



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
SECRETARÍA DE POSGRADO

La naturaleza del sexo:
Relecturas sintomáticas del feminismo
materialista

Luisina Bolla

Tesis para optar por el grado de Doctora en Filosofía

Directora: Dra. María Luisa Femenías

La Plata, 20 de noviembre de 2019

Índice

Resumen	5
Abstract	7
Agradecimientos	9
Índice de abreviaturas.....	10
Introducción.....	14
PRIMERA PARTE	27
Capítulo I	28
Marxismo y feminismo: relecturas de la división sexual natural del trabajo	28
I. 1. El punto de vista marxista clásico sobre la opresión de las mujeres	30
I. 1. a. La autocrítica de Engels: la importancia de la reproducción y de la familia	32
I. 1. b. La división sexual natural del trabajo	33
I. 1. c. El análisis engelsiano de la familia	39
I. 1. d. La nueva forma de la familia y del matrimonio	44
I. 2. Las críticas pioneras de Alejandra Kollontai	46
I. 3. El punto de vista beauvoiriano	50
I. 4. Las ambigüedades de la naturaleza: la deuda de Simone de Beauvoir	54
I. 4. a. Lecturas sintomáticas de <i>El Segundo sexo</i>	55
I. 4. b. Releer el síntoma	60
Capítulo II.....	66
El FMF: de los relatos genealógicos a la genealogía del relato	66
II. 1. Las reconstrucciones genealógicas tradicionales del FMF	67
II. 1. a. Feminismo radical: <i>made in EEUU</i> y <i>made in France</i>	73
II. 2. La presencia invisible de Simone de Beauvoir	76
II. 2. a. ¿Evolución, legado o deuda?	77
II. 3. El feminismo materialista francés	82
II. 3.a. Situación del FMF en relación con otras corrientes materialistas	82
II. 3. b. Premisas de los feminismos materialistas	84
II. 3. c. El FMF en el marco de las teorías feministas francesas contemporáneas	86
II. 3. d. Universalidad y diferencia	91
II. 4. Una lectura filosófica	94
SEGUNDA PARTE	100
Capítulo III	101
La redefinición social del sexo	101
III.1. La categoría de sexo social	102
III.1.b. Una antropología de los sexos	108
III. 2. La diferenciación social	111
III. 2. a. La anatomía política	112
III. 3. Las críticas del FMF a Engels y Beauvoir	115
III. 3. a. De los <i>orígenes</i> a los <i>mecanismos</i> de la opresión	115
III. 3. b. La herramienta crea la mano... y el sexo	119

III. 3. c. Las hordas primitivas de <i>El Segundo sexo</i> y el concepto de “antiphysis”	122
III. 3. d. La reproducción como trabajo	127
III. 4. Las reglas del juego: relecturas de Lévi-Strauss	135
III. 4. a. La persona en las sociedades matrilineales y uxori-locales	138
III.4. b. Otro ejemplo de androcentrismo en las etnografías marxistas	143
Capítulo IV	148
La desnaturalización del trabajo doméstico	148
IV. 1. Capitalismo y patriarcado en la perspectiva de Christine Delphy	149
IV. 1. a. El enemigo principal	149
IV. 2. La teoría del modo de producción doméstico	160
IV. 2. a. La apropiación de la fuerza de trabajo	161
IV. 2. b. Las mujeres como clase	162
IV. 2. c. La explotación principal	168
IV. 3. Más allá de la escisión productivo/reproductivo	169
IV. 3. a. Nuevas respuestas a Engels desde la sociología rural	170
IV. 3. b. La ideología naturalista	174
IV. 3. c. El <i>continuum</i> de la producción	176
IV. 4. Emergencias sincrónicas	178
IV. 4. a. Larguía y Dumoulin, un trabajo invisible	180
IV. 4. b. Una lectura comparada	182
Capítulo V	188
El materialismo como método	188
V. 1. La polémica Delphy - Barrett y McIntosh	189
V. 1. a. Un marco teórico heterodoxo	190
V. 1. b. La perspectiva de Barrett y McIntosh	191
V. 1. c. “Un feminismo materialista es posible”	196
V. 1. d. La ideología naturalista	202
V. 1. e. Universalidad y situación: una relectura de la polémica	204
V. 2. La crítica filosófica de Cèlia Amorós	206
V. 2. a. La hipótesis de la reproducción y el paralogismo producción/reproducción	206
V. 3. Las clases de sexo en la teoría de Shulamith Firestone	213
V. 4. La crítica de Juteau y Laurin: la retórica de la domesticidad	217
Capítulo VI	221
La teoría de la apropiación social	221
VI. 1. La desnaturalización de la “raza”	222
VI. 1. a. Un análisis genealógico	227
VI. 1. b. La categoría moderna de raza	231
VI. 2. Los sistemas de marcas	235
VI. 2. a. Esclavitud y capitalismo	236
VI. 2. b. Los marcadores somáticos	239
VI. 2. c. La biologización de las opresiones	244
VI. 3. La teoría de la apropiación social	246
VI. 3. a. ¿Fuerza de trabajo o máquinas-de-fuerza-de-trabajo?	246
VI. 3. b. El concepto de sexage	248
VI. 4. El discurso de la naturaleza	252
IV. 4. a. Dos caras de la misma moneda: la relación material/ideológico	254
VI. 5. Relecturas de la teoría de Guillaumin	258
T E R C E R A P A R T E	263
Capítulo VII	264

El enemigo principal según Monique Wittig	264
VII. 1. La heterosexualidad como régimen político	265
VII. 2. No se nace mujer: Beauvoir revisitada	273
VII. 3. Lesbianismo(s) y feminismo(s)	278
VII. 4. La categoría de sexo	282
VII. 5. Un marco epistémico alternativo al sistema de sexo/género	284
VII. 5.a. Sexo, género y sistema sexo/género	288
VII. 5.b. ¿Más allá del género?	290
Capítulo VIII	296
Debates actuales desde el FMF	296
VIII. 1. Un feminismo materialista	297
VIII. 2. Un feminismo imbricacionista	300
VIII. 3. La encrucijada colonial	305
VIII. 3. a. Colonialidad, género y relaciones sociales estructurales.....	307
VIII. 3. b. Patriarcados autóctonos.....	311
VIII. 3. c. Los desafíos de la circulación	318
VIII. 4. El dilema de las identidades	320
VIII. 5. El escollo del esencialismo.....	325
Conclusiones	331
Bibliografía	344

Resumen

Desde fines de la década de 1960, un grupo de teóricas francesas nucleadas en torno a la revista *Questions Féministes* desarrollan diversas investigaciones sobre la categoría de “sexo”. Los análisis de Nicole-Claude Mathieu, Christine Delphy, Colette Guillaumin y Paola Tabet cuestionan los subtextos naturalistas que subyacen al tratamiento del sexo en la teoría marxista y en el feminismo de la época, y proponen una articulación innovadora entre ambos campos, que denominan “feminismo materialista” y que identificamos con las siglas FMF (Feminismo materialista francés).

Si bien las investigaciones del FMF constituyen un aporte pionero a la gran área de las teorías feministas y de género, sus análisis han quedado invisibilizados por los relatos hegemónicos del feminismo teórico, elaborados mayormente en los Estados Unidos. Por ello, el objetivo general de esta Tesis es contribuir al estudio de una corriente, que por su heterodoxia y difícil clasificación, no es recuperada en las narrativas canónicas del feminismo contemporáneo. Ello nos conduce a reflexionar sobre el establecimiento de hegemonías académicas en el campo de la teoría feminista y de los estudios de género.

La presente Tesis propone una lectura alternativa de una corriente relativamente desconocida más allá de los espacios francófonos. Colectivamente, Mathieu, Delphy, Guillaumin y Tabet elaboran una trama original que permite mostrar el carácter plenamente social del sexo, en sentido anti-biologicista. Mostramos que sus categorías centrales (sexo social, diferenciación socio-sexual del trabajo, trabajo doméstico, *sexage*, pensamiento *straight*) construyen una fecunda teoría que analiza las causas materiales y económicas de la opresión de las mujeres, en una perspectiva histórica y anti-naturalista.

Para ello, proponemos un recorrido que analiza los aportes de las dos vertientes del FMF: la línea antropológica representada por Mathieu y Tabet y la línea sociológica que representan Delphy y Guillaumin. Si los análisis de las antropólogas permiten desnaturalizar la falsa evidencia biológica de la maternidad y de la división sexual natural del trabajo (premisas comunes a la perspectiva marxiana-engelsiana y a la filosofía beauvoiriana), las sociólogas logran desnaturalizar los trabajos domésticos y otras tareas realizadas tradicionalmente por aquellas personas consideradas “mujeres”.

En todos los casos, la categoría marxiana de “clase social”, aplicada al sexo, permite un abordaje anti-naturalista del mismo. De este modo, el método materialista histórico permite desarmar la evidencia fetiche del sexo, que deja de ser comprendido como una esencia biológica o como un destino anatómico. A través de una serie de relecturas críticas, el FMF refuta la ideología naturalista que se basa en la supuesta existencia de marcas somáticas que serían *causa sui* a la dominación.

El recurso a la lectura sintomática posibilita un abordaje conjunto que, sin embargo, no homogeneiza las posiciones de las autoras y que no desestima las tensiones que atraviesan el propio discurso del FMF. Esta clave de interpretación recorre como un hilo subterráneo los diferentes capítulos y permite comprender las contradicciones (productivas) del marxismo clásico y de *El segundo sexo* de Beauvoir, antecedentes centrales del FMF que emerge desde los silencios de aquellas teorías.

En la última parte de la Tesis, se analizan las derivas de la teoría feminista materialista en otras propuestas feministas. En primer lugar, se aborda la propuesta materialista lésbica de Monique Wittig mostrando sus afinidades y deudas con el pensamiento colectivo de la corriente. Sostenemos que su teoría introduce subrepticia e indirectamente las tesis del FMF en el mundo anglosajón, con particular influencia sobre Judith Butler, y contrastamos el modelo del “sexo social” con el esquema anglosajón del “sistema de sexo/género”. Finalmente, analizamos otras derivas del FMF contemporáneas, que vinculan la corriente con otros horizontes de debate y con ciertas teorías latinoamericanas y caribeñas. Ello introduce nuevas preguntas y discusiones que desafían el marco original de análisis.

Palabras clave: Sexo – Filosofía feminista – Crítica al esencialismo – Feminismo materialista – Trabajo doméstico – Sexage.

Abstract

Since late 1960s, a group of French theorists related to the revue *Questions Féministes* developed several investigations on the category of « sex ». The work of Nicole-Claude Mathieu, Christine Delphy, Colette Guillaumin and Paola Tabet problematize the naturalistic subtexts that underlie the approach of « sex » in Marxist and Feminist theory. In response to this issue, they propose an innovative articulation between both fields which they call « materialist feminism » and that I shall identify with the acronym FMF : French Materialist Feminism.

Although the FMF's research constitutes a pioneering contribution to the great area of Feminist and Gender theories, their work has been invisibilized by hegemonic narrative of theoretical feminism. Therefore, the general objective of this Thesis is to contribute to the study of this line of research, which due to its heterodoxy and difficult classification is not recovered in the canonical stories of contemporary feminism. This leads us to reflect on the establishment of academic hegemonies in the specific field of Feminist theory and Gender Studies.

We propose an alternative reading of a tendency relatively unknown beyond the Francophone spaces. Collectively, Mathieu, Delphy, Guillaumin and Tabet elaborate an original plot that allows to show the fully social character of sex, in an anti-biological sense. Their central categories (social sex, socio-sexual differentiation of labour, domestic work, sexage, straight mind) build a heuristic theory that analyzes the material and economic causes of women's oppression, in a historical perspective.

To achieve this aim, we propose a tour that focus on the contributions of the two main compounds of the FMF: the anthropological line represented by Mathieu and Tabet, and the sociological line represented by Delphy and Guillaumin. If the analysis of anthropologists allows denaturing the false biological evidence of motherhood and sexual division of labor (common premises to the Marxian-Engelsian perspective and Beauvoirian philosophy), Delphy and Guillaumin manage to denature domestic work and other tasks traditionally performed by those people considered « women ». In all cases, the Marxian category of « social class », applied to sex, allows an anti-naturalistic approach. In this way, the historical materialistic method allows to disarm the fetish evidence of sex, which ceases to be understood as a biological essence or as an anatomical destiny. Also through a series of critical re-readings, the FMF refutes the

naturalistic ideology that is based on the supposed existence of « somatic marks » that would be the cause of domination.

The use of symptomatic reading enables a conjuncted approach that, however, does not homogenize the authors' positions and does not underestimate the tensions inside the FMF's own discourse. This key interpretation crosses the different chapters as an underground thread and allows us to understand the (productive) contradictions of classical Marxism and Beauvoir's *Second sex*, central antecedents of the FMF that emerges precisely from the silences of those theories.

In the last part of the Thesis, we analyze the drifts of materialist feminist theory in other feminist proposals. First, the lesbian materialist proposal of Monique Wittig is approached, showing her affinities and debts with the collective thought of the FMF. We maintain that her theory surreptitiously and indirectly introduces FMF theses in the Anglo-Saxon world, with particular influence on Judith Butler, and we contrast the model of « social sex » with the Anglo-Saxon scheme of the « sex / gender system. » Finally, we analyze other contemporary FMF drifts, which link the current with other horizons of debate and with certain Latin American and Caribbean theories. This introduces new questions and discussions that challenge the original analysis framework.

Keywords: Sex – Feminist philosophy – Critique of essentialism – Materialist Feminism – Domestic work – Sexage.

Agradecimientos

A la Dra. María Luisa Femenías, por transmitirme su pasión por la filosofía feminista y por orientarme en los laberintos de la investigación. Sin su acompañamiento atento y su compromiso, esta Tesis no hubiera sido posible.

Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, por el otorgamiento de una Beca doctoral que posibilitó la redacción del presente trabajo.

A la Dra. Mabel Campagnoli, co-directora de la Beca doctoral, por su apoyo en cada etapa.

A les colegas de los equipos de investigación “Biopolíticas y violencias: aportes para una filosofía del cuerpo” y “La constitución del sujeto-agente: los aportes de la filosofía de Judith Butler y su influencia actual” por las discusiones y los invaluable aportes en el transcurso de estos años.

A les investigadores, becaries y colegas del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (IdIHCS, FaHCE/CONICET) por compartir la cotidianeidad del trabajo y por alegrar con su compañía la tarea de escritura.

A la Dra. Adriana Valobra, al Dr. Héctor Arrese Igor y a la Mg. Gabriela Galletti por sus valiosos consejos.

Al Dr. Ariel Martínez y a Noelia Gómez, por su apoyo y complicidad. A mis amigas podcasteras Marcela Sahade, Julia Centeno y Julieta Nava.

A las colegas del Grupo de Estudios sobre Feminismo Materialista, que comparten el interés y la pasión por estos temas.

A la Dra. Jules Falquet y a la Mg. Estelle Miramond, por su inmensa generosidad durante mi estancia en París. Los debates compartidos durante el Coloquio Colette Guillaumin en la Universidad de Ottawa, en junio de este año, también fueron un enorme aporte a este trabajo. A las organizadoras y participantes, mi agradecimiento, en especial a la Dra. Dominique Bourque.

A todas las compañeras del Centro de Atención a Víctimas de Violencia (CAV, FCJyS) por enseñarme muchas cosas que no están en los libros.

A mi mamá, Laura, a mi hermano, Bruno y a la abuela Nelly, seguidores y cómplices de todos mis emprendimientos. A Ayni, Leovú y Oggun, seres mágicos que compartieron las jornadas de escritura.

Y finalmente a Joaquín, que acompañó la totalidad del recorrido: sin su paciencia y amor esta Tesis tampoco hubiera sido posible.

Índice de abreviaturas

Dado que la mayor parte de los artículos y ensayos escritos por las feministas materialistas francesas se han publicado en forma de compilaciones, elaboramos un sistema de abreviaturas para indicar en cada caso el texto citado, según detallamos a continuación:

Christine Delphy – Obras y abreviaturas

- EP** – (1970) “L’ennemi principal” publicado originalmente en *Partisans*, “Libération des femmes. Année zéro”, noviembre. Reeditado en Delphy, C. (2013) *L’ennemi principal. 1. Économie politique du patriarcat*. París: Syllepse. 31-52. (*)
- PFM** – (1975) “Pour un féminisme matérialiste” en *L’Arc*, 61 (abril). Reeditado en Delphy, C. (2013) *L’ennemi principal. 1. Économie politique du patriarcat*. París: Syllepse. 243-253.
- FES** – (1977) “Les femmes dans les études de stratification” en Michel, Andrée (coord.) *Femmes, sexisme et sociétés*, París: PUF. Reeditado en Delphy, C. (2013) *L’ennemi principal 1. Économie politique du patriarcat*. París: Syllepse, 137-149. (*)
- TMTD** – (1978) “Travail ménager ou travail domestique ?” en Michel, André (coord.) *Les femmes dans la société marchande*. París: PUF. Reeditado en Delphy, C. (2013) *L’ennemi principal 1, Op. Cit.* 53-67. (*)
- PF** – (1981) “Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles” en *Nouvelles Questions Féministes*, 2, pp. 58-74. Reeditado en Delphy, C. (2013) *L’ennemi principal II. Penser le genre*. París: Syllepse. 205-222. (*)
- FMEP** – (1982) “Un féminisme matérialiste est possible” en *Nouvelles Questions Féministes*, 4, pp. 50-86. Reeditado en Delphy, C. (2013) *L’ennemi principal II. Op. Cit.* pp. 111-151.
- ATD** – (1983) “Agriculture et travail domestique: La réponse de la bergère à Engels” en *Nouvelles Questions Féministes*, 5, pp. 2-17.
- LP** – (1988) “Le patriarcat : une oppression spécifique”. Entrevista con Louis Astre y Liliane Kandel publicada en *Lé féminisme et ses enjeux*. Fédération de l’Éducation Nationale, Edilig. Reeditado en Delphy, C. (2013) *L’ennemi principal II. Penser le genre*. París: Syllepse. 51-83.

Método de citas para las obras de Delphy

Los artículos consignados con asterisco (*) cuentan con edición castellana, en: Delphy, C. [1982] (1985, 2da. edición) *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*. Barcelona: LaSal. Edicions de les dones.

Utilizaremos el siguiente método de citado: (Delphy, iniciales de la obra: paginación francesa/paginación de la edición castellana). Ejemplo: (Delphy, *EP*: 38/16).

Colette Guillaumin – Obras y abreviaturas

IR – (1972) *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Niza: Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles.

RN – (1977) “Race et nature. Système des marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux”, publicado originalmente en *Pluriel*, 11, 39-55, reeditado en Guillaumin, C. (2016). *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. Paris : iXe. 165-187.

PPIN 1 – (1978) “Pratique du pouvoir et idée de Nature”, publicado originalmente en *Questions féministes*, 2: *Les corps appropriés*, pp. 5-30, reeditado en Guillaumin, C. (2016). *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. Paris : iXe, 13-47.
(*)

PPIN 2 – (1978) “Pratique du pouvoir et idée de Nature 2. Le discours de la Nature”, publicado originalmente en *Questions féministes*, 3: *Natur-elle-ment*, 5-28, reeditado en Guillaumin, C. (2016). *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. Paris : iXe, 47-78.

QD – (1979) “Question de différence” publicado originalmente en *Questions féministes*, n. 6: *Les dits-faits-rances*, pp. 3-21, reeditado en Guillaumin, C. (2016). *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. Paris : iXe. 79-102.

FTS – (1981) “Femmes et théories de la société: remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées” publicado originalmente en *Sociologie et sociétés*, (13) 2, pp. 19-32. Reeditado en Guillaumin, C. (2016). *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. Paris : iXe. 213-232.

CC – (1993) “Le corps construit” publicado originalmente como “The constructed body” en Burroughs, C. B. y Ehrenreich, J. D. (dirs.) *Reading the social body*. Iowa: University of Iowa Press. Pp. 40-57. Reeditado en Guillaumin, C. (2016). *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. Paris : iXe. 113-136.

(*) Hay traducción castellana: (2005) “Práctica del poder e idea de Naturaleza” en Curiel, Ochy y Falquet, Jules (comps.) *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Buenos Aires: Brecha Lésbica.

Nicole-Claude Mathieu – Obras y abreviaturas

- NDS** – (1971) “Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe” en *Épistemologie sociologique*, (11), 1, pp. 19-39. Reeditado en Mathieu, Nicole-Claude (2013) *L’Anatomie Politique. Catégorisations et idéologies du sexe*. París: iXe.
- HCFN** – (1973) “Homme-culture et femme nature ?” en *L’Homme*, XIII (3), pp. 101-113. Reeditado en Mathieu (2013) *L’anatomie politique, Op. Cit.*
- PBMS** – (1977) “Paternité biologique, maternité sociale...” en Michel, Andrée (coord.) *Femmes, sexisme et sociétés*. París: PUF. Cap. II, pp. 39-48. Reeditado en Mathieu (2013) *L’anatomie politique, Op. Cit.*
- CEPS** – (1985) “Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno- anthropologique”. Informe elaborado para la UNESCO y presentado en la reunión internacional de expertos/as de Lisboa bajo el título “Réflexion sur la problématique féminine dans la recherche et l’enseignement supérieur”. Reeditado en Mathieu (2013) *L’anatomie politique, Op. Cit.*
- DS** – (1991) “Différenciation des sexes” en Bonte, Pierre e Izal, Michel (dirs.) *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*. París: PUF, 660-664. En Mathieu (2014) *L’anatomie politique 2*. París: La Dispute, pp. 15-21.
- OM** – (1994) “«Origines» ou mécanismes de l’oppression des femmes?” en Fussinger, Catherine y Pavillon, Monique (dirs.) *Femmes, le mauvais genre ?* (16) Lausanne, 13-30. Reeditado en Mathieu (2014) *Op. Cit.* pp. 171-191.
- RPSG** – (1998) “Remarques sur la personne, le sexe et le genre”. Introducción al dossier "Anthropologie des sexes", *Gradhiva*, 23. Reeditado en Mathieu (2014) *Op. Cot.* pp. 291-320.
- BHP** – (2004) “Beauvoir et les «hordes primitives»” en Galster, Ingrid (dir.) *Simone de Beauvoir : « Le deuxième sexe »*. *Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*. París: Honoré Champion, 87-102. Reeditado en Mathieu (2014) *Op. Cit.*, 91-107.
- MOR** – (2004) “« Matriarcat » ou résistance? Mythes et réalités” en *Espace lesbien*, 4, Toulouse: Bagdam, 73-84. Reeditado en Mathieu (2014) *Op. Cit.*, pp. 205-216.

Paola Tabet – Obras y abreviaturas

MOA – (1979) “Les mains, les outils, les armes” en *L’Homme*, XIX, 3-4. (*)

FNRF – (1985) “Fertilité naturelle, reproduction forcée” en Mathieu, N.-C. (dir.) *L’arrondissement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 61-146. (*)

(*) Traducción castellana: Tabet, P. (2018) *Los dedos cortados*. Bogotá: Universidad Central de Colombia. Trad. de Ana Cuenca.

Introducción

¿Qué eres tú, naturaleza? Vivo en ti, y hace cincuenta años que te busco y no te he podido encontrar aún.

Voltaire, *Diccionario filosófico*, [1764] 1969, p. 187

El objetivo central de esta Tesis es analizar la crítica a las concepciones naturalistas del sexo, formulada por la corriente denominada feminismo materialista francés (de aquí en adelante, FMF). Desarrollamos la hipótesis según la cual, desde principios de la década de 1970, la crítica que dicha corriente elabora permite desmontar sesgos biologicistas, tanto en el campo del marxismo como en el de la teoría feminista, las dos regiones del pensamiento en las cuales emerge. De este modo, mostramos que el FMF provee un marco epistémico alternativo al sistema de sexo/género, tal como era desarrollado por la misma época en la literatura anglófona, a partir de los trabajos de Ann Oakley (1972) y Gayle Rubin (1975) y que permite pensar antes del género y más allá de él (tomamos prestada la expresión de Falquet, 2018: 182).

A partir de una lectura filosófica, analizamos los conceptos centrales de la corriente feminista materialista: sexo social, trabajo doméstico, maternidad social, *sexage*, sistema heterosexual, entre otros. Reponemos para ello las genealogías teóricas y los suelos a partir de los que emerge el FMF, en particular, la discusión en torno al concepto marxiano de división sexual natural del trabajo, que es reelaborado de manera original e interdisciplinaria por el FMF.

Al analizar la circulación de dichos debates, nos vimos conducidas a elaborar interrogantes que permitieran dar cuenta de la (in)visibilidad de la corriente del FMF en las narrativas del feminismo hegemónico. Ello derivó en una reflexión acerca de la necesidad de comprender estas condiciones de producción partiendo de un marco materialista, es decir, analizando no sólo los contenidos de las teorías, sino también y al mismo tiempo de las formas por medio de las cuales tales conocimientos se elaboran y circulan en el campo académico global. En el transcurso de dicho análisis, estas preguntas y otras afines permitieron abordar de manera crítica la propia posición de enunciación y problematizar las hegemonías actuales en el campo del feminismo internacional.

Desde principios de la década del setenta, una serie de investigadoras nucleadas posteriormente en torno a la revista francesa *Questions Féministes (QF)* –fundada en 1977 y dirigida honorariamente por Simone de Beauvoir– desarrollaron investigaciones en diversos campos de las ciencias sociales; fundamentalmente, la antropología y la sociología. Tales autoras fueron pioneras en el desarrollo de los estudios interdisciplinarios y conjuntamente formularon una teoría que permitió comprender la existencia de opresiones múltiples mediante un enfoque que privilegia el entramado de relaciones sociales estructurales (*rappports sociaux*) de dominación como clave analítica. En su intento por desarrollar una “teoría general de la explotación” (Delphy, 2015) asumen la interpenetración de sistemas de poder autónomos aunque solidarios: patriarcado, capitalismo y racismo.

La mayoría de estas autoras son de origen francés. Tal es el caso de Christine Delphy,¹ Colette Guillaumin,² Nicole-Claude Mathieu³ y Monique Wittig,⁴ nacidas en la Francia metropolitana. En muchos casos, sus trayectorias involucran tránsitos por

¹ Christine Delphy (París, 1941). Doctora en Sociología por la Universidad de Québec (1998) e investigadora del CNRS francés (Centro Nacional de Investigación Científica) desde 1966, del cual fue declarada directora de investigación emérita. Co-fundadora, junto con Simone de Beauvoir, de la revista *Questions Féministes* (1977) y posteriormente directora de la *Nouvelles Questions Féministes*. Sus primeras investigaciones sobre sociología rural –bajo dirección de Pierre Bourdieu, quien se opuso a que investigara “sobre mujeres” alegando que “nadie estudiaba eso” (cf. Delphy, 2013: 7) - le permitieron demostrar que existía una explotación económica específica soportada por las mujeres: el trabajo doméstico, realizado por las mujeres de manera gratuita (impaga) en el marco del contrato matrimonial, en la familia. En este sentido, una de las principales categorías teorizadas por Delphy es la de “modo de producción doméstico”.

² Colette Guillaumin (Thiers, 1934-2017). Doctora en Sociología por el CNRS (1969), con una tesis titulada: *Un aspect de l'altérité sociale: le racisme: genèse de l'idéologie raciste et langage actuel* (dirigida por Roger Bastide). Integrante del Comité de redacción de la revista *Questions Féministes*, desde la década del '80 se desempeñó como profesora en la Universidad de Montréal. Sus trabajos sobre el racismo fueron pioneros en el campo de las ciencias sociales. Uno de sus principales aportes teóricos fue el concepto de “apropiación”, que profundizó la perspectiva de las relaciones sociales de sexo mediante el análisis del “sexage”, es decir, la esclavitud de las mujeres en tanto que clase. El sexage se caracteriza por la apropiación de los *cuerpos* de las mujeres, es decir, de su corporalidad como un todo y no sólo de ese aspecto disociado que sería la fuerza de trabajo.

³ Nicole-Claude Mathieu (Vendée, 1937-2014) socióloga y antropóloga. Entre 1966 y 1969, fue redactora de la revista de Unicef *Les Carnets de l'enfance/Assignment Children*. Desde 1971, jefa de trabajos en el Laboratorio de Antropología Social (EHESS) dirigido por Lévi-Strauss y luego, maestra de conferencias en el EHESS. Secretaria de redacción de la revista *L'Homme* y de la colección *Cahiers de L'Homme*. Co-fundadora de la revista *Questions Féministes*. En 1996 obtuvo el título de Doctora en Ciencias Sociales *honoris causa* por la Universidad Laval, en Québec. Se destacan sus trabajos pioneros sobre el *sexo social*.

⁴ Monique Wittig (Dannemarie, 1935- 2003), escritora, ensayista y teórica feminista. Participa de la fundación del Movimiento de Liberación de las Mujeres francés (*Mouvement de Libération des Femmes*, MLF) y, posteriormente, de las *Gouines rouges*, movimiento radical lésbico. Sus obras literarias y ensayísticas se tradujeron tempranamente en diversos idiomas, lo cual le valió un reconocimiento internacional.

universidades canadienses. Atendiendo a una serie de acontecimientos, entre ellos, los desplazamientos geográficos, Jules Falquet defiende actualmente la denominación “feminismo materialista francófono” como más apropiada que la denominación “feminismo materialista francés” (Falquet, 2017 a; 2017 b). El argumento central para adoptar tal definición, es que una de las teóricas fundamentales de esta corriente, Paola Tabet,⁵ es italiana y no francesa (Curiel y Falquet, 2005: 3). En esta tesis, sin embargo, mantenemos la denominación feminismo materialista francés. Por un lado, porque consideramos que el adjetivo “francófono” resulta demasiado amplio, ya que incluye países y horizontes sumamente diversos y ajenos al suelo en el cual emergen las reflexiones del FMF (por ejemplo, todos los territorios francófonos de ultramar, más allá de Canadá, en África, Oceanía y América Latina). Por otro lado, porque Francia de hecho constituye un sitio concreto de encuentro para las autoras, así como la revista *QF* que las nuclea desde los comienzos.⁶ Vale la pena recordar, sin embargo, que ambas adjetivaciones sólo tienen sentido relacional; de este modo, son utilizadas a la hora de realizar lecturas de la corriente fuera de Francia, donde por el contrario se lo denomina en general simplemente “feminismo materialista”.

Los desarrollos teóricos del FMF lograron visibilizar un subtexto común, que subyace a las diferentes relaciones de poder: su naturalización o biologización. La raza, el sexo y la edad constituyen desde esta perspectiva núcleos de dominación social que, sin embargo, se presentaban (al sentido común y a las investigaciones científicas de la época) como “datos” más o menos evidentes; es decir, como elementos dados de modo

⁵ Paola Tabet (Pisa, 1935) es etnóloga y profesora de antropología en las Universidades de Siena y de Calabria. Inicialmente, sus investigaciones se desarrollaron en el campo de las tradiciones populares italianas (*C'era una volta: rimosso e immaginario in una comunità dell'Appennino toscano*, 1978). Posteriormente, se dedicó a la investigación de estereotipos culturales racistas y discriminatorios y, en una expansión de este núcleo temático, se dedicó al estudio de la manipulación social de la sexualidad y a la construcción cultural de las diferencias de género (Cf. “Tabet, Paola” en *Treccani. Enciclopedia online*). Una de sus principales tesis es que el acceso diferenciado a herramientas de producción y tecnologías avanzadas funciona como un medio para producir y confirmar relaciones de poder entre los sexos.

⁶ En el año 1978, Tabet viaja a Francia para estudiar en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. Allí entra en contacto con Mathieu, Delphy, Guillaumin y Wittig, así como con la revista *QF*. En virtud de ello, vale la pena argumentar que pese a su nacionalidad de origen, Tabet es considerada una “feminista francesa”. La propia Tabet se refiere a esta situación, más o menos atípica, en una entrevista en la que refiere lo siguiente: “Es bastante gracioso porque me consideran una feminista francesa, más que una feminista italiana. Esto también se explica por el hecho de que, durante el primer período en que hacía mis investigaciones, el feminismo en Italia era en gran medida un feminismo de diferencia, con el que no tengo nada que ver. Y finalmente, (...) lo que constituyó mi lugar de referencia, fue París con el grupo de *Questions Féministes*” (Martin y Rey, 2008: 133). De este modo, París opera como un centro neurálgico en el cual surge y se organiza el pensamiento del FMF.

natural. Siguiendo las reglas del método propuestas por Durkheim –lo social se explica por lo social– y reformuladas por Simone de Beauvoir –nada en el orden de la naturaleza puede justificar un orden social discriminatorio–, estas autoras emprenden una historización y reconceptualización de las categorías centrales de sexo y de raza mostrando su carácter social.

En esta dirección, el aporte central del FMF consiste en desnaturalizar el sexo de manera radical y tempranamente, en 1971, año en que Nicole-Claude Mathieu publica un artículo muy poco conocido en nuestro medio: “*Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe*” (“Notas para una definición sociológica de las categorías de sexo”). Se anticipa así en veinte años a la crítica que Judith Butler hará sobre el sistema de sexo/género, que supuso un quiebre en el debate feminista contemporáneo y volvió célebre a su autora. Algo similar ocurre con los trabajos pioneros de Colette Guillaumin sobre el racismo, que operan como matriz crítica a partir de la cual la autora problematiza el sexismo. ¿Cuáles son los motivos de tal invisibilización? ¿Por qué el FMF pasó desapercibido durante tanto tiempo, e incluso hoy, cómo es posible que casi no conozcamos los nombres de estas teóricas: Christine Delphy, Colette Guillaumin, Paola Tabet y Nicole-Claude Mathieu?

Como mencionamos al inicio, nuestra investigación se enfrentó tempranamente a la pregunta sobre la (in)visibilidad de la corriente en las narrativas feministas contemporáneas. Ello nos condujo a reflexionar sobre la necesidad de recuperar líneas de pensamiento que quedan ocultas bajo la sedimentación de las narrativas hegemónicas. Esta tarea constituye, según María Luisa Femenías, un recurso metodológico relevante para las investigaciones filosóficas elaboradas desde una perspectiva feminista o de género (Femenías, 2015 a: 98 y ss). En primer lugar, porque la historia de las producciones filosóficas realizadas por mujeres ha quedado ocultas por las genealogías patriarcales que constituyen el *canon* de la disciplina (Amorós, [1985] 1991). En segundo lugar, continuando esta idea, observamos que incluso la constitución de genealogías feministas y de género corre el riesgo de reproducir los rasgos patriarcales de tales reconstrucciones, al excluir los referentes polémicos y las posiciones alternativas (Femenías, 2000: 23 y ss.; 2015 a: 98).

Por ello, en esta Tesis proponemos abordar una teoría que se encuentra fuera del feminismo hegemónico de clara preeminencia anglosajona. Según demuestran investigaciones recientes, el campo de los estudios feministas y de género, en efecto,

está lejos de constituir un espacio multi-centrado de producción de conocimiento (Wöhrer, 2016: 323 ss). Así como existe una división internacional del trabajo entre centros y periferias económicas, existe también otra división internacional relativa a la producción del conocimiento intelectual (cf. Alatas, 2003). En el campo específico que aquí nos interesa abordar, el de la teoría feminista, existe actualmente una preponderancia de Estados Unidos como centro de producción de conocimiento. Por su parte, Latinoamérica, los países francófonos y de habla germana son considerados semi-periferias académicas por estudios que retoman la perspectiva propuesta por Alatas (Wöhrer, 2016: 326).⁷ Cabe señalar, en este sentido, que el E.U. rocentramiento de los estudios de género no constituye una excepción. Por el contrario, continúan la tendencia general actual a la “norteamericanización” de las teorías críticas, que coincide con su globalización: “Históricamente, el centro hegemónico de gravedad de las teorías críticas se ha movido hacia el oeste: primero, Europa central para el marxismo clásico, luego Europa occidental para el llamado marxismo «occidental», y ahora, la América anglosajona” (Keucheyan, 2016: 41).

La existencia de asimetrías estructurales entre centros y periferias académicas globales se traduce en la posibilidad de instalar (o no) genealogías. Por ello, en este trabajo, retomamos de modo general la propuesta benjaminiana de construir una historia a contrapelo (Benjamin, 2001: 46) que descubra, entre las diferentes capas o estratos del relato hegemónico, los restos de otros relatos, de otras teorías. Puntualmente, como hemos dicho, nos centramos en una corriente –el FMF– que surge al fragor de los tumultuosos años sesenta y principios de los setenta y queda sepultada en los años posteriores por el auge del *French Feminism* en Estados Unidos, del feminismo posmoderno y actualmente por los “nuevos materialismos” (que disputan este último significativo desde una perspectiva notablemente diferente).⁸

⁷ El concepto de “semi-periferias académicas” designa, según Wöhrer, a aquellos países que son relativamente independientes de las potencias académicas mundiales; es decir, que pueden constituir sus agendas de investigación y que cuentan con tecnología e inversiones para llevarlas a cabo (no dependen del financiamiento de organismos externos internacionales). Sin embargo, no alcanzan a ejercer una influencia significativa en términos globales (Wöhrer, 2016: 326 ss). Pese a que, en términos generales, las ciencias sociales francesas son una potencia académica, el campo específico de los estudios feministas se encuentra en una situación diferente, que Delphy caracteriza como de “retraso” en relación con la academia anglosajona (2002: 38-39). En un sentido similar, la filósofa Elsa Dorlin sostiene que: “por su compromiso en los debates filosóficos contemporáneos y su extremada riqueza, [la discusión anglófona] está a gran distancia del desarrollo todavía embrionario de las problemáticas feministas en la filosofía francesa” (Dorlin, 2009: 11).

⁸ El *French Feminism* es una categoría de origen estadounidense que designa un *corpus* de obras de autoras francesas o francófonas, vinculadas al psicoanálisis y a la corriente llamada “de la diferencia”

Cierto privilegio en las condiciones de enunciación del conocimiento (producido por universidades francesas y canadienses) evitó que el FMF pasara completamente desapercibido. En este sentido, en manuales anglófonos encontramos alusiones esporádicas o menciones aisladas a las autoras vinculadas a esta corriente, tendiéndose a ubicarlas como parte del “feminismo marxista” o del “feminismo radical” (Jaggar, 1983: 105), sin distinguir las profundas diferencias que existen entre feminismo radical en Francia y en Estados Unidos. Por su parte, una recepción temprana del feminismo materialista tiene lugar en España, si bien también en el caso hispano existe una tendencia a ubicar el feminismo materialista en cierta continuidad respecto del feminismo radical anglosajón (Oliva Portolés, 2005; Sanahuja Yll, 1995; Amorós, 1991).

Entre las diversas interpretaciones existentes, y a los fines de la presente Tesis, distinguimos esquemáticamente:

1) Las interpretaciones anglosajonas del FMF como feminismo radical, marxista o, en menor medida, como *French Feminism*; se distingue de la corriente denominada *Materialist Feminism*.

2) Una auto-interpretación francófona del FMF, en la Francia metropolitana y Canadá, escrita en la misma lengua en la que fue formulada y de difícil (casi nula) circulación en espacios no francófonos.

3) Una recepción española del FMF, a través de las filósofas Celia Amorós, Asunción Oliva Portolés y Alicia Puleo, que tiende a comprender el feminismo materialista como una síntesis entre el feminismo radical de Kate Millett y el concepto de clases de sexo de Shulamith Firestone.

4) Actualmente, existe lo que denominamos una relectura latinoamericana del FMF, que se realiza desde hace algunos años entre Brasil (Universidad Federal de

(Irigaray, Kristeva, Cixous). Según muestra Christine Delphy, esta categoría invisibiliza las producciones feministas francesas que no se inscriben en la tradición diferencialista. En Estados Unidos, el *French Feminism* se combina con una relectura de otras filosofías francesas, en particular, Derrida, Lyotard y, en menor medida, Deleuze, dando origen al posmodernismo feminista (Collin, 2017: 32 ss). Resumidamente, el posmodernismo feminista se basa en la desestabilización de las categorías binarias (sujeto/objeto, varón/mujer) y propone desplazar el discurso falogocéntrico mediante el “devenir” (minoritario, nómada, entre otros). Los nuevos materialismos, por su parte, constituyen una corriente actual que se opone a los feminismos posmodernos y poestructuralistas, denunciando un reduccionismo lingüístico (Solana, 2017; Ariza, 2018). Proponen un retorno a la materia, entendida de diversas formas e intentando superar la oposición naturaleza/cultura. Para ampliar el tema, Palacio (2018), Dolphijn y Van der Tuin (2012), entre otras.

Bahía, Universidad Federal de São Paulo, Universidad de Rio Grande do Norte, entre otras), Chile,⁹ Colombia (introducido por la dominicana Ochy Curiel)¹⁰ y Argentina. En nuestro país, el FMF es introducido en los ámbitos académicos por María Luisa Femenías, quien recepciona e intersecta la lectura española de Amorós y la enlaza posteriormente con las elaboraciones de Curiel y Falquet (Femenías, 2002, 2015).¹¹ Con excepción del caso brasileño, donde la corriente tuvo fuerte impacto en las discusiones sobre trabajo doméstico –a causa del canal de circulación que habilitan las teóricas brasileñas exiliadas en Francia en la década del '70 (Abreu, 2017; 2018)– en el resto de los países de Latinoamérica el FMF permanece como una suerte de pensamiento exótico que pocas veces es mencionado entre la diversidad de teorías feministas.

Retomando los diversos debates suscitados por cada una de estas interpretaciones, nos anclamos principalmente en la cuarta perspectiva, prosiguiendo la línea de indagación abierta por María Luisa Femenías (en Argentina) en diálogo con los aportes filosóficos que introduce la lectura original de Amorós.

En este marco, la presente Tesis incorpora una nueva mirada: aquella que aportan los estudios contemporáneos sobre la división académica del conocimiento global. De este modo, entrecruzamos una perspectiva filosófica con aportes provenientes del gran campo de saberes que abordan la circulación internacional de teorías (Lima Costa, 2002; Alatas, 2003; Femenías y Soza Rossi, 2011; Keim, 2014; Wöhrer, 2016). Comprender las condiciones de enunciación del FMF, en tanto que elaborado desde una semi-periferia académica, permite entender su posterior invisibilidad en un campo de hegemonía anglosajona. En la medida en que abordamos una teoría europea como objeto o caso de estudio, nos sumamos a la tarea propuesta por Dipesh Chakrabarty (2000) de “provincializar Europa”. El desafío planteado por este autor invita a mirar desde el Sur global hacia el Norte en otra clave: ya no buscando una Verdad universal y a-histórica con la cual “iluminar” nuestras latitudes, sino particularizando e historizando el discurso europeo. Ello permite comprender las contradicciones y síntomas de estas narrativas situadas, a la vez que posibilita el abandono de un paradigma basado en la “recepción” de teorías, para reflexionar sobre la

⁹ En Chile se realiza una edición de algunos artículos del FMF a cargo de Marie-Claire Caloz-Tschopp y de Teresa Veloso Bermedo en la compilación *Tres feministas materialistas*, editorial Escaparate. 2 tomos.

¹⁰ Pueden consultarse Curiel, 2002; y Curiel & Falquet, 2005.

