÍOS a los oprimidos, y por esta legítima y santa alianza podremos luchar legalmente, lealmente, contra las leyes y los prejuicios que nos oprimen” (Tristán, 1979: 150). De esta idea de alianza entre oprimidos y oprimidas podemos extraer una quinta característica de la relación clase-género en Tristán, que es el reconocimiento de dos opresiones diferentes (durante el siglo XX se habla de dos sistemas: patriarcado y capitalismo). Quienes padecen dichas opresiones pueden unirse en el proyecto común de la “Unión Obrera” para luchar contra ellas, contra todas a la vez, de manera similar a lo que más de cien años después intentan hacer las feministas socialistas: “Mujeres, en nombre de vuestros *sufrimientos* y de los *nuestros* os pedimos cooperación para nuestra gran obra” (Tristán, 1979: 150).

La exposición de las cinco características<sup>58</sup> nos permite confirmar nuestra hipótesis acerca de que la autora franco-peruana logra articular la relación clase-género sin subsumir la segunda a la primera. La causa obrera no invisibiliza la cuestión de la mujer, sino que esta última es parte del proyecto político de la “Unión Obrera”: ambas están contempladas. De

---

<sup>58</sup> Síntesis de las cinco características sobre la relación clase-género, que se encuentran presentes en la obra *Unión Obrera*. Primera: la descripción de la cuestión de la clase obrera no se homogeniza en el obrero, aparece la mujer directamente nombrada. Segunda: la cuestión de la mujer no se entiende como un problema puramente ideológico, solucionable solo con educación e igualdad ante la ley, sino que las condiciones materiales son imprescindibles a la hora de pensar en una situación superadora para ellas. Tercera: las opresiones de clase y las opresiones de género (capitalismo y patriarcado, en términos del feminismo de la Segunda Ola) interactúan y se refuerzan mutuamente. Cuarta: la cuestión de la mujer es prioritaria a la causa obrera. Quinta: el reconocimiento de dos opresiones diferentes (dos sistemas, en términos del feminismo de la Segunda Ola).

hecho, es prioritaria, ya que mientras exista la miseria de la mujer no podrá superarse la miseria de la clase proletaria. Como son dos opresiones distintas, que interactúan y se refuerzan entre sí, la estrategia superadora debe contemplar ambas aristas: así como no se terminará con la miseria de la clase obrera si la mujer no obtiene igualdad de derechos, tampoco se saldrá de ella si se atiende solo a una cuestión de principios y no se realizan cambios materiales.

A partir de las anteriores afirmaciones, consideramos que muchos de los aportes de Tristán se asemejan a lo que más adelante plantean las autoras de la Teoría de los Sistemas Duales. Además de la segunda, la tercera y la quinta característica, podemos agregar la identificación de la opresión en el ámbito privado. También el reconocimiento de la diferencia salarial entre hombres y mujeres. Finalmente, la opresión común a todas las mujeres, más allá de la clase, que en el siglo XX se nombra como “patriarcado”. En este sentido, Tristán se podría pensar como un antecedente de los feminismos de la Segunda Ola<sup>59</sup>.

Como conclusiones del tercer eje, entonces, en primer lugar, queremos afirmar la actualidad, vigencia y necesidad de leer a Flora Tristán. Su obra nos remite a problemáticas actuales. Lo observamos en la incorporación de la autora a la discusión en torno al dilema Wollstonecraft; en las críticas a los axiomas que fundamentan el discurso dominante que logra ingresar y prevalecer en el canon de la historia de la filosofía (“mujer débil y pasiva”; “hombre activo y fuerte”); en su praxis emancipatoria de recuperar, loar y fundamentarse en una interlocutora de Rousseau silenciada, Mary Wollstonecraft; y en el aporte de una interpretación de la relación clase-género que logra articular ambas categorías sin subsumir una a la otra. Lo expuesto nos permite concluir que la autora franco-peruana puede ser incluida como parte de una tradición interesada en la emancipación de la mujer -que décadas más tarde llevará el nombre de feminismo.

---

<sup>59</sup> En tal dirección, agregamos que, de manera semejante al feminismo radical que considera a la mujer como una clase (puesto que la división de clase esencial es la sexual: dialéctica del sexo), la autora franco-peruana también utiliza este término: “...el defensor de la clase más numerosa (los proletarios) y de la clase más oprimida (las mujeres)” (Tristán, 1977: 103).