¹¹ Por otra parte, es posible identificar una recepción temprana del FMF en contextos militantes, a mediados de la década del '80, gracias al trabajo de Silvia García (quien trabajaba como profesora de francés en la ciudad de La Plata) y de Alicia Lombardi (psicoanalista platense). Agradezco a Adriana Carrasco por su generosa información al respecto.

co-producción de conocimientos en el plano trans-nacional (Keim, 2014; Ruvituso, 2019).

En vistas a lo anterior, el **objetivo general** de la presente tesis es analizar la crítica que el feminismo materialista francés le formula a la naturalización del sexo y evaluar las implicancias filosóficas del mecanismo biologicista a la hora de justificar otras desigualdades sociales, ya sea por sexo, raza o posición geopolítica. Para ello, nos proponemos una serie de **objetivos específicos**, en primer lugar, sistematizar y elucidar los aportes que el FMF realiza a los dos grandes campos teóricos en cuya intersección emerge: el feminismo (en el cual se inscribe) y el marxismo (con el cual polemiza). A continuación, analizamos los principales conceptos de la propuesta teórica del FMF, tomando como hilo conductor la crítica al naturalismo/esencialismo, que permite reformular ambos campos. En tercer lugar, exploramos algunas de las derivas contemporáneas de esta corriente en otras teorías feministas actuales.

De acuerdo con los objetivos específicos que acabamos de enumerar, hemos dividido este recorrido analítico en tres grandes partes. La **primera parte**, titulada “**Suelos teóricos**” comprende el primer y el segundo capítulo y se dedica a examinar los estratos o suelos conceptuales sobre los que se construye la corriente que es objeto de estudio. El **capítulo 1** sitúa al FMF en relación con los contextos teóricos a partir de los cuales surge este pensamiento: el feminismo y el marxismo. Para ello, analizamos algunos conceptos centrales del campo del feminismo teórico, por un lado; y del campo del marxismo, por otro. En particular, examinamos el concepto marxiano-engelsiano de división sexual natural del trabajo y las consecuencias epistémicas y políticas que se desprenden del mismo. Tanto la teoría de Engels como la relectura de Beauvoir mantienen un supuesto incuestionado: el carácter biológico del sexo. En Simone de Beauvoir, la idea de que “no se nace mujer” coexiste sintomáticamente con la afirmación del cuerpo femenino como aspecto no pasible de ser trascendido. Contrariamente a lo sostenido por algunas autoras, mostramos que este supuesto biologicista se desprende del propio marco materialista histórico e introduce importantes tensiones en él, en la medida en que mantiene a las mujeres en los límites de la dialéctica, ancladas en un plano de naturaleza.

En el **capítulo 2**, revisamos críticamente los relatos genealógicos tradicionales acerca del FMF y proponemos una clasificación alternativa, que sitúa al FMF en

relación con el horizonte de reflexión engelsiano-beauvoiriano analizado en el primer capítulo. En el marco de tal reflexión, mostramos que el propio concepto de “genealogía” acarrea problemas a la hora de comprender las tramas sincrónicas, es decir, la contemporaneidad de los pensamientos en su carácter sincrónico y multicentrado. Sostenemos que *El Segundo sexo* habilitó al menos dos vías de lectura: una naturalista y otra constructivista, ambas presentes en el ensayo de Beauvoir.¹² El FMF prosigue la vía de análisis constructivista abierta por Simone de Beauvoir, llevando su pensamiento más allá de sus límites originales, al sostener que el sexo puede pensarse según el modelo marxiano de las clases sociales. Este capítulo se cierra con una breve presentación de las premisas y del método general de las autoras vinculadas al FMF, que permite presentar los desarrollos que siguen.

Habiendo explorado los antecedentes teóricos del FMF, en la **segunda parte** de la Tesis, titulada “**La (des)naturalización del sexo**” comenzamos el análisis de la corriente tomando como eje la crítica al naturalismo propuesta por el feminismo materialista francés. En el **capítulo 3** analizamos la propuesta de Nicole-Claude Mathieu, quien desde principios de la década del ’70 acuña el concepto de “sexo social”. Examinamos las principales críticas de Mathieu y de Paola Tabet a Marx, Engels y Beauvoir, con el objetivo de mostrar que la propuesta feminista materialista de ambas teóricas aporta elementos que desarman un supuesto común a la teoría feminista y al marxismo: el naturalismo o la biologización de relaciones sociales. En el caso de la teoría beauvoiriana, de la cual se nutre la reflexión del FMF, el resabio naturalista se vincula con la tensión anudada en torno al carácter biológico del sexo y que se vincula con la descripción beauvoiriana del cuerpo de las mujeres. En particular, la persistencia del biologicismo se identifica con la dificultad a la hora de pensar la capacidad reproductiva en términos sociales (como analizaremos luego en el caso de Shulamith Firestone). Sostenemos que los conceptos de maternidad social y fertilidad forzada, propuestos por Mathieu y Tabet, representantes de la vertiente antropológica del FMF, permiten reformular aquella cuestión.

El **capítulo 4** tiene por objetivo analizar la teoría de Christine Delphy sobre el modo de producción doméstico, entendido como opresión principal y específica de las mujeres. Si en el capítulo anterior analizamos el modo en que Mathieu y Tabet

¹² de Beauvoir, Simone [1949] *Le deuxième sexe*. París: Gallimard. Para las citas, utilizamos la edición castellana: (2013) *El segundo sexo*, traducción de Juan García Puente, Buenos Aires: debolsillo.

desnaturalizan tanto la categoría de sexo como la de maternidad (como “trabajo reproductivo”), en este capítulo mostramos que la teoría del modo de producción doméstico permite desnaturalizar los múltiples trabajos realizados históricamente por las mujeres, al argumentar que nada en la naturaleza de esas tareas justifica su gratuidad. La tesis de Delphy sostiene que las mujeres constituyen una clase social, construida por la relación de opresión específica del modo de producción doméstico. Esta situación de clase compartida por las mujeres –entendidas en sentido antibiológico, que incluye a las infancias, personas ancianas¹³ y en ciertos casos, a los hijos varones menores [*cadets*] de una familia– se basa en la apropiación del trabajo doméstico, en el marco del contrato matrimonial. Por medio de este contrato, resignificando la noción del “contrato” de modo diferente a cómo lo hará más tarde Carole Pateman, Delphy interpreta que las mujeres ceden su fuerza de trabajo a los esposos y, por extensión, a la clase de los varones en su conjunto. La opresión de las mujeres en el modo de producción doméstico se articula con su explotación capitalista, lo que aproxima a Delphy a las llamadas teorías del sistema dual.

El abordaje de la propuesta delphiana permite comprender el sentido de la denominación “materialista”, que la propia Delphy acuña y que designa una utilización heterodoxa del método marxista. Por eso, en el **capítulo 5** analizamos las principales críticas que diversas feministas marxistas dirigen contra el planteo delphiano y que conducen a Delphy a precisar su método de análisis y sus categorías. Nos centramos en la polémica que Delphy mantuvo con las feministas británicas Michèle Barret y Mary McIntosh, quienes acusan a Delphy de utilizar de modo incorrecto las categorías y el método marxianos. Luego, analizamos la crítica de Celia Amorós, que sostiene la existencia de un error categorial en la teoría delphiana, que asimila a la propuesta de la feminista radical canadiense Shulamith Firestone. Finalmente, abordamos suscitadamente las objeciones de las sociólogas canadienses Danielle Juteau y Nicole Laurin, que cuestionan el alcance restringido de la domesticidad delphiana. El objetivo de este capítulo es caracterizar la especificidad del método materialista, cuya utilización y reformulación heterodoxa permite distinguir a la corriente del FMF de otras teorías

¹³ A lo largo de esta Tesis, intentamos evitar el uso de plurales masculinos que incurran en la falacia *pars pro toto* identificada por Simone de Beauvoir y denunciada también por el FMF. En los casos en que no sea posible utilizar una forma neutra alternativa (como “infancias” y “personas ancianas”), usaremos la letra “e”. En los últimos años, la “e” ha tendido a imponerse por sobre el uso de “@” y “x”, cuestionadas por mantener el binarismo “a/o” y por su posible remisión a una tachadura, respectivamente; ambas de difícil pronunciación en nuestra lengua. Sobre esta discusión, remitimos a Facio et. *alii* (2015: 24 ss).

feministas marxistas; así como evaluar los aportes y las limitaciones de las categorías propuestas por Delphy.

En el **capítulo 6** analizamos la teoría de Colette Guillaumin sobre la apropiación social de las mujeres. El recorrido teórico de Guillaumin la distingue de las otras autoras vinculadas a la corriente, ya que Guillaumin arriba a la desnaturalización del sexo a partir de la desnaturalización de la idea de “raza”. Es decir que aquí la desnaturalización del sexo es un punto de llegada, antes que un punto de partida. Mostramos que dos conceptos centrales, elaborados en sus investigaciones iniciales sobre el racismo, le proporcionan a Guillaumin una clave de análisis para reflexionar sobre el sexo. En primer lugar, la idea de marca somática y de grupos naturales; en segundo lugar, la biologización de opresiones como mecanismo común a la hora de construir alteridades.

Estos elementos conducen a Guillaumin a formular una teoría original mediante el concepto de *sexage* o teoría de la apropiación social individual y colectiva de las mujeres. Si la teoría de Delphy aún se mantiene ligada al marco marxiano, la teoría de Guillaumin se distancia en mayor medida del marxismo clásico y lo transforma fructíferamente, mediante una relectura que -como mostramos- enseña la potencia del método materialista. Su teoría también reformula la relación entre materialidad e ideología, superando las aporías de las versiones economicistas o mecanicistas del marxismo, mediante un análisis del “discurso de la Naturaleza”.

Los dos capítulos finales dan inicio a la **tercera y última parte** de la Tesis, “**Derivas**”. Como lo indica su nombre, el objetivo es explorar dos derivas actuales del FMF. El **capítulo 7** analiza una vertiente que denominaremos el FMF disidente o “materialismo lésbico” que se identifica con los trabajos de la escritora y teórica francesa Monique Wittig. Inicialmente vinculada a la corriente, el cisma producido en el comité editorial de *Questions Féministes* en el año 1980 luego de la polémica desatada por la publicación de dos artículos de Wittig introduce un punto de inflexión. Este acontecimiento distancia posteriormente a Wittig y a otras teóricas del núcleo que permanecerá vinculado desde entonces a la revista *Nouvelles Questions Féministes* y a la figura de Christine Delphy.

Desde la perspectiva materialista lésbica que habilita el planteo de Wittig, el enemigo principal ya no es el modo de producción doméstico –como sostiene Delphy– sino el sistema heterosexual (Amari, 2015). La hipótesis que defendemos es que a través

de la interpretación wittigiana, el FMF se introduce en los Estados Unidos, llegando a influir en la teoría sobre la performatividad de género de Judith Butler. Mostramos que al desarticular los supuestos naturalistas, el FMF proporciona un marco epistémico alternativo al sistema de sexo/género, como fuera formulado en 1975 por Gayle Rubin. Para ello, rastreamos los antecedentes del concepto de género anglosajón y proponemos un contraste crítico con el concepto de sexo (social) del FMF. Recordemos que las autoras vinculadas al FMF sostienen que el género crea al sexo, por lo cual consideran necesario mantener la categoría de sexo (social).¹⁴

En el **capítulo 8**, para finalizar, evaluamos los principales aportes del FMF a las teorías y debates feministas actuales. Mostramos que el FMF proporciona claves teóricas y metodológicas para construir un enfoque feminista materialista, anti-biologicista, anti-esencialista e imbricacionista. Si en las teorías pioneras del FMF ya se vuelve manifiesta la interrelación de diversas relaciones sociales estructurales – patriarcado, racismo y capitalismo–, la naturaleza de este vínculo permanece impensado por estas autoras. En tal sentido, analizamos la propuesta actual de Danièle Kergoat, socióloga francesa, que permite elucidar las características generales de las relaciones sociales estructurales (RSE) y su existencia consustancial. Al final de este capítulo, proseguimos una dirección de análisis que se habilita por el encuentro reciente de la teoría del FMF con ciertas teorías latinoamericanas. Mostramos que este diálogo es posible gracias a la existencia de afinidades conceptuales, que exploramos y desarrollamos analizando críticamente la propuesta de la socióloga Jules Falquet, representante actual del FMF. Ello nos proporciona un punto de partida para reflexionar acerca de las condiciones de producción y circulación de los conocimientos.

Establecidas las coordenadas fundamentales del recorrido y el alcance del problema, desarrollamos a continuación nuestro análisis.

¹⁴ Si bien la utilización del concepto de “sexo” se encuentra prácticamente en desuso en nuestro medio, donde se ha impuesto la categoría de “género”, hemos decidido mantener la terminología original de las autoras del FMF. La categoría de sexo no remite aquí al plano de biología ni de dato natural (como se lo comprende desde el sistema sexo/género, que lo inscribe dentro del binomio naturaleza/cultura), sino que el sexo (social) es en cierto sentido equivalente al género en el modelo anglosajón, como mostraremos en el capítulo VII.

PRIMERA PARTE

Suelos teóricos

Ellas dicen, en primer lugar, que el vocabulario de todas las lenguas se debe examinar, modificar, cambiar de arriba abajo, cada palabra debe ser cuidadosamente cribada

Monique Wittig, *Las guerrilleras*, 1969, p. 162

Capítulo I

Marxismo y feminismo: relecturas de la división sexual natural del trabajo

El denominado *Feminismo Materialista Francés* (FMF) surge en Francia a fines de la década de los sesenta y principios de los setenta. Esta corriente se constituye en la intersección entre dos grandes espacios de producción teórico-política: el marxismo y el feminismo (Juteau y Laurin, 1988: 187; Oliva Portolés, 2005: 109 y ss.; Falquet, 2018: 44). Por ello el objetivo de este primer capítulo consiste en examinar críticamente aquellos suelos teóricos, es decir, analizar las principales discusiones que antecedieron a la reflexión del FMF y que dieron forma al terreno conceptual en el cual se inscribe esta corriente.

Como es sabido, los vínculos entre feminismo y marxismo remiten a un terreno signado por múltiples discusiones, reformulaciones y disputas. Aquello que Heidi Hartmann expresara mediante la metáfora pionera del “matrimonio desafortunado” (1979) remite a una historia de alianzas y debates que se retrotraen hasta los tiempos de la consolidación de la teoría marxista. Tales encuentros y desencuentros, por su parte, han sido objeto de innumerables lecturas y reconstrucciones. Podemos mencionar los trabajos de autoras como Firestone (1972), Eisenstein (1978), Jaggar (1983), Weinbaum (1984), MacKinnon (1995) por mencionar sólo algunas de las interpretaciones anglosajonas en torno a la relación entre feminismo y marxismo que se volvieron referencias en este campo.¹⁵ En nuestro caso, intentaremos recorrer una línea diferente y

¹⁵ A lo largo de la presente Tesis, en ocasiones nos referiremos a las líneas anglosajonas feministas marxistas. Dado que nuestro objetivo es caracterizar la corriente feminista materialista *francesa*, no analizaremos en detalle las diferencias existentes en la tradición anglosajona. Sin embargo, vale notar que existen ciertas diferencias entre las perspectivas estadounidense e inglesa. Como ejemplo, puede consultarse el artículo de la feminista marxista Michèle Barrett (1980), que presenta un análisis comparado de dos compilaciones publicadas a fines de la década del '70: por un lado, el volumen editado en Nueva York por Zillah Eisenstein, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* (1978), que defiende la existencia de un capitalismo patriarcal (sistema unificado). Eisenstein propone un esquema dialéctico donde al marxismo (tesis) se le opone el feminismo (antítesis), siendo el feminismo socialista la instancia superadora de ambas. Por otro lado, en 1978 se publica en Londres el libro *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*, editado por Anette Kuhn y AnnMarie Wolpe. En este caso, las autoras parten del método materialista engelsiano, que combinan con desarrollos marxistas heterodoxos, en particular, la lectura que Louis Althusser realiza de Marx (Kuhn y Wolpe,

menos analizada en la bibliografía específica sobre el tema: nos referimos a las corrientes francesas que, de un modo *sui generis*, se dedicaron a reflexionar sobre la posibilidad de una articulación entre marxismo y feminismo.

Dado este horizonte teórico, el concepto de división sexual natural del trabajo constituyó un eje central de reflexión y discusión, que motivó numerosos debates a lo largo del siglo XX (también en el ámbito anglosajón). El concepto de “división sexual natural” del trabajo se enuncia por primera vez en los escritos de Marx (*Manuscritos económico-filosóficos, El Capital*) y en algunos escritos de Marx y Engels, especialmente en *La ideología alemana* [1845/6] y *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado* [1884]. En aquellas obras, la categoría se utiliza de modo aislado en ciertos pasajes, donde aparece como una condición previa (en sentido lógico-ontológico y cronológico) de la división social del trabajo. Sin embargo, el concepto de división sexual natural del trabajo no es objeto de un abordaje específico.

El libro de Friedrich Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, publicado por primera vez en el año 1884, representa un quiebre con respecto a las teorizaciones marxistas anteriores en la medida en que intenta abordar de manera específica las relaciones de opresión entre varones y mujeres. En este sentido, constituye un antecedente fundamental, sin el cual resulta difícil comprender las articulaciones entre feminismo y marxismo durante el largo curso del siglo XX. Según la historiadora italiana Eleonora Forenza, desde los años sesenta del siglo pasado, el libro de Engels se encuentra “en el centro de la relación entre marxismo y feminismo” (Reed *cit. en* Forenza, 2013: 68) y se lo lee como “un texto clave para comprender la perspectiva ‘clásica’ del marxismo sobre la emancipación femenina” (Forenza, 2013: 68; Jaggar, 1983: 52), es decir, que finalmente se encontrarían allí las claves para pensar la opresión y la apropiación de las mujeres desde una perspectiva marxista. En el plano local, el tema también fue objeto de análisis entre Argentina y Cuba, a partir de las críticas de Isabel Larguía, como veremos (Bellucci y Theumer, 2018).¹⁶

1978: 7). Sin embargo, la autodenominación “materialista” adquiere para estas autoras un sentido peculiar, que acaba por subsumirse al marxismo feminista. Las autoras creen que los análisis feministas materialistas son una condición necesaria para la elaboración posterior de una teoría marxista feminista (Kuhn y Wolpe, 1978: 8-9). En el capítulo 2, volveremos sobre este feminismo materialista anglosajón para contrastarlo con el punto de vista francés.

¹⁶ Cf. el cap. 4 de la presente Tesis.

La importancia del libro de Engels para el FMF se encuentra mediatizada, como veremos, por la particular interpretación que Simone de Beauvoir hace del mismo. Si proseguimos la línea de indagación propuesta por María Luisa Femenías (Femenías, 2015 b: 149), encontramos que la lectura crítica que Simone de Beauvoir elabora en *El segundo sexo* sobre el punto de vista del materialismo histórico, vía Engels, resulta central para el horizonte teórico de la época y el posterior. Por un lado, porque desde una perspectiva materialista histórica (aunque influida por el hegelianismo, en la interpretación de Alexandre Kojève) Beauvoir cuestiona la autoridad del libro de Engels. Esta crítica no había sido producida por otras feministas marxistas, que tendían a ver el libro de Engels como una suerte de redención del marxismo clásico sobre la opresión de las mujeres. Sin embargo, es preciso recordar que tempranamente, autoras como Alejandra Kollontai cuestionaron la perspectiva engelsiana, reformulando las tesis marxistas clásicas. Por ello, también revisaremos algunas de estas críticas, que indirectamente conforman el suelo desde el cual posteriormente Simone de Beauvoir relee a Engels.

La importancia de Simone de Beauvoir, por otro lado, reside también en que propone un abordaje anti-naturalista que será de suma importancia para la teoría feminista posterior. En este capítulo, analizaremos el suelo teórico -abonado por el pensamiento engelsiano y beauvoiriano- a partir del cual surge la reflexión del FMF, en vínculo polémico con ambos. Mostraremos que el punto límite de la teoría beauvoiriana, a saber, la ambigüedad de su posicionamiento respecto de la relación entre biología y el sexo, constituye la premisa a partir de la cual se construye el pensamiento del FMF.

I. 1. El punto de vista marxista clásico sobre la opresión de las mujeres

Cada uno es el amo en su dominio: el hombre en la selva, la mujer en la casa. Cada uno es propietario de los instrumentos que elabora y usa: el hombre de sus armas, de sus pertrechos de caza y pesca; la mujer, de sus trebejos caseros

Engels, F. *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, [1884] 1992, p. 272

La versión marxista clásica sobre la opresión de las mujeres toma como base fundamental dos escritos canónicos: el libro de Auguste Bebel, *La mujer y el socialismo* ([1879] 1910) y *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* ([1884] 1992) de Friedrich Engels. Estas dos líneas teóricas sentaron doctrina en el campo del marxismo y vertebraron su posicionamiento respecto de la forma de comprender la articulación entre clase y sexo (Beauvoir, [1949] 2013: 54-55). Tanto Bebel como Engels dieron forma al dogma marxista sobre la opresión de las mujeres y, por ello, fueron objeto de reapropiaciones y de críticas de las diversas teóricas feministas provenientes de sectores marxistas (o vinculados al marxismo), que aceptaban o que se negaban a admitir dichos supuestos.

En términos filosóficos, la importancia del libro de Engels para el pensamiento posterior es mayor que la de Bebel.¹⁷ La relevancia de *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* se explica en relación con (al menos) dos grandes ejes: 1) Su importancia teórica respecto de la formulación marxista anterior, que se tradujo en su correlativa consolidación como *canon* marxista clásico sobre la opresión de las mujeres (la denominada “cuestión femenina”); y 2) Su impacto teórico-político sobre la teoría feminista marxista posterior.

En términos generales, la centralidad del trabajo engelsiano proviene del hecho de que allí se presentan dos tesis fundamentales. En primer lugar, Engels —siguiendo a J. J. Bachofen¹⁸— defiende la hipótesis del matriarcado originario, en una etapa que

¹⁷ El libro de Bebel *La mujer y el socialismo* presenta un análisis detallado acerca de la historia de las mujeres, desde la sociedad primitiva hasta su época. En verdad, a pesar del título, Bebel dedica sólo unas páginas a predecir la situación de la mujer en el socialismo, y se centra en cambio en el análisis histórico. “Aparte de haber sido un éxito editorial en su tiempo, [la obra de Bebel] no aportaba ninguna novedad respecto a la estrategia a seguir por las mujeres para su liberación” (De Miguel, 1993: 16). Como ha subrayado Goldman (2010), el libro constituye una denuncia ante todo de índole moral, que cuestiona la hipocresía de la sociedad burguesa. Vale señalar que Bebel analiza la opresión de las mujeres en términos de la *sexualidad* (aspecto que Marx y Engels nunca abordaron). Para Bebel, la represión de la sexualidad femenina (su invisibilización) constituía la prueba más enfática acerca de su sometimiento. “Debemos reconocer que en este mundo de propiedad privada, la mujer está oprimida como un ser sexual. En todos los aspectos, ella está asediada por restricciones y obstáculos desconocidos para el varón” (Bebel, 1910: cap.VII. Traducción nuestra). Otro aporte de Bebel es su llamado a modificar el sistema de enseñanza, si bien tal reivindicación ya había sido formulada un siglo antes por Mary Wollestonecraft (cf. De Miguel, 1993: 16).

¹⁸ Nos referimos al mito del matriarcado originario, al que adhieren Johann Jakob Bachofen (en *El matriarcado*, 1861) y en parte Engels, entre otros. De Beauvoir considera que no solo todas las sociedades conocidas son patriarcales, sino que el matriarcado originario es un mito compensatorio afín al del paraíso perdido, que no distingue entre matrilinealidad y matrilocalidad, dos modalidades que no necesariamente implican poder político estructural. Volveremos más adelante sobre esta cuestión.

supone caracterizada por una convivencia armónica entre los sexos.¹⁹ Allí encontramos reformulada la idea marxiana de una división sexual natural del trabajo, conectada ahora con las tesis sobre el comunismo primitivo y reelaborada como división sexual natural e igualitaria. En segundo lugar, la importancia del escrito de Engels reside en la comprensión de la opresión de las mujeres como un hecho directamente derivado del surgimiento de la propiedad privada. Estas dos tesis, en su interrelación, sientan las bases de la doctrina marxista sobre la “cuestión de las mujeres”; e influyen fuertemente las lecturas feministas posteriores que intentan buscar una alianza con la teoría marxista.

I. 1. a. La autocrítica de Engels: la importancia de la reproducción y de la familia

El libro de Engels constituye, en cierta medida, un intento autocrítico. El propio autor reconoce: “Las siguientes páginas vienen a ser, en cierto sentido, la ejecución de un testamento” (Engels, Prefacio a la Primera Edición, [1884] 1992: 27). En efecto, Engels se propone retomar una tarea que Marx había dejado inconclusa y que consistía en vincular “los resultados de las investigaciones de Morgan²⁰ en relación con las conclusiones de su (hasta cierto punto, puedo llamarlo nuestro) análisis materialista de la historia, para esclarecer así, y sólo así, todo su alcance” (Engels, *ibid*).

Engels reconoce que, en obras anteriores, tanto Marx como él habían descuidado un nivel de análisis importante: aquel referido a la reproducción. *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* se propone desarrollar este plano. En el Prefacio a la Primera Edición, Engels afirma:

¹⁹ “Tesis de la complementariedad”, identificable en diversos pueblos indígenas. Por ejemplo, en las concepciones qhichwa y aymara, la idea del *chacha-warmi*, varón-mujer, se superpone con otros pares complementarios. Como señala Silvia Rivera Cusicanqui (2010 b: 183), no se trata de una perspectiva simétrica sino complementaria, que supone la existencia de diferencias jerárquicas y patriarcales. Puede consultarse también el análisis de Cabnal (2010) que visibiliza los subtextos heterosexistas presentes en las tesis de la complementariedad, que impone la “heterorrealidad” como orden cósmico inamovible (Cabnal, 2010: 15). Para una sistematización de estos debates, cf. Sciortino (2014); Bolla (2019); sobre la complementariedad y el concepto de *Pachamama*, cf. Anzoátegui y Barba (2015).

²⁰ Lewis Henry Morgan (Nueva York, 1818-1881) es reconocido como uno de los fundadores de la antropología moderna. Su libro *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (*Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana*), publicado en 1871, constituye uno de los primeros estudios sobre parentesco en diversas sociedades y fue de suma importancia para la antropología posterior. Su obra, explícitamente influenciada por el materialismo antiguo de Demócrito y Lucrecio, tuvo particular interés para las corrientes materialistas, lo cual explica su recepción en Marx y Engels.

Según la teoría materialista, el factor decisivo en la historia es, en fin de cuentas, la producción y la reproducción de la vida inmediata. Pero esta producción y reproducción son de dos clases. De una parte, la producción de medios de existencia, de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que para producir todo eso se necesitan; de otra parte, *la producción del hombre mismo, la continuación de la especie*. El orden social en que viven los hombres en una época o en un país dados, está condicionado por esas *dos especies de producción*: por el grado de desarrollo del trabajo, de una parte, y de la familia, de la otra (Engels, [1884] 1992: 28. Destacado propio).

Engels realiza aquí un giro que será fundamental, al examinar esta segunda especie de producción, aquella que se realiza en la familia, que había sido dejada de lado en los otros textos marxianos. En el Prólogo a la cuarta edición alemana de 1891, afirma: “Hasta 1860 ni siquiera se podía pensar en una historia de la familia” (Engels, [1884] 1992: 32).

La historización engelsiana de la familia toma como base las investigaciones de Bachofen y Morgan sobre las sociedades primitivas; desde el plano de la antropología hasta el de la historia, el libro de Engels analiza las transformaciones que experimentan las formas de organización familiar. Anticipando las hipótesis allí desplegadas, mostraremos que el gran aporte de Engels consiste en intentar problematizar la relación de opresión entre los sexos, que en las obras marxistas precedentes quedaba relegada al dominio de la naturaleza, como una suerte de axioma. Engels proporciona una historización de las relaciones de opresión entre varones y mujeres y logra visibilizar el rol fundamental de la familia, ya no como un dato natural, sino como el producto de determinadas relaciones sociales. La tesis central postula, además, que el tipo de organización (histórica) que asume la familia en determinada época *condiciona* la organización social y económica.

I. 1. b. La división sexual natural del trabajo

No creo que jamás haya existido, ni en un período cercano al nuestro, ni en las sociedades que indebidamente se denominan primitivas o inferiores, nada que se asemeje a lo que se denomina economía natural

Marcel Mauss. Ensayo sobre el don [1923-1924], 1971, p. 159.

Más allá de las discusiones acerca de una posible ruptura entre las obras de juventud filosóficas –que sostendrían un concepto de “esencia humana”– y las obras de madurez de Marx –escritos científicos, donde Marx abandonaría las tesis ingenuas de la juventud–²¹, podemos sostener que existe “una concepción característica de la naturaleza humana que subyace en toda la obra de Marx” (Jaggar, 1983: 53. Trad. propia). Esta concepción de la naturaleza humana, veremos, no es indiferente al sexo. Autores como el filósofo alemán Alfred Schmidt también han analizado el concepto de naturaleza presente en la obra de Marx (Schmidt, 2014). En su prefacio al libro de Schmidt, Adorno y Horkheimer señalan que “en las teorías sobre el trabajo, el valor y la mercancía, hay implícitas concepciones acerca de la naturaleza” (Adorno y Horkheimer, 2014: 9); lo que demuestra que el concepto de naturaleza no es un concepto periférico en la teoría marxiana, sino que la misma se encuentra sustentada en una particular concepción de “la interpenetración recíproca de naturaleza y sociedad” (Schmidt, 2014: 12). El riguroso estudio de Schmidt, sin embargo, no analiza la particular relación que en las obras marxianas se establece entre naturaleza y sexo.²² Esta omisión resulta significativa si recordamos que en una obra de juventud de Marx, los *Manuscritos económico-filosóficos*, encontramos la siguiente afirmación:

La relación *inmediata, natural y necesaria* del hombre con el hombre, es la relación del hombre con la mujer. Del carácter de esta relación se deduce la medida en que el

²¹ Como sostuvieron desde mediados de la década del '60 algunos filósofos, entre ellos Louis Althusser, Étienne Balibar y Jacques Rancière [1965] en el célebre libro *Leer el Capital*. Es cierto que el propio Marx realiza una autocrítica respecto de los conceptos de alienación y esencia humana, como señala Alfred Schmidt: “(...) Marx, por ejemplo, se burla en el *Manifiesto* de formulaciones tales como ‘alienación’ y ‘realización de la esencia humana’, que había empleado anteriormente en los *Manuscritos* parisinos. Marx renuncia al uso de términos como ‘alienación’, ‘extrañamiento’, ‘retorno del hombre a sí’...” (Schmidt, 2014: 151). Otro tanto ocurre en *La ideología alemana*, cuando Marx y Engels se burlan de los “verdaderos socialistas”, que consideran que la naturaleza constituye una unidad armónica, sin escisión con el hombre (Schmidt, 2014: 151-153). La posición del filósofo frankfurtiano coincide en este punto con la interpretación francesa de Marx que habían realizado Althusser, Balibar, Rancière, Macherey y Establet. Sin embargo, el análisis de Schmidt demuestra que al crítica de los conceptos de juventud de alienación y esencia humana no impiden que, todo a lo largo de la producción marxiana, encontremos un particular concepto de naturaleza; constatación que se aplica en el caso que analizaremos, la división sexual del trabajo.

²² Schmidt sólo refiere brevemente algunas de las consideraciones de Marx y de Engels en torno al matrimonio y a la “conducta sexual del hombre total del futuro” (Schmidt, 2014: 174), es decir, a lo que consideran la forma superior de la familia. También menciona –al pasar- la crítica de Marx al libro de Daumer *La religión de la nueva era*, publicado en 1850, donde sostenía que “La naturaleza y la mujer son la verdadera divinidad a diferencia del hombre y el varón [...] La sumisión de lo humano a lo natural, de lo masculino a lo femenino es la auténtica, la única humildad y autoalienación verdadera...” (Daumer cit. en Schmidt, 2014: 153). Marx cuestiona este “culto” a la femineidad como manifestación de un *pathos* romantizante e ideológico; sin embargo, sus asociaciones de la familia con la naturaleza y de la relación varón/mujer como el vínculo “más natural” entre humanos, también informan un subtexto que es preciso examinar en mayor detalle.

hombre se ha convertido en ser genérico, en hombre, y se ha comprendido como tal; la relación del hombre con la mujer *es la relación más natural de ser humano a ser humano* (Marx, [1844] 1993: Tercer Manuscrito, p. 146. Destacado propio).

Por ello resulta necesario detenernos a analizar la particular concepción del marxismo respecto de un concepto fuertemente anclado al plano de la naturaleza: la división sexual natural del trabajo.

En *La ideología alemana*, obra escrita en co-autoría, Marx y Engels defienden la existencia de una división sexual “natural”, que habría precedido la división social y la fundamentaría:

La primera forma de la propiedad es la propiedad de la tribu. Esta forma de propiedad corresponde a la fase incipiente de la producción en que un pueblo se nutre de la caza y la pesca, de la ganadería o, a lo sumo, de la agricultura. (...) En esta fase, la división del trabajo se halla todavía muy poco desarrollada y no es más que la extensión de la *división natural del trabajo existente en el seno de la familia* (Marx & Engels, [1845/1846] 2005: 21).

Se trata de la primera alusión a una división natural del trabajo, que según los autores, tiene lugar en la familia. Como se observa en la cita precedente, la división sexual natural es caracterizada como una diferenciación original y rudimentaria del trabajo, que se distingue de la división social del trabajo. Marx y Engels continúan algunas páginas más tarde, para especificar:

De este modo se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de ser una división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo introducida de un modo “natural” en atención a las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etc., etc. La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual (Marx y Engels, [1845/1846] 2005: 32).

Según Marx y Engels, la división natural del trabajo se basa en dos elementos: en primer lugar, lo que denominan “división del trabajo en el acto sexual” que abarca presumiblemente la división de tareas en los procesos de gestación, embarazo y crianza; y posteriormente, una división “introducida de modo natural” –al igual que la anterior– que vinculan con las características físicas (“dotes”: fuerza corporal, resistencia, etc.), las diferencias en las necesidades y ciertas “coincidencias” azarosas. Aunque los autores

no se explayan sobre ello, a partir de la lectura de otros textos marxianos y engelsianos podemos inferir que se refieren tanto a las diferencias basadas en el sexo como en la edad y la raza. Estas son comprendidas por Marx y Engels como determinaciones meramente naturales, como veremos a continuación.

El hilo argumental concluye unos párrafos más adelante, con una nueva alusión:

Con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, *sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia* y en la división de la sociedad en diversas familias contrapuestas, se da, al mismo tiempo, la distribución y, concretamente, la distribución *desigual* (...) del trabajo y sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido (Marx y Engels, [1845/1846] 2005: 33).

Como podemos observar en las citas precedentes, *La ideología alemana* —prosiguiendo con la tesis anticipada por Marx en los *Manuscritos*— sostiene la existencia de una división sexual del trabajo. La misma no sólo se considera un dato natural, sino que además se reputa como el fundamento de la otra división del trabajo, aquella denominada (por contrapartida) “división social”. Según este canon marxiano, existen entonces dos divisiones del trabajo, ambas de muy diferente estatuto. Por un lado, una división natural, originaria, sometida a una dialéctica dudosa (mejor dicho, en los límites de la dialéctica, como veremos más adelante); una división sexual natural inscrita en los sexos y plasmada en la familia. Por su parte, la otra, social e histórica, queda sometida a las leyes de la dialéctica y, en consecuencia, es reversible por la lucha de clases: la división social del trabajo. Marx y Engels reconocen que la familia constituye “un primer germen” de la forma de la división social del trabajo, en tanto que presenta una distribución desigual del trabajo y un reparto desigual de los productos del mismo: “la mujer y los hijos son los esclavos del marido” (Marx y Engels, [1845/1846] 2005: 33). Sin embargo, la reinscripción de tal división en un plano de naturaleza, en calidad de división sexual natural, obtura su comprensión como producto de determinadas condiciones históricas y, por tanto, la posibilidad de su reversión. De hecho, los autores sólo mencionan la existencia de la división sexual natural del trabajo, sin analizarla.

Como señalan algunas investigadoras, en el caso de Marx, no se trata de un error de juventud (Jaggar, 1983: 53). En obras de madurez, como *El Capital*, también encontramos una suposición similar. Marx sostiene la existencia de una “división fisiológica del trabajo” (Marx, [1867] 1966: 286) previa a la división social del trabajo. Tal división fisiológica es equivalente a la división sexual natural que aparecía en *La ideología alemana*, aunque pasa a incluir también diferencias etarias:

Dentro de la familia, y más tarde, al desarrollarse ésta, dentro de la tribu, surge una división natural del trabajo, basada en las diferencias de edades y de sexo, es decir, en causas puramente fisiológicas... (Marx, [1867] 1966: 286).

La existencia de diferencias naturales vuelve a teorizarse en otros capítulos del tomo 1 de *El Capital*, en particular, en el capítulo XIV “Plusvalía absoluta y relativa”.²³ Allí, Marx reflexiona sobre lo que denomina “base natural de la plusvalía” o base natural de la división social del trabajo, que nos permite integrar ambos conceptos. Recordemos que en este punto del libro, Marx ya ha establecido que el valor de la fuerza de trabajo se determina según el valor de los bienes que posibilitan la subsistencia del obrero; es decir, según el tiempo de trabajo socialmente necesario para su reproducción. El valor de aquellos bienes se determina entonces en función del propio modo de producción capitalista. En el capítulo XIV, Marx prosigue en otra dirección, preguntándose por las condiciones no mercantiles que afectan al valor de la fuerza de trabajo, es decir, por condiciones que resultan en cierto modo externas al modo de producción (en el sentido de que no se derivan lógicamente del entramado socio-económico) pero que inciden sobre el valor y el plusvalor.

La productividad del trabajo, sostiene Marx, “depende de toda una serie de *condiciones naturales*. Condiciones que se refieren, unas u otras, a la naturaleza misma del hombre, como la raza, etc., y a la naturaleza circundante” (Marx, [1867] 1966: 429).²⁴ Sin detenerse a analizar “la naturaleza misma del hombre”, Marx continúa con el

²³ Una idea similar reaparece en el capítulo siguiente, en su análisis de la determinación del valor de la fuerza de trabajo: “En la determinación del valor de la fuerza de trabajo entran, además, otros dos factores. Uno es su *costo de desarrollo*, que varía con el régimen de producción; otro, su *diferencia de naturaleza*, según que se trate de trabajo masculino o femenino, maduro o incipiente” (Marx, [1867] 1966: 434).

²⁴ En la *Introducción general a la crítica de la economía política* de 1857, Marx sostiene la misma idea: “Ciertas predisposiciones raciales, climas, condiciones naturales, como la proximidad del mar, la fertilidad del suelo, etc., son más favorables que otras para la producción” (Marx, 1989: 36-37).

análisis de la naturaleza circundante. Su hipótesis en este capítulo es que, en ciertos casos, las condiciones de la naturaleza exterior benefician la productividad del trabajo, otorgando una suerte de base natural del plusvalor. Marx resume estas condiciones naturales circundantes en dos grandes grupos: por un lado, la riqueza natural de los medios de vida, es decir, la fecundidad del suelo, la riqueza de peces y la diversidad (variedad) de productos naturales disponibles; y por otro lado, la riqueza natural de medios de trabajo, es decir, la existencia de madera, carbón, metales, de saltos de agua y ríos navegables, etc. En este sentido, afirma que:

Cuanto más reducidas sean las necesidades naturales de indispensable satisfacción y mayores la fecundidad del suelo y la bondad del clima, menor será el *tiempo de trabajo necesario* para la conservación y reproducción del productor, y mayor *podrá ser*, por consiguiente, el remanente de trabajo entregado a otros después de cubrir con él sus propias necesidades (Marx, [1867] 1966: 429).

De este modo, la existencia de abundantes “dones naturales” proporciona una base natural de plusvalía, en la medida en que reduce el tiempo de trabajo socialmente necesario para la reproducción de los/as trabajadores. La cita que hemos transcrita *in extenso* continúa con la siguiente observación de Marx:

Hablando de los antiguos egipcios, escribe Diodoro: “Es verdaderamente increíble cuán poco esfuerzo y gastos les ocasiona la crianza de sus hijos. Les condimentan el primer alimento que se les viene a la mano; les dan también de comer la parte inferior del arbusto del papiro, sin más que tostarla al fuego, y las raíces y tallos de las plantas que crecen en las charcas (...) La mayoría de los niños van descalzos y desnudos, pues el clima es muy suave. A ningún padre le cuesta más de veinte dracmas criar a un hijo” (Marx, [1867] 1966: 429).

La alusión al comentario de Diodoro sobre la fácil crianza y alimentación de los/as niños/as en el Antiguo Egipto, muestra que existe una conexión –implícita– entre trabajo reproductivo y base natural del plusvalor, en tanto que ambos benefician “naturalmente” la productividad. En *El Capital*, sin embargo, Marx no analiza el rol del trabajo doméstico y su influencia consecuente en la productividad del trabajo y la ganancia de plusvalor (como veremos en los capítulos siguientes, ésta será una de las críticas de Christine Delphy). Algunas investigaciones recientes han sugerido que, si Marx se hubiera referido al trabajo doméstico, posiblemente lo habría considerado como

uno de aquellos factores naturales que son fuente de plusvalor (Harvey, 2014: 235).²⁵ Desde esta segunda perspectiva, el trabajo doméstico y familiar surgen como un “fruto silvestre de la mujer” (Meillassoux, 1987: 203; Bolla y Karczmarczyk, 2015: 136 y ss.), con la misma naturalidad con la que se arrojaría una semilla en un campo fértil. Más adelante analizaremos en detalle las críticas que elaboran las feministas materialistas. Por el momento, nos interesa restituir la vinculación estrecha que se establece, para Marx, entre sexo, edad, “raza” y naturaleza, en tanto que supuestas “condiciones naturales del hombre”; factores que ubica en solución de continuidad junto con aquellos otros “dones de la naturaleza” o condiciones naturales circundantes, entre las cuales podría haber incluido (si seguimos a Harvey) el trabajo doméstico. Estos factores son denominados por Marx “la base natural de la división social del trabajo”: “Una naturaleza demasiado pródiga ‘lleva al hombre de la mano como a niño en andaderas’” (Marx, [1867] 1966: 430).

I. 1. c. El análisis engelsiano de la familia

Hemos señalado que *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* [1884] inicia un camino autocrítico al someter la categoría de “familia” al análisis de la crítica política. Ello implica extender los análisis anteriores –basados en la producción– para abordar (y reconocer) otro tipo de producción, inadvertida por Marx: aquella que se realiza en la familia, la “reproducción”. La hipótesis de Engels es que la forma que asume la familia, lejos de ser un don o factor natural, es el resultado de complejos procesos históricos. A su vez, la forma de la organización familiar condiciona la organización socio-económica. Desplazada del plano de la “base natural” y de las condiciones circundantes en las que Marx la había situado, Engels restituye la familia al campo social. El objetivo de Engels, en este sentido, es analizar las formas que asume la familia en grandes períodos históricos y su relación estrecha con la forma productiva de tales períodos. Para justificar su hipótesis, Engels analiza las transformaciones

²⁵ En su lectura del capítulo XIV de *El Capital*, David Harvey (2014) se basa en las críticas feministas para sostener que “no hay razón pues para no decir entonces que el plustrabajo variará también según las condiciones sociales (por ejemplo, según la productividad del trabajo en la familia)” (Harvey, 2014: 235). Sin embargo, Marx no analiza el papel del trabajo en la familia como fuente de valor: “De haber incluido esa cuestión, es prácticamente seguro que Marx habría tratado el trabajo doméstico del mismo modo que trata la relación con la naturaleza” (Harvey, *ibid*). La hipótesis de Harvey, que a primera vista parece constituir un mero enunciado contrafáctico, encuentra apoyatura en las alusiones de Marx a lo largo del capítulo XIV.

históricas de la institución familiar, desde un supuesto estadio primitivo caracterizado por la primacía del derecho materno, hasta la génesis de la familia monogámica moderna, basada en el derecho paterno.