## Conclusiones

A modo de conclusión, nos interesa repasar lo que nos parece más relevante de cada eje. En primer lugar, en cuanto al primero, en el que observamos el recorrido del pensamiento de Flora Tristán en clave internacionalista, consideramos necesario destacar que tal recorte temático permite reconocer en la autora un proyecto político caracterizado por la amplitud. Dicha amplitud resulta inseparable de los viajes, en tanto herramienta de desplazamiento, apertura y encuentro con otros, otras y con opresiones de todo tipo. La instancia de los viajes constituye el principal factor para que podamos observar el itinerario emancipatorio de Tristán como un “entrecruzamiento de perspectivas” (Scherbosky, 2017: 130), lo que nos lleva a profundizar en los otros dos ejes las aristas de tal entrecruzamiento: la clase y el género.

En segundo lugar, respecto del segundo eje, referido a la gestación y evolución de un proyecto político con caracteres socialistas: Tristán es una autora que posee un pensamiento compatible con el socialismo utópico, a la vez que anticipa algunos conceptos del socialismo científico. En este sentido, lo que nos interesa rescatar es la dificultad de querer categorizarla en alguna de esas dos corrientes que fueron impuestas a *posteriori* con intereses específicos, y que nos resulta mucho más interesante resaltar la originalidad y actualidad de su propuesta, basándonos principalmente en el hincapié que realiza Tristán sobre la causa de las mujeres.

Finalmente, el tercer eje, en el que recorremos la conformación y evolución de elementos feministas en el pensamiento de Tristán, nos deja como idea más importante la incorporación de la autora en una tradición. Ya desde el primer texto reconocemos características de una filosofía de género, que se profundiza, sistematiza y concretiza a través de sus obras y su vida. Observamos que la relación que tiene con la tradición feminista es recíproca y dinámica: en ella se fundamenta; de ella se influencia; al interior de ella muta (su aporte representa una “...transición entre el feminismo de raíz ilustrada y el feminismo de clase”); y a ella aporta la recuperación de otras autoras (mostrando que no se trata de una tradición “deshilachada”), así como también ideas y conceptos propios, que hasta el día de hoy siguen siendo significativos.

Creemos que el recorrido realizado en esta Tesina tiene el valor de producir un aporte a la construcción de la memoria feminista en el ámbito académico. No solamente porque reconstruimos el pensamiento de una mujer, Flora Tristán, a través de tres de sus obras, rescatándola del olvido de la historia, sino porque reconocemos en ella una filosofía valiosa, que parte de axiomas ontológicos y antropológicos positivos, que se condicen con la construcción de su propuesta emancipatoria. Tristán misma hace praxis de la construcción de una memoria al citar a Wollstonecraft y polemizar, basándose en *Vindicación de los derechos*

*de la mujer*, con Rousseau, como exponente tanto del canon filosófico como del discurso dominante con respecto a la concepción de la mujer<sup>60</sup>.

La figura de Tristán nos parece muy relevante, además, por lo significativo de los conceptos que aporta a temáticas que nos siguen atravesando a las mujeres y que continúan siendo objeto de debates dentro del feminismo, como observamos en torno al Dilema Wollstonecraft, o a cómo relaciona la cuestión de clase con la causa de las mujeres. En conclusión, se trata de un trabajo que pretende ser un aporte para hilvanar una historia de la filosofía que nos nombre, nos contenga y reflexione sobre los dilemas que nos interpelan a la otra mitad de la humanidad. En este sentido, acordamos con Femenías que no se trata solo de añadir mujeres, sino de revisar sus temas, métodos, categorías de análisis, y preguntarnos por lo que genera su inclusión en nuestra disciplina<sup>61</sup>.

Finalmente, a partir de este trabajo se abren otras líneas para retomar en otras instancias de mi carrera académica o la de otras personas. Por un lado, la profundización en el pensamiento de Tristán, a través de la incorporación de otras obras y de otros recortes filosóficos, como por ejemplo la religión y el rol que en ella ocupa la figura femenina. Por otro lado, continuar el camino de reconstrucción de la memoria feminista explorando otras autoras cercanas geográfica, temporal e ideológicamente, como pueden ser las socialistas de la segunda mitad del siglo XIX, contemporáneas o posteriores al proceso revolucionario francés de 1848.

---

<sup>60</sup> En *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Amorós expone: “Es bastante común descalificar la hermenéutica feminista por anacronía -cuando no se le pueden encontrar otros defectos- argumentando: lo que los filósofos dicen sobre la mujer estaba condicionado por la situación de la mujer en su época, y era imposible percibir las cosas de otro modo. [...] para ellos, todo es *plano* hasta la actualidad, en que no pueden negar la existencia del movimiento feminista como movimiento social contemporáneo, y atribuyen entonces a proyección retrospectiva de las feministas de hoy en día las críticas ideológicas a los discursos filosóficos del pasado. Es curioso que pasen por alto -desde un punto de vista *estrictamente intratextual*, sin buscar más información acerca de <<la situación de la mujer en la época>>, cual si de algo monolítico se tratara- el carácter palmariamente *polémico* de los textos en que filósofos e ideólogos se refieren a las mujeres. Cuando la situación de la mujer se tematiza, nos encontramos de forma recurrente con un referente polémico que se suele silenciar, al que no se da beligerancia como interlocutor/a y que solamente aparece, en todo caso, de forma alusiva” (Amorós, 2000: 155-156).