La hipótesis que propone es que en los tiempos antiguos de las sociedades pre-capitalistas, existía un “matriarcado originario”. Basándose parcialmente en algunas ideas de Bachofen desarrolladas en *El matriarcado* [1861], Engels supone la existencia de un comunismo primitivo matriarcal. La mujer tenía preponderancia sobre el varón en tanto ella establecía la filiación del clan o de la *gens*.²⁶ Una de las primeras formulaciones de esta hipótesis se encuentra en el *Leviatán* [1651], donde Hobbes sostiene la existencia de un derecho de las mujeres sobre sus “crías” en el estado primitivo. Como señala Carole Pateman: “Hobbes insiste en que todos los ejemplos de derecho político son convencionales y que, en el estado de naturaleza, el derecho político es maternal y no paternal” (Pateman, 1995: 65). Vale señalar que Hobbes es el único contractualista que reconoce la igualdad natural entre varones y mujeres (Pateman, 1995: 15) y sostiene que la familia es una institución artificial, no natural (distinguiéndose así de Jean-Jacques Rousseau).²⁷

Al igual que Hobbes y Bachofen, Engels se opone a la naturalidad del derecho paterno. Existía así, según Engels, un poder de las mujeres basado en el hecho de que eran ellas quienes aseguraban tanto la descendencia como la pertenencia a la *gens*. En efecto, la línea de descendencia materna podía comprobarse de modo más claro y tangible que la filiación paterna, y en sociedades con formas de matrimonio colectivo o entre grupos, se podía estar seguro/a de quién era la madre de una criatura (Engels, [1884] 1992: 86). Engels llega a sostener que “el descubrimiento de la primitiva *gens* de derecho materno (...) tiene para la historia primitiva la misma importancia que la teoría de la evolución de Darwin para la biología, y que la teoría de la plusvalía, enunciada por

²⁶ Siguiendo a Morgan, Engels utiliza la palabra *gens* para designar el círculo cerrado de parientes consanguíneos por línea femenina, que no pueden casarse los unos con los otros.

²⁷ Según el análisis de Pateman, es necesario abandonar la falsa oposición entre “patriarcalistas” y “contractualistas”, expresada en la discusión entre Sir Robert Filmer y John Locke. Su tesis es que también los contractualistas formulan un pensamiento patriarcal, basado en el contrato conyugal y en el poder de la *fratria*: el patriarcado contractual moderno; a diferencia de los patriarcalistas que defendían el poder del *pater familias*. El contrato social se basa en un contrato previo, no explicitado, el contrato sexual. “Si dejamos de leer a Hobbes patriarcalmente se hace manifiesto que su patriarcalismo es conyugal y no paternal y que hay algo muy extraño en la «familia» hobbesiana en estado natural” (Pateman, 1995: 67). Pateman demuestra que la hipótesis de la guerra de “todos contra todos” (*bellum omnium contra omnes*) en el estado natural, se contradice con la existencia de al menos *un vínculo* social no destructivo: la crianza de una madre (no necesariamente biológica) sobre una cría.

Marx, para la Economía política” (Engels, [1884] 1992: 48)²⁸. Es decir que a los ojos de Engels, reviste el carácter de una ruptura epistemológica, que sin embargo es preciso examinar con un poco más de detalle.

Desde el inicio, es preciso subrayar que la base “empírica” de Engels para sostener la hipótesis del derecho materno primitivo estaba constituida por algunas anotaciones de Marx, comentarios del antropólogo L. H. Morgan sobre los iroqueses y el ya referido libro de Bachofen. Según Engels, este último “halló las pruebas de estas tesis en numerosas citas de la literatura clásica antigua, reunidas por él con singular celo” (Engels, prefacio a la cuarta edición, 1992: 34).²⁹

El heredero de Bachofen es, según Engels, J. F. MacLennan, quien analiza la forma primitiva del matrimonio “por raptó”, esto es: “una forma de matrimonio en que el novio, solo o asistido por sus amigos, está obligado a arrebatar su futura esposa a sus padres, simulando un raptó por violencia” (Engels, [1884] 1992: 38). Los análisis de MacLennan teorizan la *exogamia*, fenómeno que explica mediante una hipótesis acerca de la escasez numérica de mujeres en relación con los varones. Esto desemboca, según MacLennan, no sólo en el raptó sino en la poliandría, ya que varios hombres deben compartir una misma mujer. MacLennan coincide con Bachofen en la relevancia primitiva del derecho materno, ya que la poliandría vuelve imposible saber quién es el padre de una criatura, siendo ostensible por el contrario la filiación materna (“*kinship through females only*”, MacLennan cit. por Engels, [1884] 1992: 41).

Finalmente, y de modo central, el análisis de Engels se basa en los trabajos realizados por el antropólogo Lewis Henry Morgan: “el trabajo de Morgan, *La sociedad antigua* (1877) forma la base de la obra que ofrezco al lector” (Engels, [1884] 1992: 46). Morgan había estudiado el sistema de parentesco de los iroqueses, que según él se encontraba extendido entre todas las comunidades indígenas de lo que posteriormente sería Estados Unidos de América y, además, en Asia, África y Australia. La tesis de Morgan es que la forma primitiva del parentesco consiste en el matrimonio por grupos,

²⁸ Para Engels, los estadios y la familia correspondiente serían (según la distinción de Morgan): salvajismo: matrimonio por grupos y promiscuidad sexual; barbarie: familia sindiásmica (un hombre y una mujer; tolerancia a la poligamia); civilización: familia monogámica.

²⁹ Bachofen había utilizado antiguos mitos y obras griegas para sostener su tesis: el caso de las Amazonas, como ejemplo de comunidad matriarcal; y la *Orestíada* de Esquilo. Recordemos que en la *Orestíada*, Orestes es perseguido por las Erinias con motivo del matricidio que ha cometido contra Clitemnestra, y posteriormente absuelto. Bachofen considera que la obra es representativa del pasaje de un derecho materno agonizante, hacia el derecho paterno.

que eran *gens* consanguíneas por línea materna basadas en el principio de exogamia: “En esa *gens*, organizada según el derecho materno, [Morgan] descubrió la forma primitiva de donde salió la *gens* ulterior, basada en el derecho paterno” (Engels, [1884] 1992: 47). Al matrimonio por grupos, propio del estadio que denomina “salvaje”, le sigue el matrimonio sindiásmico, que se corresponde que el período llamado “barbarie”. La familia sindiásmica se basa en la cohabitación de un varón y una mujer aunque la línea de filiación aún es materna.

Engels afirma que en un cierto momento, un desarrollo en las técnicas utilizadas en la producción permitió la obtención de un excedente, como la primera forma de la plusvalía. De este modo, la plusvalía surge ligada a la domesticación y a la crianza de los rebaños, que formaban parte de las actividades de los varones. En un determinado momento, difícil de datar, pero que Engels identifica con el período de familia sindiásmica, los rebaños pasaron de la propiedad comunal a las manos de los individuos masculinos (Engels, [1884] 1992: 106). Este hecho histórico habría beneficiado a los varones, que desde ese momento se convertirían no sólo en los propietarios de sus rebaños, sino también en los dueños de sus esclavos, de sus hijos y de su esposa. Se trata de la primera división *social* del trabajo *en clases*, y según Engels, al mismo tiempo, del origen de la familia patriarcal y del derecho paterno.

En un viejo manuscrito inédito, redactado en 1846 por Marx y por mí [*La ideología alemana*], encuentro esta frase: “La primera división del trabajo es la que se hizo entre el hombre y la mujer para la procreación de hijos”. Y hoy puedo añadir: el primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera forma de opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino (Engels, [1884] 1992: 124).

En la perspectiva engelsiana, los varones habrían querido asegurar la transmisión de su nueva riqueza a su descendencia legítima. De este modo, el surgimiento de la propiedad privada coincide con el origen de la opresión de las mujeres. Según Engels, a fin de garantizar la herencia, los varones deciden confinar a las mujeres en eso que en adelante se denominaría la “familia monogámica”, propia del estadio llamado “civilización”. La familia monogámica nace entonces “del deseo de transmitir esas riquezas por herencia a los hijos de este hombre, excluyendo a los de cualquier otro”

(Engels, [1884] 1992: 140); aunque esta forma de monogamia como exclusividad sexual rige, aclara Engels, sólo para las mujeres, pero no para los varones.

Como interpreta Celia Amorós (1991) en su análisis de la teoría engelsiana, recién en este momento aparecen las denominadas “causas sociales”. Anteriormente, para Engels, la *gens* se regía por causas meramente naturales o mecanismos de la selección natural: “Solamente aparecen causas sociales propiamente dichas, en el paso de la familia sindiásmica a la familia monógama” (Amorós, 1991: 253), movimiento propiciado –como vimos– por el excedente que genera la actividad productiva de los varones vinculada con el ganado:

Engels nos dice: “La selección natural había realizado su obra al llegar a la familia sindiásmica y a partir de ahí entraron en juego otras causas de carácter social. La familia monogámica fue la primera forma de familia que tuvo por base condiciones sociales y no naturales, y fue, más que nada, el triunfo de la propiedad individual” (Amorós, 1991: 254).

Engels añade que “la peculiaridad del progreso que se manifiesta en esta sucesión consecutiva de formas de matrimonio [por grupos/ sindiásmico/ monogámico] consiste en que se ha ido quitando más y más a las mujeres, pero no a los hombres, la libertad sexual del matrimonio por grupos” (Engels, [1884] 1992: 139). Vale aclarar que “monogamia” no se define solamente por oposición a poligamia, sino que es el nombre que da Engels a la forma patriarcal donde los varones detentan el poder económico y social sobre la familia, en un sentido amplio, como en Roma *famulus*: el conjunto de esclavos, de niños y niñas, y de las mujeres.³⁰ De allí la famosa frase: “El derrocamiento del derecho materno fue *la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo*” (Engels, [1884] 1992: 111). Las mujeres, derrocadas, destronadas, devienen “en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción” (Engels, *ibid*). Como consecuencia, sus trabajos –anteriormente reconocidos como valiosos– quedan desvalorizados de cara al nuevo trabajo productivo de los varones (Engels, [1884] 1992: 277). De modo concomitante, se produce otro

³⁰ Engels recuerda la etimología de la palabra: “En su origen, la palabra *familia* no significa el ideal, mezcla de sentimentalismos y de disensiones domésticas del filisteo de nuestra época; al principio, entre los romanos, ni siquiera se aplica a la pareja conyugal y a sus hijos, sino tan sólo a los esclavos. *Famulus* quiere decir esclavo doméstico, y *familia* es el conjunto de esclavos pertenecientes a un mismo hombre” (Engels, [1884] 1992: 111-112). Por extensión, se aplicará luego para designar a todas aquellas personas sujetas a la patria potestad del jefe de la familia (derecho de vida o muerte), incluyendo a la mujer y a los hijos.

acontecimiento central para la historia posterior: la división entre dos esferas; una pública, reconocida como valiosa, ámbito de lo social y de lo productivo; otra privada, no reconocida socialmente, relegada al espacio “doméstico” o reproductivo (cf. Amorós, 1991: 254 y ss.).

I. 1. d. La nueva forma de la familia y del matrimonio

A partir de la tesis anterior, emerge un segundo postulado engelsiano: si el surgimiento de la propiedad privada es la causa directa de la caída del derecho materno y el principio de la opresión de las mujeres, la solución debe consistir en la superación de la propiedad privada y el advenimiento del socialismo.

Para Engels, en efecto, la supresión de la propiedad privada transformará radicalmente la familia tradicional, signada por la esclavitud de las mujeres en el plano doméstico. Recordemos que la monogamia había surgido a partir de la concentración privada de las riquezas, ligada al deseo de los varones de transmitir su herencia a los hijos legítimos. “Para eso era necesaria la monogamia de la mujer, pero no la del hombre”, sostiene Engels; “pero la revolución social inminente, transformando la inmensa mayoría de las riquezas duraderas hereditarias (...) en propiedad social, reducirá al mínimo todas esas preocupaciones de transmisión hereditaria” (Engels, [1884] 1992: 140).

En lugar de disolver la familia, sostiene Engels, la revolución socialista permitirá que aquella se “realice plenamente”:

La economía doméstica se convertirá en un asunto social; el cuidado y la educación de los hijos, también. La sociedad cuidará con el mismo esmero de todos los hijos, sean legítimos o naturales (...) ¿No bastará eso para que se desarrollen progresivamente unas relaciones sexuales más libres...? (Engels, [1884] 1992: 141).

En su interpretación, las relaciones libres entre seres humanos posibilitan una nueva forma de familia y un nuevo tipo de monogamia, basado en la mutua inclinación afectiva, que denomina “amor sexual individual”: “Nuestro amor sexual difiere esencialmente del simple deseo sexual, del *eros* de los antiguos. En primer término, supone la reciprocidad en el ser amado; desde este punto de vista, la mujer es en él igual que el hombre...” (Engels, [1884] 1992: 143).

Engels comprende a las personas “libres” e “iguales”, creadas y requeridas por la producción capitalista (trabajadores libres que venden su fuerza de trabajo) como sujetos libres para pactar el contrato matrimonial. “Nada quedó tan inquebrantablemente asentado como la inmoralidad de todo matrimonio no fundado en un amor sexual recíproco y en un contrato de los esposos efectivamente libre” (Engels, [1884] 1992: 149). Y continúa al aclarar: “Quedaba proclamado como un derecho del ser humano el matrimonio por amor; y no sólo como derecho del hombre (*droit de l’homme*), sino que también y, por excepción, como un derecho de la mujer (*droit de la femme*) [sic]” (Engels, *ibid*; en francés en el original). Por eso, entiende que el amor sexual individual no sólo implica la reciprocidad, sino que introduce “un nuevo criterio moral para juzgar las relaciones sexuales”: “Ya no se pregunta solamente: ¿Son legítimas o ilegítimas?, sino también: ¿Son hijas del amor y de un afecto recíproco?” (Engels, [1884] 1992: 143).

Engels considera que el contrato matrimonial será verdaderamente libre una vez que desaparezca toda coerción económica. En su propia época, entiende que tal reformulación del matrimonio por arreglo (o pre-concertado) al matrimonio por amor, ya se encuentra en acto en la familia proletaria. “La clase dominante prosiguió sometida a las influencias económicas conocidas y sólo por excepción presenta casos de matrimonios concertados verdaderamente con toda libertad; mientras que éstos son (...) la regla en las clases oprimidas” (Engels, [1884] 1992: 150).

De este modo, el planteo engelsiano introduce una dimensión inexplorada en escritos anteriores, al analizar la sexualidad o afectividad de los seres humanos en la sociedad futura (siempre en el marco de la familia monogámica). Aquel aspecto no aparece desarrollado en los escritos de Marx, quien sólo proporciona algunas observaciones sobre la reconfiguración del matrimonio en la sociedad socialista.³¹ Sin embargo, si dejamos de lado aquel tamiz particular, el pronóstico engelsiano continúa las tesis de Marx en *El Capital*. Allí Marx argumentaba que la gran industria, al asignar a mujeres y niños/as un rol decisivo en la producción, es decir, al crear “un personal obrero combinado, en el que entran individuos de ambos sexos y de las más diversas

³¹ Según recuerda Schmidt, los análisis del jurista alemán Thilo Ramm sobre el matrimonio en Marx y Engels muestran sus contrastes. Según Ramm, Marx analiza el matrimonio con un rigorismo que recuerda el ascetismo de la ética kantiana y que lo aleja de cualquier observación sobre sexualidad y moralidad (Schmidt, 2014: 174).

edades”, se constituye un “nuevo fundamento económico para una forma superior de la familia y de la relación entre los sexos”:

Y, por muy espantosa y repugnante que nos parezca la disolución de la antigua familia dentro del sistema capitalista, no es menos cierto que la gran industria, al asignar a la mujer, al joven y al niño de ambos sexos un papel decisivo en los procesos socialmente organizados de producción, arrancándolos con ello a la órbita doméstica, crea las nuevas bases económicas para una forma superior de la familia y de relaciones entre ambos sexos (Marx, [1867] 1966: 410).

Hacia el final de *El origen de la familia, de la propiedad privada y el Estado*, Engels sostiene una idea similar:

[...] La emancipación de la mujer no se hace posible sino cuando ésta puede participar en gran escala, en escala social, en la producción y el trabajo doméstico no le ocupa sino un tiempo insignificante. Esta condición sólo puede realizarse con la gran industria moderna, que no solamente permite el trabajo de la mujer en vasta escala, sino que hasta lo exige y tiende más y más a transformar el trabajo doméstico privado en una industria pública (Engels, [1884] 1992: 277).

La tesis del marxismo clásico, entonces, sostiene el siguiente postulado básico: si la opresión de las mujeres tiene causas económicas, la desaparición de esas causas bastará para producir un cambio en las relaciones entre varones y mujeres.³²

I. 2. Las críticas pioneras de Alejandra Kollontai

Alexandra Kollontai³³ formuló tempranamente diferentes críticas a aquellos posicionamientos. En primer lugar, su comprensión de la sexualidad en la clase proletaria adolece del optimismo engelsiano.

³² Una lógica que Celia Amorós traduce en términos de sabiduría popular como “muerto el perro, se acabó la rabia” (Amorós, 1991: 272).

³³ Alexandra Kollontai nació en Rusia en 1872, en el seno de una familia de la nobleza terrateniente. Desde muy joven, comienza a leer a Marx y a Pléjanov; a los veinteseis años viaja a la Universidad de Zurich para continuar sus estudios sobre marxismo. De regreso en San Petersburgo, se une a la facción menchevique del partido socialdemócrata, que por entonces era ilegal. Hasta 1905, trabaja como escritora y propagandista del partido: “en ese período, por primera vez comprendí cuán poco se preocupaba nuestro partido por el destino de las mujeres de la clase obrera y cuán escaso era su interés por la liberación de la mujer” (Kollontai, cit. por De Miguel, 1993: 12). Kollontai trabaja dentro del partido para lograr la consolidación de un organismo autónomo para el trabajo entre las mujeres, que es visto por sus camaradas como una “desviación peligrosa hacia el feminismo” (De Miguel, 1993: 13). También se opone a las tendencias burguesas dentro del feminismo, a las que denomina “igualitaristas”. Entre 1908 y 1917,

Recordemos que Engels consideraba que la libertad sexual era la “norma” en las clases oprimidas, a diferencia de la burguesía, donde aún predominaban los matrimonios por interés (cf. *Supra*). En su escrito “Las relaciones sexuales y la lucha de clases”, Kollontai sostiene, por el contrario, que existe una crisis sexual que

[...] no perdona siquiera a la clase campesina. Como una enfermedad infecciosa, no reconoce “grados” ni “rangos”. Se extiende desde los palacios y mansiones hasta los barrios obreros más concurridos, entra en los apacibles hogares de la pequeña burguesía y se abre camino hasta la miserable y solitaria aldea rusa (Kollontai, [1911] 2013: 17).

Según Kollontai, esta crisis sexual suscita diversas reacciones. Mientras que los sectores conservadores promueven un retorno al orden social tradicional, a la moral y a las costumbres, los socialistas consideran que “la solución de los problemas sexuales sólo podrá hallarse en el establecimiento de un orden social y económico nuevo” (Kollontai, 2013: 14). Sin nombrar a Engels, su crítica se dirige cautelosamente hacia el núcleo del argumento engelsiano: “Pero precisamente este esperar al mañana, ¿no indica también que nosotros tampoco hemos logrado apoderarnos del ‘hilo conductor’? [...] ¿No deberíamos encontrarlo ahora, en este mismo momento?” (Kollontai, 2013: 14). La crítica de Kollontai pone de manifiesto el carácter teleológico y reduccionista de la explicación de Engels, donde el fin de la opresión entre sexos se sigue inmediatamente de la abolición de la propiedad privada.

Sostiene Kollontai, por el contrario: “Entre las múltiples consignas fundamentales que la clase obrera debe tener en cuenta en su lucha para la conquista de la sociedad futura, tiene que incluirse necesariamente la de establecer relaciones sexuales más sanas y que, por tanto, hagan más feliz a la humanidad” (2013: 18). Firmemente, se opone a que los problemas sexuales “se releguen hipócritamente al casillero de las cuestiones ‘puramente privadas’” (p. 18), denuncia en la que resuena el

Kollontai continúa su actividad política en el exilio, en Europa y Estados Unidos. Regresa a Rusia en marzo de 1917 y se une al partido bolchevique, pasando a ocupar el cargo de Comisaria del Pueblo del Bienestar Social. Junto con Inessa Armand y Nadezhda Krúpskaya, fue una de las organizadoras del *Primer Congreso de las Trabajadoras y Campesinas de toda Rusia* en 1918, que impulsó la creación del *Zhenotdel* (Departamento de la Mujer) y la publicación de la revista *Kommunistka* (Mujer Comunista) (Tejero Coni, 2014: XVI). Por desacuerdos con la política bolchevique, posteriormente renuncia al cargo de Comisaria del Pueblo y publica sus obras sobre la mujer nueva y la moral sexual revolucionaria. En 1921, se convierte en portavoz de las ideas de la Oposición Obrera. El fracaso de la Oposición Obrera la conduce nuevamente al exilio, esta vez, como embajadora soviética en Noruega, y posteriormente en Suecia y México. En 1945 regresa a la URSS, donde muere en 1952 a los setenta y nueve años de edad. Como recuerda Ana de Miguel: “De ella se dice que fue la única dirigente de las diversas oposiciones en el partido bolchevique que falleció de muerte natural” (De Miguel, 1993: 15).

eco (futuro) de la consigna “lo personal es político”. La sexualidad constituye, para Kollontai, “uno de los factores esenciales de la lucha social”, por ello no debe ser relegada como un elemento superestructural que se resolverá de modo automático a través de un cambio económico. Como sostiene Ana de Miguel en su libro *Marxismo y feminismo en Alejandra Kollontay* (1993):

No basta con la abolición de la propiedad privada y con que la mujer se incorpore a la producción; es necesaria una revolución de la vida cotidiana y de las costumbres, forjar una nueva concepción del mundo y, muy especialmente, una nueva relación entre los sexos. Sin estos cambios [...] no podrá hablarse realmente de revolución (p. 20).

Sin desestimar la necesidad de una transformación socioeconómica, Kollontai insiste en señalar la especificidad de la sexualidad. Para subvertir el carácter opresivo de las relaciones sexuales y afectivas, es necesario también que se produzca “una transformación fundamental de la psicología humana” (Kollontai, 2013: 21). En la perspectiva de Kollontai, el principal defecto de la psicología de la época es el individualismo. Para evadir la soledad, las personas se aferran a otro ser, olvidando los lazos comunitarios; de ello se deriva un culto a la pareja. El individualismo, por su parte, se agrava al entramarse con otros dos factores: “la idea del derecho de propiedad de un ser sobre otro y el prejuicio secular de la desigualdad entre los sexos en todas las esferas de la vida, incluida la esfera sexual” (Kollontai, 2013: 22). La moralidad burguesa, por un lado, traslada el modelo de *posesión* económica a la pareja, inculca esta idea en la psicología humana, afirma Kollontai. En su interpretación, la fidelidad – física y espiritual/psicológica³⁴ también forma parte de aquel ideal burgués de posesión exclusiva y absoluta.

Respecto del segundo factor, el prejuicio de la desigualdad entre los sexos, Kollontai lo vincula a lo que denomina “doble moral”, que algunas autoras (muchos años después) denominaron “doble estándar para juzgar lo humano”: “La concepción de desigualdad entre los sexos, incluso en la esfera de la experiencia física y emocional, obliga a aplicar constantemente medidas diversas para actos idénticos, según el sexo

³⁴ Kollontai advierte que, muchas veces, no se trata de una fidelidad física (prohibición de mantener relaciones sexuales con otras personas) sino de lo que denomina indistintamente “fidelidad espiritual”, “emocional” o “psicológica”. Detecta este problema incluso en las uniones libres: “El amante contemporáneo está dispuesto a perdonar más fácilmente al ser querido una infidelidad física que una infidelidad moral, y pretende que le pertenece cada partícula del alma de la persona amada, que se extiende más allá de los límites de su unión libre” (Kollontai, 2013: 23).

que los haya realizado” (Kollontai, 2013: 25). Mientras que la sociedad tolera la infidelidad de los varones, y propicia que sigan sus deseos en materia amorosa, en el caso de las mujeres, idénticas acciones son causa de la máxima censura y repudio social: “La sociedad burguesa no puede considerar a la mujer como una persona independiente, separada de la célula familiar” (Kollontai, 2013: 26).

Ante esta crisis sexual, la propuesta de Kollontai es propiciar una transformación que abarque lo que denomina “una nueva moral” (Kollontai, 2013: 22). La nueva moral supone nuevas formas de relaciones entre los sexos, basadas en dos principios: libertad absoluta, por un lado, e igualdad y solidaridad entre compañeros, por el otro. Esta revolución moral posibilita, según Kollontai, el surgimiento de “la mujer nueva”. Encontramos aquí una crítica pionera a los esencialismos, al sostener que las características denominadas femeninas dependen de factores históricos, tanto económicos como psíquicos o ideológicos. Como nuevamente afirma Ana de Miguel: “Al hablar de la aparición de un nuevo tipo psicológico de mujer, Kollontay está negando la existencia de una supuesta ‘naturaleza femenina’, que sería concebida como una determinación ontológica de la mujer, como su especificidad inmodificable...” (de Miguel, 1993: 22).

Es necesario subrayar que, al formular esta crítica, Kollontai también cuestiona el mecanicismo subyacente al esquema marxista base/superestructura:

Por tanto, basta pronunciar los términos “ética proletaria” y “moral sexual proletaria” para escapar de la trivial argumentación: la moral sexual proletaria no es en el fondo más que “superestructura”, mientras no se experimente la total transformación de la base económica de la sociedad, no puede haber lugar para ella. ¡Como si una ideología, sea del género que fuere, no se formase hasta que se hubiera producido la transformación de las relaciones socioeconómicas necesarias para asegurar el dominio de la clase que se trate! (Kollontai, 2013: 35)

Kollontai sostiene, por el contrario, que una ideología no se transforma automáticamente, una vez modificadas las condiciones sociales y económicas, sino que se trata de un proceso de mutua transformación: “La experiencia de la historia enseña que la elaboración de la ideología de un grupo social, y consecuentemente de la moral sexual también, se realiza durante el proceso mismo de la lucha de este grupo contra las fuerzas sociales adversas” (Kollontai, 2013: 35).

Una de las transformaciones que conlleva esta nueva moral sexual, supone que el matrimonio debe ser abandonado en favor de las uniones libres. Engels, si bien se manifestaba a favor de la separación de los cónyuges, defendía el matrimonio por amor como forma de realización plena de los individuos y de la familia (“cuando el afecto desaparezca o sea reemplazado por un nuevo amor apasionado, el divorcio será un beneficio lo mismo para ambas partes que para la sociedad, sólo que deberá ahorrarse a la gente el tener que pasar por el barrizal inútil de un pleito de divorcio”; Engels, [1884] 1992: 152).

En términos generales, podemos sostener –siguiendo el análisis de Ana de Miguel– que Kollontai acepta dos tesis fundamentales del planteo engelsiano: i) La biología de las mujeres no constituye un destino; y ii) la situación de la mujer depende del lugar que ocupa en la producción (de Miguel, 1993: 28). Para sostener la primera tesis, Kollontai refiere la hipótesis engelsiana sobre la existencia de un matriarcado primitivo, que permite refutar la eternidad del sometimiento de las mujeres. Sin embargo, se distancia de Engels dado que no sostiene la universalidad de dicho estadio de derecho materno (de Miguel, 1993: 29). Por otro lado, como hemos mencionado, Kollontai discute una de las principales tesis de Engels: la idea de que la opresión de las mujeres se origina a partir de la propiedad privada. “Formalmente, la introducción de la propiedad privada aceleró el proceso en el transcurso del cual la mujer fue apartada del trabajo productivo. Esta evolución ya se había iniciado no obstante en la época del comunismo primitivo” (Kollontai, cit. por de Miguel, 1993: 29). Según Kollontai, la propiedad privada contribuye a consolidar la opresión de las mujeres, pero identifica las causas de tal opresión *antes* del surgimiento de la propiedad privada. Para Kollontai, en cambio, el sometimiento de las mujeres se debe a la propia división del trabajo, que resta valor productivo a las actividades realizadas por las mujeres.

I. 3. El punto de vista beauvoiriano

La lectura crítica que Kollontai hace de Engels, influye directamente en la teoría beauvoriana. También Beauvoir cuestiona la “solución” engelsiana, ya que

[...] su relato adolece de una explicación fehaciente sobre el origen del sometimiento de las mujeres y, además, promueve una solución simplista; el pasaje a una sociedad

igualitaria en todos los sentidos [...] dependerá de un solo movimiento: la abolición de la propiedad privada (Soza Rossi y Rodríguez Durán, 2010: 127).

En la primera parte del extenso ensayo *El segundo sexo*, titulada “Destino”, Simone de Beauvoir discute con aquellas posiciones hegemónicas que suponen “que sobre la mujer pesa un destino fisiológico, psicológico o económico” (Beauvoir, 2013: 31). Luego de abordar la asociación mujer-hembra y sus concomitantes: mujer-útero y mujer-madre como esclavización a la especie (destino fisiológico)³⁵ y tras analizar los subtextos sexistas del psicoanálisis freudiano en sus principales categorías: castración, envidia del pene, virilización de la libido (destino psicológico)³⁶, Beauvoir se detiene en el punto de vista del materialismo histórico. Aquí Beauvoir desplaza el foco de atención, ya que asume la siguiente premisa: “la Humanidad no es una especie animal: es una realidad histórica” (Beauvoir, 2013: 53).

Sin embargo, como muestra Beauvoir, también el materialismo histórico construye un relato sobre el destino de las mujeres. Como hemos visto anteriormente, para el marxismo clásico la opresión de la mujer, en principio, se comprende como el reflejo de su posición en la estructura económica de la sociedad. Esta posición se encuentra inextricablemente ligada al surgimiento de la propiedad privada.

En *El segundo sexo*, Beauvoir critica la perspectiva engelsiana y la ecuación “mujer = proletario” de Bebel. Sin embargo, su análisis no se centra en Bebel (a quien refiere brevemente) sino en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, obra que representa para ella “el punto de vista del materialismo histórico”. En la explicación engelsiana, como hemos visto, la subordinación de las mujeres se vincula con la historia del desarrollo técnico. Engels presupone un primer estadio de comunismo primitivo, donde existía una división sexual del trabajo armoniosa e

³⁵ “He ahí la conclusión más chocante de este examen: de todas las hembras mamíferas, ellas es la más profundamente alienada y la que más violentamente rechaza esta alienación; en ninguna de ellas es más imperiosa ni más difícilmente aceptada la esclavización del organismo a la función reproductora (...). Estos datos biológicos son de suma importancia (...) son elemento esencial de su situación (...). Pero lo que rechazamos es la idea de que constituyan para ella un destino petrificado. No bastan para definir una jerarquía de los sexos...” (Beauvoir, 2013: 43).

³⁶ “Pero esas constantes que señalamos no definen, sin embargo, un destino: el falo adquiere tanto valor porque simboliza una soberanía que se realiza en otros dominios. Si la mujer lograra afirmarse como sujeto, inventaría un equivalente del falo (...) Sólo en el seno de la situación captada en su totalidad, funda el privilegio anatómico un verdadero privilegio humano. El psicoanálisis no podría encontrar su verdad más que en el contexto histórico” (Beauvoir, 2013: 52).

igualitaria. En este estadio hipotético, “los dos sexos constituyen ya, de algún modo, dos clases; entre estas clases hay igualdad” (Beauvoir, 2013: 54).

En la interpretación engelsiana, el fin de la armonía entre los sexos se identificaba con el surgimiento de la propiedad privada. Aquella tesis engelsiana constituye el objeto de las críticas de Simone de Beauvoir, para quien “resulta imposible *deducir* de la propiedad privada la opresión de la mujer” (Beauvoir, 2013: 57), ya que ésta se vincula con factores extra-económicos. Como resume irónicamente Beauvoir: “esa voluntad no brotó del bronce mismo” (2013: 57). El predominio del varón deja de explicarse por el desarrollo técnico y el surgimiento de la propiedad privada y es conceptualizado mediante la dialéctica del amo y el esclavo, según una suerte de voluntad de poder que conduciría a ciertos grupos a dominar a otros. “La mujer se ha constituido concretamente como lo Otro. Esta condición servía a los intereses económicos de los varones; pero también convenía a sus pretensiones ontológicas y morales” (Beauvoir, 2013: 139).

Siguiendo las tesis de “Señorío y servidumbre” de la *Fenomenología del Espíritu* (*Ph.G*), Beauvoir afirma que cada conciencia intenta imponer su voluntad, reduciendo a la otra al carácter de “mero objeto”. La dialéctica del amo y el esclavo se proyecta así sobre la relación de negación no-recíproca que opone varones y mujeres. El varón es lo Uno; la mujer, la Otra. De este modo, la matriz no sólo feminista, sino existencialista, otorga al marxismo beauvoiriano una fisonomía particular. La mediación de Kojève, junto con la traducción y el comentario de Jean Hyppolite [1946] (1974) sobre la *Ph.G*, son dos factores a tener en cuenta, en la medida en que constituyeron una lectura humanista de la fenomenología del espíritu que presentaba un Hegel particularmente atractivo para la filosofía existencialista francesa.³⁷

Desde una perspectiva hegeliano-kojéviana, Beauvoir acusa a Engels de incurrir en un reduccionismo economicista al ignorar la base ontológica de la desigualdad varón-mujer, que la filósofa explica por su parte a través de la dialéctica del amo y el

³⁷ Vale recordar las interpretaciones de Jean Hyppolite sobre la *Fenomenología del espíritu* y su afinidad con la filosofía sartreana, por ejemplo: “El ser del hombre «no es nunca lo que es, siempre es lo que no es»” (Hyppolite, [1946] 1974: 137), donde resuena la tesis de *El ser y la nada* “soy lo que no soy y no soy lo que soy” (Sartre, [1943] 2008: 368, por mencionar una entre tantas afirmaciones donde se observa el impacto que tuvo cierta lectura del hegelianismo sobre Sartre. Tanto Beauvoir, como Sartre, Marcel y Merleau-Ponty, asistieron a las clases de Kojève donde se plantea la dialéctica hegeliana del deseo de reconocimiento a través de un prisma antropológico.

esclavo, en su versión existencialista francesa. La crítica de Beauvoir apunta fundamentalmente a la unidimensionalidad del materialismo histórico: reducir la complejidad del ser humano a un solo aspecto, el económico:

Engels tampoco explica el carácter singular de esta opresión [de las mujeres]. *Ha tratado de reducir la oposición entre los sexos a un conflicto de clases*; por otra parte, lo ha hecho sin mucha convicción: *la tesis no es sostenible*. Verdad es que la división del trabajo por sexos y la opresión que de ello resulta, evocan en algunos aspectos la división en clases; pero no se deben confundir: *no hay ninguna base biológica* en la escisión entre las clases (Beauvoir, 2013: 58. Destacado propio).

En la lectura de Simone de Beauvoir, la tesis según la cual el conflicto sexual puede pensarse como un conflicto de clases no es sostenible. En ello reside, precisamente, el gran error engelsiano: intentar reducir la opresión de las mujeres a un conflicto de clase. Para sostener su argumentación, Beauvoir apela a la existencia de una base naturalista. La división de sexos y la división de clases no pueden confundirse porque “no hay ninguna base biológica en la escisión entre clases”, sostiene, afirmando de este modo (por contraposición) la inversa: hay una base biológica de la diferencia sexual. Esta afirmación se asienta –como veremos *in extenso* en el capítulo 3- en la visión beauvoriana de la maternidad como un proceso meramente biológico: “Es imposible asimilar lisa y llanamente la gestación a un *trabajo* o a un *servicio*” (Beauvoir, 2013: 58).

Vale la pena destacar que, en su extenso ensayo, la negativa de Simone de Beauvoir a comprender a las mujeres como una clase social aparece de modo intermitente desbordando la discusión específica con Engels y el punto de vista del materialismo histórico. Tempranamente, en la Introducción, este rechazo marca el límite de las analogías que Beauvoir utiliza estratégicamente para defender la causa de las mujeres. En primer lugar, el recurso de comparación con las situaciones de otros grupos oprimidos se basa en la siguiente afirmación: “El ‘eterno femenino’ es homólogo del ‘alma negra’ y del ‘carácter judío’” (Beauvoir, 2013: 25). En efecto, “ya se trate de una raza, de una casta, de una clase, de un sexo, reducidos a una situación de inferioridad, los procesos de justificación son los mismos” (p. 25). Sin embargo, Beauvoir muestra los límites de la analogía cuando destaca el carácter particular de la opresión de las mujeres: “No siempre ha habido proletarios, pero siempre ha habido mujeres; éstas lo son por su constitución fisiológica” (Beauvoir, 2013: 21) y continúa: “su dependencia

no es resultado de un acontecimiento o de un devenir, no es algo que haya *llegado*” (p. 21).³⁸

I. 4. Las ambigüedades de la naturaleza: la deuda de Simone de Beauvoir

Autoras como Sara Heinämaa (2003: 74) han defendido a Beauvoir de las acusaciones biologicistas, aduciendo que tal “base natural” de la opresión de la mujer entra en contradicción explícita con la célebre afirmación de *El segundo sexo*: “mujer no se nace, se hace” (*on ne naît pas femme, on le devient*). Otras teóricas, como la socióloga francesa Natacha Chetcuti (2009) consideran que en la fórmula beauvoiriana se encuentra la premisa del constructivismo:

Después de la aparición de *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas* de Margaret Mead, en 1935, Simone de Beauvoir puso en duda las clasificaciones naturalistas del siglo anterior (...) Estos trabajos inauguraron un cambio en las ciencias humanas, cuestionando el determinismo biológico basado en la oposición naturaleza/cultura, innato/adquirido, y abrieron camino a lo que actualmente se denomina el constructivismo en los estudios sobre las relaciones sociales estructurales de sexo (Chetcuti, 2009: 2. Trad. propia).

Es innegable que existe un esfuerzo anti-naturalista en afirmaciones tales como: “la Naturaleza, lo mismo que la realidad histórica, no es un dato inmutable” (2013: 21). Sin dejar de señalar esta tensión en el discurso de *El segundo sexo*, una lectura sintomática muestra que, para Simone de Beauvoir, existe una diferencia entre clase social y sexo que se vincula de manera más o menos compleja con niveles de orden fisiológico/biológico, así como con lo que denomina infraestructura ontológica.

³⁸ De igual modo, cuando Beauvoir analiza la situación de las mujeres en relación con el llamado problema judío –con el cual inicialmente había establecido una semejanza-, aclara: “Por otro lado, el problema judío, en su conjunto, es muy diferente de los otros dos: para el antisemita, el judío no es tanto un ser inferior como un enemigo, y no le reconoce en este mundo ningún lugar que le sea propio; más bien lo que desea es aniquilarlo. Sin embargo, hay profundas analogías entre la situación de las mujeres y la de los negros” (Beauvoir, 2013: 26). Según Beauvoir, tanto las mujeres como las personas negras o afrodescendientes, buscan emanciparse “de un mismo paternalismo”. Shulamith Firestone explorará en profundidad esta analogía en su obra *La dialéctica del sexo*, como analizaremos en el cap. 5.

I. 4. a. Lecturas sintomáticas de *El Segundo sexo*

El concepto de lectura sintomática [*lecture symptomale*], proveniente del psicoanálisis, se vuelve conocido en el medio académico en la década del '60, a partir de la relectura althusseriana de Marx. Según su definición, la lectura sintomática permite “discernir, en la aparente continuidad del discurso, las lagunas, los blancos y las debilidades del rigor, los lugares donde el discurso de Marx no es más que lo no-dicho de su silencio, que surge en su propio discurso” (Althusser, 2000: 155). Se trata de poner de manifiesto los “silencios teóricos”. La lectura sintomática consiste precisamente en una estrategia crítica que permite hacer visible lo invisible, entendiendo que la invisibilidad señala a su vez el límite de una indagación; la cual, si bien rompe con la problemática que la precede (tal como ocurre en el caso de Marx, según Althusser) no termina de construir la totalidad del nuevo espacio teórico por ella abierto. Es necesaria, dice Althusser, una lectura sintomática para poner de relieve las lagunas del discurso, “estos blancos que son las debilidades del rigor o los límites extremos de su esfuerzo: su ausencia, una vez alcanzados esos límites, en el espacio que abre” (Althusser, 2000: 95): el llamado “discurso del silencio”.

Sostenemos que la formulación beauvoriana permite reformular la opresión de las mujeres desde una problemática anti-esencialista. Sin embargo, en el límite del nuevo espacio teórico por ella abierto, encontramos también afirmaciones que vuelven a poner el foco en la biología, sobre todo, en el cuerpo de las mujeres, en los procesos fisiológicos, en la maternidad, entendidos como “tiranía de la especie” o “alienación” (de Beauvoir, 2013: 40 y ss.). Leer sintomáticamente supone abordar el mecanismo por el cual el discurso de Beauvoir dice y no dice, advierte y no advierte (Bolla, 2017: 117-118). Una lectura sintomática nos permite comprender la tensión que atraviesa la obra de Beauvoir, donde la biología reaparece de modo intermitente como “síntoma”, expresando los límites de este discurso anti-naturalista.

La célebre afirmación “no se nace mujer” habilita, por un lado, a una perspectiva de análisis radicalmente anti-naturalista; por ello, puede considerársela una premisa del constructivismo y el comienzo de un camino que conducirá luego (en los años siguientes) a la desnaturalización del sexo, como analizaremos en el caso del FMF. Recordemos la afirmación completa de Simone de Beauvoir (2013):

No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino. Únicamente la mediación de otro puede constituir a un individuo como un *Otro* (p. 207).

Es por eso que las observaciones de la cuarta parte del libro “Formación” insisten en que los rasgos considerados “femeninos” –como la “pasividad”– no constituyen circunstancias biológicas, sino que por el contrario “se trata de un destino que le ha sido impuesto [a la mujer] por sus educadores y por la sociedad” (Beauvoir, 2013: 220).

Al mismo tiempo, la afirmación “no se nace mujer” parece entrar en contradicción con la constatación “material” de la diferencia fenomenológica y biológica entre los sexos, manifiesta para Beauvoir en el caso de la maternidad. En el apartado inicial de *El segundo sexo* donde examina “Los datos de la biología”, Beauvoir brinda una caracterización del cuerpo de las mujeres que las presenta como esclavizadas a la especie biológica. La filósofa sostiene que la afirmación de la autonomía corporal e individual de los “machos” contrasta con “la individualidad de la hembra, [que] por el contrario, es combatida por el interés de la especie; aparece como poseída por potencias extrañas: enajenada” (p. 36). El macho es su cuerpo: a través de él “aprehende el Universo”; “toma su cuerpo como un medio para dominar a la Naturaleza y como su instrumento de combate” (p. 220). En el caso de las hembras y en particular, “de la más individualizada de las hembras, la mujer”, “la historia es mucho más compleja [...] Desde su nacimiento, la especie ha tomado posesión de ella y procura afirmarse” (Beauvoir, 2013: 36-37). Esta enajenación se expresa para Simone de Beauvoir en la maternidad: “La mujer experimenta una alienación más profunda cuando el huevo fecundado desciende al útero y allí se desarrolla...” (Beauvoir, 2013: 40).

En efecto, si bien *El segundo sexo* rechaza explícitamente cualquier “destino” (biológico, psicológico, económico), la relación entre biología y opresión de las mujeres permanece anudada de modo complejo:

De todas las hembras mamíferas, ella [la mujer] es la más profundamente alienada y la que más violentamente rechaza esta alienación; en ninguna de ellas es más imperiosa ni más difícilmente aceptada la esclavización del organismo a la función reproductora: crisis de pubertad y de menopausia, “maldición” mensual, largo y a menudo difícil

embarazo, parto doloroso y en ocasiones peligroso, enfermedades, accidentes, son características de la hembra humana (Beauvoir, 2013: 43).

En la medida en que las mujeres rechazan tal alienación, Simone de Beauvoir evita recaer en un determinismo: “Estos datos biológicos son de suma importancia: representan, en la historia de la mujer, un papel de primer orden; son un elemento esencial de su situación [...] Pero lo que rechazamos es la idea de que constituyan para ella un destino petrificado” (p. 43).³⁹

¿Cómo leer en conjunto las descripciones beauvoirianas acerca de la tiranía de la especie y aquellas observaciones célebres sobre la importancia de la *formación* (de la cultura) como responsable de los supuestos destinos de las mujeres? La socióloga Natacha Chetcuti se refiere a esto como “la contradicción de Beauvoir” (Chetcuti, 2009: 8). Chetcuti sostiene que, pese a que debemos a Simone de Beauvoir un gran avance conceptual en términos de desnaturalización, “su análisis presenta un punto ciego: su imposibilidad de pensar más allá de la categoría mujer” y aclara: “En la perspectiva beauvoiriana, los modelos femenino y masculino, a pesar de su carácter adquirido, parecen insuperables” (Chetcuti, 2009: 7). La socióloga francesa encuentra que el punto ciego se localiza en un sitio concreto: la explicación de Beauvoir sobre el pasaje a la adultez. Es allí donde

[...] la autora parece retornar a un esencialismo, inicialmente cuestionado mediante la des-naturalización de la relación social de sexo/género [...] En efecto, para Beauvoir, el devenir adulto pasa por una forma *natural* de sexualidad que hace de la heterosexualidad, el estadio superior en el orden de la sexualidad humana (Chetcuti, 2009: 8).⁴⁰

En un sentido similar, la filósofa belga Françoise Collin se ha referido a las ambigüedades de Simone de Beauvoir con la siguiente fórmula paradójica: “no se nace mujer y se nace mujer” (Collin, 2010: 65). Collin sostiene que la teoría beauvoiriana presenta una descripción diferencial del cuerpo y sus limitaciones, según se trate de

³⁹ Volveremos sobre este punto al analizar las críticas de las feministas materialistas al concepto beauvoiriano de *antiphysis* (capítulo 3).

⁴⁰ El análisis de Chetcuti continúa problematizando el abordaje beauvoiriano de la *lesbiana* en *El segundo sexo*, que luego contrasta con la propuesta de Monique Wittig, como crítica al devenir mujer (Chetcuti, 2009: 24). Del “*on ne naît pas femme*” se pasa de este modo, lógica y homofónicamente, al “*on n’est pas femme*” (no se es mujer) de Wittig. En los capítulos siguientes analizamos cómo se reformula la diferenciación sexual en el pensamiento de las otras teóricas del feminismo materialista, desde una perspectiva radicalmente anti naturalista.

varones o mujeres. En el caso de los varones, el cuerpo parece deudor de la concepción sartreana que piensa la facticidad corporal como punto de vista y punto de partida para la trascendencia (Sartre, [1943] 2008: 451 y ss.). Centro de referencia instrumental, el cuerpo-para-sí aparece como facticidad perpetuamente superada en vistas a fines y proyectos, es decir, como condición de posibilidad de la libertad. La definición sartreana sostenía:

Podemos ahora precisar la *naturaleza-para-nosotros* de nuestro cuerpo [...] el cuerpo es perpetuamente el *trascendido*. El cuerpo, en efecto, como centro de referencia sensible, es eso *más allá de lo cual* soy [...] Análogamente, como centro instrumental de los complejos-utensilios, el cuerpo no puede ser sino el *trascendido*: es lo que yo trasciendo hacia una combinación nueva de los complejos y lo que tendré-de trascender perpetuamente (Sartre, [1943] 2008: 450. Destacado del autor)

Siguiendo a Collin, la descripción beauvoiriana del cuerpo de los varones parece coincidir con aquella ontología sartreana del cuerpo como instrumento privilegiado, constantemente trascendido. Para las mujeres, por el contrario, la situación corporal se presenta ligada a la inmanencia, como un aspecto limitante,

Tan limitante que hasta podemos llegar a dudar de la fórmula que para muchos ha querido resumir *El segundo sexo*: ‘mujer no se nace, se deviene’. Si se lee a Beauvoir con más detenimiento [...] parecería que, además y al mismo tiempo, se nace mujer; y parecería que se envejece y quizás hasta se muere como mujer, rodeada de mujeres (Collin, 2010: 69).

La interpretación de Sara Heinämaa sostiene, por el contrario, que la concepción beauvoiriana del cuerpo no se basa en las descripciones de Sartre (afines a la posición de Heidegger) sino que se inspira en la filosofía de Merleau-Ponty, deudora de Husserl. Heinämaa, quien propone una lectura fenomenológica de Simone de Beauvoir, distingue la concepción del cuerpo como utensilio (sartreana) de la propuesta merleau-pontiana del “cuerpo vivido”. De este modo, el cuerpo no es una herramienta que poseo (instrumento privilegiado, como vimos en el caso de Sartre). “La noción de sujeto de Beauvoir no debe interpretarse como el *cogito* cartesiano o como el ser-para-sí de Sartre. Se acerca, más bien, al sujeto-corporal entrelazado con el mundo, de Maurice Merleau-Ponty” (Heinämaa, 1998: 29). Según sostiene Beauvoir, “la mujer, como el hombre, *es su cuerpo*”, siguiendo la conocida tesis de la *Fenomenología de la percepción* –que incluye

en pie de página- “yo soy mi cuerpo” (Beauvoir, 2013: 40). Esta interpretación intenta tomar distancia de las lecturas biologicistas de Beauvoir:

Muchos/as comentaristas afirman que Beauvoir sostiene que, en última instancia, las mujeres están oprimidas, no por hombres o por la sociedad, sino por la biología: al estar dominadas por los ciclos de menstruación, embarazos y lactancia, el cuerpo femenino limita severamente la libre elección y la autorealización de la mujer. Esta lectura biologicista era común entre los/as primeros/as comentaristas (Heinämaa, 2003: 74. Trad. propia).

Para Heinämaa, por el contrario, Beauvoir propone un análisis fenomenológico de la diferencia sexual. Desde esta relectura, la filósofa francesa no estaría interesada en realizar una “teoría de género”, sino que su objetivo principal consiste en “revelar, develar o descubrir los significados de ‘mujer’, ‘hembra’ y ‘femenino’” (Femenías, 2003: 40).

Siguiendo el análisis de Pamela Abellón (2016), observamos que en el capítulo de *El segundo sexo* “Los datos de la biología”, Beauvoir menciona dos rasgos biológicos generales que serían característicos de las mujeres: en primer lugar, una aprehensión del mundo menos amplia que la de los varones; en segundo lugar, una mayor esclavización a la especie. En una línea afín a la de Heinämaa, Abellón sostiene que estos rasgos no son biológicos sino, precisamente, encuadres situacionales:

Los datos biológicos que cobran mayor importancia, afirma, son los que adquieren en la acción un valor concreto, lo que nos remite a la denuncia beauvoiriana (...) respecto de la inscripción masculina del cuerpo femenino, según la cual la mujer es el sexo en forma absoluta, naturaleza inmanente (Abellón, 2016: s/p)

¿Adopta Beauvoir, finalmente, el punto de vista androcéntrico y heterodesignado del cuerpo femenino? (tesis de Collin). ¿O, por el contrario, aquello que llama “biología” se entiende sólo como parte constitutiva de una “situacionalidad” eminentemente social? (tesis de Heinämaa y Abellón). Sostenemos que ambas explicaciones coexisten en el *El Segundo sexo* de modo irresuelto, en una lógica que abandona el principio del tercero excluido y que nos vuelve a poner frente al desafío de las lecturas, ya no literales, sino en clave de síntoma.⁴¹

⁴¹ La lectura sintomática también nos permite tomar distancia del *mito religioso de la lectura*. Recordemos que *Leer el Capital* (Althusser, Balibar, Rancière *et alii* [1965] 2000) comienza con la

I. 4. b. Releer el síntoma

La coexistencia entre una explicación naturalista y una constructivista se ha interpretado como un intento por unir dos explicaciones: una biologicista y otra voluntarista, una absolutista y otra relativista, una esencialista y otra constructivista; la idea subyacente es que en la obra de Beauvoir existe una tensión irresuelta entre una interpretación feminista y otra sartreana. Esta “contradicción” se encontraría, según la lectura de Susan Hekman, entre los libros I y II de *El segundo sexo* (Heinämaa, 2003: 74 ss.).⁴² “La conclusión crítica de Hekman es que Beauvoir se contradice cuando sostiene que las mujeres se hacen en la sociedad, y al mismo tiempo están determinadas por sus funciones biológicas” (Heinämaa: 1998: 30).

Sin embargo, sostenemos que no se trata tanto de una contradicción entre la perspectiva sartreana⁴³ y el posicionamiento feminista, sino de la dificultad –más general– de articular un nuevo feminismo con la herencia marxista. Así, una hipótesis plausible sostendría que las ambigüedades presentes en la obra de Beauvoir se desprenden de las ambivalencias presentes en el propio marco del análisis marxista. De hecho, *El segundo sexo* finaliza con una cita de Marx, extraída de los *Manuscritos*, a los que ya nos hemos referido anteriormente: “ ‘La relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre es la *relación del hombre con la mujer*’, ha dicho Marx [...] imposible sería expresarlo mejor” (Beauvoir, 2013: 725). Precisamente, la dialéctica

célebre frase: “como no existe lectura inocente, digamos de cuál lectura somos culpables” (p. 19). Ello implica abandonar la idea de una hermenéutica transparente, de un sentido puro que se transfiere místicamente del texto al lector. “Fueron los teóricos de la sospecha quienes lo advirtieron: Marx, Nietzsche, Freud, y antes que ellos Spinoza. La antigua nostalgia galileana, el mundo como un Gran Libro que se podría leer prístinamente a través de la matemática, es recusada definitivamente. Un mismo golpe pone en entredicho la lectura hegeliana y su búsqueda de esencias en las existencias particulares, su afán por el Espíritu en cada presencia. Ambas, nos dice Althusser, la ilusión de Galileo y la hegeliana, son herederas del mito religioso de la lectura, donde el Lógos revela directamente la verdad divina. Por eso, a las falsas lecturas inocentes, literales, que pretenden ser meras transferencias inmediatas de la verdad, Althusser les opone la lectura sintomática” (Bolla, 2017: 88).

⁴² También G. Lloyd señala la paradoja beauvoiriana, que oscila entre el esencialismo y el constructivismo: “El compromiso de Beauvoir con los proyectos de trascendencia y libertad, por un lado, y su argumento de que las mujeres están “en” sus cuerpos de modo más inmanente, por otro lado, parece sugerir que las mujeres están en la imposible posición de tener que trascender sus propios cuerpos” (Lloyd cit. en Ainley, 1994: 413). Para una discusión en torno al problema concomitante, sobre la posibilidad (o no) de trascendencia y sus críticas, cf. López Pardina (1994).

⁴³ Muchas intérpretes de Beauvoir se han opuesto a la asimilación acrítica entre la filosofía sartreana y la beauvoiriana. En este sentido, Teresa López Pardina ha cuestionado la lectura de Michèle Le Doeuff, quien –junto con otras intérpretes anglosajonas– reduce la filosofía beauvoiriana al sartrismo (López Pardina, 1994: 28). Por su parte, Heinämaa (1998: 29), a quien ya hemos referido, demuestra que el existencialismo en versión merleau-pontiana habría ejercido mayor influencia sobre Beauvoir que la propia teoría de Sartre.

entre naturaleza y humanidad constituye un nodo del pensamiento marxista que se encuentra atravesado por una serie de limitaciones (e incluso, de inconsistencias) cuando trata de pensar –si se nos permite la expresión– la particular “naturaleza” humana de las mujeres (capítulo 3 de la presente Tesis).

Por nuestra parte, preferimos no utilizar el concepto de “contradicción”, por considerar que invalida el razonamiento de Beauvoir (lo tilda de “contradictorio”, lo cual, desde la lógica hegemónica, constituye un calificativo ciertamente peyorativo). Elegimos retomar, en cambio, la idea de “síntoma” que hemos desarrollado anteriormente, como estrategia para una relectura no-literal. Ello permite comprender la contradicción en su carácter productivo, definición que resulta coherente con el propio marco materialista histórico.

En principio, leer un síntoma implica leer algo que, simultáneamente, está dicho y no está dicho. Etimológicamente, proviene de la palabra griega *symptoma* que significa “cualquier cosa que le haya sucedido a uno, una casualidad” –Aristóteles la utiliza como equivalente a *tuje*, aproximadamente, el azar–; a veces en un sentido peyorativo. Pero también se vincula con el verbo *symptosso* y un vasto espectro semántico asociado, que significa “doblar juntas” dos cosas. Estas dos acepciones, en su conjunto, designan el carácter concurrente del síntoma, como algo que sobreviene y que aparece en lugar de otra cosa, con la cual está asociado o plegado (Liddell-Scott, 1901: 1466).

En este primer sentido, leer un síntoma implica advertir un indicio de algo que no está dicho. Como tal, permanece inadvertido en las lecturas literales porque no está explicitado de la manera corriente. Sin embargo, el síntoma tampoco es algo oculto tras el texto: precisamente, es aquello que aparece en la superficie de los enunciados, al decir de Foucault. Según Althusser, quien formula esta teoría, los “síntomas” teóricos se manifiestan a través del equivalente escrito de los “lapsus” (Althusser, [1967] 2000: 33). Aparecen concretamente en los espacios en blanco, las ausencias, las contradicciones y los errores aparentes de un texto (Bolla, 2017 b: 87 ss).

En sus inicios, la teoría de la lectura sintomática emerge vinculada a la epistemología del filósofo Gaston Bachelard, desarrollada en *La formación del espíritu científico* [1934] (2011). Para decirlo sucintamente, su propuesta se asienta sobre una

distinción entre obstáculos epistemológicos (por ejemplo, la opinión) y conocimiento científico.⁴⁴ Según Bachelard, el conocimiento científico es discontinuo y se desarrolla históricamente rompiendo con conocimientos previos: “se conoce *en contra* de un conocimiento anterior, destruyendo conocimientos mal adquiridos (Bachelard, 2011: 15). Entre *doxa* y *episteme* no hay, para Bachelard, ninguna continuidad: “Nada puede fundarse sobre la opinión: ante todo es necesario destruirla. Ella es el primer obstáculo a superar...” (Bachelard, 2011: 16).

Esta propuesta discontinuista impacta fuertemente en la tradición filosófica francesa posterior. Influencia a Georges Canguilhem y, a través de él, a Michel Foucault [1969]. La ruptura epistemológica y otras ideas asociadas (mutación, revolución epistemológica) se instalan en el vocabulario científico de la época, como veremos en el caso de la propia Christine Delphy (Delphy, 1975, *PFM*: 249). La historia del conocimiento científico comienza a entenderse como un proceso caracterizado por “cortes” epistemológicos [*coupure épistémologique*], es decir, por rupturas entre falsos conocimientos pre-científicos (ideologías) y ciencia, como sucede con ciertas concepciones althusserianas.⁴⁵ En otros casos, en términos estratégicos, permite oponerse a una tradición filosófica y de historiación de las ideas que se centra en largos períodos, en las continuidades y en “los grandes zócalos inmóviles y mudos que el entrecruzamiento de los relatos tradicionales había cubierto de una espesa capa de acontecimientos” (Foucault, [1969] 1970: 3). Por eso, Foucault encuentra en la propuesta de Bachelard (a quien se refiere explícitamente) una alternativa epistémica en la cual basar su “arqueología”.

⁴⁴ La noción de obstáculo epistemológico [*obstacles épistémologiques*] designa las imágenes, metáforas, creencias o convicciones vulgares que traban o dificultan el progreso de la ciencia a lo largo de la historia. Entre los diversos ejemplos que analiza Bachelard, podemos mencionar “el obstáculo de lo *general*” (p. 66 y ss.) o la idea de buscar grandes verdades primarias comunes a todos los campos del saber, desde la biología hasta la física, de Aristóteles a Bacon; obstáculos verbales que consisten en el uso de imágenes familiares, provenientes de la experiencia cotidiana, para describir metafóricamente y así “explicar” procesos científicos, paradigmáticamente la “esponja”, que cuenta con ilustres adeptos como René Descartes (p. 87 y ss); el obstáculo sustancialista, polimorfo (115 y ss.), por mencionar solo algunos. Como sostiene Bachelard, los obstáculos epistemológicos no son dificultades externas al proceso científico, sino que “es en el acto mismo de conocer, íntimamente, donde aparecen, por una especie de necesidad funcional, los entorpecimientos y las confusiones. Es ahí donde mostraremos causas de estancamiento y hasta de retroceso [...] que llamaremos obstáculos epistemológicos” (Bachelard, 2011: 16). De allí el subtítulo de su obra: un psicoanálisis del conocimiento objetivo, es decir, un psicoanálisis de la razón, que explore las representaciones de los científicos respecto de los objetos de conocimiento y sus transformaciones sucesivas, que desembocan en la superación de los obstáculos epistemológicos.

⁴⁵ Para un análisis detallado sobre las afinidades y diferencias entre el concepto bachelardiano de ruptura epistemológica y el “corte” althusseriano, cf. Balibar (2004).

Algunos años antes, ya Louis Althusser desarrollaba estos conceptos bachelardianos al abordar la que llamaba “revolución epistemológica de Marx” [1965] (2011: xi y ss.). Si bien su trabajo más difundido remite al corte epistemológico entre Hegel y Marx –y en la producción de éste último, a la ruptura entre un “joven Marx” y un “Marx maduro”–, el filósofo re-aplica la idea bachelardiana para analizar otros casos de la historia del pensamiento, por ejemplo, la teoría freudiana del inconsciente, aunque no cabe que nos extendamos en esto ahora (Althusser, 2011: 84).

En suma, para Althusser, la existencia de síntomas o tensiones no constituye un “error”, sea en Freud o en otro teórico, sino una característica compartida por cualquier teoría que produzca una ruptura epistemológica. Según su interpretación, quien descubre un nuevo objeto de conocimiento, por definición no cuenta con los elementos teóricos para abordar cabalmente dicho objeto. Sin embargo, la lectura sintomática que aquí proponemos no piensa en términos de rupturas epistemológicas. Ello supondría (para Bachelard) que existe una Verdad atisbada, que se persigue a lo largo de la historia y que sólo puede “verse”,⁴⁶ luego de deshacerse de los polimorfos obstáculos epistemológicos.⁴⁷ ¿Implica esto que un individuo “descubre” o “inventa” su teoría, “en soledad teórica”, es decir, sin precedentes, sin “padres [*sic*] en teoría”, en total ruptura con sus antecesores, como sostiene Althusser? Claramente no. En el capítulo II, veremos que la noción de *autopoiesis* del Padre (Althusser, 2011: 73) contrasta radicalmente con el tipo de enlace genealógico particular que propone la teoría feminista (Amorós, 1991; Femenías, 2000).

Esta herramienta de lectura nos permite analizar los discursos teóricos en sus límites o síntomas.⁴⁸ Así, nos permite abordar lo que ciertas teorías sostienen explícitamente (tesis, hipótesis, argumentos) y también lo que está dicho en la forma de un “no-decir”, aquel discurso del silencio al cual nos referimos antes:

La lectura sintomática consiste precisamente [...] en hacer visible lo invisible, entendiendo que la invisibilidad señala a su vez el límite de una indagación; la cual, si

⁴⁶ O “advertirse”, como se suele traducir la expresión francesa *vue* (y su negativa *bevue*, inadvertencia) que utiliza Althusser.

⁴⁷ A la vez que reintroduce supuestos sumamente problemáticos, como la distinción radical entre ideología y “Ciencia” que analizaremos en los capítulos 5 y 6.

⁴⁸ En este mismo sentido hemos utilizado el concepto en otros trabajos, donde analizamos la teoría de Althusser a partir de sus silencios sintomáticos sobre el sexo (Bolla y Karczmarczyk, 2015); en una clave similar, siguiendo a Pierre Macherey, hemos propuesto una relectura de la interpretación que Butler hace de Althusser en términos sintomáticos (Bolla, 2017 b).

bien rompe con la problemática que la precede, tal como es el caso de Marx, no termina de construir la totalidad del nuevo espacio teórico por ella abierto (Bolla y Karczmarczyk, 2015: 118).

Muchas veces, los “pensamientos bisagra” suelen oscilar de modo ambivalente entre los antiguos supuestos y las nuevas tesis por ellos formuladas, como sucede en la filosofía cartesiana y su tensión entre el giro idealista (*cogito, sum*) y el retorno al objetivismo mediante la afirmación de la existencia de Dios. Y también en la teoría de Marx, que oscila entre el positivismo y el hegelianismo, por un lado, y la defensa del nuevo método del materialismo histórico, por el otro.⁴⁹ Tales oscilaciones parecen ser características de las teorías que intentan pensar un problema epistémico desde un ángulo nuevo, cualquiera sea el enfoque o el campo.

Estas observaciones que sucintamente hemos señalado, pueden ser de utilidad para comprender el caso que estamos analizando. Cuando Beauvoir se pregunta “¿Qué es ser mujer?”, el interrogante estaba lejos de resultar evidente. Beauvoir formula una pregunta nueva y en la búsqueda de una respuesta, su investigación desborda los límites de las teorías que sirvieron para formularlo. Este movimiento crítico no se realiza “sin padres”, al decir de Althusser; ni “sin precedentes” –recordemos a Margaret Mead– sino que gran parte de su potencial crítico instala una fisura en las más diversas explicaciones hegemónicas sobre el tema. Es decir, la crítica de Beauvoir excede las disciplinas y se vuelve transversal a los diferentes campos, desde la biología hasta la filosofía, pasando por la historia, el psicoanálisis y el punto de vista del marxismo. Es interdisciplinaria antes de la interdisciplina, constructivista antes del constructivismo.

La “nueva” pregunta de Beauvoir, junto con la clave de respuesta “No se nace mujer”, permiten tomar distancia de la problemática anterior –esencialista– y sientan las bases para la construcción de una teoría –constructivista–; por eso, en su aporte permanecen las marcas discursivas que refieren a uno y otro pensamiento, como expresiones del desplazamiento en curso. Cuando Beauvoir afirma que no se nace mujer, se abre un nuevo espacio teórico para pensar la opresión de las mujeres en términos estrictamente sociales; sin embargo, las herramientas conceptuales marxistas y

⁴⁹ Según la lectura particular de Althusser (2000), la diferencia radica en el abandono de la idea de causa hegeliana, en favor de la idea de causalidad estructural, que Marx retomaría de Spinoza-.

feministas de la época, así como sus propias creencias, se tensan al ser puestas en relación con aquella nueva proposición.

Conclusiones del capítulo

Hasta aquí, esbozamos los suelos teóricos sobre los cuales se configura el horizonte de reflexiones del FMF. Tanto la perspectiva del marxismo clásico, como la crítica de Kollontai y de Beauvoir a Engels, mantienen un supuesto compartido: la aceptación de un carácter biológico del sexo, sobre el cual se funda la división sexual “natural” del trabajo. En este terreno ambiguo, signado por síntomas y tensiones conceptuales, se construye la teoría del FMF. El abandono del concepto marxiano-engelsiano de división sexual natural del trabajo, así como la crítica de la supuesta base biológica del sexo – que persistía de manera sintomática en Beauvoir- permiten formular una nueva teoría, autodenominada “feminismo materialista” por las autoras vinculadas a la misma.

Capítulo II

El FMF: de los relatos genealógicos a la genealogía del relato

Luego de la publicación de *El segundo sexo* (1949), la perspectiva beauvoiriana inspira a las teóricas posteriores, que comienzan a desarrollar investigaciones – sumamente heterogéneas entre sí– basadas en su obra.⁵⁰ En el capítulo anterior, argumentamos que existe una tensión sintomática en la obra de Beauvoir. Dicha tensión, por su parte, permite una doble dirección de análisis: radicalizar la vía anti-naturalista abierta por la frase *on ne naît pas femme* (vía constructivista); o bien radicalizar la vía biologicista implícita en *El segundo sexo*, donde la descripción del cuerpo de las mujeres y los procesos de embarazo, menstruación, menopausia parecen avalar una interpretación contraria: *on naît femme*, según Collin (vía biologicista). Como veremos en este capítulo, tales son los recorridos de las autoras vinculadas al FMF, por un lado, y de las teóricas ligadas al feminismo radical estadounidense, Kate Millett y Shulamith Firestone, por otro, que proponen formulaciones muy diversas sobre los mecanismos y formas de opresión de las mujeres.

Este segundo capítulo propone una comprensión en clave sincrónica, ya no genealógica, de tres ensayos que ven la luz en el año 1970. En lugar de ubicarlos sobre un plano bidimensional, en un eje antes-después, nos interesa intentar pensarlos de modo conjunto. A uno y otro lado del Atlántico, en el Norte (en este caso, geográfico y metafórico, al decir de De Sousa Santos) se editan los libros de Millett, de Firestone y el ensayo de Delphy. Simultáneamente, en el Sur (geográfico y metafórico) también se difunden trabajos que analizan la opresión de las mujeres mediante un nuevo *framework* marxista y feminista.⁵¹ Nuestro objetivo es analizar el modo en que estos saberes emergen de modo sincrónico, desarmando las construcciones genealógicas tradicionales para poder ver el espesor de tramas que se pierden en la linealidad del relato

⁵⁰ Para ampliar sobre las “hijas” –incluidas aquellas rebeldes– de Beauvoir y sus reelaboraciones teóricas, desde Millett, Firestone y las feministas de la diferencia sexual hasta Judith Butler, cf. Femenías (2000: 26 ss; 189 ss).

⁵¹ Es el caso del manuscrito “Por un feminismo científico” que Isabel Largaía y John Dumoulin escriben en 1969, en Cuba, que analizaremos en detalle en el cap. 4 al abordar la teoría de Delphy.

hegemónico. Siguiendo la metodología filosófica propuesta por Femenías (2015 b: 98 y ss), ello nos permite relevar las posiciones alternativas que polemizan y discuten con el discurso hegemónico que, entre sus múltiples prerrogativas, cuenta con la capacidad de instalar genealogías. Comenzamos presentando la interpretación genealógica tradicional del FMF propuesta por Juteau y Laurin (1988), para luego problematizarla y proponer tanto un abordaje sincrónico, como una filiación alternativa. En este sentido, sostenemos que el concepto marxiano-engelsiano de división sexual natural del trabajo y la relectura que Beauvoir hace del mismo constituyen suelos teóricos de importancia para comprender el horizonte de reflexión en el cual emerge esta teoría.⁵² En la segunda parte del capítulo, presentamos la corriente del FMF delimitando sucintamente su especificidad en relación con otras corrientes feministas, autodenominadas también “materialistas”, y su ubicación en el marco de otras teorías francesas; sus principales premisas; el método de análisis común y las diversas vertientes (antropológica, sociológica y disidente) vinculadas a la misma.

II. 1. Las reconstrucciones genealógicas tradicionales del FMF

La mayor parte de las reconstrucciones genealógicas del FMF tienden a señalar la influencia del feminismo radical sobre aquel pensamiento. Según la interpretación clásica de las sociólogas canadienses Danielle Juteau y Nicole Laurin (1988), el FMF emerge a partir del feminismo radical francés y estadounidense (ver Fig. 1, *Infra*), por lo

⁵² Aquí evocamos, libremente, las elaboraciones críticas de Gilles Deleuze, Félix Guattari y de Michel Foucault. Según Deleuze y Guattari, junto a las *genealogías* del saber, también es posible examinar las *geologías* de los saberes (Deleuze y Guattari, [1980] 2002: 47 y ss.), es decir, los suelos –substratos– sobre los cuales las teorías emergen. Como intentamos mostrar en el capítulo 1, el FMF se enlaza genealógicamente con el pensamiento beauvoiriano, que habilitó una interpretación crítica del marxismo tradicional, aunque sin llevarla a su extremo. Sin embargo, como advierte María Luisa Femenías: “Muchas veces, la genealogía representa, según Foucault, el *sentido* de la historia de los historiadores, que procuran un punto de apoyo ideal, fuera del tiempo, desde donde juzgar todo según la idea objetiva de la Historia de la Humanidad” (Femenías, 2000: 23). No es este el sentido que damos a la expresión aquí. Retomando la propuesta de arqueológica de Foucault [1969] (1979) y la ya mencionada *geología* de Deleuze-Guattari, intentamos rastrear los estratos y sedimentaciones, señalando las acumulaciones de sentidos y continuidades, pero también las rupturas y quiebres. También evocamos en este capítulo la reformulación de Celia Amorós sobre las “adopciones genealógicas” y las tensiones que la herencia patriarcal instala, por ejemplo, entre herencias legítimas y bastardías (1991: 83). Este breve repaso muestra que, evidentemente, “genealogía” se dice de muchos sentidos. Por otro lado, al emprender la tarea arqueológica, encontramos que el FMF surge al lado de *otros* discursos contemporáneos, los cuales muchas veces han sido inscriptos bajo narrativas lineales (genealógicas, en sentido tradicional), invisibilizando las co-existencias sincrónicas, los choques y plegamientos, como mostraremos en este capítulo.

cual se lo presenta en relación con *Sexual Politics* de Kate Millet y *The Dialectic of Sex* de Shulamith Firestone.

De este modo, Juteau y Laurin proponen una clasificación del FMF, donde los dos interlocutores privilegiados del feminismo materialista francés son el feminismo radical, por un lado, y el feminismo marxista, por el otro (Fig. 1, *Infra*). Desde su perspectiva, el feminismo materialista se elabora “a partir del feminismo radical, del que surge [*dont il est issu*], y del feminismo marxista, con el que se encuentra en oposición” (Juteau y Laurin, 1988: 187. Trad. propia).⁵³ Actualmente, retoman esta reconstrucción autoras feministas materialistas como Jules Falquet (2018: 45), quien omite las procedencias nacionales para mantener sólo la denominación “feminismo radical”. También la filósofa Celia Amorós ubica a la teoría de Christine Delphy –y por extensión, al FMF en general– en continuidad con las investigaciones de la feminista radical de origen canadiense, Shulamith Firestone (Amorós, 1991: 232 ss.).

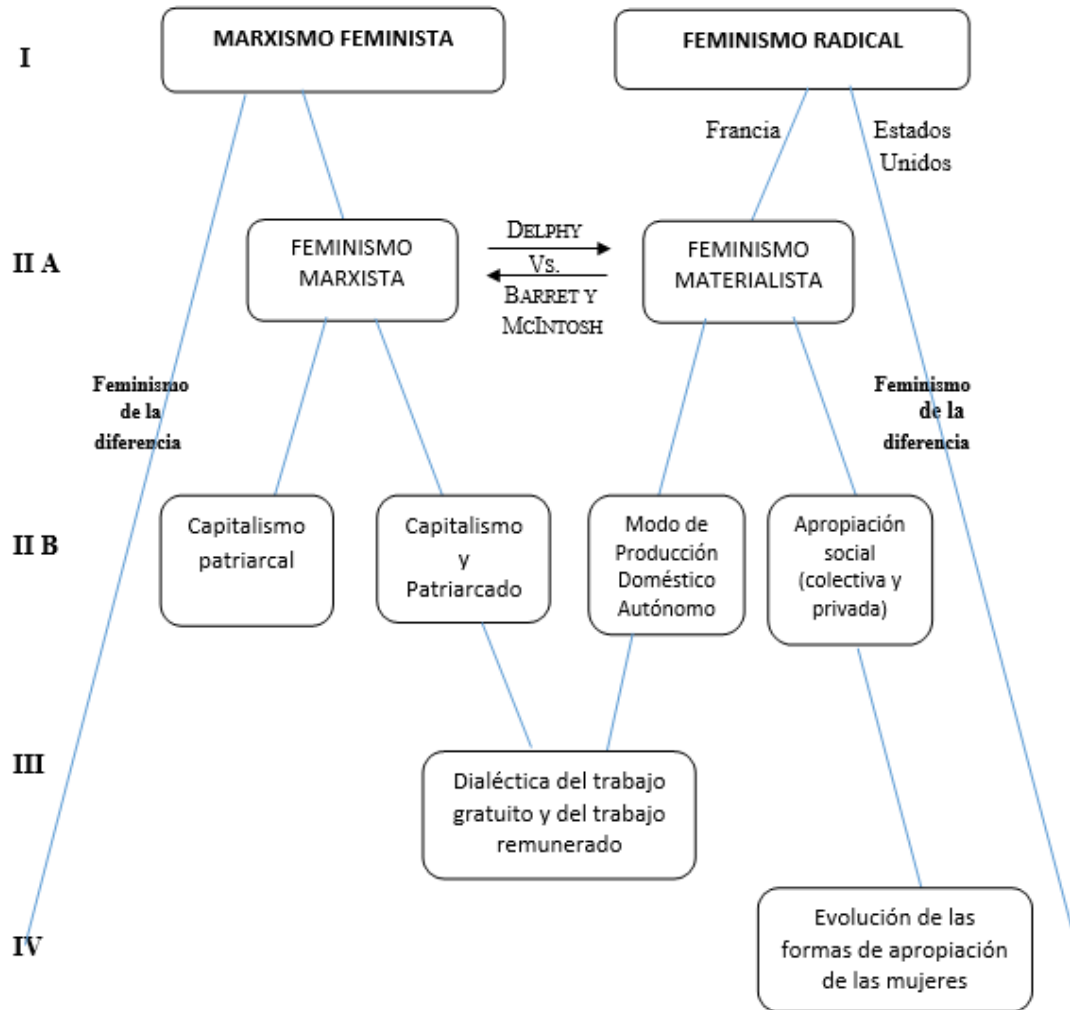
En la línea española, siguiendo a Amorós, Asunción Oliva Portolés (2005) sostiene que el feminismo materialista francés tiene su punto de partida en las obras de Kate Millett y de Shulamith Firestone. Según esta interpretación, el FMF constituye una suerte de síntesis entre ambos pensamientos, que propone una vinculación entre el concepto de “patriarcado” propuesto por Millett y la existencia de “clases de sexo” según la formulación de Firestone. Oliva Portolés señala que el feminismo materialista emerge en relación con dos acontecimientos:

[...] en el marco teórico [...] [de] la aparición del Movimiento de Liberación de las Mujeres en E.E.U.U., lo que se llamó el *Women's Lib*, y que marca el comienzo del feminismo radical. En los E.E.U.U. se publicó en 1969 *Sexual Politics* de Kate Millett, y en 1970 *The Dialectic of Sex* de Sulamith Firestone. Por otro lado, la existencia en Francia del MLF, en el que militaba Christine Delphy y al que apoyaba Simone de Beauvoir... (Oliva Portolés, 2005: 107).

⁵³ Dado que el artículo no cuenta con traducción al castellano, las traducciones de Juteau y Laurin que consignamos en lo sucesivo son, en todos los casos, propias.

Figura 1: *Las cuatro etapas del análisis feminista*

Fuente: Juteau y Laurin, 1988: pág. 186



La influencia de Kate Millett, argumenta Oliva Portolés, se manifiesta en el artículo “El enemigo principal” publicado por Delphy en 1970, en el número especial de la revista *Partisans* titulado “Liberación de las mujeres” (noviembre 1970).⁵⁴ Según la interpretación de Oliva Portolés, en “El enemigo principal”, Christine Delphy “establece las bases para un análisis de la explotación de la mujer a la que llama ‘explotación patriarcal’, utilizando el concepto de patriarcado de K. Millett (sin citarla)” (2005: 107). Sin embargo, vale la pena recordar que el libro de Kate Millett *Sexual Politics* no se

⁵⁴ En el mismo número publican Margaret Benston y otras teóricas, entre ellas, Isabel Larguía.

publica en el año 1969, sino en 1970, el mismo año en que se publica el ensayo de Delphy. Millett defiende su tesis doctoral en 1969, que se publica posteriormente en 1970 (Tong, 2009: 52).⁵⁵ Así, estos acontecimientos teóricos ocurren de modo simultáneo.

Por su parte, algunos años más tarde, Delphy señala que “patriarcado” es un concepto que debe su emergencia al movimiento de mujeres y no a la academia:

La introducción del sustantivo ‘Patriarcado’ se debe al movimiento feminista. Y los movimientos feministas renacidos en los años ‘70 no introdujeron el término en la escena literaria ni universitaria, sino precisamente allí donde esos movimientos se situaban: en la escena política (Delphy, 1981: 60. Trad. propia).

La alusión a la escena literaria universitaria en el pasaje anterior constituye muy plausiblemente una referencia al trabajo de Kate Millett. Así, Delphy toma distancia del marco analítico de Millett y reivindica el origen “militante” de la categoría de patriarcado. En la presentación del libro *L’ennemi principal*, volumen 1, la socióloga francesa aclara que utiliza el término “patriarcado” desde el año 1970.

Todo a lo largo de mi trabajo, intenté especificar y delimitar esa palabra [patriarcado], precisar las relaciones estructurales entre el patriarcado y el modo de producción doméstico. Si utilicé un término aparentemente tan vago, fue porque a pesar de su vaguedad, me parecía –y me parece aún– el más apropiado para designar un conjunto que afecta [*touche*] todos los aspectos de la realidad. Quería marcar desde el inicio una premisa fundamental de mi trabajo: que la opresión de las mujeres *hace sistema* [*fait système*] (Delphy, 2013: 18. Trad. propia)

El concepto de patriarcado permite de este modo enfatizar el carácter sistémico de la opresión de las mujeres. La tendencia marxista de Delphy se manifiesta fuertemente en este desplazamiento de la pregunta, desde los aspectos individuales, psicológicos e, incluso, ideológicos, para anclarse en una reflexión sobre el nivel estructural de la opresión.

En este sentido, sostenemos que es inexacto aproximar acríticamente las teorías de Kate Millett y de Delphy tomando como base su uso común del concepto de

⁵⁵ De aquí proviene la confusión, común en otras autoras, que también refieren 1969 como el año de publicación de *Sexual Politics*. La primera edición de *Sexual Politics* aparece en 1970 en Nueva York, editorial Doubleday.

patriarcado. En un artículo publicado en 1981, titulado “El patriarcado, el feminismo y sus intelectuales”, Delphy presenta un recorrido analítico de las transformaciones históricas de este concepto. Allí Delphy sostiene que los orígenes del término no se remontan a la teoría ni al movimiento feminista. El término “patriarcado”, según Delphy, “fue poco utilizado hasta principios de los años setenta, es decir, hasta el renacimiento del feminismo en los países occidentales. No obstante, este término formaba parte del lenguaje corriente, si bien principalmente bajo la forma del adjetivo ‘patriarcal’” (Delphy, *PFI*: 205/113).

Delphy muestra que los teóricos del “matriarcado”, Bachoffen, Morgan y Engels, a pesar de sus perspectivas evolucionistas sobre la historia, no utilizaron el concepto de “patriarcado” para nombrar el tipo de organización que siguió al “derrocamiento” del orden anterior. En cambio, cuando el término es utilizado (por ejemplo, por Marx), “aparece con la misma connotación atemporal e incluso poética que tiene en la obra de Víctor Hugo” (Delphy, *ibid*). Poco frecuente en las ciencias humanas, el adjetivo es en cambio frecuente en obras literarias, asociado por lo general a virtudes positivas: “Los poetas que hablan de ‘virtudes patriarcales’ evocan el mismo tipo de sociedad que los sociólogos que, como Tönnies y Durkheim a principios de siglo, exaltan la *Gemeinschaft* (sociedad antigua comunitaria) y la ‘solidaridad orgánica’ en detrimento de la *Gesellschaft* (sociedad moderna y atomizada)” (Delphy, *ibid*). Allí, la “virtud patriarcal” evoca un modelo de organización familiar idealizado, basado en la familia como espacio armónico y donde resuena la “nostalgia de una edad de oro”.⁵⁶

Estos mitos [...] descubren todos ellos una misma creencia: que la paz, la cohesión social y la ausencia de jerarquías entre “clases” –entiéndase, entre hombres- exigen a cambio la implantación y aceptación de la jerarquía familiar, que es buena y natural –buena porque es natural y calificada de hecho como natural porque se la considera buena (Delphy, *PFI*: 206/114).

⁵⁶ Un ejemplo relativamente reciente de esta utilización del término de patriarcado se encuentra en la obra de Goldberg (1973) para quien el patriarcado es natural e inevitable, apelando a argumentos sociobiologicistas. Siguiendo el análisis crítico de María Luisa Femenías, Goldberg define al patriarcado como “toda organización política, económica, religiosa o social que relaciona la idea de autoridad y de liderazgo con el varón, y en la que los varones desempeñan la mayoría de los puestos de autoridad y dirección. Esta relación de dominio masculino, designa una relación supra-familiar, universal e inevitable. (...) Históricamente, no ha existido en ningún lugar una sociedad que no cumpla con tales requisitos (...) Por lo tanto es natural y corresponde al orden de cómo son las cosas” (Goldberg, 1973, pp. 31-32 *cit. en* Femenías, 2019 a: 40; cf. también Aponte y Femenías, 2008: 36). Tras su publicación, el libro de Goldberg fue cuestionado por diferentes autoras feministas, entre ellas, Eleanor Leacock (1974) que publica una reseña crítica en *American Anthropologists*. Leacock refuta las afirmaciones de Goldberg por su a-historicidad y falta de respaldo etnográfico: “Es una vergüenza tener que tomar en serio este libro” sostiene (Leacock, 1974: 363).

El movimiento feminista transforma el antiguo sentido del adjetivo patriarcal, al introducir el *sustantivo* patriarcado. Si bien el auge de este concepto se produce en la década del setenta, Delphy señala que feministas de la “primera ola” como Virginia Woolf, Vera Brittain y el *Fabian Women’s Group* sufragista, ya utilizaban el término patriarcado (Delphy, *PFI*: 114; Beechey, 1981: 70).⁵⁷ El concepto deja de ser utilizado como sinónimo de antiguas virtudes perdidas, para connotar negativamente un sistema de opresión. El patriarcado, como concepto, muestra que “la opresión de las mujeres no es ni un fenómeno individual ni un fenómeno natural, sino un fenómeno político” (Delphy, *PFI*: 115).