<sup>61</sup> Femenías afirma en *Ellas lo pensaron antes: filósofas excluidas de la memoria* que: “Nos interesa indagar sobre la naturaleza de la producción de las filósofas y preguntarnos, al mismo tiempo, por el estatuto epistemológico de sus obras: ¿contribuyeron con una renovación teórica?, ¿supusieron renovación metodológica? O, simplemente, ¿se trató de un mero añadido temático? O, ¿produjeron innovaciones conceptuales, categoriales, o analíticas?” (Femenías, 2019: 15).

## Bibliografía

### Fuentes filosóficas primarias

Tristán, Flora (1972), *Paseos en Londres*, Lima, Biblioteca Digital Andina.

------(1977), *Unión obrera*, Barcelona, Editorial Fontamara.

------(2003), *Peregrinaciones de una paria*, Lima, Fondo Editorial.

### Fuentes filosóficas secundarias

Marx, Karl (2010), *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue.

------(2012), *El capital: El proceso de producción del capital*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1967), *La sagrada familia*, México, Grijalbo.

------(2007), *El manifiesto comunista*, Buenos Aires, FCE-Turner.

Rousseau, Jean-Jaques (1990), *Emilio o De la educación*, Madrid, Alianza.

Wollstonecraft, Mary (2005), *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid, Ediciones Istmo.

### Bibliografía crítica referida

Amorós, Celia (1991), *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos.

------(2000), *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Assman, Hugo y Reyes Mate, Manuel (ed.) (1974), *Sobre la religión*, Salamanca, Sígueme.

Borri, Claudia (2006), “Los viajes de María Graham, Flora Tristán y Florence Dixie a Sudamérica: metodología e interpretación”, en Rebolledo, Loreto y Tomic, Patricia (coordinadoras), *Espacios de género. Imaginarios, identidades e historias*, Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California, pp. 41-58.

Camacho, Rosario (2006), “Arte y artistas. A propósito de la novela de Vargas Llosa *El paraíso en la otra esquina*”, *Boletín de la sociedad de amigos de la cultura de Vélez-Málaga*, pp. 35-44.

D’Atri, Andrea (2004), *Pan y rosas. Pertenencia de género y antagonismo de clase en el capitalismo*, Buenos Aires, Las armas de la crítica.

------(2006), *Luchadoras: historia de mujeres que hicieron historia*, Buenos Aires, Ediciones IPS.

- D'Atri, Andrea; Sánchez, Ana (Comps); Ayduh, Alejandra (ed.) (2019), *Flora Tristán: el martillo y la rosa: antología*, Buenos Aires, Ediciones IPS.
- Delhom, Joël (2015), “Una mujer a bordo entre hombres. El viaje transatlántico de Flora Tristán en 1833 o el despertar de una conciencia social”, en Cárdenas, Moreno y Tauzin-Castellanos, Isabelle (Comps.), *Miradas recíprocas entre Perú y Francia. Viajeros, escritores y analistas (siglos XVIII-XX)*, Lima, Editorial de la Universidad Ricardo Palma-Université Bordeaux Montaigne, pp. 361-378.
- De Miguel, Ana (2019), “La articulación clásica del feminismo y el socialismo: el conflicto clase-género”, en De Miguel, Ana y Amorós, Celia, *Teoría feminista: de la ilustración al segundo sexo*, España, Minerva, pp. 295-332.
- De Miguel, Ana y Romero, Rosalía (2003), *Flora Tristán: feminismo y socialismo*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- Femenías, María Luisa (2012), “El ideal del “saber sin supuestos” y los límites del hacer filosófico”, *Sapere Aude*, vol. 3, n° 5, pp. 7-31, [disponible en <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/3199/4100>]
- (2019), *Ellas lo pensaron antes: filósofas excluidas de la memoria*, Buenos Aires, Ediciones Lea.
- Gargallo, Francesca (2010), *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano. Tomo 1: del anhelo a la emancipación*, Biblioteca Ayacucho.
- Gil Valencia, Isabel Cristina (2010), “Flora Tristán y la mujer en el marco de las independencias latinoamericanas”, *Diálogos de Derecho y Política*, (4), pp. 169-179.
- Gómez, Blanca (2005), “Autobiografía y representación en Peregrinaciones de una paria de Flora Tristán”, *Universitas Humanística*, n° 60, pp. 61-67.
- Gómez Yepes, Talía, Bría, María Paula, Etchezahar, Edgardo y Ungarettis, Joaquín (2019), “Feminismo y Activismo de Mujeres: Síntesis histórica y Definiciones conceptuales”, *Calidad de vida y salud*, vol. 12, n° 1, pp. 48-61.
- Guardia, Sara Beatriz (1999), *Voces y cantos de las mujeres*, Lima, Punto & Línea.
- (2012), *Viajeras entre dos mundos*, CEHMAL.
- Guerra, Luciana (2014), *El feminismo socialista de Flora Tristán: Una aproximación a la sabiduría de una paria*, La Plata: Trabajo final de grado, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Guzmán, Nataly (2015), “Flora Tristán: una viajera de su tiempo”, *Ciencia Política*, Vol. 10, n.º 20, pp. 131-149.