En segundo lugar, Delphy pone de relieve la falta de unanimidad, dentro del movimiento y las teorías feministas, acerca del alcance y significado del concepto. En Francia, la utilización del concepto “patriarcado” distingue a las denominadas “feministas radicales” de las “feministas socialistas” (conocidas en Francia bajo el nombre de “Tendencia lucha de clases”). Mientras que para las feministas socialistas, la opresión de las mujeres se debe en última instancia al capitalismo, para las feministas radicales la opresión de las mujeres “se debe principalmente a un sistema diferente, original, que si bien se halla íntimamente ligado al capitalismo en la sociedad concreta, no puede confundirse con éste” (Delphy, *PFI*: 115).

Según Delphy, sin embargo, un fenómeno de radicalización del movimiento a nivel global conduce a muchas feministas socialistas a adoptar crecientemente el término. La socióloga indica que, aún en estos casos, la utilización de la noción de “patriarcado” se realiza en tanto que término, pero no como concepto: “En efecto, las feministas socialistas utilizan el término de una manera que demuestra claramente que continúan sin considerar al patriarcado como un sistema” (Delphy, *PFI*: 115) dado que refieren su eficacia, en última instancia, sólo al capitalismo. En este sentido, el patriarcado (en sus diferentes utilizaciones) se mantiene como una categoría “parteaguas” que permite distinguir nítidamente las diferentes tendencias francesas. Así, el feminismo materialista es “radical” en el sentido que en la Francia de esa época tiene el término; y es preciso distinguirlo del feminismo radical en Estados Unidos.

⁵⁷ En la versión original de *PFI*, Delphy remite al trabajo de Veronica Beechey “Patriarchy, Feminism and Socialism” presentado en las *Jornadas de estudio sobre el patriarcado*, Universidad Autónoma de Barcelona, abril de 1980 (donde Delphy presenta una versión preliminar del ensayo que aquí analizamos). La alusión a Beechey es retirada de la reedición del ensayo publicada en 2013 en el libro *L’ennemi principal*, v. 2: *Penser le genre*.

II. 1. a. Feminismo radical: *made in* EEUU y *made in* France

Para diferenciar ambos espacios de producción teórico-política, Juteau y Laurin establecen una distinción entre el feminismo radical en Estados Unidos y el feminismo radical en Francia. Estos “difieren sensiblemente uno del otro” aunque “se emparentan en varios puntos” (Juteau & Laurin, 1988: 187). Entre los puntos de convergencia, señalan: el antagonismo central entre varones y mujeres; la adopción (simultánea) del concepto de patriarcado y la idea de la opresión de las mujeres *qua* mujeres como opresión principal, que proporcionaría beneficios a todos los varones. Por su parte, entre las divergencias, cabe enumerar que las feministas radicales francesas se mantienen más próximas al marco de análisis materialista histórico que sus pares estadounidenses. En tal sentido, priorizan la explotación económica de las mujeres denunciando una determinada organización del trabajo, a diferencia del feminismo radical en Estados Unidos, que tiende a subrayar la dimensión sexual como anclaje de su opresión.

Para perfilar la cuestión, Juteau y Laurin remiten a tres textos publicados al mismo tiempo, en el año 1970: el artículo de Delphy, el libro de Millett y el libro de Firestone. Estos tres escritos, si bien “reconocen la existencia de una relación estructural de sexo socialmente construida, principalmente en el seno de la familia, proponen diversas interpretaciones en cuanto a su fundamento” (Juteau & Laurin, 1988: 187. Trad. propia). Según estas autoras, Firestone habría permanecido fiel a Simone de Beauvoir, al adjudicar la desigualdad entre los sexos al proceso de la reproducción biológica. En la lectura de Juteau y Laurin, para Kate Millett dicha desigualdad refiere al sistema patriarcal –que teoriza por primera vez en el mundo anglófono de modo sistemático– como relación de poder específica entre varones y mujeres, materializada en la sexualidad. Recordemos que en *Sexual Politics*, Millett desarrolla algunas líneas teóricas presentadas por Engels y Simone de Beauvoir. Como señala María Luisa Femenías: “Millett entiende al patriarcado como un sistema básico de dominación del colectivo de los varones, en su conjunto, sobre el colectivo de las mujeres, también en su conjunto. No se trata –sostiene– de relaciones de dominación solo individuales, sino estructurales” (Femenías, 2019 a: 16). Sobre este sistema básico se asientan posteriormente otras dominaciones, especialmente, de raza y de clase.

Desde la perspectiva de Juteau y Laurin, los enormes *insights* teóricos de ambas autoras adolecen sin embargo de una explicación que logre caracterizar la base material de la opresión de las mujeres:

Una voluntad feroz de mantener la autonomía de las mujeres, tanto en el plano del análisis teórico como en las prácticas, conduce a las radicales a rechazar el reduccionismo y el economicismo marxistas; al hacer esto, de algún modo descuidan la explotación material de las mujeres por los varones (Juteau & Laurin, 1988: 188).

El FMF se caracterizaría entonces, en primer lugar, por situar en el centro de sus reflexiones la explotación material concreta de las mujeres; y en segundo lugar, por abandonar la tesis biologicista, común al marxismo clásico y a la teoría de Firestone, según la cual la opresión de las mujeres se desprende de su capacidad de gestar y dar a luz (Cap. 5 de la presente Tesis).

Según sostienen en el editorial del primer número de la revista *Questions Féministes* (en adelante, *QF*) –suerte de manifiesto de la corriente FMF– el feminismo radical [francés] en el que se inscriben se distingue porque permanece “en el terreno abierto por las feministas anteriores” quienes denunciaron “la ideología naturalista”. Ello implica un triple propósito: “Rechazar definitivamente cualquier intento de explorar, construir, proyectar una idea de ‘La Mujer’ por fuera de la sociedad; y como corolario, deconstruir [destructurer] la noción de ‘diferencia de sexos’ que organiza y subyace en esta idea de La Mujer” (*QF*, 1977: 5. Trad. propia). En tercer lugar, junto con la deconstrucción de la idea de “La Mujer”, consideran que es necesario desarmar la idea de “El Hombre” concomitante. Se refieren así al sexismo presente en las ciencias y en las teorías del Hombre, que en virtud de su ambivalencia semántica solapa y reemplaza el *ser humano* sólo por el *macho varón* de la especie, tal como lo denunciara Beauvoir con el nombre de “falacia nominal”.

Este feminismo radical francés se caracteriza por abandonar la idea de que existe, de una parte, una lucha principal entre clases sociales y, de otra, luchas epifenoménicas o secundarias entre sexos, “razas”, etc. En tal sentido, denuncian el “terrorismo de la explicación única” capital/trabajo (*QF*, 1977: 6), característico de cierta tradición marxista y se proponen “encontrar un enfoque materialista mediante la utilización política de ciertos conceptos” (p. 6). Para las autoras nucleadas en torno a

QF, esta ruptura con el dogma marxista resulta fundamental en la medida en que permite conformar un movimiento de mujeres en Francia, unido en torno al postulado de que todas las mujeres pertenecen a una misma clase social (*QF*, 1977: 6).

Tanto la interpretación canadiense (Juteau & Laurin) como la interpretación española (Amorós, Oliva Portolés) coinciden en señalar la influencia del feminismo radical sobre el FMF. En el caso de las interpretaciones españolas, dicha influencia la ejercerían los trabajos de Millett y Firestone, es decir, el feminismo radical estadounidense. Pero, ¿qué ocurre con la influencia directa del feminismo radical francés sobre el FMF, señalada por Juteau y Laurin en su gráfico? ¿Cuáles serían las teóricas vinculadas al mismo? ¿Quiénes fueron las feministas que abrieron ese terreno “conquistado” [*conquis*] contra la ideología naturalista de *La Mujer*? Aquí se produce una suerte de confusión, ya que Juteau y Laurin señalan como exponentes del feminismo radical francés a Christine Delphy y Monique Wittig (Juteau y Laurin, 1988: 188). Es decir, dos representantes claves del feminismo materialista. De este modo, al buscar las influencias del feminismo materialista, se alude a las propias teóricas de la corriente (Delphy y Wittig).

En síntesis: las reconstrucciones genealógicas españolas (Amorós, 1991: 232; Oliva Portolés, 2005 tomo 2: 109-127) señalan la influencia de Firestone y Millett sobre el FMF, pese a que se trata de dos teorías que se desarrollaron de manera contemporánea. Como mencionan Juteau y Laurin, de este lado del Atlántico, en el año 1970 se publican *La dialéctica del sexo* de Firestone y aparece la primera edición de *Política sexual* de Millett en Nueva York, mientras en Francia se publica el artículo “L’ennemi principal” de Christine Delphy en un número especial de la revista *Partisans*. Estos acontecimientos sincrónicos son capturados, sin embargo, en clave genealógica. Delphy es presentada como “deudora” del pensamiento de Millett y Firestone, aún cuando sus publicaciones son exactamente coetáneas. Esta interpretación, basada –en parte– en la ambigüedad ya presente en el esquema de Juteau y Laurin, que señala la influencia del feminismo radical, no estadounidense, sino francés sobre el FMF, se consolida luego en las reconstrucciones anglosajonas tales como la de Alison Jaggar (1983: 105). En este caso, dado que el centro de referencia está puesto en la tradición del pensamiento estadounidense e inglés, el FMF es presentado como un pensamiento subsidiario del feminismo radical anglófono, aún cuando –como hemos

visto— surgen en el mismo período histórico, aunque en otro suelo de pensamiento. Debemos señalar, sin embargo, que una gran figura se filtra, silenciosamente y por omisión, en los espacios vacíos de estos esquemas.

II. 2. La presencia invisible de Simone de Beauvoir

¿Qué es la ausencia, pues? [...] Tampoco diré que el Aga-Khan o el Sultán de Marruecos esté ausente de este departamento; pero sí que Pedro, quien permanece de ordinario en él, está ausente de allí por un cuarto de hora [...] La ausencia se define como un modo de ser de la realidad-humana con relación a los lugares y sitios que ella misma ha determinado por su presencia [...] Estar ausente es una manera particular de ser presente.

Jean-Paul Sartre. *El ser y la nada*, [1943] 2008, p. 387

Las genealogías disponibles del FMF tienden a omitir los aportes teóricos de perspectivas feministas francesas de suma relevancia en la época. Nos referimos, concretamente, a la perspectiva de Simone de Beauvoir y su relectura heterodoxa del marxismo, que analizamos anteriormente. Aun cuando Beauvoir haya operado en muchos casos como interlocutora polémica, no por ello deja de constituir una figura crucial a la hora de caracterizar los suelos teóricos en los cuales emerge la perspectiva original del FMF. En este sentido, la contextualización que aporta María Luisa Femenías restituye tal filiación genealógica al sostener que “el feminismo materialista francés tiene su punto de partida en la obra de Simone de Beauvoir, y confronta con las lecturas tradicionales del materialismo histórico, retomando análisis de los textos de Federico Engels [...] pero sin limitarse a ello” (Femenías, 2015 b: 149; también Bellucci y Theumer, 2018: 68).

De hecho, los tres escritos publicados en 1970 son deudores del pensamiento beauvoiriano. Shulamith Firestone le dedica su libro, *The Dialectic of Sex*, a Simone de Beauvoir; Kate Millett reconoce que “pertenece a la tradición ilustrada de Simone de Beauvoir”, aunque señala “que *Sexual Politics* se diferencia de *Le deuxième sexe* por su enfoque más político y menos psicológico” (Puleo, 1994: 145; López Pardina, 2002: 65; Femenías, 2000: 26). En palabras de María Luisa Femenías:

Muchas feministas y filósofas tan disímiles como Kate Millett, Shulamith Firestone, Luce Irigaray o Judith Butler exhiben la impronta de *adopción* de la herencia del feminismo beauvoiriano, sea que se constituyan en una línea de legítima radicalización de sus propuestas, sea que se proclamen fundadoras de una nueva genealogía y recurran al viejo y patriarcal artilugio teórico de *matar a la madre* (Femenías, 2000: 189).

El suelo crítico que abrió *El segundo sexo* habilitó, como hemos mencionado, diversas direcciones para continuar y profundizar la indagación. En particular, aquella tensión beauvoiriana que mostramos en el capítulo anterior –es decir, la coexistencia conflictiva entre una explicación de tipo constructivista y alusiones biologicistas sobre el cuerpo de las mujeres–, permitía al menos dos caminos. Por un lado, se podía radicalizar la vía biologicista implícita en *El segundo sexo*, donde la descripción del cuerpo de las mujeres y los procesos de embarazo, menstruación, menopausia parecían avalar una interpretación según la cual se nace y se muere como mujer, *on naît femme*, según Collin. Tal fue el recorrido de la teoría de Firestone, que analizaremos *in extenso* en el cap. 5 de la presente Tesis. Pero también se podía radicalizar la vía anti-naturalista abierta por la frase contraria: *on ne naît pas femme*. Tal fue, en efecto, el camino que prosiguieron Millett, en Estados Unidos, y las teóricas del FMF en Francia. Si bien las narrativas genealógicas tradicionales del FMF callan la influencia de Simone de Beauvoir y el espacio teórico que abrió, podemos concederle la razón a Sartre cuando advierte que sólo se puede estar ausente de aquellos sitios que han estado previamente determinados por una presencia (Sartre, 2008: 387).

II. 2. a. ¿Evolución, legado o deuda?

En un trabajo presentado en el año 1999, durante el cincuentenario de la publicación de *El segundo sexo*, la feminista materialista Christine Delphy insiste en la importancia de la memoria y de la reconstrucción de genealogías en la teoría feminista. Allí, Delphy relata la creación de la revista *QF* y la doble importancia, política y teórica, que tuvo el hecho de que Simone de Beauvoir fuera su directora.

Aquel verano le pedí a Simone de Beauvoir que fuera nuestra directora de publicación. He de decir que en Francia ser director o directora de publicación es un puesto a la vez honorífico [...] y peligroso, porque en él o ella recae la responsabilidad legal de lo que se escribe en la revista [...]. Sartre y Beauvoir habían aceptado dirigir publicaciones de extrema izquierda –era una manera de protegerlas legalmente- porque si el periódico

tenía problemas legales eran ellos los responsables y, evidentemente, procesar a Sartre y a Beauvoir no era muy apetecible, dada su popularidad (Delphy, 2002: 34).

Vale la pena recordar, con Delphy, que *QF* fue la primera publicación francesa académica especializada en feminismo, es decir, fue la primera revista universitaria en esta área (Delphy, 2002: 33).⁵⁸ El primer número se publicó en noviembre de 1977.

Al motivo político o estratégico de contar con la protección de la figura de Simone de Beauvoir como aval honorífico y sobre todo legal, se le suma un segundo motivo: la necesidad de (re)construir genealogías para el movimiento y la teoría feminista. En este sentido, Delphy afirma que

[...] era muy importante que hubiera una filiación, ese sentido de continuidad, que a veces le falta al feminismo y a las feministas, que sirviera para reconocer, por el hecho de que su nombre figurara en nuestra revista, nuestra deuda [*notre dette*] con ella y, de allí, nuestra deuda más general con todas las feministas que nos precedieron (Delphy, 2002: 34).

Por un lado, Delphy se refiere a Beauvoir no sólo como protectora (simbólica y legal) sino como una suerte de madre espiritual o simbólica de las feministas. Por otro lado, el reconocimiento de la deuda con Beauvoir y, a través de ella, con la teoría feminista, aparece como una necesidad de establecer *tramas* históricas y continuidades que restituyan un sentido genealógico:

[...] Siempre que resurge el movimiento, generalmente tras varios años de silencio, las feministas están huérfanas y tienen que pasarse años buscando a su madre espiritual. Vienen al mundo sin familia [...], sin vínculos intelectuales, y eso es muy peligroso porque están completamente desnudas (Delphy, 2002: 34).

Este gesto de Delphy puede interpretarse a partir de lo que la filósofa Celia Amorós (1991: 80 y ss.) denomina “adopción genealógica”. Esta categoría designa el proceso mediante el cual “se asume el pasado de la filosofía y, al mismo tiempo, se legitima la propia tarea filosófica” (Femenías, 2015 a: 98).⁵⁹

⁵⁸ Antes, muchos artículos se publicaban en la revista *Temps Modernes*, donde también contaban con el apoyo de Simone de Beauvoir para avalar la publicación de trabajos feministas. La negativa del comité editorial de *TM*, en la primavera de 1977, a aceptar publicar un trabajo de Monique Plaza, fue el desencadenante que motivó la creación de *QF* a fines de ese mismo año (Delphy, 2002: 33).

⁵⁹ Según Celia Amorós, Aristóteles habría sido el primer filósofo en entablar una relación de adopción genealógica con el pasado de la filosofía. María Luisa Femenías reformula este concepto bajo la

La socióloga francesa Natacha Chetcuti también restituye la filiación teórica beauvoiriana: “Desde los años ’70, los estudios franceses provenientes del feminismo materialista se sumaron a la crítica de la naturalización de los roles femeninos y masculinos [...] Estas evoluciones teóricas [sic] permitieron demostrar que no es el sexo biológico lo que hace que individuo sea un varón o una mujer, sino su género social” (Chetcuti, 2009: 2. Trad. propia).⁶⁰ Chetcuti caracteriza al FMF, representado en este caso por Guillaumin y Mathieu, como una evolución teórica que encontraría su punto de partida en la formulación pionera de Simone de Beauvoir, *on ne naît pas femme*.

Habiendo argumentado en favor de la pertinencia del pensamiento beauvoiriano en la reconstrucción de la genealogía teórica del FMF, preferimos no presentar este vínculo en términos de “evolución”, tal como lo hacen Juteau, Laurin y Chetcuti. En este sentido, consideramos necesario cuestionar la lectura desarrollista (“el fantasma hegeliano”) que, por momentos, irrumpe en las categorizaciones de esas autoras. Así, el útil diagrama de Juteau y Laurin que esquematiza una suerte de jerarquización entre perspectivas, parece seguir un curso lineal y teleológico que objetamos.⁶¹

Por eso, en lugar de hablar en términos de evolución, preferimos retomar la expresión de la herencia o legado beauvoiriano presente en el FMF, en la estela de Françoise Collin quien se refiere a “una herencia sin testamento” (Collin, [1986] 2013). Según Collin, la historia del feminismo es la historia de una herencia abierta, sin garantías, que exige la reformulación permanente de las nuevas generaciones (Femenías y Herrera, 2008: 71). Inspirada en tal concepto, Mariana Smaldone (2014) sostiene que existe un legado beauvoiriano en la teoría del trabajo doméstico de Delphy, reformulando la expresión de la propia Christine Delphy (quien, como vimos, hablaba

denominación “ceremonias de adopción” (2002: 22 y ss.) para analizar la forma en que Beauvoir entabla una relación genealógica con el pasado *qua mujer*: “[Beauvoir] examinó y criticó la ciencia, la cultura en general, y articuló su legado, murió y fue asesinada [simbólicamente], por ende, instauró genealogía” (p. 25).

⁶⁰ La posición de Chetcuti parece compartir en ese sentido el supuesto de la filósofa norteamericana Judith Butler (1986), quien propone una lectura de *El segundo sexo* y de la célebre frase beauvoiriana como una primera formulación del sistema sexo/género, que por su parte ha sido discutida (Heinämaa, 1998; Femenías, 1998; Abellón, 2016). Esta lectura de Beauvoir a través del prisma anglosajón del sexo/género, sin embargo, se encuentra presente en muchas interpretaciones anglosajonas de Beauvoir, por ejemplo, las de Mader y Oliver (2003: 310).

⁶¹ Vale notar que mientras que la línea de indagación acerca del modo de producción doméstico (representada por Delphy) se interrumpe en la etapa III, la línea de indagación sobre la apropiación social (iniciada por Guillaumin) avanza a una cuarta y última etapa, representada por las propias autoras.

de la “deuda” beauvoiriana). Haría falta introducir, por nuestra parte, un reparo al aclarar que este legado no sólo profundiza líneas de indagación habilitadas por Simone de Beauvoir sino que, sobre todo, vuelve sobre este pensamiento para llevarlo contra sí mismo, más allá de sus límites. En la medida en que explora el síntoma de Beauvoir, el FMF no se limita a continuar una tarea inconclusa (lo que, a fin de cuentas, podría restituir una idea de continuidad lineal) sino que quiebra y fractura el discurso beauvoiriano, que radicaliza. Pero, ¿podemos hablar entonces de un legado? ¿Qué implica *legar* algo?

El Diccionario de la Real Academia proporciona dos acepciones del término “legado”. Primero, un sentido restringido, como disposición legal que supone legar voluntariamente una herencia –que, como analizamos en el caso de Engels, surge ligado a la propiedad privada y al patriarcado que de ella se desprende–; y a continuación, un sentido amplio, según el cual un legado es “aquello que se deja o transmite a los sucesores [y sucesoras], sea cosa material o inmaterial” (RAE, 2018). En esta segunda acepción, legar no es un mero gesto patriarcal sino que implica “transmitir ideas, artes, etc.” (RAE). ¿Transmitió Simone de Beauvoir sus ideas como legado al feminismo materialista posterior? Si, como afirma Jules Falquet (Falquet en Cisne y Gurgel, 2014: 249) las dos principales características del FMF son su anti-naturalismo y la formulación de las mujeres como *clase social de sexo*, entonces la filiación beauvoiriana se manifiesta doblemente: como una profundización de la crítica al naturalismo, y como una utilización estratégica de tal anti naturalismo que permite radicalizar (y subvertir) ciertos aspectos del pensamiento de Beauvoir. Se trata, entonces, de un legado crítico.

Christine Delphy defiende la idea de la “herencia” de Beauvoir, aunque introduciendo a continuación el siguiente señalamiento:

Nosotras cuestionábamos la idea de la mujer, es decir, la idea de una esencia, y también cuestionábamos la idea del hombre, es decir, que pretendemos deconstruir los dos. Para nosotras los hombres son una construcción social al igual que las mujeres y esto forma parte, no de la herencia de *El segundo sexo* de Beauvoir, sino de la radicalización de Beauvoir después de haber escrito *El segundo sexo*. No pudo, como hubiera querido, escribir un apéndice o una continuación a *El segundo sexo*, pero se puede encontrar esta continuación en sus entrevistas, introducciones a libros, artículos de periódicos... (Delphy, 2002: 35).

Reaparece así la idea de una deuda beauvoiriana, retomando la propia expresión de Delphy. Hay una deuda con Beauvoir, en primer lugar, ya que el FMF surge en el suelo teórico abierto por Simone de Beauvoir. En efecto, como hemos mostrado en el capítulo 1, *El segundo sexo* habilitó una perspectiva crítica anti-naturalista, que podía ser radicalizada y re-orientada en dirección al punto ciego del pensamiento beauvoiriano. En este segundo sentido, se trata de una deuda de la propia Simone de Beauvoir: un aspecto inconcluso que no llega a desarrollar sistemáticamente, pero que según Christine Delphy, formula en los años posteriores a la publicación de *El segundo sexo*.

Para apoyar su argumento, Delphy menciona dos entrevistas: una realizada por Francis Jeanson en 1965 (publicada luego bajo el título *L'entreprise de vivre*), donde Beauvoir se define como “radicalmente feminista” (Delphy, 2002: 35). Allí afirma que “si tuviera que volver a escribirlo [*El segundo sexo*] en aquel momento no se centraría en la problemática idealista del sujeto y del Otro, sino que basaría su análisis en elementos materiales” (p. 35). En otra entrevista realizada por Alice Schwarzer, ya en los años '70, Beauvoir insiste en la idea de que tanto los varones como las mujeres son construcciones sociales. Según Delphy, precisamente, “es casi lo único que le falta a *El segundo sexo*, porque parece que las mujeres, según la famosa frase ‘una mujer no se nace, se hace’, son una construcción social, pero que los hombres están muy bien y que pueden quedarse como están” (Delphy, 2002: 35).⁶²

La idea de que tanto varones como mujeres son *constructos* sociales, aquella deuda *del* pensamiento beauvoiriano, constituye el punto de partida de la reflexión del FMF y constituye así su deuda *con* el pensamiento beauvoiriano. Retomando el impulso anti-naturalista promovido por Simone de Beauvoir, formulado pero inconcluso en la obra de la filósofa, el FMF radicaliza la crítica al naturalismo y al biologicismo; dos supuestos que también formaban parte de un legado del marxismo clásico. En este espacio complejo, en un campo de fuerzas donde el marxismo de tipo existencialista se abandonaba en favor de un marxismo más afín a posiciones postestructuralistas, es donde emerge una nueva posición teórica.

⁶² Desde una perspectiva muy diferente a la del feminismo materialista, la filósofa francesa Françoise Collin coincide con Delphy en este sentido: “Lo que le falta a su problemática [de Beauvoir] es la afirmación paralela según la cual ‘varón - *vir* y no *homo*- no se nace, se deviene’. Su denuncia del estatuto del ‘segundo sexo’ deja sin interrogar el estatuto del primer sexo” (Collin, 2010: 69).

II. 3. El feminismo materialista francés

El denominado *Feminismo Materialista Francés* (FMF), como ya señalamos, surge en Francia a fines de la década de los sesenta y principios de los setenta. En los años posteriores, el grupo gana visibilidad en el medio francófono al nuclearse alrededor de la revista *Questions Féministes*, dirigida honorariamente por Simone de Beauvoir desde su fundación en 1977.⁶³ En dicha revista se publican muchos de los principales artículos de las teóricas que integran el FMF: Christine Delphy, Colette Guillaumin (ambas sociólogas), la socióloga y antropóloga Nicole-Claude Mathieu y la antropóloga italiana Paola Tabet. También participan Emanuèle de Lesseps y Monique Plaza. Inicialmente, Monique Wittig formaba parte del grupo, aunque se produce un cisma en el año 1980, luego de la publicación de dos artículos de Wittig en la revista *QF*, que abordaremos más adelante (Capítulo 7). La polémica en torno a las posiciones lésbicas radicales desemboca en la disolución de la revista y en la creación de *Nouvelles Questions Féministes* en el año 1981. Señalemos que pese a ello, las afinidades y deudas teóricas entre el pensamiento de Wittig y el FMF son múltiples y recíprocas, como se analizará a lo largo de las páginas que siguen. A continuación, caracterizamos el FMF y delimitamos sucintamente su especificidad en relación con otras corrientes feministas, autodenominadas también “materialistas”.

II. 3.a. Situación del FMF en relación con otras corrientes materialistas

Existen diferentes corrientes feministas que reivindican el adjetivo “materialista”. Antes de comenzar a delimitar los contornos del FMF, es necesario advertir que existen otras vertientes feministas materialistas, las cuales –más allá de la homonimia- se distinguen entre sí y profundamente del FMF, tanto por sus hipótesis como por las consecuencias epistémicas y políticas que se desprenden de ellas. En este trabajo, no abordaremos las posiciones desarrolladas en Estados Unidos, Reino Unido y Australia, a las cuales podríamos denominar, por contraposición, “feminismo materialista anglófono”. Preferimos señalar que, en la medida en que se aproximan demasiado al feminismo marxista, ciertas teóricas han llegado a discutir la validez de la denominación

⁶³ La revista *QF* fue fundada por Colette Capitan Peter, Christine Delphy, Emmanuèle de Lesseps, Nicole-Claude Mathieu y Monique Plaza.

Materialist Feminism (*MatFem*, como se las conoce en la literatura sobre el tema) para dichas corrientes, por considerarlas extensiones del feminismo marxista.⁶⁴

Por su parte, la epistemóloga feminista Donna Haraway también suele referirse a su perspectiva como “feminismo materialista”, en un sentido *sui generis* que no podría asociarse fácilmente ni al feminismo materialista anglófono ni al francófono (Haraway, 1991). En un contexto social e histórico signado por los efectos del calentamiento global y las crisis múltiples, la reflexión de Haraway integra una dimensión ecológica y planetaria que explora los efectos de la acción humana sobre la naturaleza. Ello supone abordar, recíprocamente, la alteración de lo humano en tal proceso, en el período llamado Antropoceno o “edad del Hombre” (Haraway, 2016; Macón, 2019; Anzoátegui, Yañez González y Bordet, 2019, entre otros). *Grosso modo*, el enfoque de Haraway se distingue precisamente por el sitio privilegiado que concede a la re-conceptualización de una materialidad entendida en sentido biológico, que la distancia notablemente de la perspectiva del FMF. En palabras de la propia Haraway:

Las feministas se han alzado contra el «determinismo biológico» y a favor de un «construccionismo social» y, de camino, han sido menos enérgicas en la deconstrucción de cómo los cuerpos, incluidos los sexualizados y racializados, aparecen como objetos del conocimiento y sitios de intervención en la «biología» (Haraway, 1991: 227).

Las autoras vinculadas al FMF, justamente, ponen entre paréntesis lo biológico – hacen *epojé* de lo biológico, por decirlo en términos husserlianos– como estrategia de análisis, aproximándose a posiciones constructivistas sociales. Esto también nos permite comprender la distancia que media entre el FMF y los “nuevos materialismos”, término acuñado en simultáneo por Manuel deLanda y por Rosi Braidotti a mediados de los ’90 (Dolphijn y van der Tuin, 2012: 93). Los neomaterialismos, siguiendo de modo heterodoxo la propuesta de Haraway, proponen una rehabilitación de lo que llaman “naturalezaculturas”, es decir, un abordaje que recupera la importancia de la *materia* y de los ensambles complejos de actores, redes y objetos (en una línea similar al pensamiento de Bruno Latour). Sobre todo, discuten con las líneas de pensamiento feminista anglosajón y/o postestructuralistas, en particular, con la teoría de Judith Butler, a la que acusan de hiperconstructivista o somatofóbica (según la expresión de la

⁶⁴ Cf. Hennessy (1993); la Introducción de Hennessy & Ingraham (1997) y la crítica de la feminista marxista argentina-estadounidense Martha Giménez (2000).

propia Butler, 2002: 30).⁶⁵ Aunque los neomaterialismos defienden una rehabilitación de la materia desde la teoría social, como una “teoría cultural que no privilegia el lado de la cultura” (Cano Abadía, 2016: 150), habilitan derivas hacia concepciones científicas y neurocientíficas u otorgan una agencia a lo real y a lo inorgánico (Ariza, 2018) que poco tiene en común con el posicionamiento anti-naturalista del FMF.⁶⁶

II. 3. b. Premisas de los feminismos materialistas

La caracterización propuesta por la arqueóloga y feminista catalana María Encarna Sanahuja Yll (1995) proporciona una primera aproximación general que resulta de utilidad a la hora de esbozar *grosso modo* los contornos de los feminismos materialistas, en general, una de cuyas modalidades sería el feminismo materialista francés. Sanahuja Yll sostiene que pese a la diversidad de variantes que adopta el feminismo materialista (anglófono, francófono, etc.), podemos identificar tres premisas generales compartidas:

1) Las causas de la subordinación de las mujeres tienen bases materiales y no sólo ideológicas, que se concretan en las relaciones de producción/reproducción en las que ingresan las mujeres.

2) La categoría marxiana de producción resulta demasiado restringida en tanto que no permite dar cuenta de la multiplicidad de actividades y trabajos realizados por las mujeres.

3) En las sociedades patriarcales, existe una relación asimétrica y antagónica entre mujeres y varones, que implica una relación jerárquica entre los sexos, destinada a beneficiar a los segundos.

Estas tres premisas, con importantes diferencias de énfasis y de perspectivas, sintetizan según Sanahuja Yll el centro de la reflexión de los feminismos materialistas. Asimismo, en sus variantes anglófonas y francófonas, las perspectivas feministas

⁶⁵ Desde estas perspectivas, Butler constituye el estereotipo de teoría feminista que subsume la materia a la cultura (Ahmed, 2008 cit. en Cano Abadía, 2016: 148). Pese a los intentos de Butler por distanciarse de estas acusaciones –por ejemplo, en su libro *Cuerpos que importan*–, las neomaterialistas tienden a comprender la teoría butleriana como un reduccionismo constructivista en un gesto que Ahmed caracteriza como “rechazo fundacional”. Para ampliar sobre esta cuestión, remitimos a Cano Abadía (2016).

⁶⁶ Para una relectura crítica sobre los nuevos materialismos, cf. Solana (2017) y Fraser (2002).

materialistas intentan visibilizar la existencia de una determinada división del trabajo que se despliega en función del sexo o género (Kergoat, 2017: 35 ss). Desde esta óptica, las causas de la opresión de las mujeres encuentran sus raíces profundas en la división sexual del trabajo. Por ello, un eje común a las diferentes variantes de los feminismos materialistas es que se oponen a aquellas corrientes que abordan la opresión de las mujeres como un problema de “mentalidades”, como un factor cultural o meramente ideológico (según proponen algunas versiones feministas marxistas). Precisamente, la opción por el calificativo “materialista” busca colocar en el centro de la discusión el problema de las bases materiales de la opresión de las mujeres, apuntando a las relaciones sociales estructurales que la sostienen, entendidas en términos fundamentalmente económicos.⁶⁷

Se distancian así de algunas vertientes del feminismo marxista o socialista al desplazar el foco de atención, desde el paradigma de la producción y la división del trabajo, hacia la división sexual (y también social) del trabajo que las organiza. Ello supone, por su parte, visibilizar las heterogeneidades intra-clases sociales (en sentido tradicional del término: proletariado, burguesía, etc.), revelando la existencia de profundas asimetrías en el interior de las clases. Esto permitiría tender un puente entre las perspectivas materialistas y la formulación pionera de Flora Tristán (1803-1844). Si bien Tristán elabora su pensamiento en el marco del socialismo utópico, la tesis según la cual las mujeres son las proletarias dentro del proletariado (Tristán, [1843] 1977)⁶⁸ también es sostenida por los feminismos materialistas, que afirman la existencia de una opresión específica de las mujeres en tanto que colectivo social, con diferencias entre las diversas posiciones.

⁶⁷ Pero no meramente económicos ni economicistas, ya que, como veremos, abordan de modo específico las formas ideológicas que también concurren a (re)producir la opresión. En este sentido, Colette Guillaumin es quien más claramente ha reflexionado sobre este punto, al afirmar que la relación material y la construcción ideológica son *dos caras de la misma moneda*, es decir, dos aspectos del mismo fenómeno, recusando tanto el economicismo marxista como el determinismo mecánico por la economía (Guillaumin, *PPIN 1 y 2*).

⁶⁸ Ya en *Unión obrera* (1843/1977), Flora Tristán se refería a las diferencias existentes en el interior de la familia obrera, señalando el papel de la mujer como esclava y propiedad del esposo proletario. Flora Tristán se refería a la “raza mujer”, raza oprimida igual que la “raza proletaria”, pero a la que aún no le había llegado “su 89”: “Lo que ha ocurrido con los proletarios, hay que convenir en ello, es un buen augurio para las mujeres cuando les llegue su 89” (Tristán, 1977: 114).

II. 3. c. El FMF en el marco de las teorías feministas francesas contemporáneas

En la bibliografía sobre historia del pensamiento feminista, mayormente elaborada en Estados Unidos, el “feminismo francés” se identifica habitualmente con autoras como Luce Irigaray, Julia Kristeva o Hélène Cixous. El feminismo materialista que representan Delphy, Guillaumin, Mathieu y Tabet en cambio, no se menciona en la bibliografía específica sobre teoría y filosofía feminista francesa (por ejemplo, Ainley, 1994). En algunos casos, encontramos alusiones a la teoría de Delphy, aunque ubicada en el marco de las teorías feministas radicales, junto con autoras anglosajonas como Shulamith Firestone o Catherine MacKinnon (Jaggar, 1983: 105). Con la excepción de Monique Wittig, cuya radicación en Estados Unidos desde fines de la década del '70 contribuye a la difusión de sus escritos, las teóricas del FMF permanecen en un relativo anonimato en las historizaciones y relatos hegemónicos del feminismo.

Ya hemos mencionado la dificultad que encuentran las historizaciones a la hora de comprender las simultaneidades. En este caso, a aquella dificultad, inherente si se quiere a todo intento de reconstrucción genealógica, se le suma otro factor: el hecho de que las genealogías suelen elaborarse en Estados Unidos. Así, por cuestiones de hegemonía económico-cultural, tales relatos opacan o desplazan otras genealogías, sean más o menos acertadas.

Para comprender la invisibilidad de la corriente FMF en los relatos hegemónicos del feminismo, es preciso notar que los años de surgimiento y consolidación del FMF coinciden con el desplazamiento del centro académico en el campo de los estudios de género. Este fenómeno no ocurre sólo en el caso de la teoría feminista, sino de modo general, en el proceso denominado “norteamericanización de las teorías críticas” (Keucheyan, 2016). En efecto, desde la segunda mitad del siglo XX, se pone en evidencia la creciente consolidación de Estados Unidos como centro académico. Esta “atracción gravitacional” –la metáfora es de Keucheyan– tiene fuertes motivos políticos, ya que se vincula principalmente con las migraciones que ocasionó la Segunda Guerra

Mundial. En tal coyuntura, Estados Unidos comienza a funcionar como receptáculo de pensadores/as exiliados/as de Europa.⁶⁹

Como han mostrado diversas investigaciones, el fenómeno de norteamericanización coincide a su vez con la globalización de estas teorías. Es decir, que desde la segunda mitad del siglo XX, las teorías elaboradas en Norteamérica –o en el espacio angloamericano, para incluir a Inglaterra y, en cierta medida, a Australia– ganan visibilidad y circulan a nivel mundial. “Históricamente, el centro hegemónico de gravedad de las teorías críticas se ha movido hacia el oeste: primero, Europa central para el marxismo clásico, luego Europa occidental para el llamado marxismo «occidental», y ahora, la América anglosajona” (Keucheyan, 2016: 41).

La norteamericanización de la teoría crítica impacta en el caso particular que aquí nos ocupa y permite explicar la invisibilización de una corriente francófona en un espacio cada vez más dominado por la hegemonía angloamericana. En efecto, la consolidación de los Estados Unidos como centro académico trae aparejada una importante consecuencia. Desde mediados del siglo XX en adelante, la historia del feminismo comienza a narrarse –en términos de hegemonía– desde y en los Estados Unidos.⁷⁰ El carácter eurocentrado⁷¹ de un relato particular del feminismo que se vuelve universal, muestra también su limitación a la hora de comprender procesos y acontecimientos en otras latitudes.

⁶⁹ Keucheyan identifica estos desplazamientos de “académicos refugiados” como uno de los factores cruciales en el proceso de norteamericanización de las teorías críticas. Quizás el caso más reconocido sea el desplazamiento geográfico de la Escuela de Frankfurt, a partir de la radicación de figuras como Marcuse, Arendt, Horkheimer y Adorno en las universidades estadounidenses. Otro ejemplo, proveniente de la historia de la filosofía, es la llegada de los positivistas lógicos a la academia norteamericana desde mediados de la década de 1930.

⁷⁰ Esta afirmación podría llevarse aún más lejos. Algunas autoras, como Wöhrer, han sostenido que incluso los feminismos denominados “contra-hegemónicos” pasan a ser definidos desde Estados Unidos (2016, p. 331-332). Para argumentar esto, Wöhrer muestra que las feministas negras, chicanas, las teóricas poscoloniales como Chandra Talpade Mohanty o Gayatri Spivak, han estudiado y publicado la mayor parte de su obra en editoriales estadounidenses o inglesas. En este sentido, cuando los textos feministas problematizan la idea de un feminismo blanco de clase media occidental, las críticas suelen estudiarse a partir de las categorías elaboradas por feministas afroamericanas o postcoloniales radicadas en Estados Unidos, en detrimento de las críticas desarrolladas en los contextos locales: “Este canon no sólo consiste en los clásicos ‘occidentales’, sino también en la crítica de esos clásicos que está ubicada mayormente en universidades norteamericanas” (Wöhrer, 2016: 332. Trad. propia).

⁷¹ Eurocentrado o “eeurocentrado”. El neologismo pertenece al teórico Walter Porto-Gonçalves (2018), quien propone la designación “eeurocentrismo” para visibilizar la doble coalición, europea y norteamericana, de las hegemonías de poder. Aquí mantendremos, sin embargo, la expresión habitual de “eurocentrismo”. En los casos en que sea preciso designar específicamente a Inglaterra y a Estados Unidos, nos referiremos a la hegemonía “angloamericana”, si bien sabemos que todas estas categorías son susceptibles de extensos debates (cf. Allwood, 2010).

Sin embargo, no todas las teorías francesas son desplazadas del *canon*. Esta situación ha sido abordada por la propia Christine Delphy en su artículo “La invención del *French Feminism*” (1996), donde observa que la categoría de “Feminismo Francés” es una creación anglosajona de carácter peculiar. Como señala Christine Delphy, el *French Feminism* se basa en la tríada Kristeva-Cixous-Irigaray. Si bien sólo recoge una tradición francesa dentro del feminismo,⁷² se presenta como abarcativo de la totalidad de reflexiones producidas en Francia. Dado que el movimiento metonímico invisibiliza en aquella sinécdoque el resto de teorizaciones feministas francesas, diferentes autoras francófonas han cuestionado el uso de la expresión *French Feminism* (Delphy, 1996; Collin, 2017).

Cabe destacar que, dentro del contexto anglosajón, encontramos algunas excepciones que proponen un abordaje crítico. Se destacan los trabajos pioneros de Claire Duchen (Duchen, 1987; 2013), de Leonard y Adkins [1996] (2005), de Gill Allwood (2000) y de Mader y Oliver (2003). Los trabajos de Claire Duchen sobre la historia del Movimiento de Liberación de las Mujeres (*Mouvement de Libération des Femmes*, MLF) analizan las discusiones feministas en la Francia de fines de la década del sesenta (más precisamente, en París), situándolas en los propios contextos teóricos y políticos, sin homogeneizar la diversidad de posiciones ni las tensiones existentes. Duchen visibiliza la existencia de diferentes líneas dentro del movimiento feminista francés, donde se distinguen –por ejemplo– corrientes vinculadas a Antoinette Fouque y el grupo *Psychanalyse et politique* (*Psych et Po*), que se reivindican “anti-feministas” (Duchen, 1987: viii), del resto de las tendencias plenamente feministas, entre ellas, las corrientes materialistas de tendencia universalista y anti-esencialista.

Por su parte, los trabajos de Leonard y Adkins; de Allwood; y de Mader y Oliver cuestionan la categoría de *French Feminism*. En su compilación *Sex in question* ([1996] 2005: 1 ss.), que recoge trabajos de las feministas materialistas francesas, Leonard y Adkins denuncian la mercantilización [*commodification*] de cierto feminismo francés, que produce una invisibilización de la corriente materialista. Leonard y Adkins argumentan que no hay un abordaje global de la obra del FMF en el contexto anglosajón. En efecto, si bien Wittig y, en cierta medida, Delphy son reconocidas de

⁷² Delphy también señala las dificultades de la categoría angloamericana *French Feminism*, en tanto que ni Kristeva ni Cixous se definen “feministas” (cf. Delphy, 1996). Por eso, sostiene que el “feminismo francés” se identifica principalmente con los comentarios anglosajones sobre esas teorías.

modo aislado, sus trabajos no suelen vincularse con la producción colectiva del grupo, ligada a la revista *Questions Féministes*. Por otro lado, Mathieu y Tabet son escasamente conocidas.

Leonard y Adkins sostienen que no se trata sólo de una ausencia de traducciones, sino que, en su carácter de traductoras y editoras, subrayan las dificultades de traducción de los ensayos de estas teóricas al inglés: “Sus artículos no son fáciles de leer y las palabras elegidas no siempre permiten transpolar de modo directo sus ideas en los debates anglófonos. Esto condujo efectivamente a malinterpretar los análisis y, por ende, a subestimar la relevancia de la obra feminista materialista” (Leonard y Adkins, 2005: 2). Cabe señalar que una dificultad similar se produce a la hora de traducir ciertas categorías al castellano, como los conceptos de *rappports sociaux* y *sexage*, que analizaremos más adelante.

En la senda abierta por Leonard y Adkins, Mary Beth Mader y Kelly Oliver (2003) se proponen reconstruir las diferentes tradiciones del feminismo francés para desarmar la homogeneidad de la etiqueta “feminismo francés”. En su artículo “French Feminism”⁷³ Mader y Oliver distinguen dos grandes tendencias dentro de la teoría feminista francesa contemporánea: denominan a la primera “teoría social”, abocada al análisis de las instituciones patriarcales y de las condiciones económicas y materiales de la opresión; y a la segunda corriente, “teoría psicoanalítica”, centrada en el estudio “de las estructuras psíquicas y de la colonización patriarcal del imaginario y de la cultura” (Mader y Oliver, 2003: 310). Dentro de la teoría psicoanalítica, se incluyen Luce Irigaray, Hélène Cixous y Julia Kristeva; dentro de la corriente de la teoría social, podemos mencionar a las feministas materialistas (Mader y Oliver mencionan a Guillaumin, Wittig y Delphy) y a Michèle Le Doeuff.

Siguiendo las observaciones críticas de Delphy, Mader y Oliver señalan que la lectura angloamericana del feminismo francés se centra sólo en las filósofas de inspiración psicoanalítica y/o deconstructivista, aun cuando se trata de autoras que mantuvieron vínculos complejos con el movimiento feminista en Francia (Kristeva no se considera feminista, como señala Alison Ainley, 1994: 417) o que eran marginales dentro del movimiento feminista francés (Mader y Oliver, 2003: 328). En este sentido,

⁷³ Mader, Mary Beth y Oliver, Kelly (2003) “French Feminism” en Solomon, Robert. C. y Sherman, David (eds.) *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*. Oxford: Blackwell. 309-337.

“la pregunta es si el adjetivo que designa los orígenes nacionales –francés– implica que esos textos representan cabalmente y *en su conjunto* el pensamiento feminista de la Francia contemporánea” (Mader y Oliver, 2003: 328). La respuesta de las autoras es negativa. Por el contrario, “la importancia de Simone de Beauvoir y de las pensadoras feministas materialistas no debe desestimarse” (Mader y Oliver, *ibid*).

En un sentido similar, “Representations of Feminism in France” de Gill Allwood (2000) muestra la discordancia entre la representación del feminismo francés fuera de Francia, y la propia percepción de las feministas francesas sobre su teoría y accionar político.⁷⁴ En el mundo angloamericano, que según Allwood abarca Estados Unidos, Inglaterra y Australia:

Se construyó una oposición binaria entre el “*French Feminism*”, altamente teórico e influenciado por el psicoanálisis, la deconstrucción y el postestructuralismo; y el “*Anglo-American feminism*”, que sería empírico, pragmático e involucrado con la producción de un cambio social y político, más que con el plano discursivo (Allwood, 2000: 113. Trad. propia).

La hipótesis de la autora es que, en aras de mantener esta distinción, se enfatizan aquellas teorías feministas francesas que permiten establecer un contraste claro respecto del igualmente caricaturizado feminismo angloamericano. Siguiendo a Toril Moi, Allwood muestra que los textos considerados “French” son “los que tienen más ‘sabor exótico’, excluyendo a los textos feministas-materialistas, que de hecho tienen mucho en común con el socialismo feminista británico (Moi, 1987, p. 6)” (Allwood, 2000: 113). El resultado, a primera vista paradójico, de tal demarcación reduccionista, es que las feministas materialistas francesas quedan excluidas de la categoría “French Feminism”, mientras que ciertas feministas norteamericanas se incluyen en ella, ya sea por su estilo o por su referencial teórico (Allwood, 2000). Por ejemplo, los comentarios anglosajones sobre las teorías de Cixous, Irigaray y Kristeva son considerados “French feminism”. En revancha, las llamadas “French Feminists” se consideran en Francia afines a las teorías angloamericanas más que a las francesas (Collin, 1992 cit. en Allwood, *ibid*).

⁷⁴ Allwood recuerda que, en el año 1995, diferentes teóricas francesas se reúnen con feministas no-anglófonas en Río de Janeiro, como forma de reacción contra “el hecho de ser habladas, ignoradas o representadas de modo incorrecto por parte de las feministas anglófonas” (Allwood, 2000: 111).

De este modo, podemos sostener que la hegemonía de una lectura angloamericana de la teoría feminista francesa, sintetizada como *French Feminism*, condujo a una doble invisibilización del FMF: por un lado, ausente de las historias del feminismo elaboradas en Estados Unidos y otros centros angloamericanos; sólo a veces mencionado como un pensamiento subsidiario del feminismo radical (en general, a través de una alusión a Christine Delphy), como mostramos anteriormente. Por otro lado, excluido de la etiqueta *French Feminism*, que sólo incluye a las corrientes vinculadas a la diferencia, al psicoanálisis y a las teorías de la deconstrucción.

II. 3. d. Universalidad y diferencia

Si recordamos el diagrama de Juteau y Laurin (Figura 1, cap. 2. 1), el feminismo de la diferencia aparece de modo marginal, por fuera de todo diálogo con las corrientes feministas marxistas y materialistas. En este caso, hay cierto consenso entre las teóricas cuando presentan el feminismo materialista francés en paralelo con el desarrollo del feminismo de la diferencia francés. Incluso, existe una relación de tensión y antagonismo entre ambas corrientes, como hemos mencionado anteriormente. En este sentido, las feministas materialistas se distinguen radicalmente del pensamiento de la diferencia (vinculado al psicoanálisis y al postestructuralismo), en tanto comprenden la diferenciación sexual como la base material de la opresión de las mujeres y, por ende, como la relación social estructural que es preciso atacar.

Según Françoise Collin, pese a lo que parecería indicar la categoría angloamericana de *French Feminism* vinculada al psicoanálisis y a la diferencia, la tendencia igualitarista constituye de hecho la tradición más importante en Francia, donde predominan las corrientes “universalistas” (también llamadas de “feminismo de la igualdad”):

La importancia preponderante de esta corriente en la formación del feminismo francés se vincula con la tradición nacional a nivel cultural, filosófico y político, heredera del racionalismo de las Luces, y con una concepción de las relaciones sociales de sexo inspirada en el modelo marxiano de las clases sociales (Collin, 2017: 31. Trad. propia).

Sin embargo, al superponer los trabajos de Kristeva, Cixous e Irigaray, el *French Feminism* queda caracterizado según la denominada “corriente de la diferencia”. Para

Françoise Collin (2017), el feminismo de la diferencia parte precisamente de la diferencia sexual y de lo que denomina “diferencialismo”, por oposición al “universalismo”. Mientras que el universalismo sostiene que “todos los seres humanos son individuos, independientemente de las diferencias secundarias (...) de ‘raza’, sexo, idioma” (Collin, 2017: 30), el diferencialismo sostiene que “hay dos sexos” (Fouque, 1995; Collin, 2017: 31). Si la dominación masculina se ha apropiado del universal, se trata de restituir “lo femenino”, que se caracteriza por “su resistencia a lo Uno, representado por lo fálico, propio de lo masculino” (Collin, 2017: 32). Así, Irigaray define a las mujeres como “el sexo que no es uno” (Irigaray, 1974, cit en Collin, *ibid*). Para las perspectivas diferencialistas, existe entonces una diferencia irreductible entre los dos sexos, de orden morfológico y simbólico; que autoras como Kristeva (1980) atribuyen a las experiencias respectivas de maternidad y paternidad. Según la interpretación de Nicole-Claude Mathieu, el feminismo de la diferencia sostiene que “la mujer y el hombre son diferentes; el problema es que nuestra sociedad no permitió a la mujer “advenir” psicológica y socialmente en su especificidad” (Mathieu, 2000: 206).

Collin identifica una tercera corriente que denomina “postmodernismo”, que abreva del diferencialismo pero sumando lecturas de Deleuze, Lyotard y Derrida (2017: 33). Estas perspectivas postmodernas sostienen que no existen sólo dos sexos, sino múltiples. Señala que se trata de una corriente que tuvo poco impacto en Francia pero que, por el contrario, ganó una influencia relevante en países extranjeros, especialmente en Estados Unidos, “donde fue calificado como *French Feminism*, y así se lo identificó con el feminismo francés” (Collin, 2017: 32). Según Collin, dentro de esta corriente se han asimilado también posteriormente las teóricas del feminismo diferencialista (“de la diferencia”). De este modo, las recepciones y relecturas extranjeras de los feminismos franceses (mayormente elaboradas en Estados Unidos) tienden a incluir las corrientes diferencialistas o posmodernas, en detrimento de lo que podríamos denominar –siguiendo a Collin– perspectivas universalistas, que incluyen a las autoras del FMF.

El FMF sostiene que la diferenciación sexual es un proceso social, y los sexos son resultado de aquel proceso. La especificidad de las mujeres es el resultado de una construcción social compleja que tiene por fin perpetuar su dominación. Este posicionamiento motiva la conceptualización del FMF como parte del denominado feminismo de la igualdad, que –siguiendo a Joan Scott– no debería entenderse en términos de “identidad” o de “homogeneidad”, sino en términos de “equidad” o de

“equivalencia” (Femenías, 2011: 26).⁷⁵ A partir de la lectura de las feministas materialistas francesas, resulta claro que el objetivo último de los análisis apunta a la disolución de la diferencia sexual:

Destruir la diferencia de sexos significa *suprimir la jerarquía* que actualmente existe entre dos términos, uno de los cuales designa al otro y lo inferioriza en tal comparación. No se puede reivindicar el “derecho a la diferencia”, porque en el contexto actual eso significa [reivindicar] el derecho la opresión (*Questions Féministes*, 1977: 5).

En este sentido, Monique Wittig denuncia a lo largo de su obra literaria la reificación de cualquier tipo de esencia femenina. Tanto en *Las guerrilleras* (1969) como en *El opoponax*, Wittig utiliza los pronombres “elles” (ellas) y el impersonal “on”: “En *Las guerrilleras* intento universalizar el punto de vista de ese *elles*. El objetivo de este enfoque no es feminizar el mundo, sino hacer que las categorías de sexo resulten obsoletas en el lenguaje” (Wittig, 2006: 112).

De este modo, las autoras ligadas al FMF se identifican con las corrientes universalistas. En palabras de Collin: “Toda afirmación de especificidad resucita, en efecto, el espectro de la complementariedad y conlleva el riesgo de sustentar la jerarquización: la especificidad de las mujeres” (Collin, 2017: 31). El objetivo último consiste en crear las condiciones para el surgimiento de una sociedad no-patriarcal, donde

[...] la cuestión de ser varón o mujer no se planteará en los mismos términos en que hoy se nos presenta. Todos los trabajos, todas las tareas serán realizadas por los varones y por las mujeres. En el plano de las prácticas sexuales, la distinción entre homo y heterosexualidad no tendrá más sentido, porque los individuos se encontrarán a partir de su singularidad (individuo específico con tal o cual historia) y no a partir de su identidad de sexo (*QF*, 1977: 5).

Tal como analizaremos más adelante, el feminismo materialista no busca reducir las diferencias existentes dentro de la clase de las mujeres. Su perspectiva antiesencialista, en conjunto con la óptica de las relaciones sociales estructurales, muestra que la posición en las relaciones de sexo se intersecta o, en sus propios términos, se imbrica con otros clivajes, en particular, el de raza y el de clase social (Falquet, 2017 a: 3 ss.). No sería errado entonces decir, con María Luisa Femenías, que también en este caso se

⁷⁵ Para una lectura filosófica crítica de los conceptos de igualdad y diferencia, y de sus implicancias en el campo del feminismo, remitimos a Femenías, 2011.

entiende que “el aplastamiento de las diferencias en nombre de una igualdad, fundada en un mínimo denominador común, que las obvia o las enmudece, es inadmisibles” (Femenías, 2011: 32). Parafraseando la afirmación de Femenías, podemos sostener que la postulación de la clase de sexo como denominador común (aunque en este caso no sea “mínimo”) no niega la existencia de otras opresiones e, incluso, de profundas diferencias en el interior de la clase de las mujeres. En la perspectiva del FMF, heredera nuevamente de la tradición beauvoiriana universalista, se cuestiona toda forma de esencialismo, especialmente aquella que hace de “La Mujer” una sustancia a-histórica y opaca.

II. 4. Una lectura filosófica

El feminismo materialista francés defiende la tesis central según la cual las mujeres constituyen una clase social apropiada (Guillaumin, 1978) o explotada (Delphy, 1970) económicamente en provecho de los varones en su conjunto. A diferencia de otras corrientes, que sostienen que las mujeres conforman una clase en función de la expropiación de su sexualidad (MacKinnon, 1995) o en función de supuestas características biológicas (Firestone, [1970] 1972), el uso del concepto marxiano de “clase” en su pleno sentido social, permite a las feministas materialistas elaborar una perspectiva de análisis propia. La división sexual del trabajo, que en el capítulo anterior abordamos en las formulaciones pioneras de Marx y Engels, junto con la posterior relectura crítica de Simone de Beauvoir, aparece como clave de análisis para comprender la opresión de las mujeres. Sin embargo, la naturalidad de la división sexual del trabajo es puesta en cuestión y es conceptualizada en términos de un mecanismo social de diferenciación. Como analizaremos en este capítulo y en los siguientes, el rasgo característico del FMF es su comprensión del sexo como *constructo* social, tesis original que sostienen desde los albores de la década de 1970.

Antes de comenzar nuestro análisis, vale la pena señalar que el FMF constituye una corriente caracterizada por una fuerte homogeneidad interna. Sus principales teóricas, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet, Christine Delphy y Colette Guillaumin construyen colectivamente un *corpus* de conocimiento dotado de coherencia interna y basado en las remisiones recíprocas. Así, los trabajos pioneros de Nicole-Claude Mathieu [1971] se refieren explícitamente a los trabajos de Colette Guillaumin sobre la

ideología racista (*NDS*: 29) y de Christine Delphy sobre el modo de producción doméstico (*NDS*: 33). Recíprocamente, Guillaumin [1982] cita y comenta los hallazgos teóricos de Mathieu, Delphy y Wittig (*FTS*: 222-228). De igual modo, las investigaciones de Tabet desarrollan los resultados de Mathieu y de Guillaumin, y Delphy menciona a menudo los trabajos de Guillaumin, Tabet y Mathieu. Los libros de autoría individual, que en verdad son compilaciones de artículos y ensayos escritos durante varias décadas, suelen referir desde el inicio al carácter colectivo de la investigación. Así, Colette Guillaumin advierte en la primera página de *La ideología racista* (1972): “Aunque una sola mano haya sostenido la pluma, este es, como se dice, un libro colectivo” (*IR*: Presentación).

De allí el desafío de abordar el pensamiento de estas teóricas de modo colectivo y no simplemente individual. Ya mostramos que Diana Leonard y Lisa Adkins (2005), traductoras y editoras del FMF al inglés, refieren la inexistencia de un abordaje global de esta obra en el contexto anglosajón. En el caso de nuestro medio académico hispanohablante, el diagnóstico es similar.⁷⁶ Analizar la corriente de modo conjunto no implica minimizar las especificidades y los rasgos originales de cada teórica. Por el contrario, nos conduce a caracterizar el horizonte de reflexión común y las premisas compartidas para, desde allí, elucidar el aporte singular de cada una de las autoras. En tal sentido, la lectura sintomática (capítulo 1) nos permite mostrar también las tensiones en los propios discursos del FMF.

La producción de las feministas materialistas, caracterizada de este modo por su homogeneidad y coherencia interna, no presenta, sin embargo, un carácter sistemático. Sus ensayos constituyen más bien intervenciones, donde muchas veces no es posible desanudar claramente las dimensiones epistémicas de las políticas (Delphy, *FMEP*). En este sentido, nuestra lectura identifica ejes de análisis para reconstruir las premisas, conceptos y metodologías en acto. A pesar del renovado interés que la corriente ha suscitado en las ciencias sociales de los centros de producción intelectual francófonos, aquí proponemos un abordaje filosófico que intenta sistematizar los principales conceptos y examinar las estrategias argumentales mediante las cuales el FMF cuestiona los supuestos naturalistas del marxismo y de ciertos feminismos sobre el sexo.

⁷⁶ A excepción del estudio introductorio de Jules Falquet y Ochy Curiel (2005) y de Falquet (2018), que presentan sus compilaciones; la primera, de tres artículos de las feministas materialistas traducidos al castellano y la segunda, de cuatro artículos de Paola Tabet. Sin embargo, no encontramos trabajos sistemáticos dedicados al análisis de la corriente, en su conjunto.

Dentro de la corriente, podemos distinguir dos grandes vertientes de análisis: una línea antropológica, representada por Nicole-Claude Mathieu y Paola Tabet,⁷⁷ y una línea sociológica, constituida por Christine Delphy y Colette Guillaumin, que proponen una teoría del modo de producción doméstico (o patriarcal) y una teoría de la apropiación (o *sexage*), respectivamente.

Si bien ambas líneas comparten los mismos supuestos sobre el carácter social del sexo, el modo en que elaboran sus argumentos y propuestas varía en relación con el campo disciplinar (antropología, sociología) en el cual se inscriben. Así, las tesis antropológicas sobre la fecundidad social complementan la teoría sobre la apropiación social de las mujeres y viceversa, al desplegar el análisis feminista materialista en direcciones diversas pero convergentes. Por otro lado, la estela de remisiones y el escenario de discusión también se modifica según una y otra vertiente. Si hacemos un análisis comparativo, observamos que en el caso de Tabet y Mathieu, las críticas se dirigen a la antropología y etnografía contemporáneas (Terray, 1969; Godelier, 1976 cit. en Mathieu, *CEPS*: 86 ss.). Para ello, parten de premisas materialistas históricas que combinan con lecturas originales de Mauss y Lévi-Strauss (en el caso de Mathieu). Por el contrario, en el caso de Delphy y de Guillaumin, las discusiones suelen orientarse a la teoría marxista tradicional y al feminismo marxista de la época.

Junto a estas dos vertientes, encontramos una tercera deriva, el feminismo materialista disidente o lesbianismo materialista, cuya representante es la escritora y teórica francesa Monique Wittig. Esta re-interpretación particular del FMF se caracteriza por su denuncia del sistema heterosexual y la ideología *straight* como bases del patriarcado tanto en las sociedades contemporáneas como en las pasadas.

Cabe destacar que un rasgo distintivo de la corriente es precisamente su carácter interdisciplinario. Sus investigaciones son pioneras en los estudios interdisciplinarios europeos, lo que las vuelve sumamente ricas en términos explicativos, a la vez que representa un desafío a la hora de interpretarlas dado que permanentemente desbordan tanto las disciplinas como los “registros” y estilos de escritura. En esta Tesis, intentamos elaborar hilos de lectura para orientar nuestra indagación –retomando la

⁷⁷ Si bien Nicole-Claude Mathieu era antropóloga y socióloga, optamos por ubicarla en la línea antropológica, haciendo la salvedad correspondiente. Como antropóloga y socióloga, Falquet la ha denominado una “doble espíritu” por su doble anclaje disciplinar, haciendo alusión a la expresión *berdache* que Mathieu solía referir en sus trabajos (Falquet, 2011: 194).

expresión kantiana– aunque vale la pena tener presente (volvemos a subrayarlo) que se trata de una producción de carácter a-sistemático y heterodoxo.

La necesidad de un abordaje interdisciplinario, en palabras de Christine Delphy, obedece al propio objeto de análisis específico: la opresión de las mujeres; pero también al método implementado, el materialismo: “La idea de que existen dominios de la experiencia separados, objeto de las distintas disciplinas, donde cada una de ellas posee sus propios métodos y que sólo *posteriormente* se reúnen para yuxtaponer sus ‘hallazgos’ es una idea típicamente anti-materialista” (Delphy, *PFM*: 246. Trad. propia).

Aún así, se oponen a lo que denominan el “*patchwork* interdisciplinario” o mosaiquismo en las investigaciones (Delphy, *PFM*: 238). Para las teóricas del FMF, la división en disciplinas aisladas entre sí constituye una estrategia privilegiada del poder para mantener la opresión: “El objetivo y el resultado de los recortes [*découpages*] de la ciencia oficial es la ininteligibilidad de la experiencia humana” (Delphy, *PFM*: 247). Por el contrario, el análisis materialista de la opresión de las mujeres se opone a las concepciones científicas hegemónicas, que defienden la particularización del conocimiento en especialidades sin relación entre sí, que sólo se reencuentran *a posteriori* para superponer sus respectivos resultados. El recurso al método materialista, como veremos, proporciona –a juicio de las autoras del FMF– una visión global de los procesos históricos y, especialmente, de la opresión sobre las mujeres.

Las diversas teóricas vinculadas al FMF tienen en común: 1) un método: el hecho de utilizar herramientas materialistas históricas para reflexionar sobre la opresión (entendida como explotación y/o apropiación) de las mujeres; y 2) una premisa: la tesis anti-naturalista del sexo, subrayando su carácter social.

El uso del adjetivo “materialista”, en el caso particular del FMF, remite en primera instancia a una relectura heterodoxa del materialismo histórico, en particular, de los textos fundacionales de Marx y Engels. Ello marca desde el inicio una filiación crítica respecto de la tradición marxista, de la cual tanto abrevan como se distancian. Según Christine Delphy [1982], el feminismo materialista utiliza el método propuesto por el marxismo, el materialismo histórico, pero cambia su aplicación en dirección al punto ciego del marxismo: la división sexual del trabajo (Delphy, *FMEP*: 124), como veremos en los siguientes capítulos.

La corriente se autodenomina “materialista” con el objetivo de tomar distancia respecto de la tradición marxista y de oponerse a la constitución de una ortodoxia academicista, que detentaría la verdad última de un marxismo dogmático, casi religioso, identificado como “el marxismo deformado” (Delphy, *FMEP*: 117 y ss.). Ello supone efectuar una distinción entre los conceptos generales propuestos por el materialismo histórico (clase, explotación, modo de producción, trabajo) y su utilización concreta (por ejemplo, en *El Capital*). La estrategia consiste en desplazar estos conceptos para analizar modos de producción y relaciones otras que coexisten con el capitalismo: la “apropiación” y el “*sexage*” formulados por Guillaumin o el “modo de producción doméstico” de Delphy; la reproducción como un trabajo, en el caso de Mathieu y Tabet.

Las categorías marxistas clásicas son reformuladas y llevadas más allá de sus límites originales, para analizar una región que no había sido explorada en profundidad por Marx y Engels: la relación entre los sexos. Escribimos “sexos” intencionalmente, ya que nos adentramos aquí en una problemática que surge y se desarrolla en paralelo a los trabajos anglosajones sobre el género (como desarrollaremos en el capítulo 7). La utilización heterodoxa del método materialista histórico permite hacer audible el silencio sintomático que encontramos en las teorías de Marx, de Engels e incluso, no suficientemente desarrollado en la propia teoría beauvoiriana, donde la relación entre sexos es definida finalmente como “la relación más natural” (Beauvoir, 2013: 725). En efecto, aquellas teorías mantienen la división sexual del trabajo como un supuesto incuestionado y relegado al orden de la naturaleza, movimiento que –como analizamos en el capítulo 1– no se realiza sin tensiones.

Si bien el FMF coincide con el diagnóstico de Beauvoir acerca de la insuficiencia de la explicación de Engels, su crítica se orienta en una dirección bastante diferente. El eje del cuestionamiento deja de ser el reduccionismo economicista –tesis de la infraestructura originaria en Beauvoir, de cuño hegeliano– y se focaliza por el contrario en un punto ciego común a los planteos de Engels y de Beauvoir: el concepto de división sexual natural del trabajo.

Tempranamente, Colette Guillaumin señala la existencia de un mecanismo común, base de múltiples y diversas opresiones: la biologización. En palabras de Mathieu, “En su obra *La ideología racista. Génesis y lenguaje actual* [1972] Guillaumin muestra que la captación somato-biológica, el rasgo específico de la

ideología racista, se extiende a diversas categorías sociales” (Mathieu, *NDS*: 29). Todas las autoras del FMF comparten esta premisa, que abordan desde diferentes aristas. Se produce así un distanciamiento respecto de Beauvoir y de Firestone (por ende, también de Engels) en la medida en que abandonan la creencia en una supuesta base natural del sexo. En el próximo capítulo, analizaremos el modo en que Nicole-Claude Mathieu reformula las hipótesis sobre la división sexual natural del trabajo, mediante el concepto de “sexo social” (Mathieu, 1971) que permite desnaturalizar la supuesta evidencia biológica del sexo, basada en la maternidad.

Conclusiones del capítulo

En este capítulo, hemos analizado críticamente el relato genealógico tradicional del FMF, realizando una suerte de genealogía del propio relato genealógico. Dicho análisis abandona la linealidad vertical típica de las narrativas genealógicas para explorar las dimensiones sincrónicas, sobre planos horizontales. Analizar el espesor de las tramas sincrónicas supone comprender el carácter simultáneo de diversas teorías, las cuales no se subsumen las unas a las otras. El sentido de las fuerzas económicas, que orienta la mayor parte de las veces la dirección de la circulación de teorías, captura *a posteriori* tales fenómenos simultáneos bajo un eje antes-después, donde los pensamientos realizados en los márgenes o (como en el caso del FMF) en las semi-periferias académicas se subsumen como reflexiones subsidiarias de teorías elaboradas en los centros de producción del saber. En esta dirección crítica, mostramos que el fenómeno de norteamericanización de las teorías críticas y la categoría peculiar de *French Feminism* contribuyeron a la invisibilización de la corriente en las genealogías hegemónicas del feminismo contemporáneo.

Finalmente, presentamos las principales premisas teóricas y los supuestos metodológicos compartidos por las autoras vinculadas a la corriente feminista materialista. Hemos sostenido que la herencia beauvoiriana es reelaborada por el FMF, lo que les permite profundizar una perspectiva radicalmente anti-naturalista. En los capítulos siguientes, mostraremos que tal perspectiva original permite hacer audibles los silencios sintomáticos presentes en los dos grandes campos a partir de los cuales el FMF emerge: el feminismo, en particular, la filosofía beauvoiriana; y la teoría marxiana o marxista tradicional.

SEGUNDA PARTE

La (des)naturalización del sexo

MUJER. – Física y moral. – La mujer, generalmente hablando, es menos fuerte que el hombre, menos alta, menos capaz de trabajos largos; su sangre es más acuosa, su carne no es tan compacta, su pelo es más largo, sus miembros más redondos, sus brazos no tienen tantos músculos, su boca es más pequeña, sus nalgas son más levantadas, sus caderas están separadas y su vientre es más pronunciado. Estos son los caracteres que distinguen a las mujeres en todo el mundo y en todas las especies, desde la Laponia hasta la costa de Guinea, así en la América como en la China.

Voltaire, *Diccionario filosófico*, [1764] 1969, p. 183

Capítulo III

La redefinición social del sexo

La perspectiva original elaborada por el FMF abandona la pregunta por los orígenes de la opresión, para analizar los mecanismos materiales que producen y reproducen la opresión de las mujeres (Mathieu, *MOA*: 171 ss). Este cambio en el objeto de abordaje introduce una torsión fructífera en el aparato conceptual marxiano y permite, a la vez, reelaborar ciertos supuestos de la filosofía de Simone de Beauvoir. En este capítulo, analizamos el modo en que se reformula el sexo en la propuesta del FMF a través del concepto de “sexo social”, propuesto por Nicole-Claude Mathieu, que configura una de las principales premisas de esta corriente y que luego será tematizada como clase social de sexo. La decisión metodológica de comenzar por el análisis de Mathieu se justifica, en primer lugar, porque se la reconoce como la primera autora feminista materialista que propone la desnaturalización del sexo de modo sistemático, como resultado de un abordaje específico (Wittig, [1991] 2006; Falquet, 2011).⁷⁸

Pese al carácter pionero de sus investigaciones, Nicole-Claude Mathieu es muy poco conocida en nuestro medio y, de modo general, en el espacio académico hispanohablante, donde suelen referirse por el contrario a los trabajos de Christine Delphy como representante del FMF (Amorós, 1991; Oliva Portolés, 2005; Belluci y Theumer, 2018). Esta dificultad de circulación se basa sobre todo en la ausencia de traducciones de sus obras, con excepción del artículo recogido en la compilación *El patriarcado al desnudo* coordinada por Jules Falquet y Ochy Curiel (2005).⁷⁹

La formulación pionera de Nicole-Claude Mathieu permite al FMF desnaturalizar el sexo desde comienzos de la década de 1970 y, como tal, constituye un

⁷⁸ Como hemos mencionado, en su tesis doctoral *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, escrita entre los años 1967-68 y publicada posteriormente en el año 1972, Colette Guillaumin denuncia la *biologización* de diferentes opresiones como un “denominador común” que marca la producción de su “alteridad” (Guillaumin, 1972: 3). En vistas a ello, podríamos referir esta obra como pionera en la formulación de la tesis anti-naturalista. Sin embargo, el objetivo central de aquel trabajo no es la categoría de sexo, sino la de raza; como analizaremos *in extenso* en el capítulo 6. Es por ello que comenzamos por el análisis de Mathieu, que es la primera en proponer un análisis específico sobre el “sexo”, que denominará “sexo social”.

⁷⁹ Actualmente, se encuentra en curso la traducción al portugués de *La anatomía política*, edición a cargo de Jules Falquet; pero aún no ha sido publicado.

antecedente en el campo de las teorías feministas y de género. Mostramos así que la corriente proporciona un esquema explicativo que permite pensar de manera alternativa al sistema sexo/género (e incluso, como veremos, de manera alternativa al concepto de género, como examinaremos en el capítulo VII).

En la senda de análisis abierta por Mathieu se inscriben las investigaciones de Paola Tabet. Ambas conforman la vertiente antropológica del FMF. Los trabajos de Tabet parten de los resultados de Mathieu y los desarrollan en nuevas direcciones. Su tesis original sostiene que el sexo se produce a partir del acceso diferencial a herramientas e instrumentos de producción. Tabet concluye que existe un subequipamiento técnico característico del grupo de las mujeres que es causa de su opresión. En tal sentido, mostramos que la propuesta tabetiana permite hacer audibles algunos silencios del planteo engelsiano sobre la división sexual natural que examinamos en el primer capítulo. Finalmente, mostramos que el FMF se distingue de otras vertientes feministas, en particular, marxistas, al abordar críticamente la fertilidad y la maternidad como procesos sociales y no meramente biológicos.

III.1. La categoría de sexo social

Entre las autoras ligadas al FMF, la primera en formular claramente una definición social del sexo es la socióloga y antropóloga Nicole-Claude Mathieu (1937-2014). En términos históricos y sincrónicos, recordemos que por la misma época Gayle Rubin formula la idea del sistema de sexo/género en Estados Unidos (Rubin, 1975). En cambio, al otro lado del Atlántico, Mathieu propone realizar análisis centrados en la categoría de “sexo”.⁸⁰

A diferencia del sistema de sexo/género, el concepto de sexo social presenta la ventaja epistémica de no presuponer la división naturaleza/cultura, desterrando las perspectivas biologicistas o naturalistas del ámbito del feminismo teórico. En este sentido, el concepto de sexo social emerge desde un marco de reflexión vinculado

⁸⁰ Cabe destacar que tanto Rubin como Mathieu se basan críticamente en la teoría de Lévi-Strauss, que – releída en clave feminista– constituye un antecedente común a ambas formulaciones. Sin embargo, mientras que Rubin vincula la antropología estructural con elementos del marxismo y, sobre todo, del psicoanálisis, Mathieu –algunos años antes– enlaza la teoría lévi-straussiana con una relectura heterodoxa del marxismo (método materialista) más reacia a abrazar los postulados psicoanalíticos y con una impronta beauvoiriana radicalizada. Por su parte, el concepto de sexo propuesto por Mathieu no se construye por contraposición al género o significados culturales, como veremos en el capítulo 7.

eminentemente a las ciencias sociales, en particular, a la sociología. Mathieu asume la premisa durkheimiana: un hecho social sólo puede explicarse por otro hecho social (Mathieu, *NDS*: 21); enunciado que se enlaza con la teoría beauvoiriana, según la cual en el orden de la naturaleza nada puede justificar un orden social discriminatorio (Beauvoir, [1949] 2012; Femenías, 2009: 349). Ambos marcos de referencia permiten diferenciar el abordaje feminista materialista del modelo sexo/género anglosajón, que se desprende originalmente del entrecruzamiento entre ciencias médicas, biología y psiquiatría (que abordaremos más adelante en el capítulo VII de la presente Tesis).

Desde principios de la década del setenta, Nicole-Claude Mathieu lleva adelante diversas investigaciones pioneras sobre la categoría de “sexo social”.⁸¹ La primera utilización y definición sistemática del término nos remonta a 1971, año en que Nicole-Claude Mathieu publica un artículo titulado: “Notas para una definición sociológica de las categorías de sexo”⁸² (de aquí en adelante, *NDS*). El objetivo de ese trabajo constituía en pensar la posibilidad de una definición sociológica de las categorías de sexo; es decir, intentó proponer una definición estrictamente social, no naturalista, separada del dominio biológico. A pesar de que se trata de un artículo pionero en el campo de la teoría feminista, ha sido muy poco comentado y es prácticamente desconocido en nuestro medio hispanohablante. La importancia de este escrito coincide paradójicamente con lo notable de su anonimato. En tal sentido, consideramos que amerita un análisis detallado capaz de poner de manifiesto sus aportes al campo, examinando en detalle los argumentos que permiten a la autora realizar una maniobra teórica original al separar el sexo de sus connotaciones biologicistas.

Para desnaturalizar la categoría de sexo, el análisis pionero de Mathieu apela a un razonamiento de tipo analógico. En primer término, la autora recupera las principales categorías de análisis utilizadas por las ciencias sociales: sexo, clase y edad. Mathieu observa que estas tres categorías fundamentales “no gozan del mismo rigor en relación con los criterios sociológicos de su definición, ni gozan del mismo estatus en el seno de la sociología general, en relación con la sistematización de su problemática” (Mathieu,

⁸¹ En general, las teóricas del FMF no añaden el adjetivo “social” cuando se refieren al sexo, dado que desde su perspectiva se sobreentiende que el sexo es el resultado de las relaciones sociales estructurales. Sin embargo, hablar de “sexo” en nuestro medio tiende a remitir al sentido que asume tal categoría en el paradigma anglosajón, donde (por decirlo resumidamente) el sexo es al género lo que la naturaleza a la cultura. Para evitar esta asociación, y hasta haber caracterizado propiamente la propuesta del FMF, comenzaremos utilizando la denominación “sexo social”.

⁸² Mathieu, Nicole-Claude (1971) "Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe" en *Épistémologie sociologique*, (11) 1, pp. 19-39. En adelante, *NDS*.

NDS: 20). Luego de realizar este diagnóstico, Mathieu elabora un análisis comparativo para mostrar las asimetrías existentes entre las tres categorías.

En primer lugar, señala que la “clase” tiene un significado y una relevancia evidentes para la sociología. Se define según criterios sociales: función en la producción, ingreso, estatus económico, nivel de educación, etc. Por otro lado, los estudios de la clase no solo examinan grupos sociales particulares: la clase obrera, la burguesía, los agricultores, etc., sino que adoptan un problema global que tiende a definir y considerar a los grupos estudiados en sus relaciones recíprocas. Asimismo, se reconoce que pertenecer a esta o aquella clase produce variaciones en el comportamiento, actitudes, opiniones, reconociendo las influencias estructurales sobre los sujetos.⁸³

Sin embargo, como señala Mathieu: “Con la edad y luego con el sexo, como veremos, el rigor de la definición sociológica disminuye gradualmente” (Mathieu, *NDS*: 20). En efecto, Mathieu detecta una ambigüedad implícita en el uso de tales categorías. Tanto la edad como el sexo presentan una particularidad que los distingue de la categoría de clase: ambos son comprendidos como “categorías biológicas reales”, pero al mismo tiempo, se los utiliza como variables sociológicas:

Si bien hoy en día se reconocen, en efecto, la clase y la profesión como datos puramente sociológicos, la ambigüedad entre sociológico y biológico permanece en cambio en el caso de las categorías de edad y sexo -aunque en menor medida con la edad- y conduce en definitiva a utilizarlos en el análisis de los hechos sociales sin aventurarse demasiado en especificar si se admite o no el papel de una determinación biológica (Mathieu, *NDS*: 21).

En el caso de los estudios sobre edad, Mathieu observa la creciente consolidación de un campo propiamente sociológico, caracterizado por una comprensión de las edades en tanto que “una realidad global propia a cada ‘franja etaria’” (Mathieu, *NDS*: 21). Así, tanto la juventud como la llamada tercera edad dejan de comprenderse como procesos psico-biológicos individuales, para vincularse con

⁸³ Recordemos que Nicole-Claude Mathieu fue discípula de Lévi-Strauss, a quien reconoce en sus trabajos como un antecedente central y cuya teoría retoma críticamente para reflexionar acerca de las “mujeres que intercambian” (analizaremos esto más adelante, en este mismo capítulo).

procesos sociales complejos y con las diversas formas en que los grupos etarios se insertan en la estructura social.⁸⁴

Por el contrario, en el caso de la categoría de sexo se evidencian con más fuerza los remanentes biologicistas. El diagnóstico de Mathieu indica que, para los años '70, el estatuto del sexo como categoría sociológica se mantiene aún incierto. Mathieu menciona, como excepciones, los trabajos pioneros de Margaret Mead en el campo de la antropología (Mead, 1935).⁸⁵ El carácter social del sexo se volvía manifiesto en estos casos:

Los/as etnólogos/as, por su parte –teniendo conocimientos sobre un conjunto diversificado de sociedades- podían arribar a la noción de *sexo social*, al constatar, por un lado, que la dicotomía estricta de estatus y roles según el sexo no era universal, y que en la práctica esta dicotomía tampoco era siempre respetada, allí donde se suponía que debía estar imperando; y sobre todo, por otro lado, porque su forma y su contenido varían según las sociedades (Mathieu, *NDS*: 25).

Mathieu contrasta la convicción moderna occidental sobre la supuesta evidencia de la diferencia sexual, con la conceptualización del sexo en otras sociedades: “Mientras que nuestras sociedades modernas perciben la dicotomía de sexos como un dato, basado en la Naturaleza o en la religión (“Dios los creó varón y mujer”, Génesis I, 27-28), otros mitos de creación ven allí un avatar de la humanidad” (Mathieu, *DS*: 16). Es el caso de los mitos originarios sobre una pareja de gemelos andróginos (Dogon), de dos hombres, uno de los cuales queda embarazado (Inuit) o de una mujer que da a luz una niña (iroqueses) (Mathieu, *DS*: 16 y ss). Es decir, estos mitos muestran que, en muchas

⁸⁴ Mathieu aboga por una noción *social* de la edad, o *edad social*. En el caso de la tercera edad, señala Mathieu, es evidente que esta categoría no se define en relación con ningún envejecimiento fisiológico, sino que se vincula con el momento en que un individuo se retira de la actividad económica (entendiendo “económico” en su sentido restringido, vinculado al sector público, al mercado, servicios, etc.). Como observa Mathieu, en ciertas sociedades en las cuales el desarrollo económico repercute sobre políticas sanitarias que prolongan la vida de las personas, existe una tendencia a bajar cada vez más la edad de la jubilación. Ello suscita el llamado “problema de la tercera edad”, el cual revela para Mathieu la *discordancia* entre “vejez social” y “vejez biológica”.

⁸⁵ En su trabajo *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas* [1935] (1976), Margaret Mead demuestra que el “temperamento” sexual, es decir, el aspecto social del sexo (opuesto al “carácter”), varía según las diferentes sociedades. Mead aplica las categorías apolíneo/dionisiaco nietzscheanas al análisis etnográfico. En sus investigaciones, extrapola el esquema filosófico apolíneo/dionisiaco para analizar sociedades donde el par se superpone con la división femenino/masculino, respectivamente; mientras que en otras sociedades, se superpone a la inversa, con lo masculino como apolíneo y lo femenino como dionisiaco; por su parte, en otras sociedades no se aplica tal distinción dado que ambos grupos sociales son más homogéneos entre sí. Un año más tarde, Gregory Bateson publica su trabajo *Naven* [1936] en el que estudia una ceremonia de travestismo iatmul. Propone un esquema de complementareidad para la construcción social de las posiciones sexuadas que también será de influencia para la antropología posterior.

sociedades, la diferencia sexual (dimorfismo) no es un dato original, sino el resultado de un proceso mítico o de un acontecimiento que se desarrolla con posterioridad lógica al momento estrictamente antropogónico.

La mayoría de estos mitos de origen, sin embargo, postulan una “complementariedad” entre los sexos que suele ser asimétrica, donde la mujer queda sometida al poder masculino (como se vuelve visible en múltiples ritos de iniciación femeninos, donde las mujeres aprenden obediencia a sus esposos). Así, no sólo existe una diferenciación entre los sexos, sino sobre todo una jerarquización. En este sentido, múltiples teóricas latinoamericanas coinciden con Mathieu –por ejemplo Silvia Rivera Cusicanqui (2010 b), Lorena Cabnal (2010), Julieta Paredes (2013)– quienes sostienen la existencia de un orden social jerarquizado según sexo (o género) en las comunidades originarias pre-hispánicas. En este sentido, también podemos referir los trabajos pioneros de Linda Nicholson sobre las jerarquías de sexo o género entre las sociedades nativas de América del norte (Nicholson, 1992).

Al mismo tiempo que revelan las asimetrías, las investigaciones etnográficas muestran una labilidad de las categorías de sexo. Múltiples sociedades no-occidentales admiten una divergencia entre “sexo biológico y sexo social” (Mathieu, *DS*: 17), como es el caso de la práctica del *berdache* en algunas comunidades originarias de América del Norte. Según algunas interpretaciones, las personas *berdaches* constituirían un “tercer sexo”. Mathieu muestra que de todos modos, en el caso *berdache*, se mantiene la lógica del binarismo heterosexual. En efecto, un individuo asignado biológicamente “varón” deviene mujer, o una “mujer” deviene varón social mediante la adopción de tareas, actitudes y atuendos del otro sexo, pero luego se casa con una persona de “género” (sexo social) opuesto. De este modo, si bien existe una posibilidad de transgredir el orden biológico asignado al nacer, las personas prosiguen luego una lógica que Mathieu denomina “heterosocial” (p. 17).⁸⁶

⁸⁶ Pese a que no entablaron un diálogo, sus análisis coinciden con los de Linda Nicholson, dado que ambas se basan en los trabajos de la antropóloga Harriet Whitehead. Según advierte Nicholson, cuando se aborda la práctica del *berdache* “no debemos concluir que entre los americanos nativos la biología no tenía ningún papel en la asignación del género. Como señala Whitehead, todas estas sociedades tenían también la dicotomía varón/mujer y tomaban en cuenta los genitales para hacer la asignación inicial de género” (Nicholson, 1992: s/p). Si bien el *berdache* muestra una labilidad mayor entre biología y género, que distingue a las sociedades nativas de Norteamérica (como las Sioux o Illinois) del modelo clásico occidental, mantiene una relación entre anatomía y sexo que se vincula con determinadas posiciones en la división del trabajo: “mientras que para los varones, la anatomía podía contrabalancearse con la movilidad genérica en la división sexual del trabajo, para las mujeres, la importancia de la reproducción

Sin embargo, esta labilidad de las categorías de sexo (es decir, el reconocimiento de su carácter variable, por ende, histórico-social) en la época sólo se asume dentro del campo de las indagaciones etnográficas. Así, esa área reconoce el estatuto social del sexo, pero de manera proyectiva, al abordar sociedades “otras” que las occidentales. La pregunta de Mathieu, entonces, es la siguiente: ¿Cómo se aprehenden las categorías de sexo en el discurso de las ciencias sociales, aplicado en este caso a “nuestras” sociedades?