- Hartmann, Heidi (1979), “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo”, *Fundación Rafael Campelans*, [disponible en <http://www.fcampalans.cat/archivos/papers/88.pdf> ]
- Hobsbawm, Eric (1995), *Historia del siglo XX: 1914-1921*, Barcelona, Crítica.
- (2006), *La era del capital, 1848-1875*, Buenos Aires, Crítica.
- Iribarne González, María de la Macarena (2009), *Flora Tristán y la tradición del feminismo socialista*, Universidad Carlos III de Madrid, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas.
- Luxemburgo, Rosa (1983), “La proletaria”, en María José Aubet (comp.), *El pensamiento de Rosa Luxemburg*, Barcelona, Del Serbal.
- Martín Acosta, Emelina (2010), “Flora Tristán y la independencia de la América Hispana”, *XVIII Coloquio de Historia Canario-Americana*, pp. 1406-1421.
- Martínez i Álvarez, Patricia (2017), “Escritura y viaje en Flora Tristán y en Clorinda Matto de Turner. Ideas de modernidad y de civilización para narrar el Perú (siglos XIX-XX)”, en García Jordán, Pilar (ed.), *Reinvención de América, La. Proyecciones y percepciones Europa-América Latina, siglos XIX-XX*, Edicions Universitat Barcelona.
- Miloslavich Túpac, Diana (2011), “Flora Tristán, Una Viajera Histórica del Siglo XIX”, en Beatriz Guardia, Sara (ed.), *Viajeras entre dos mundos*, Perú, Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina (CEMHAL), pp. 623-638.
- Montenegro, Walter (2006), *Introducción a las doctrinas político-económicas*, México, F.C.E.
- Nahum, Benjamín (1972), *Ideologías político-sociales del siglo XIX europeo*, Montevideo, Ed. De la Banda Oriental.
- Perrot, Michelle (2009), *Mi historia de las mujeres*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Puech, Jules-L. (1925), *La vie et l'œuvre de Flora Tristán, 1803-1844 (L'Union ouvrière)*, Librairie Marcel Rivière.
- Puleo, Alicia (1993), *La ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos.
- Scarabelli, Laura (2013), “Testimonios del fracaso. La Mariscala en el espejo de Flora Tristán, pasando por las «otras»”, en Bajini, Irina, Campuzano, Luisa y Perassi, Emilia, *Mujeres y Emancipación de la América Latina y el Caribe en los siglos XIX y XX, Di/Segni*, pp. 139-151.
- Scherbosky, Federica (2017), “Flora Tristán o acerca de una peregrinación emancipatoria norte-sur sur-norte”, *Hermenéutica intercultural: revista de filosofía*, nº 27, pp. 111-132.

- Vargas Llosa, Mario (2002), “La odisea de Flora Tristán”, *Letras libres*, 4(45), pp. 35-41.  
------(2003), *El paraíso en la otra esquina*, Buenos Aires, Editorial Alfaguara.
- Varela, Nuria (2014), *Feminismo para principiantes*, Madrid, epublibre. Recuperado de:  
<https://docer.com.ar/doc/xxc0v0>
- Vázquez, Lydia; Ibeas-Altamira, Juan Manuel; Onandía, Beatriz y Brouardelle, Nadia (2020),  
“Antología literaria de escritoras francesas”, *Ambigua: Revista de Investigaciones sobre  
Género y Estudios Culturales*, pp. 1-173.
- Vidal, Malena y Reck, Adela (2006), “Flora Tristán”, en D'Atri (ed.), *Luchadoras: historia de  
mujeres que hicieron historia*, Buenos Aires, Ediciones IPS, pp. 31-39.
- Young, Iris (1992), “Marxismo y feminismo, más allá del "matrimonio infeliz" (una crítica al  
sistema dual)”, *El cielo por asalto*, Año II, N°4.
- Zetkin, Clara (1976), “Sólo con la mujer proletaria triunfará el socialismo”, *La cuestión  
femenina y la lucha contra el reformismo*, Barcelona, Anagrama.