La fascinación etnográfica por los sistemas de sexo en sociedades no-occidentales encubre de este modo un ocultamiento de la pregunta en términos reflexivos, es decir, por el funcionamiento de las categorías de sexo en las propias sociedades. El análisis de Mathieu muestra que en otras áreas de las ciencias sociales, alejadas de las etnografías, el sexo se mantiene como un dato biológico que no es sometido a análisis. Por ello, en sentido estricto, Mathieu concluye que no existe un abordaje científico del sexo en las investigaciones sociales de la época.

Extrapolando la categoría marxiana de fetichismo, Mathieu caracteriza de modo crítico la situación del sexo como una “evidencia fetiche”:

“Una mercancía parece a primera vista una cosa trivial que se comprende por sí misma [...] por el contrario [...] es una cosa muy compleja, llena de sutilezas metafísicas y de argucias teológicas”, sostenía Marx a propósito del “carácter fetiche de la mercancía” (*El Capital*, t. 1). Si en aquel enunciado reemplazamos “una mercancía” por “el sexo”, obtenemos aproximadamente el estado de la reflexión sobre los sexos en ciencias sociales (Mathieu, *HCFN*: 41).

Según Mathieu, el supuesto carácter trivial o fetiche del sexo se basa en una también supuesta “evidencia biológica” que obtura su abordaje científico.

En efecto, en el interior de las disciplinas científicas subsiste un “pensamiento naturalista”. Tal pensamiento sostiene que “existe una ‘naturalidad’ (entiéndase: ineluctabilidad) de la división de tareas entre los sexos” (Mathieu, *CEPS*: 100). Es

fiológica podía compensarse por un cambio de ocupación sólo cuando era acompañada por la creencia de la eliminación de las diferencias fisiológicas. Así las circunstancias en las que las mujeres cambiaban de género estaban acompañadas por la falta de menstruación o por la creencia de que había tal falta” (Nicholson, 1992: s/p).

decir, se basa en la idea marxiana de una división sexual natural del trabajo.⁸⁷ Entender al sexo como un dato natural, resultado inmediato de la organización humana, tiende a colocarlo fuera de la órbita de los análisis sociales –como de hecho ocurría en el caso de la teoría marxiana, según mostramos en el capítulo 1–.

A su vez, el pensamiento naturalista “se apoya sobre un biologicismo cuya particularidad es que sólo se aplica a *uno* de los dos sexos, las mujeres” (Mathieu, *CEPS*: 100). Como vimos en el capítulo anterior, el pensamiento naturalista aparecía incluso como síntoma o tensión en el discurso beauvoiriano sobre los cuerpos de las mujeres, comprendidos en definitiva como más próximos a la naturaleza y a la inmanencia (volveremos sobre esto un poco más adelante, al analizar las críticas de Mathieu a Beauvoir).

Aquellos dos supuestos, el naturalismo y el biologicismo, ocasionan graves consecuencias teóricas dado que obturan la comprensión plenamente social del sexo. Se produce así una “asimetría epistemológica” que conduce a un tratamiento diferencial, según el sexo del que se trate; lo que algunas feministas angloamericanas denominaron por su parte *doble standard* (o doble criterio) para juzgar lo humano (Eichler, 1988: 85 y ss; Femenías, 1996; 2017: s/p). Atravesando diversos campos científicos, desde la etnografía hasta la sociología, los trabajos generalmente asociados a las mujeres (maternidad, preparación de alimentos) se comprenden como meras tareas naturales; mientras que los trabajos realizados mayoritariamente por varones se consideran verdaderos trabajos sociales y valiosos para la comunidad.⁸⁸

III.1.b. Una antropología de los sexos

La biologización diferencial de uno de los sexos, las mujeres, acarrea serias consecuencias epistemológicas. Tal como advierte Mathieu, cuando las investigaciones

⁸⁷ Como mostramos en el capítulo 1, esta división resulta inconsistente con los propios supuestos del materialismo histórico, en la medida en que se la reconoce como un dato natural y ahistórico.

⁸⁸ Esto queda de manifiesto en el caso de las investigaciones de R. Lee sobre los *!Kung*. Mathieu refiere las observaciones de Tabet: “Lee (1979) calcula hasta los segundos del tiempo necesario para las actividades productivas, incluyendo las más nimias (tiempo de construcción de una cucha para perros dividido por el número de días que durará = 0,08 minutos por día, etc.) pero no proporciona *ninguna estimación del tiempo de amamantamiento* ni del tiempo que toman los cuidados de niños/as (dice solamente que la madre está afectada al 60-80% del trabajo con los niños/as” (Tabet, cit. por Mathieu, *CEPS*: 78).

sociales de la época intentaban abordar la categoría de “sexo”, sólo uno de los sexos (el femenino) parecía generar problemas. De allí las expresiones “el problema de las mujeres” o “la cuestión femenina”. En los análisis sociológicos de la época, la categoría de varón u hombre [*homme*] funcionaba como referente de toda explicación, sin especificársela nunca como categoría socio-sexual. Por decirlo en términos beauvoirianos, “hombre” no sólo constituía el polo positivo en las investigaciones sociológicas de la época, sino la propia neutralidad, el “punto cero” incuestionado.

Por el contrario, en el caso de la categoría “mujeres”, Mathieu pone en evidencia una oscilación: o bien las mujeres eran directamente invisibles en los análisis, o bien eran particularizadas en investigaciones *ad hoc* sobre las “mujeres”. En otras palabras, la categoría “mujer” se caracterizaba por su ausencia real –pensemos en Lacan, la mujer no existe–, o por su particularización en tanto que categoría sexual (la mujer = “el sexo”).

La particularización de las mujeres, característica del sesgo androcéntrico, forma parte de un mecanismo general que se replica en los análisis de diferentes relaciones sociales. Recordemos que el artículo pionero de Mathieu, “Notas para una definición sociológica de las categorías de sexo” propone una comparación de las tres variables fundamentales de las ciencias sociales: sexo, clase y edad. Allí, Mathieu llama la atención sobre la ausencia de abordajes en términos globales, no sólo parciales. Es decir, sea cual sea el objeto de análisis, las investigaciones suelen priorizar un término (clase proletaria, las mujeres, los jóvenes) por sobre la relación que construye tales categorías. Cualquiera sea el fenómeno estudiado, señala Mathieu, las investigaciones sociales tienden a centrarse en los grupos oprimidos: “Es notable, en efecto, que en un nivel descriptivo, existan más estudios monográficos sobre los obreros que sobre los burgueses, sobre los agricultores más que sobre los banqueros, sobre los/as jóvenes más que sobre los/as adultos...” (Mathieu, *NDS*: 23).

De este modo, en lugar de proponer explicaciones sobre una problemática de conjunto, capaces de ubicar los diferentes grupos sociales en función de sus relaciones mutuas, la reflexión teórica y la práctica académica tienden a focalizarse en estudios concretos sobre los grupos oprimidos. Esto, reconoce la autora, es necesario para visibilizar las asimetrías y denunciar las injusticias, pero debe ser integrado posteriormente en un abordaje relacional.

En el caso específico de los estudios feministas –siguiendo la historización retrospectiva de Mathieu– los análisis tendieron en una primera etapa a centrarse en los “estudios de mujeres” (*Women’s Studies*, [sic]). Según Mathieu, tales abordajes permitieron desarraigar el sexo del ámbito biológico y convertirlo en una categoría de análisis sociológico. Al centrarse en la situación de las mujeres, los *Women’s Studies* demostraron que el estatus privilegiado de los varones (como grupo) estaba directamente relacionado con el trabajo invisible de las mujeres. Aún más, los *Women’s Studies* permitieron poner de relieve el modo en que dichos privilegios económico-sociales se producen debido a una relación de opresión sobre las mujeres.

Sin embargo, Mathieu advierte que centrarse sólo en uno de los términos (en este caso, las mujeres) puede conducir a una invisibilización de la relación que produce tal categoría (mujeres). “En efecto, uno solo de los sexos parece plantear problemas” (Mathieu, *HCFN*: 41): las mujeres, o simplemente “el sexo”, tal como se las denominaba en los escritos del siglo XVII. Al mismo tiempo, indica cierta paradoja: la particularización de los diversos estudios sobre mujeres puede reabsorberse en y por el sistema de pensamiento patriarcal cuyo mecanismo es, precisamente, particularizar a las mujeres. Centrarse sólo en las mujeres, puede traer aparejado el riesgo de su ontologización en tanto que grupo diferente, aislado en sí mismo. El señalamiento de Mathieu hace eco en la paradoja detectada por otra feminista materialista, Colette Guillaumin: “*devenir un objeto en la teoría era la consecuencia necesaria de devenir un sujeto en la historia*” (Guillaumin, *FTS*: 229. Destacado de la autora). Sin estar en desacuerdo con ello, Mathieu insiste sin embargo en la necesidad de realizar análisis globales que pongan de manifiesto el sistema de opresión.

Por eso, Mathieu sostiene la necesidad de construir una “antropología de los sexos”: “No se trata tanto de [analizar] los “estatus” respectivos (óptica estática) como de analizar el funcionamiento social y la *definición recíproca* de los sexos (recíproca y dialéctica, lo que no quiere decir igualitaria)” (Mathieu, *CEPS*: 75). El desafío de las ciencias sociales, según Mathieu, consiste en reconstruir las problemáticas globales y restituir así su carácter relacional, en lugar de sólo centrarse diferencialmente en el análisis de los grupos oprimidos. Lo mismo rige en el caso de las categorías de sexo:

Parece lógico que cualquier especificidad de una [de las categorías] se define sólo en relación con una especificidad de la otra, y por ende tanto la una como la otra *no pueden ser estudiadas aisladamente, al menos hasta que hayan sido plenamente*

conceptualizadas como elementos de un mismo sistema estructural (Mathieu, *NDS*: 37. Subrayado de la autora).

La definición pionera de Mathieu del “sexo social” pone de relieve el carácter dialéctico de la relación entre varones y mujeres. Ello conduce a la postulación de una antropología de los sexos. Los varones se definen entonces con respecto a las mujeres, y recíprocamente las mujeres respecto de los varones. En consecuencia, ambos grupos son conceptualizados como parte de una misma relación social estructural, con lo que se abandona el plano de la ilusión biológica.

III. 2. La diferenciación social

*El hombre que muere se convierte en jaguar.
La mujer que muere se va con la tormenta,
Con la tormenta desaparece*

Proverbio Nambikwara, cit. en Mathieu (2014: 320).

A fines de enfatizar el carácter relacional de los sexos, Mathieu propone una nueva categoría: la “diferenciación social de los sexos” o “diferenciación socio-sexual”. Insistiendo en el aspecto procesual, este concepto permite evitar el riesgo de la reificación y particularización del “sexo” que, como vimos, acaba por convertirse en sinónimo de “mujeres”. Asimismo, la diferenciación socio-sexual intenta tomar distancia de la “diferencia sexual” o “división sexual”, términos que fácilmente devenían evidencias fetiches al ser remitidos a un ámbito natural o biológico.

Recordemos que la noción de sexo social, como hemos visto, se desprende de diversas investigaciones etnográficas, que permiten a Mathieu confirmar tres postulados:

- 1) La omnipresencia de la categoría de sexo como una dimensión que organiza las instituciones sociales, desde la alianza y la filiación, hasta la religión y la política, en las diferentes sociedades;
- 2) La extrema variabilidad de las características sociales y psicológicas que se asignan a uno y otro sexo, según las sociedades (tal como demostró Margaret Mead), que refuta la idea según la cual existiría “una” diferencia sexual única;

- 3) La fragilidad de las fronteras establecidas entre los sexos, así como la multiplicidad de instrumentos (educativos-pedagógicos y represivos) que se ponen en marcha a fin de sostener tales fronteras (Mathieu, *DS*: 16).

Como corolario de estos tres postulados, Mathieu concluye que

[...] la idea común según la cual existe ‘una’ diferencia de sexos (simplista ya desde un punto de vista biológico) no tiene, por consiguiente, desde el punto de vista sociológico, más que un valor descriptivo puntual y, además, presenta [...] el riesgo de referir hechos sociales -en este caso, las relaciones estructurales entre sexos- a características “naturales” (Mathieu, *DS*: 15. Trad. propia).

Por tanto, Mathieu propone el concepto de “diferenciación de sexos” en lugar de la categoría de “diferencia sexual”, “dado que diferenciar significa tanto hacer surgir la diferencia, como establecer la diferencia” (Mathieu, *DS*: 15). La sustantivación de “la diferencia”, en cambio, la reifica y corre el riesgo de a-historizarla.

La diferenciación de sexos, en su carácter fundamentalmente social e histórico, supone, en primer lugar, un incesante trabajo cuya finalidad es establecer y fijar las distinciones entre los sexos. En segundo lugar, implica abandonar el sustantivo “diferencia” por el concepto de “diferenciación”, que no sólo permite insistir en el carácter procesual (*ergo*, no dado de antemano, sujeto a mecanismos de reproducción y producción, etc.), sino que también permite tomar distancia estratégica respecto de las discusiones sobre la “diferencia”, que por aquella época se desarrollaban en la Librería de mujeres de Milán, de la mano de la línea italiana liderada por Luisa Muraro, y por algunas teóricas francesas, sobre todo vinculadas al psicoanálisis, como sostuvimos en el capítulo precedente.

III. 2. a. La anatomía política

Algunos años más tarde, en 1998, Mathieu profundiza estos análisis y provee la siguiente definición.

Denomino “sexo social” al conjunto [*ensemble*] formado por la definición ideológica y los atributos simbólicos otorgados al sexo (lo que puede designarse con el término de *género*), por un lado, y los aspectos materiales de la organización social que utilizan (y transforman) la bipartición anatómica y fisiológica, por otro lado (Mathieu, *RPSG*: 300).

De este modo, el sexo social designa tanto lo que usualmente denominamos “género” (conjunto de roles, actitudes, gestos socialmente aprendidos) como el llamado dimorfismo o diferencia sexual, que es producto de una elaboración también social. Desde esta perspectiva, el sexo nunca es a la naturaleza lo que el género a la cultura como sostenían las interpretaciones del feminismo estadounidense: por el contrario, tanto uno como el otro son producciones sociales que responden a una estructura de poder, el “viriarcado” (Mathieu, *CEPS*: 116). Como vemos, Mathieu no utiliza el concepto “patriarcado”, que proviene de la tradición anglosajona, introducido por Kate Millett, quien, como ya analizamos, lo definió a comienzos de la década de los setenta (Cap. 2).⁸⁹

El cuerpo, el sexo, la fisiología, la psicología; en términos generales, la construcción social de la persona, pasa a ser entendida como una política de los sexos. De ahí que el título de la obra que recoge los trabajos de Mathieu sea: *La anatomía política*. Ello supone plantear una historia de la subjetividad sexuada, que explicita la construcción social de la categoría “mujer” o “persona sexuada” (como veremos más adelante). Notemos en este punto que los trabajos de las feministas materialistas francesas corren en paralelo, e incluso anticipan, los estudios de otro francés: Michel Foucault, quien por la época comenzaba a dedicarse a los estudios sobre la historia de la sexualidad, denunciando el dispositivo de sexo (Foucault, [1976] 2002).

En la perspectiva de Mathieu, la anatomía es política porque los cuerpos se construyen a partir del proceso de diferenciación socio-sexual. Para dar cuenta de este proceso, la autora retoma el concepto de “diferenciación” proveniente de las ciencias naturales:

En biología, la diferenciación es la adquisición de propiedades funcionales diferentes por parte de células semejantes. De modo similar, todas las sociedades asignan a los dos sexos funciones diferentes en el cuerpo social, en los dos campos fundamentales (la reproducción y el trabajo); los otros aspectos de la diferenciación (vestimenta, motricidad, acceso diferencial a los alimentos...) aparecen como signos o consecuencias (Mathieu, *DS*: 18).

⁸⁹ Tampoco lo utilizan Tabet ni Guillaumin. La decisión terminológica responde a intereses conceptuales: el “viriarcado” señala el poder del grupo de los varones en tanto personas de sexo social masculino, mientras que el “patriarcado” enfatiza el poder del padre o patriarca, por lo que Mathieu lo consideraba insuficiente (Falquet, 2011: 202) Sólo Christine Delphy adopta luego la terminología “patriarcado” para designar la estructura social de poder basada en el sexo. Delphy, por su parte, es la única autora feminista materialista en utilizar sistemáticamente el concepto de “género”.

Mientras que ciertos cuerpos son asignados a tareas llamadas “reproductivas” (en sentido amplio, reproducción de la especie y de la producción) y a trabajos mal pagos (o impagos) escasamente reconocidos, otros cuerpos son construidos para cumplir trabajos considerados “productivos” con alta valoración social. Unas serán llamadas mujeres; los otros, varones. De este modo, la división socio-sexual del trabajo construye dos grupos o clases sociales cuyos intereses son antagónicos.

Sobre la base de tal división socio-sexual del trabajo, se despliegan luego otras modalidades de diferenciación –que podríamos denominar “secundarias”– que refuerzan la distinción. En particular, el acceso diferencial a los alimentos, pero también a las armas y herramientas técnicas (Tabet, 1979); el uso del espacio, la forma de hablar [*verbalisation*] e, incluso, la vestimenta. Se trata de modalidades de diferenciación secundarias en la medida en que son “marcas o consecuencias de la diferenciación social de base” (Mathieu, *SG*: 24).⁹⁰

Dado que no existe “la diferencia sexual”, es decir, un dato originario que clasifique “naturalmente” a las personas de manera dicotómica en uno u otro grupo, los procesos de diferenciación socio-sexual están obligados a desplegarse continuamente en el tiempo, abarcando niveles heterogéneos: desde la apariencia física (corte de pelo, tacos, aros, collares) hasta la posición estructural del trabajo (menores salarios, obligación de cumplir tareas de “cuidado”, etc.).

La diferenciación social de los sexos se logra a partir de la reiteración sostenida de prácticas, rituales y códigos aprendidos. Se trata de un proceso plenamente material en el cual se construyen los cuerpos y, también, los aspectos psíquicos de las personas. Según la socióloga feminista materialista Colette Guillaumin, el modo en que se internalizan e incardinan tales diferencias se desarrolla según una dialéctica que Pascal define por primera vez: “arrodíllate y crearás” (Guillaumin, *QD*: 81). La costumbre, es decir, las normas sociales se incorporan entonces a partir de hábitos concretos, gestos, atuendos (“prótesis”: tacos altos, polleras, etc.) que limitan sobre todo la movilidad y la autonomía de los cuerpos considerados “mujeres”.⁹¹ En palabras de Guillaumin: “Esta

⁹⁰ Si bien Mathieu menciona el acceso desigual a armas y herramientas como un aspecto secundario de la diferenciación socio-sexual, veremos que Tabet, por el contrario, sostiene que se trata de un sub-equipamiento fundante y constitutivo de la diferenciación de sexos (*infra* en este mismo capítulo).

⁹¹ Sobre la dialéctica pascaliana, *infra*, capítulo 5, apartado 1. b. “La reformulación althusseriana de la ideología”.

construcción social se inscribe en el propio cuerpo. El cuerpo se construye [como un cuerpo sexuado]” (CC: 114).⁹²

III. 3. Las críticas del FMF a Engels y Beauvoir

Acabamos de mostrar cómo los conceptos de sexo social y, posteriormente, de diferenciación socio-sexual cuestionan el supuesto carácter natural del sexo y de la división sexual natural del trabajo. Este marco teórico facilita a Nicole-Claude Mathieu revisar críticamente las perspectivas de Engels y de Simone de Beauvoir, a fin de examinar el constructo imaginario “matriarcado” y negar la condición natural del sexo (supuesto común a Engels y a Beauvoir). Esta tarea se complementa luego con las investigaciones de Paola Tabet, que –junto con Mathieu– integra la “vertiente antropológica” del FMF.

Al inicio de la Tesis, realizamos un análisis diacrónico en el que desarrollamos los principales ejes conceptuales sobre los que se asentó la discusión y la articulación entre feminismo y marxismo. En particular, revisamos las limitaciones de los puntos de vista engelsiano y beauvoiriano en torno al concepto de división sexual natural del trabajo, que mantenía la opresión de las mujeres ligada a una supuesta condición biológica. Ambas problemáticas se mantenían en el marco de una pregunta por los orígenes de la opresión de las mujeres. Tanto la hipótesis del matriarcado originario, como la idea de una división sexual natural e igualitaria del trabajo quedan de este modo puestas en cuestión, como mostraremos a continuación.

III. 3. a. De los *orígenes* a los *mecanismos* de la opresión

Los diversos trabajos de Nicole-Claude Mathieu muestran que el matriarcado constituye un *constructo* imaginario, utilizado a menudo como la justificación de una “evolución” hacia formas de poder masculino, como una falsa inversión del patriarcado. Si bien existen sociedades matrilineales y uxori-locales (un 15 % de las sociedades según los

⁹² Volveremos sobre esta cuestión al analizar los mecanismos de la apropiación (capítulo 6).

registros de David Aberle, sobre la muestra de Murdock),⁹³ es preciso diferenciarlas del “matriarcado” (Mathieu, 2007: 6), como veremos más adelante en este mismo capítulo.

En primer lugar, Mathieu define rigurosamente los diferentes conceptos utilizados de modo indistinto por Bachofen, Morgan y Engels: “matrilinealidad”, “matrilocalidad” y “matriarcado”. Los dos primeros conceptos pertenecen a la antropología y revisten un carácter científico. Una sociedad es matrilineal cuando la pertenencia de un individuo (varón o mujer) al grupo familiar, linaje o clan se determina únicamente por línea femenina, el nombre o la pertenencia a la *gens* de la madre (*mater*). Es decir, que la filiación se establece por línea femenina. Una sociedad es matrilocal, por su parte, cuando luego del matrimonio, los esposos viven con (o cerca de) la familia de la madre de la esposa. En estos casos, el marido va a vivir a la casa de su esposa, lo que más específicamente se denomina “uxorilocalidad” (de *uxor*, que significa esposa) (Mathieu, *MOR*: 205 y ss).

El matriarcado alude, por el contrario, a lo que Mathieu denomina “mitologías sabias” (Mathieu, *OM*: 171). “Matriarcado significa estrictamente poder de las mujeres como madres, pero se sobreentiende –en la acepción común– como poder global de las mujeres sobre los hombres, como una imagen invertida del patriarcado” (Mathieu, 2007: 9). Existen factores científicos que permiten rechazar este concepto. En primer lugar, Mathieu sostiene que el matriarcado constituye una suerte de mito auto-justificatorio: las mujeres habrían detentado originalmente el poder, pero a causa de su ineptitud este les habría sido legítimamente arrebatado por los varones, sucesores en una línea progresiva y ascendente (2007: 10).

Las teorías evolucionistas del siglo XIX imaginaron un estadio primitivo matriarcal de la humanidad, o al menos un “derecho maternal” (Bachofen, Morgan, Engels...) que habría sido sucedido por el patriarcado (Mathieu, 2007: 9. Trad. propia).

La argumentación engelsiana, como hemos analizado anteriormente, constituye un ejemplo paradigmático de los mitos auto-justificatorios referidos por Mathieu. En la perspectiva de Engels, el matriarcado originario no es más que un momento transitorio,

⁹³ Un total de 84 sociedades matrilineales; entre las cuales, 28 son también matrilocales y 13 presentan “dominante matrilocal”. Es decir, que de las sociedades matrilineales conocidas, casi la mitad (41) son matrilineales y matrilocales, un 7 % del porcentaje según Aberle-Murdock (Mathieu, *CHPF*: 6/ AP 2: 223). Volveremos sobre esto más adelante, en este mismo capítulo.

que será reemplazado por un nuevo orden social. Este proceso, por su parte, es concebido en términos de una evolución progresiva y lineal.⁹⁴

En segundo lugar, Mathieu sostiene la imposibilidad de reconstruir las estructuras familiares en el transcurso de la prehistoria. Por ello Mathieu propone reemplazar la pregunta por los orígenes de la opresión de las mujeres, por un análisis de los *mecanismos* que producen (y reproducen) tanto la opresión como la diferencia sexual.

En el capítulo 1 de la presente Tesis, mostramos que la explicación engelsiana (a diferencia del análisis de Marx) presentaba la ventaja de historizar la relación desigual entre los sexos, al proporcionar un conjunto hipotético de causas históricas que habrían conducido al predominio de los varones sobre las mujeres. En *El origen de la propiedad privada, de la familia y del Estado* Engels sostiene, en este sentido, que la opresión de sexo y la opresión de clase aparecen al mismo tiempo y ligadas al mismo hecho histórico: la propiedad privada. La familia y la opresión de las mujeres dejan de considerarse hechos naturales para ser conceptualizadas como hechos sociales. Sin embargo, podemos notar que Engels no cuestiona (al igual que Marx) la existencia de una división sexual natural del trabajo. En efecto, supone que una tal división existe y postula una diferenciación armoniosa entre roles “productivos” y “reproductivos”. En palabras del propio Engels:

El hombre va a la guerra, se dedica a la caza y a la pesca, procura las materias primas para el alimento y produce los objetos necesarios para dicho propósito. La mujer cuida

⁹⁴ Esta crítica al matriarcado engelsiano, elaborada en suelo francés, también se desarrolla paralelamente en el mundo anglosajón. Podemos tomar como referencia el trabajo de Gerda Lerner *La creación del patriarcado* [1986] (1990), que dedica la primera parte de la obra al análisis de la “invención matriarcal”, refutando las tesis de Bachofen y de Engels. Lerner analiza los complejos procesos históricos que establecieron e institucionalizaron el patriarcado en la antigua sociedad mesopotámica, en el transcurso de los casi 2500 años que van desde el 3100 al 600 a.C (Lerner, 1990: 25). A diferencia de Engels, Lerner sostiene que el patriarcado no surge junto con la propiedad privada, sino que la apropiación de los varones de la capacidad sexual y reproductiva de las mujeres constituye un hecho previo y fundante de la propiedad privada (Lerner, 1990: 25 ss.). Desde su perspectiva, la dominación de las mujeres constituye la matriz de las demás formas de opresión, ya sea sobre otros pueblos o en el interior de cada sociedad, entre clases. Lerner reconoce la importancia del análisis engelsiano, como un esfuerzo por historizar la subordinación de las mujeres y vincularla con procesos sociales y económicos, ya no meramente biológicos. Sin embargo, considera que la asimilación entre opresión de sexos y opresión de clases, tal como la propone Engels, acaba por reducir la especificidad de la primera e impide ver las diferencias entre ambos tipos de relaciones (Lerner, 1990: 45-46). Sus investigaciones, elaboradas desde el campo de la historia, convergen por momentos con los trabajos antropológicos desarrollados por Mathieu. Pese a ello, no entablaron un diálogo teórico, que deberá ser objeto de futuras investigaciones.

de la casa, prepara la comida y hace los vestidos; guisa, hila y cose. Cada uno es el amo en su dominio: el hombre en la selva, la mujer en la casa (Engels, [1884] 1992: 272).

Esta división, para Engels, era armónica e igualitaria, en conformidad con las tesis sobre la existencia del comunismo primitivo. A continuación de la cita referida anteriormente, añade que: “La economía doméstica es comunista, común para varias y a menudo para muchas familias. Lo que se hace y se utiliza es común: la casa, los huertos, las canoas” (Engels, [1884] 1992: 272).

En un artículo publicado en 1994, “«Origines» ou mécanismes de l’oppression des femmes?” (OM), Mathieu muestra que la pregunta por los orígenes de la opresión sexual tiende a solaparse y a confundirse con la pregunta por las causas de dicha opresión. “En el fondo, siempre se parte de una determinada idea de la ‘naturalidad’ de la división del trabajo entre los sexos, causada por las constricciones ‘naturales’ de la procreación para las mujeres” (Mathieu, OM: 172). A los orígenes, señala Mathieu, se le suelen proyectar inquietudes epistemológicas y filosóficas que son propias de cada época (Mathieu, BHP: 93), tanto respecto de lo que se considera natural como de las supuestas funciones atribuidas a uno y otro sexo. La teórica francesa propone entonces desplazar la atención, de los orígenes y las causas, a los mecanismos que permiten la reproducción y la división del trabajo entre los sexos.

La perspectiva feminista materialista que propone Mathieu, tal como vimos anteriormente, intenta “visibilizar la opresión de las mujeres a través de la propia construcción de la diferenciación social de los sexos [*la différenciation sociale des sexes*]” (OM: 174). Este segundo eje de discusión aleja la reflexión del FMF del horizonte engelsiano. La división sexual del trabajo no se basa en una supuesta diferencia original natural entre varones y mujeres, sino que es resultado de un proceso social de diferenciación sexual que crea dos grupos, varones y mujeres.

Entonces, para intentar responder ya no a la pregunta sobre los orígenes de la opresión, sino a la pregunta acerca de los mecanismos [de la opresión], nos preguntamos cómo se constituye materialmente esta diferenciación social entre dos sexos; cómo se produce la construcción social de la diferencia entre los sexos y la desigualdad (Mathieu, OM: 176)

Lo que, como hemos visto, Mathieu analiza gracias al concepto de “anatomía política” o de “construcción social de la desigualdad entre sexos”.

Para responder a la pregunta por la construcción material de la desigualdad entre los sexos, la antropóloga Paola Tabet proporciona una explicación original. Tabet se basa en la propuesta de Mathieu que, a su vez, realimenta con los resultados de sus investigaciones. Según Tabet, la división sexual no es natural sino que se produce a partir del acceso diferencial a herramientas, técnicas y medios de producción.

III. 3. b. La herramienta crea la mano... y el sexo

En su artículo “Las manos, los útiles, las armas” (1979)⁹⁵ Tabet discute la tesis engelsiana sobre la existencia de una armonía entre los sexos, previa al surgimiento de la propiedad privada. Esta se basaba en una supuesta complementariedad de roles: el varón es el amo en su dominio (la caza y el ámbito exterior), la mujer es la “reina del hogar” (la expresión es de Tabet, *MOA*: 191). Recordemos que según Marx y Engels, la división sexual natural del trabajo se deriva de causas meramente fisiológicas y se considera como previa a cualquier tipo de división social del trabajo (capítulo 1).

Lejos de circunscribirse a los textos clásicos, Tabet muestra que la tesis engelsiana sobre la división sexual natural del trabajo se mantiene como un supuesto inexplorado en diversas teorías de la época: “se insiste en la naturalidad y en la necesidad total de esta división, y se considera como un dato sustentado en los hechos que, de cualquier manera, está basada en las «limitaciones naturales» impuestas a las mujeres” (Tabet, *MOA*: 191).⁹⁶

Oponiéndose a Engels y a su influencia posterior, la tesis de Tabet sostiene que la división sexual del trabajo no es natural sino social; y que tampoco es “neutra” o armónica. Incluso en los casos de sociedades consideradas “igualitarias”, se trata de una división que no es recíproca sino asimétrica. La división sexual del trabajo no constituye una relación de complementariedad y armonía, sino que por el contrario, establece una relación de dominio. Por ello, “*Es necesario analizar la división sexual*

⁹⁵ De aquí en adelante, *MOA*. “Les mains, les outils, les armes” publicado en *L’Homme*, XIX, 3-4. Seguimos la traducción castellana en Tabet, P. (2018) *Los dedos cortados*. Bogotá: Universidad Central de Colombia. Trad. de Ana Cuenca que incluye una versión del artículo ampliada por la autora.

⁹⁶ Según el antropólogo marxista Maurice Godelier, por ejemplo, la caza sería una actividad típicamente masculina no por razones de fuerza física sino por la mayor movilidad del grupo de los varones, mientras que las prerrogativas domésticas de las mujeres se basarían en “su lugar en el proceso de reproducción de la vida” (Godelier, 1977 cit. en Tabet, *OAM*: 191-192). Entre las pocas excepciones, Tabet destaca el caso del también antropólogo y marxista Claude Meillassoux, quien cuestiona la “naturalidad” de la división sexual del trabajo en su conocida obra *Mujeres, graneros y capitales* (Meillassoux, 1975).

del trabajo como una relación política entre los sexos” (Tabet, *MOA*: 195. Destacado de la autora).

La división sexual del trabajo, social y política, se desprende para la autora de un acceso diferencial a instrumentos y herramientas de trabajo. Parte de la hipótesis de que “*existe una diferencia tanto cualitativa como cuantitativa entre los instrumentos a disposición de cada sexo* y, más exactamente, que existe una *situación general de subequipamiento de las mujeres*” (*MOA*: 195. Destacado de la autora). Según Tabet, el acceso diferencial a los instrumentos y herramientas produce un *gap* tecnológico entre hombres y mujeres. Esta brecha se evidencia históricamente en las sociedades de cazadores-recolectores y se profundiza en las sociedades contemporáneas a partir de la revolución tecnológica. En su análisis, Tabet retoma a Engels para distanciarse posteriormente de su perspectiva. Recordemos que el propio Engels sostenía que la herramienta crea la mano: “La mano no es sólo el órgano del trabajo; es también producto de él” (Engels, [1876] 2000: s/p).⁹⁷ Podemos sostener que para Tabet, la herramienta de trabajo no sólo crea la mano, sino también el sexo.

La propuesta de la antropóloga consiste en invertir la relación entre división sexual del trabajo e instrumentos, mediante una relectura crítica de la tesis engelsiana. En los enfoques hegemónicos de la época, se pensaba que el uso de instrumentos diversos se desprendía de los ámbitos en que varones y mujeres desarrollaban sus actividades. Así, se entiende que las mujeres y los varones disponen de los instrumentos necesarios para cumplir con las tareas que llevan adelante en virtud de la división natural del trabajo. Para Tabet, por el contrario, “*las mujeres realizan ciertos trabajos y son excluidas de otros en relación a los instrumentos utilizados en estas actividades*” (*MOA*: 199). Es decir, que las herramientas determinan la atribución de las diversas actividades a las mujeres o su exclusión de estas, y no a la inversa.

Desde esta perspectiva, la división sexual del trabajo se basa en el control masculino de los instrumentos y medios de producción. El análisis se realiza en términos relacionales, conforme con la antropología de los sexos propuesta por Mathieu, que Tabet denomina “una antropología del género humano” (*MOA*: 244). Así,

⁹⁷ “El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre”, escrito en 1876, ilustra esta idea al mostrar cómo la naturaleza humana se transforma mediante la actividad productiva. Engels, F. (2000) “El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre”. Primera edición en la revista *Die Neue Zeit*, 2(44), 1895-1896. Marxists Internet Archive. Fuente: Biblioteca de Textos Marxistas.

el equipamiento masculino tiene como consecuencia el subequipamiento de las mujeres. Según Tabet: “Este control es un elemento fundamental de la relación de clase entre mujeres y hombres” (p. 199. Destacado de la autora).

Basándose en diversos trabajos etnográficos, Tabet muestra que las mujeres tienden a utilizar herramientas más rudimentarias que los varones, incluso cuando realizan una misma actividad. Concluye que las mujeres realizan operaciones que requieren menor complejidad técnica, con utensilios simples; en especial, en las sociedades pre-industriales, tienden a desarrollar actividades manuales (lo que denomina “motricidad directa”) en lugar de actividades con máquinas o uso de fuerzas motrices no humanas. Como advierte Tabet, ello no implica que las tareas realizadas por las mujeres sean de menor importancia; por el contrario, permite visibilizar las condiciones desiguales en que estas desarrollan sus trabajos a la vez que muestra el carácter desigual y opresivo de la división sexual del trabajo.⁹⁸

Para ilustrar su tesis, Tabet retoma una imagen: los dedos cortados (que da título a la edición de algunos de sus ensayos en castellano). La práctica de cortar los dedos de las mujeres constituye un ritual de la comunidad *dagum dani* de Nueva Guinea. “Durante las ceremonias fúnebres se efectúan donaciones; los hombres ofrecen cerdos u otra cosa y «las niñas donan sus propios dedos»” (Heider 1970 cit. en Tabet, *MOA*: 246). Así, es frecuente que allí las mujeres tengan entre cuatro y seis dedos mutilados. El ritual impide que se amputen los pulgares y los primeros dedos de al menos una de las manos, para que continúen con los trabajos asignados por la división sexual en esa comunidad. Tabet se interroga retóricamente: “¿Podemos, por tanto, metafóricamente, decir que *todas* las mujeres tienen los dedos cortados?” (*MOA*: 247-248). La autora sostiene que el subequipamiento técnico de las mujeres no sólo veda o restringe el acceso a ciertos instrumentos, sino que incluye –en sus formas más extremas– una intervención violenta sobre los propios cuerpos de las mujeres a fin de incapacitarlas.

⁹⁸ Tabet refiere el caso de las mujeres *yamanas* en Tierra del Fuego, que recolectan moluscos y animales acuáticos con el uso de bastones (*wasinix*) y horcas (*kalana*) para atrapar mejillones, mientras que los varones se dedican a la caza mayor, por ejemplo, de mamíferos marinos. Las canoas, que son instrumentos centrales porque posibilitan los desplazamientos del grupo y la pesca, son construidas por los varones; las mujeres sólo realizan su mantenimiento y, además, reman. Sin embargo, de estas actividades, sólo la primera es indispensable ya que la dieta *yamana* se basa en moluscos, lo que muestra que la relevancia de los trabajos feminizados es central, a pesar de que se realice en situación de desventaja técnica (Tabet, *MOA*: 206 ss).

El acceso desigual a instrumentos se completa con una restricción de tipo particular que recae sobre el grupo de las mujeres: la prohibición de usar armas.⁹⁹ De este modo, los varones no sólo poseen mayor equipamiento técnico sino que además acaparan el uso de la fuerza, como ya hemos mencionado. Todas estas prerrogativas masculinas, consideradas en su conjunto producen una situación de dominación.¹⁰⁰ “El control por parte de los hombres de la producción y del uso de instrumentos y armas, se confirma como base de la dominación masculina y como condición necesaria para la utilización de las mujeres en el trabajo, en la sexualidad y en la reproducción de la especie” (*MOA*: 251). La división sexual del trabajo se reformula de este modo en términos de acceso desigual a herramientas y armas, en clave social, ya no natural ni biológica, como un complejo proceso de diferenciación social de los sexos.

III. 3. c. Las hordas primitivas de *El Segundo sexo* y el concepto de “antiphysis”

El concepto de “diferenciación social de los sexos” permite analizar, reformular y desarrollar críticamente, no sólo el suelo de pensamiento engelsiano, sino también –y sobre todo– el horizonte beauvoiriano, que también postulaba una visión particular sobre la problemática del origen. Por eso, nos detendremos ahora en el análisis de las críticas de Mathieu a Beauvoir, que en buena parte se basan en los trabajos realizados por Paola Tabet.

⁹⁹ Entre las comunidades *aranda* australianas, por ejemplo, las mujeres sólo disponen de dos herramientas: un “palo cavador” y un cuenco (*pitchi*, que hace las veces de pala y de sostén de los bebés) para buscar pequeños animales como lagartijas o marsupiales chicos y raíces. Los varones salen armados de lanzas, *boomerangs*, propulsores (*amera*, que permite usos variados y crea a su vez otras herramientas) y escudos en busca de animales más grandes, canguros o emús. Tabet se basa en los trabajos de Spencer y Gillen y de Leroi-Gourhan (Tabet, *MOA*: 201 ss). También en las comunidades *!kung* del desierto de Kalahari (África del sur) las mujeres tienen vedado el acceso a arcos y flechas y no pueden participar de la caza. Los varones, por el contrario, pueden realizar las tareas habitualmente desarrolladas por las mujeres, como la recolección (Marshall y Lee, cit. en Tabet, *MOA*: 204 ss.). Además, es preciso considerar que las mujeres suelen realizar sus tareas a la par que cargan sus hijos, lo cual aumenta la dificultad de los trabajos (Tabet, *MOA*: 205).

¹⁰⁰ Un camino posible para proseguir este recorrido sería extender las tesis de Tabet para analizar el uso de otras herramientas, no vinculadas usualmente a la producción. Ciertas investigaciones sobre los instrumentos musicales utilizados en diferentes comunidades muestran que existe un acceso desigual a los mismos. En comunidades mbyá de la provincia de Misiones (Argentina), por ejemplo, las mujeres tienden a usar instrumentos sumamente frágiles, flautas pequeñas que se destruyen una vez finalizada la actividad que las convoca y que deben re-crearse en cada ocasión. Por el contrario, los instrumentos musicales tocados por el grupo de varones se elaboran en materiales duraderos y resistentes; no se destruyen luego de su uso sino que se guardan. También podemos recordar las polémicas recientes en torno a la escasa participación de mujeres en los festivales de música y la propuesta de un cupo femenino en festivales a raíz de las declaraciones del organizador del Cosquín Rock: “no hay suficientes mujeres con talento” musical.

Ya hemos visto que la explicación beauvoiriana traía aparejados importantes riesgos teóricos. Si bien la posición de Engels es efectivamente reduccionista, cuenta con una ventaja crucial: historiza la subordinación de las mujeres. Como señala la filósofa española Ana de Miguel (2009: 125), Engels actúa de modo coherente con las tesis del materialismo histórico y “destierra” las argumentaciones que apelan a órdenes biológicos o naturalistas. Según Engels, el origen de la desigualdad sexual es social y económico –surge junto con la propiedad privada– y no se deriva de ninguna “debilidad” o desventaja física; en particular, no se desprende “naturalmente” de la maternidad.

La relectura beauvoiriana, en cambio, transforma aquel marco teórico al suponer una suerte de antropología *a priori*, dotando de un fundamento ya no natural, sino ontológico a la opresión de las mujeres. Un hecho económico y social, se vuelve así un hecho ontológico o “moral” (*sic*) cercano a la metafísica. Este posicionamiento también se hace claro cuando Beauvoir reflexiona sobre el erotismo y la procreación: “Es imposible asimilar lisa y llanamente la gestación a un *trabajo* o a un *servicio* (...) En el acto sexual, en la maternidad, la mujer no compromete solamente tiempo y energías, sino también valores esenciales” (Beauvoir, 2013: 58. Destacado de la autora).

Nicole-Claude Mathieu [2004] analiza críticamente estas afirmaciones en el artículo “Beauvoir y las «hordas primitivas»” (*BHP*). Allí, Mathieu cuestiona las afirmaciones de Simone de Beauvoir sobre el período anterior al surgimiento de la agricultura y del sedentarismo (durante la denominada revolución neolítica, hacia el 10.000 a.C.). Antes de comenzar la crítica, al igual que en el caso de Engels, Mathieu pone de relieve la ausencia de evidencia y de material empírico de aquel período. A continuación, su análisis se detiene en *El segundo sexo* y en algunos artículos publicados anteriormente por Beauvoir en la revista *Tiempos Modernos* (*TM*).

Mathieu muestra la inconsistencia del análisis beauvoiriano, al contrastar el concepto de *antiphysis* con las afirmaciones acerca de la situación de las mujeres en la horda primitiva de cazadores-recolectores. Para ello, analiza la definición de *antiphysis* que Beauvoir proporciona en un ensayo publicado hacia 1923-1924 en *TM*; concepto marxista que Beauvoir retoma posteriormente en *El segundo sexo*:

La sociedad humana se caracteriza por ser una *antiphysis*. Conciente y libre, el hombre toma la naturaleza por su cuenta [*l'homme reprend la natura à son compte*]; a veces la modela según sus posibilidades, según sus necesidades y sus deseos: estos no expresan solamente la vida animal, sino la totalidad de su existencia... (Beauvoir, *TM*, 1923-1924: 32 *cit en* Mathieu, *BHP*: 94. Trad. propia).

Leyendo a Beauvoir contra sí misma, observamos que la propia Beauvoir incurre en la falacia *pars pro toto* por ella formulada, ya que en el pasaje anterior, *l'homme* no se identifica con la humanidad, sino sólo con el macho de la especie. Como sostiene Mathieu: “Pese a que la sociedad humana es una *antiphysis*, la sujeción de las mujeres a la reproducción se vivía sólo como *physis*” (Mathieu, *BHP*: 94. Trad. propia). Ello queda puesto de manifiesto al analizar las afirmaciones de Beauvoir: “Evidentemente es su condición biológica la que ha puesto a la mujer en dependencia respecto del varón” (Beauvoir, *TM*, 1923-1924 *cit en* Mathieu, *BHP*: 94). Precisamente, para Beauvoir la jerarquización sexual tiene una base biológica que se identifica con la maternidad: “la más grande desventaja”.

Retomando la idea engelsiana, Beauvoir sostiene que en los tiempos primitivos y “en las sociedades más rudimentarias, entre los pueblos nómades, cazadores y pescadores, esta servidumbre [*servitude*] guardaba un carácter puramente animal” (Beauvoir, *TM*, 1923-1924). Según su interpretación, en los tiempos primitivos existía una igualdad entre los sexos: al no existir instituciones sociales, no había tampoco jerarquías, coincidiendo en ello con Engels. Aún así, las mujeres padecían [*subie*] una desventaja: soportaban todo el proceso de maternidad (embarazo, parto, lactancia), aunque aún no se había *planteado* [*posée*], que equivale a decir que no se encontraba institucionalizado, por ejemplo, en la forma “familia” –recordemos que, para Engels, las hordas primitivas aún no poseen una estructura de organización familiar–.¹⁰¹

La pregunta de Mathieu se dirige así al punto ciego beauvoiriano: la subsistencia del concepto de división sexual natural del trabajo, herencia no-cuestionada del pensamiento engelsiano. Es decir, en la interpretación de Beauvoir, la división sexual natural encontraría su supuesta base biológica en la maternidad. En su ensayo “Paternidad biológica/maternidad social” [1974] (*PBMS*), Mathieu desarrolla un análisis

¹⁰¹ Mathieu también discute la tesis de que en las sociedades prehistóricas no hay “instituciones” y que estas aparecen con el surgimiento de la agricultura. Tal interpretación es errónea ya que descuida las complejas formas de organización de grupos nómades que cuentan con sistemas de parentesco y matrimonio (Mathieu, *OM*: 95 ss).

que introduce un quiebre respecto de la forma en que los feminismos de corte marxista o materialista solían (y suelen aún) comprender la reproducción. Allí, Mathieu sostiene que “la evidencia ‘natural’ de la maternidad es [...] un pretexto para arrojar a las mujeres (sólo a ellas) a la biología” (Mathieu, *PBMS*: 60). Se propone entonces analizar críticamente la idea según la cual la maternidad es la *ultima ratio* (sic) de las diferencias sociales entre los sexos.

Mathieu muestra que en el caso de la maternidad, como en el de otros fenómenos, existe también un tratamiento desigual o doble estándar (según la expresión anglosajona) que se desprende del tratamiento asimétrico de los dos sexos. De modo general, en las sociedades occidentales, los varones se enmarcan en un plano social, mientras que las mujeres –y los trabajos y procesos a ellas asociados– son “considerados como el *lugar* de la *mediación* entre el estado de naturaleza y el de la sociedad” (Mathieu, *PBMS*: 60. Destacado de la autora). Un ejemplo paradigmático de esto lo brinda la teoría psicoanalítica de Lacan, donde el pasaje de lo imaginario (vínculo entre el *infans* y la madre) a lo simbólico se efectúa por intermedio de la Ley de Cultura, que instaura el padre.

En términos generales, en el caso de la maternidad, mientras que se considera al padre como un producto de la cultura (leyes sociales de filiación – derecho paterno), la madre es meramente *generadora* o progenitora. “De este modo, se elimina la paternidad biológica de lo que se considera fundamental para el análisis, en favor del carácter socio-simbólico de la paternidad” (Mathieu, *PBMS*: 62). La propuesta de Mathieu invierte los términos, restituyendo el carácter biológico del padre y el carácter social de la maternidad. De allí el título del ensayo, “Paternidad biológica/Maternidad social”. Mathieu se pregunta: “Si se admite sin ambages la ruptura entre padre social y padre-progenitor [*père-géniteur*], por el contrario, jamás se plantea la misma pregunta [acerca de la divergencia] entre progenitora y madre” (Mathieu, *ibid*). Entre progenitora y madre, se asume la existencia de un *continuum* que emana de una concepción “biocéntrica” de la feminidad (Mathieu, *ibid*).

Como ejemplo de paternidad social, Mathieu refiere el caso de la sociedad *rubuka* de Nigeria, donde la iniciación ritual de los niños consiste en un “matrimonio ritual que genera paternidad simbólica” (Muller, cit. por Mathieu, *PBMS*: 62). El ritual consiste en que el niño o joven impúber, incapaz aún de tener relaciones sexuales, pasa

una noche con una mujer casada embarazada. Si luego la mujer da a luz una criatura viva, la iniciación se considera válida. Asimismo, entre los *rubuka*, es frecuente – prosigue Mathieu– la práctica del aborto y del infanticidio en los casos de embarazos producto de relaciones sexuales adolescentes, pre-conyugales. Mathieu interpreta que el rol social funda tanto la maternidad como la paternidad entre los *rubuka*; así, si una adolescente o una mujer queda embarazada fuera del matrimonio, no debe ser madre social y “el hecho de que ella engendre un hijo/a es anulado voluntariamente por la sociedad. Que sea una madre en sentido físico no implica que sea una madre social” (Mathieu, *PBMS*: 63).

La tesis de Mathieu sostiene que el aborto y el infanticidio son ejemplos del carácter social o cultural de la maternidad. El aborto es “el rechazo cultural de un proceso biológico *iniciado* [*entamé*]” y muestra que no alcanza con estar embarazada para ser madre; mientras que el infanticidio, “que a menudo es un tipo de aborto diferido, puede ser algo más que la negativa a transformar un embarazo en maternidad” (Mathieu, *PBMS*: 63). Entre los *rubuka*, por ejemplo, si una mujer embarazada no puede convertirse en madre social, pero da a luz una criatura que nace llorando –hecho que se interpreta como acceso a la palabra, por ende, a la humanidad– ésta, siendo dada en adopción, puede permanecer viva.

Mathieu afirma que la negativa general a comprender la maternidad en su aspecto social, no meramente biológico, proviene del hecho de que en muchas sociedades occidentales (productoras de discursos científicos) el aborto es perseguido y relegado a la clandestinidad:

Sin embargo, en los hechos, la regulación de la *demografía* de nuestras sociedades funciona, y ha funcionado, en gran medida en base al aborto y al infanticidio (...) La existencia de semejante intervención social sobre el engendramiento es negada, dado que la “maternidad” se presenta caricaturizada como un “dato inmediato” de la feminidad (Mathieu, *PBMS*: 66).

Mathieu concluye que la maternidad, lejos de constituir un mero dato natural, puede ser abordada en términos sociales como un tipo de trabajo particular. Algunos años más tarde, Paola Tabet elabora una teoría materialista sobre la procreación que continúa el camino abierto por Nicole-Claude Mathieu. Así como vimos en el caso de la división socio-sexual del trabajo, también respecto a la maternidad, Tabet profundiza las tesis de

Mathieu y desarrolla *in extenso* sus premisas. Tabet visibiliza la existencia de regulaciones sociales, no sólo sobre la maternidad, sino sobre la propia fertilidad, que desembocan en una tematización de la reproducción como trabajo, en sentido marxiano.

III. 3. d. La reproducción como trabajo

En su ensayo “Fertilidad natural, reproducción forzada” [1985] (2019),¹⁰² Tabet discute las interpretaciones que reducen el embarazo a un mero dato natural, como analizamos en el caso beauvoiriano. Según las interpretaciones hegemónicas, incluso en ciertas vertientes del feminismo, “la procreación sería un hecho biológico totalmente externo a las relaciones sociales” (Tabet, *FNRF*: 125). Desde la perspectiva dominante, las sociedades sólo intervienen en la procreación *a posteriori*: “por así decirlo, reintegrarían en lo social, mediante rituales, reglas, etc., estas manifestaciones espontáneas de la naturaleza” (p. 125).

Para tomar distancia de tales posiciones, Tabet se pregunta en qué medida el embarazo puede ser considerado como un hecho social y no meramente biológico:

Biológica o natural es la capacidad de las mujeres de llevar a maduración los óvulos, de llevar a cabo un embarazo iniciado, mas *no lo es el número de hijos dados a luz durante los siglos*. Entre el óvulo y el hijo, entre la *capacidad* de procrear y el *hecho* de procrear, se hallan las relaciones entre hombres y mujeres. Entre la capacidad de procrear y la procreación, puesta en actos, está la historia de las relaciones de reproducción, de la organización social de la reproducción, en buena parte, la historia de la reproducción como explotación (Tabet, *FNRF*: 126. Destacado de la autora).

En tanto que actividad regulada socialmente, Tabet analiza la procreación desde la óptica feminista materialista que –como hemos visto– aplica de modo heterodoxo el método marxiano. Su tesis central sostiene que la reproducción (procreación) constituye un hecho social clave que permite comprender la relación de opresión entre varones y mujeres.

¹⁰² “Fertilité naturelle, reproduction forcée”, de aquí en adelante, *FNRF*. Publicado originalmente en Mathieu, N.-C. (dir.) *L'arrondissement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 61-146. Utilizaremos la traducción al español realizada por Ana Cuenca en Tabet, P. (2018) *Los dedos cortados*. Bogotá: Universidad Central de Colombia.

Al comienzo de su ensayo *FNRF*, Tabet llama la atención sobre el hecho de que en la época, existen dos nociones diferentes para aludir a la fertilidad. Por un lado, el concepto de “fertilidad natural”, que define la fertilidad de las parejas o de las mujeres que no usan anticonceptivos y que no intentan limitar el número de hijos ni espaciar los intervalos entre los nacimientos. Por el contrario, el concepto de “fertilidad controlada” designa las intervenciones sobre los nacimientos y se utiliza para mostrar un control o regulación sobre los procesos de fertilidad y natalidad (que actualmente también se denomina “fertilización asistida”). Este uso diferencial de las categorías muestra, para Tabet, que el carácter social de la fertilidad se reconoce sólo en un sentido restringido.

Por ello, la autora propone extender la noción de fertilidad controlada para comprender también aquellos procesos que se entienden como simples hechos naturales. Según Tabet, la fertilidad es objeto de una gestión social que regula la reproducción (p. 127). Este movimiento le permite tomar distancia de las representaciones científicas e ideológicas de la fertilidad que se caracterizan, por un lado, por atribuirle exclusiva o eminentemente a las mujeres; y por el otro, por imputarla a la naturaleza:

La idea de *naturaleza* es extraordinariamente amplia y resistente en lo que se refiere a las mujeres. Produce un atajo entre la *capacidad* de procrear y el *hecho* de procrear: este hecho, que trivialmente implica a los dos sexos, se convierte en la esencia, en la naturaleza misma de las mujeres (Tabet, *FNRF*: 128).

Según Tabet, la fertilidad se regula a través de un vasto espectro de mecanismos sociales que imponen la reproducción gracias a “una serie de medios de presión social, física o ideológica” (p. 130). Estos mecanismos incluyen desde formas de coacción extrema (que, según la autora, pueden conducir a la utilización de las mujeres como “animales reproductores”) hasta la obligatoriedad de ciertas prácticas sexuales como la regularidad del coito.

La autora recuerda que, en términos biológicos, la especie humana es relativamente poco fértil comparada con otras especies. Por ello, la tesis de Tabet afirma que la biología es manipulada socialmente a los fines de rentabilizar las posibilidades biológicas (la expresión pertenece a Mathieu, *DS*: 19). En la especie humana, las posibilidades de concepción luego de una sola cópula sexual, sostiene Tabet, son

bastante limitadas.¹⁰³ Para sustentar su argumento, Tabet se basa en los trabajos de Roger Valentine Short (1978), especialista en biología reproductiva. Sus investigaciones muestran que en la especie humana, existe una proporción muy elevada de espermatozoides morfológicamente anómalos (superior al 40 %). “Los demás primates (excepto los gorilas) tienen al contrario espermatozoides extraordinariamente regulares” (Short, 1978: 199, cit. en Tabet, *FNRF*: 130). La consecuencia de ello es una mayor mortalidad de los embriones y una tasa mayor de abortos precoces.

Junto con la relativa infertilidad de la especie, Tabet subraya otros dos factores que inciden desfavorablemente en las probabilidades de procreación humana: por un lado, la disociación del impulso sexual y los procesos hormonales. “No hay sincronización entre ovulación o el momento de fertilidad y deseo sexual” (*FNRF*: 131), lo que reduce significativamente las posibilidades de concepción. Por otro lado, la ausencia del período de celo (o “estro”). En el caso humano, el período de fertilidad no va acompañado de mayores impulsos sexuales ni de modificaciones significativas en el comportamiento, como sí ocurre en otras especies mamíferas, donde el celo motiva el acto sexual y garantiza que la cópula coincida con el momento de mayor fertilidad.

A partir de las constataciones anteriores, Tabet sintetiza su pregunta del siguiente modo:

Si las mujeres no están ligadas, por condicionamientos hormonales, a la reproducción; si la biología no las obliga a la procreación y, además, su sexualidad tiende a ser polimorfa y no vinculada a la hipoteca reproductiva, ¿cómo se ha obtenido la fuerte especialización reproductiva de la sexualidad femenina? ¿Cómo se asegura la coincidencia entre el momento de la ovulación y el apareamiento, ya que el impulso sexual no está sincronizado con ese momento y este no es identificable con seguridad? (Tabet, *FNRF*: 131).

La respuesta de Tabet a tal interrogante sostiene que, en la especie humana, la exposición regular al coito constituye la garantía de la procreación. En términos

¹⁰³ Tabet argumenta que, en el caso de otros mamíferos como las vacas, una sola inseminación artificial tiene un 75 % de probabilidades de concepción. En el caso de los seres humanos, por el contrario, las probabilidades se reducen notablemente: es necesario realizar tres o cuatro inseminaciones durante el período de fertilidad (Tabet, *FNRF*: 130-131). Por su parte, los cálculos sobre las probabilidades mensuales de concepción varían en diferentes estudios. Algunas investigaciones concluyen que hay un 28 % de probabilidades de concepción con 6 relaciones sexuales al mes; otros estudios sostienen una probabilidad máxima del 45 % con 12 relaciones (*FNRF*: 131).

institucionales, ello se traduce en la forma matrimonial, que asegura la exposición frecuente y maximiza de este modo las posibilidades de fecundación. Por ello, Tabet caracteriza al matrimonio como la “exposición institucionalizada” de las mujeres al embarazo (*FNRF*: 132). La función central de esta institución es, para la autora, imponer y controlar la reproducción. En efecto, Tabet considera que el matrimonio es una respuesta social ante las características biológicas propias de las mujeres, que tiene por fin asegurar su opresión. En síntesis, a causa del carácter intermitente y no necesariamente relacionado a la reproducción de la sexualidad femenina, junto con la relativa infertilidad de la especie, que hemos analizado, se imponen una serie de mecanismos e intervenciones sociales que buscan garantizar la finalidad reproductiva.

Según Tabet, la obligación de la reproducción se basa en un control de la sexualidad de las mujeres. Por ello, la canalización del deseo y la sexualidad femenina en términos de prácticas heterosexuales y reproductivas también juega un rol central: “La domesticación de la sexualidad femenina o, su equivalente, la domesticación de las mujeres a la reproducción, es una operación lenta y continua” (Tabet, *FNRF*: 132). El uso del término “domesticación” busca visibilizar la reducción de las mujeres al estado de animalidad: “Utilizo este término de domesticación precisamente en su sentido propio (que califica la acción de los hombres hacia los animales), o sea de transformación producida para adaptar a un objetivo” (*FNRF*: 145). Asimismo, designa un proceso donde se intenta erradicar toda resistencia en vistas a asegurar la docilidad.

Las intervenciones orientadas a la domesticación de las mujeres se despliegan en diversos planos. Abarcan desde los condicionamientos psíquicos que impone la educación heteronormativa, hasta los “condicionamientos específicos que intentan hacer aceptar la relación sexual, con o sin gusto, cuando el marido quiere” (p. 132). Recordemos la imposición del débito conyugal como parte de los deberes del contrato matrimonial, es decir, la obligación de las mujeres casadas a tener relaciones sexuales con su esposo, que las vuelve sexualmente disponibles de modo casi permanente.¹⁰⁴

Por supuesto, conforme con el abordaje materialista de la autora, el condicionamiento psíquico es condición necesaria pero no suficiente para lograr la

¹⁰⁴ Como sostiene la abogada Valeria Segura, en Argentina “el débito conyugal aún se mantiene como uno de los principales justificantes de que no hay violaciones dentro del matrimonio, ya que las relaciones sexuales con fines de procrear, son justamente el sentido de esta institución, por lo tanto, no es ‘relevante’ el consentimiento en las mismas” (Segura, 2017: 6).

sumisión de las mujeres al matrimonio y a la función reproductiva. Como lo subraya, también se desarrolla un complejo número de violencias que incluyen tanto las amenazas (violencia psicológica) como la utilización de la fuerza física. En palabras de Tabet:

Así, además de las formas de educación y condicionamiento, hallamos formas más violentas de «iniciación», por no hablar de las intervenciones directas de mutilación del cuerpo, la infibulación y la ablación del clítoris para impedir una sexualidad no destinada a la procreación, tratamientos de *shock* para volver dóciles a las mujeres y romper su resistencia (Tabet, *FNRF*: 135).

Desde esta perspectiva, la violación constituye un mecanismo central que asegura la “domesticación” de la sexualidad femenina, que se comprende como inicialmente polimorfa y no necesariamente orientada hacia la heterosexualidad. Tabet aborda la función de la violación mediante un análisis que vincula prácticas “rituales” de iniciación –como entre las poblaciones *aranda* de Australia¹⁰⁵ y prácticas igualmente “rituales” en sociedades occidentales –como el refrán de la Toscana, “un año, pecho, otro año, tripa [embarazo]”–. Tanto en uno como en otro caso, “las mujeres se convierten en «tranquilas» [*sic*] por medio de la violación” (Tabet, *FNRF*: 136), coincidiendo en ello las comunidades *aranda* y ciertas teorías psicoanalíticas que sostienen que “la hembra tiene que ser sometida y castrada” (p. 136):

Sean preparatorios al coito y/o al matrimonio, sean obra de agentes individuales o colectivos, sean practicados durante la ceremonia de boda o como castigo para las mujeres, sobre las cuales el condicionamiento precedente falló, estos tratamientos solo representan variaciones de un mismo modelo, con el mismo objetivo: la anulación de las mujeres para volverlas cuerpos-instrumentos para la reproducción (Tabet, *FNRF*: 142).

La primera fase del control de las mujeres, según el análisis de Tabet, consiste en la exposición reiterada de las mujeres al riesgo de embarazo. Luego se despliega una segunda serie de mecanismos que tienen por fin garantizar la vigilancia durante el proceso de gestación y que aseguran que el embarazo no se interrumpa. Si bien su análisis prioriza el abordaje de los mecanismos que buscan garantizar la opresión de las

¹⁰⁵ Un ritual practicado entre los *aranda*, relata Tabet, consiste en el secuestro de una joven por parte de un grupo de varones que la penetran por la fuerza con un cuchillo. Tabet proporciona otros ejemplos provenientes de Yemen, Nueva Guinea, la Polinesia y muchas otras regiones. Para ampliar sobre esta cuestión, remitimos a Tabet, *FNRF*: 136 ss.

mujeres mediante la reproducción, la autora insiste en la posibilidad de narrar esta historia desde el punto de vista de las resistencias. En este sentido, Tabet reconoce la eficacia de múltiples estrategias que históricamente desarrollan las mujeres, desde el uso de métodos contraceptivos hasta el aborto y el infanticidio, aunque su análisis no prosigue esta dirección.

En tanto que hecho social, la reproducción deja de ser pensada como un mero hecho biológico para designar un sistema de control y de vigilancia, físico-psíquico, que para Tabet permite comprender la relación entre varones y mujeres: “El conjunto de las intervenciones sobre la sexualidad que tienden a producir un organismo femenino especializado en la reproducción, constituye así la más fuerte y compleja manipulación sociológica de las condiciones biológicas de la sexualidad humana” (*FNRF*: 146). De este modo, las mujeres se “crean” a través de su especialización en la función reproductiva, en términos de “instrumentos-reproductores”. Sin embargo, tal especialización reproductiva produce divisiones en la propia clase de las mujeres. Quienes se abocan a ella en tiempo completo son “madres”, antes vírgenes, es decir, las “esposas”. Por el contrario, quienes disocian sexualidad y función reproductiva son “putas” (p. 156). La virgen y la prostituta son, para Tabet, estereotipos que muestran la disociación entre función reproductiva y servicio sexual en las sociedades contemporáneas. Las mujeres deben cumplir una de estas dos funciones, imperativo que asegura la apropiación colectiva (el término pertenece a Guillaumin y lo retoma Tabet) de las mujeres, ya sea como madres o como prostitutas.

La domesticación de la sexualidad femenina en términos heteronormativos y reproductivos convierte el cuerpo femenino en un organismo reproductivo y “tiende a producir una especie, la mujer como cuerpo-máquina-de-reproducción” (Tabet, *FNRF*: 146). Hasta aquí, hemos visto que el análisis de Tabet caracteriza *grosso modo* los mecanismos generales que garantizan la reproducción en diferentes sociedades. Recordemos que estos mecanismos se basan en intervenciones institucionales concretas a través del matrimonio y de diversas codificaciones “rituales”, que restringen y domestican la sexualidad femenina para asegurar su especialización en la función reproductiva. Junto con estas intervenciones institucionales, sostiene la autora, se despliega otro conjunto de estrategias de índole técnico, destinadas a manipular la reproducción. Según Tabet, la reproducción no sólo se impone forzosamente sino que

también se vuelve objeto de una manipulación técnica específica, que permite maximizar la productividad y lograr “un buen producto” (p. 146).

Este segundo nivel de la conceptualización se basa en una utilización heterodoxa de diferentes conceptos marxianos. Tabet sostiene que la reproducción constituye un trabajo, en el sentido marxiano, por lo cual puede ser abordada a través de nociones tales como trabajo alienado, explotación y apropiación, expropiación del producto. La producción de seres humanos, argumenta la autora en clave engelsiana, constituye un trabajo. Por un lado, constituye una actividad fundamental para la subsistencia de la especie, tanto como la producción de alimentos y medios de subsistencia. Implica a su vez un gasto energético, criterio que se utiliza en antropología biológica para caracterizar un trabajo: “Un día de lactancia requiere un gasto de energía comparable a 2 horas de corte de bosque o a 9 horas de caminata: el embarazo necesita el gasto energético de un mes de trabajo de leñador (hasta 160 horas)” (*FNRF*: 166).

Sin embargo, Tabet advierte que el hecho de implicar un gasto energético no permite *stricto sensu* establecer un criterio para considerar la procreación como un trabajo. También se gasta energía al dormir y digerir, es decir, el gasto energético es un rasgo general de los procesos orgánicos. Por ello, sostiene que existen dos rasgos específicos que permiten distinguir la reproducción de otros procesos orgánicos. En primer lugar, la reproducción no es necesaria para la conservación individual de quien se reproduce (como lo son el sueño o la digestión); en segundo lugar, la reproducción crea un producto nuevo, que no es un mero residuo de otros procesos sino que es un producto “en sí” y externo al productor/a (*FNRF*: 167 ss.).

Tabet retoma la definición marxiana de “trabajo” como un proceso que se realiza entre el hombre (*sic*) y la naturaleza. El ser humano:

[...] pone en marcha las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, manos y cabeza, para apropiarse de los materiales de la naturaleza en forma utilizable para su propia vida. Operando mediante este movimiento sobre la naturaleza fuera de sí y cambiándola, cambia al mismo tiempo su naturaleza propia. (Marx [1867] 1973 cit. en Tabet, *FNRF*: 167)

En el caso del trabajo reproductivo, como advierte Tabet, los instrumentos de trabajo no están separados del cuerpo: la persona (mujer) y el instrumento (su cuerpo) se

confunden. Una consecuencia central de esta no-disociación, en el caso de la reproducción, es que la apropiación de los instrumentos de trabajo y de la fuerza de trabajo implica la apropiación de las personas reproductoras.¹⁰⁶ Por ello, sostiene que “el instrumento reproductivo es mucho más que un instrumento, es una máquina bioquímica que tiene una eficacia formidable, tal que la actividad humana no ha creado todavía” (*FNRF*: 169). El cuerpo de muchas mujeres, en este sentido, constituye un tipo de “máquina” cuyo rasgo característico es que permite crear un producto externo, forma de plusvalor que –según la autora– no se compara con ninguna otra.

Hasta aquí, hemos mostrado que Mathieu y Tabet, las dos representantes de la vertiente antropológica del FMF, sostienen que la reproducción –como actividad organizada y regulada socialmente– puede analizarse desde la óptica marxiana del trabajo. Existen relaciones de reproducción que implican la gestión de los varones del instrumento de reproducción (el cuerpo); la apropiación del producto; la decisión sobre la cantidad de producto (número de hijos/as), entre otras. Sólo así cobra pleno sentido el concepto de división “sexual” del trabajo.

De este modo, el FMF se aparta de otras perspectivas feministas materialistas que, al decir de Almudena Hernando, “hacen recaer la desigualdad en la capacidad reproductiva de las mujeres, sin que medie ninguna explicación para semejante asociación entre maternidad y subordinación” (Hernando, 2014: 41).¹⁰⁷ Los análisis críticos desarrollados por Mathieu y Tabet en el campo de la antropología permiten reformular aquella comprensión de la reproducción como un fenómeno exclusiva y eminentemente biológico. En palabras de Tabet: “La gestión de la reproducción *transforma la procreación*, de la actividad natural que era, *en trabajo*” (*FNRF*: 168. Subrayado en el original). Ambas teóricas concluyen que la reproducción no está sujeta a mecanismos meramente naturales, sino que, por el contrario, está socialmente manipulada.

¹⁰⁶ Aquí Tabet retoma las tesis de Guillaumin sobre la “apropiación” de las mujeres. Como veremos en el capítulo 6, Guillaumin distingue la explotación de la fuerza de trabajo (disociada del cuerpo del trabajador) de la apropiación total de fuerza de trabajo y cuerpo-máquina-de-fuerza-de-trabajo.

¹⁰⁷ Hernando se refiere a las teorías de Sanahuja, de Nicholson y de Jónasdóttir.

III. 4. Las reglas del juego: relecturas de Lévi-Strauss

Para volver audibles el silencio y las contradicciones del marxismo clásico en torno a la reproducción, las antropólogas del FMF cuentan con un posicionamiento crítico que les permite tomar distancia del marco estrictamente marxiano-engelsiano. Tanto Tabet como Mathieu se basan críticamente en los trabajos de etnología realizados previamente por Françoise Héritier¹⁰⁸ y por Claude Lévi-Strauss. Sus investigaciones permitían mostrar el rol central del intercambio de mujeres (o de la fecundidad, para Héritier) como hecho fundante de la cultura. Aquí la función reproductiva y la alianza matrimonial se comprendían desde una óptica antropológica que las desnaturalizaba y las situaba en un plano social. Por ello, es importante notar que Tabet y Mathieu no sólo se basan en la utilización heterodoxa de los conceptos marxianos y engelsianos (como “trabajo”), sino que también resignifican categorías antropológicas de la época, que combinan con la teoría materialista histórica.

Recordemos que la obra de Lévi-Strauss *Las estructuras elementales del parentesco* aparece en el año 1949, mismo año de publicación de *El segundo sexo*, como recuerda Mathieu (Mathieu y Gestin, 2010: 109-110). Simone de Beauvoir publica una reseña elogiosa del libro de Lévi-Strauss, al que había accedido en versión manuscrita antes de su publicación:

Desde el mes de mayo [1948] había comenzado a aparecer en *Tiempos modernos* mi estudio sobre *La mujer y los mitos*. [Michel] Leiris me dijo que Lévi-Strauss me reprochaba ciertas inexactitudes en relación a las sociedades primitivas. Él estaba terminando su tesis sobre *Las estructuras del parentesco* y le pedí que me la envíe. Unos días después fui a su casa; leí una copia mecanografiada de su libro; confirmaba mi idea de la mujer como *otro* (Simone de Beauvoir, *La fuerza de las cosas*, cit. por Mathieu, *BHP*: 95. Trad. propia).

Un problema subyacente, que podemos apreciar en la declaración de Beauvoir, es que el libro *Las estructuras del parentesco* corre el riesgo de esencializar tal posición de alteridad. Lévi-Strauss había señalado que las mujeres no constituían lo “otro” al modo de una invariante estructural, sino que su posición como objetos de intercambio

¹⁰⁸ Héritier, Françoise (1996) *Masculin /Féminin: la pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 2 vols.

era una predominante hallada en observaciones etnográficas de diferentes sociedades, mas no en todas.

Sin embargo, como recuerda Mathieu, la teoría de Lévi-Strauss fue recibida por diversas investigadoras como “universalizaciones teóricas abusivas de la idea de ‘intercambio de mujeres’” (Mathieu, *CEPS*: 83). Gayle Rubin, al otro lado del Atlántico, lo consideró “reduccionista”. En Francia, las antropólogas Françoise Héritier y Chantal Collard entablaron un fuerte debate al respecto.¹⁰⁹ Collard critica a Lévi-Strauss por no considerar que las mujeres puedan ocupar un rol activo en el intercambio: “[Collard] ve en esta negación un presupuesto determinista ligado a la naturaleza de las mujeres” (Gestin, 2007 b: 451). Aún cuando no controlen el intercambio, sostiene Collard, las mujeres pueden desempeñar un importante papel en las negociaciones matrimoniales, que queda invisibilizado en la teoría lévi-straussiana. Héritier –discípula directa de Lévi Strauss– le responde a Collard, manifestando su desacuerdo. A su parecer, no hay ningún supuesto determinista: “El concepto [de intercambio de mujeres] no hace más que dar cuenta de la asimetría entre los sexos en la procreación” (como analiza Gestin, 2007 b: 452), asimetría que se reputa natural y sobre la cual se basa la dominación masculina como hecho social (volveremos sobre esto más adelante). Según la antropóloga Martine Gestin:

En 1949, en *Las estructuras elementales del parentesco*, Claude Lévi-Strauss planteó el tabú del incesto y la exogamia, bajo la forma del intercambio de mujeres por parte de los hombres, como un hecho universal, como marca de la entrada de los seres humanos en la Cultura (Gestin, 2007 b: 447).

Es útil recordar, como señala Gestin, que un alto grado de validez no equivale a ley universal. Cierta tensión al respecto se vuelve visible en algunos pasajes de *Las estructuras elementales del parentesco*, donde resuena la discusión –más general– entre la historicidad o a-historicidad de las estructuras. Nos permitimos citar *in extenso*:

Pero este carácter, en apariencia formal, de los fenómenos de reciprocidad que se expresan por la primacía de las relaciones sobre los términos que unen, no debe nunca hacer olvidar que estos términos son seres humanos, que estos seres humanos son individuos de sexo diferente y que la relación entre los sexos jamás es simétrica. (...) No se tiene el derecho de fabricar, a voluntad, clases unilineales, porque la cuestión

¹⁰⁹ En la revista *L’Homme*, “Questions de parenté” (2000). Seguimos aquí la reconstrucción del debate propuesta por Gestin (2007: 451 y ss.)

verdadera es saber si estas clases existen o no; no podría atribuírseles en forma gratuita un carácter patrilineal o matrilineal, bajo el pretexto de que ello tiene el mismo significado para la solución del problema considerado, sin buscar cuál es efectivamente el caso. Y sobre todo no se puede, en la elaboración de una solución, sustituir grupos matrilineales por grupos patrilineales y a la inversa: ya que, si se deja de lado el carácter común de clases unilineales, las dos formas no son equivalentes, salvo desde un punto de vista puramente formal. En la sociedad humana, no ocupan ni el mismo lugar ni el mismo rango. Olvidarlo es desconocer el hecho fundamental de que son los hombres quienes intercambian mujeres, y no lo contrario (Lévi-Strauss, 1969: 159).¹¹⁰

La posibilidad inversa, es decir, que fueran mujeres quienes intercambiaran hombres, señalada pero descuidada por Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*, es admitida de modo ambivalente –como señala Mathieu– en su artículo sobre “La familia” [1956]:

Las reglas del juego serían las mismas si eligiéramos considerar a los varones como objetos de intercambio entre grupos femeninos. De hecho, algunas raras sociedades de un tipo matrilineal muy desarrollado han intentado, hasta cierto punto, expresar las cosas de esta manera (Lévi-Strauss *cit. por* Mathieu, *CEPS*: 84).

En otro trabajo, Lévi-Strauss vuelve sobre el mismo asunto: “¿Cuántas veces tendré que repetir que para la teoría es indiferente que los hombres intercambien mujeres o bien que sea a la inversa?” (Lévi-Strauss *cit. por* Mathieu, *CHPF*: 12). En sentido estricto, los grupos formados por varones y mujeres no intercambian personas, sino que intercambian relaciones de parentesco.

En su interés por comprender las reglas del juego estructural, Lévi-Strauss no se detiene a analizar estos casos “anómalos” que muestran un funcionamiento de su tesis sobre el intercambio generalizado sumamente diferente. Mathieu concede a Lévi-Strauss su argumento: es posible que las reglas sean las mismas, desde un punto de vista formal, en términos de modelos. ¿Pero qué ocurre si prestamos atención a las personas implicadas, en particular, al carácter sexuado de quienes intervienen en este juego?

¹¹⁰ También sostiene Lévi-Strauss: “Tratar la filiación patrilineal y la filiación matrilineal, la residencia patrilocal y la residencia matrilocal, como elementos abstractos que se combinan por pares en nombre del simple juego de las probabilidades, es desconocer totalmente la situación inicial que incluye a las mujeres en la clase de los objetos sobre los que recaen las transacciones entre los hombres. Los regímenes matrilineales existen en número comparable (y sin duda superior) con los regímenes patrilineales. Pero el número de los regímenes matrilineales, que son al mismo tiempo matrilocales, es extremadamente pequeño. *Tras las oscilaciones del modo de filiación, la permanencia de la residencia patrilocal atestigua la relación fundamental de asimetría entre los dos sexos que caracteriza a la sociedad humana*” (Lévi-Strauss, 1969: 161. Destacado propio).

Aquello que resulta indiferente a la teoría formal de alianzas, resulta fundamental para comprender “las capacidades o incapacidades morales, jurídicas y estratégicas respectivas de los actores sociales” (Mathieu, *CHPF*: 12).

Así, la existencia de sistemas de parentesco *matrilineales*, si bien no modifica la estructura formal propuesta por Lévi-Strauss, permite comprender de otro modo las posiciones subjetivas habilitadas en dicha organización social, con importantes efectos sobre quienes participan de esas estructuras. Al mismo tiempo, examinar contraejemplos al intercambio de mujeres permite evitar las lecturas esencialistas o deterministas, que parecen fijar a las mujeres irreversiblemente en el lugar de “cosas” intercambiadas. En este sentido, los trabajos de Gestin y Mathieu (en colaboración) se orientan a explorar este aspecto no desarrollado por Lévi-Strauss, que abarca aquellos casos donde son las mujeres quienes controlan o participan del intercambio en calidad de agentes.

III. 4. a. La persona en las sociedades matrilineales y uxori-locales

Dirigiendo sus análisis al punto ciego del pensamiento lévi-straussiano, Mathieu se propone como objetivo analizar las sociedades matrilineales y uxori-locales (matrilocales) ausentes en la mayoría de los trabajos de antropología. En el año 2007, dirige una compilación titulada *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*,¹¹¹ que recoge trabajos etnográficos de diversas antropólogas sobre sociedades matrilineales y/o matrilocales y que incluye un posfacio de Martine Gestin.

Tomando distancia del mito sabio del matriarcado (*supra* en este mismo capítulo), es posible sostener que existen sociedades matrilineales y uxori-locales.¹¹² Estas constituyen un 15 % de las sociedades según los registros de David Aberle en su obra *Matrilineal Kinship* (1961), quien se basa en una muestra de George P. Murdock de 567 sociedades (*World Ethnographic Sample*). Se trata de un total de 84 sociedades matrilineales; de las cuales 28 son también matrilocales y 13 presentan dominante

¹¹¹ “Una casa sin hija es una casa muerta. La persona y el género en sociedades matrilineales y/o uxori-locales”. No hay traducción al castellano.

¹¹² “Uno de los axiomas de la etnología es que en sociedades matrilineales, siempre hay un varón para controlar políticamente el grupo de filiación y especialmente, a la hermana casada: su hermano o su tío materno” (Mathieu, 2007: 6).

matrilocal. Es decir, que de las sociedades matrilineales conocidas, casi la mitad (41) son matrilineales y matrilocales, un 7 % del porcentaje total según Aberle-Murdock (Mathieu, 2007: 6). En términos geográficos, las sociedades matrilineales predominan en América del Norte, en el Pacífico insular y en África (donde constituyen el 29, el 26 y el 20 % de las sociedades, respectivamente) (Mathieu, 2007: 6 y ss.).

La intención principal de la compilación de Mathieu es “considerar la noción de persona mujer y varón en ese tipo de sociedades”, a la vez matrilineales y uxorilocales (Mathieu, 2007: 2); es decir, se trata de analizar las implicancias que tiene la configuración estructural del parentesco en la sociedad, sobre la conformación de la subjetividad. Para ello, retoma libremente el concepto de “persona” de Marcel Mauss.

Cabe destacar que el pensamiento de Mathieu se encuentra influenciado desde sus inicios por los trabajos de Mauss, que impregnaron la escuela francesa de etnología en la posguerra (Chetcuti-Osorovitz y Gestin, 2017: 123). El texto de Mauss “Una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción de yo (*moi*)”, escrito en 1938, retomaba una línea durkheimiana al mostrar “cómo, a partir de un fondo primitivo de indistinción, la noción de persona que conocemos y a la cual atribuimos erróneamente existencia universal, se destaca lentamente de su enraizamiento social para constituir una categoría jurídica, moral y simultáneamente lógica” (Goldman, s/f).

La tesis novedosa de Mauss sostiene que el “yo” (*moi*) de los individuos se construye social e históricamente, mediante una regulación que comprende los nombres de las personas, el uso de máscaras, los espíritus ancestrales, los títulos honoríficos, los privilegios personales, entre otros. Mauss considera que la noción de persona es “una categoría del espíritu humano, una idea intuitiva e innata constituida históricamente” (Tola, 2005: 111) y traza una genealogía que muestra las variaciones de contenido que adquiere en diversos períodos históricos.¹¹³

¹¹³ Según su análisis, los orígenes de la categoría de persona se remontan a la Roma antigua, con el abandono de la noción de personaje como mera máscara ritual. La persona romana pasa a designar “la imagen que se presenta ante los otros, es decir, las apariencias, y lo que está detrás de la máscara: la intimidad de una persona, la persona consciente del bien y del mal, responsable y libre” (Tola, 2005: 111). Posteriormente la Europa cristiana amplía esta definición, caracterizada por la aparición de una “*mentalidad pre-individualista* que reconocía a la persona la capacidad de actuar según su decisión, atribuyéndole un alma individual y colocando al individuo frente a sus responsabilidades civiles y soteriológicas” (Chetcuti-Osorovitz y Gestin, 2017: 123. Trad. propia). Finalmente, Mauss señala que la persona se transforma en conciencia individual en las filosofías de Kant y Fichte: “Este momento marca el fin de un proceso que partió de la máscara separada de lo que representa, pasó por el personaje hasta convertirse en una persona en tanto estatus y luego individualidad y conciencia moral” (Tola, 2005: 112).

Mathieu complejiza la idea de “yo” neutra de Mauss mediante el concepto de “persona sexuada”. En efecto, si la categoría de persona constituye una característica común a diferentes tipo de grupos o sociedades, dicha articulación se consolida mediante una atribución de rasgos y relaciones vinculadas con el sexo. Así, la construcción social de la persona pasa a ser entendida como una política de los sexos, que abarca tanto su anatomía como su conciencia. Ello supone analizar la subjetividad sexuada, explicitando la construcción social de las categorías “persona-mujer” y “persona-varón” en diferentes sociedades.

Mathieu sostiene que en las sociedades patri-virilocales y patrilineales, “la definición de persona-mujer aparece mediatizada por su referencia central a los varones de los cuales dependen” (Mathieu, 2007: 2). La maternidad se presenta en estos casos como un fenómeno destinado a garantizar la continuidad del linaje, que

[...] sirve menos para traer niños/as de los dos sexos al mundo, que para producir biológicamente el orden social de los hombres. La producción de niñas por parte de las mujeres es de algún modo un mal necesario para la reproducción de los hombres... por los hombres (Mathieu, 2007: 2).

En las sociedades patrilineales, el estatus subjetivo de las mujeres presenta una ambivalencia que por momentos las sitúa más cerca de la naturaleza que de la cultura. En estos casos, la disociación entre un plano natural y un orden cultural aparece incardinada en los sujetos-mujeres, que al “reproducir” unilateralmente la especie (“biológica”) posibilitan la continuidad de las familias (“socialidad masculina”); lo que Mathieu llamaba “paternidad social” *versus* la “maternidad biológica”. Tal escisión naturaleza/cultura se resuelve mediante la imposición de lo cultural, identificado con lo masculino, sobre las mujeres, capturadas como biología.

Por el contrario, en sociedades matrilineales, sostiene Mathieu, las personas mujeres adquieren “un estatus de sujeto constituido de antemano como plenamente social-humano” (2007: 3). Se asiste a una “*concomitancia* entre lo biológico y lo cultural, en la persona de las mujeres” que contrasta con la escisión característica de la mayoría de las sociedades modernas occidentales, que relegan características consideradas “femeninas” al plano de la naturaleza. En las sociedades matrilineales, la “producción de hijas por parte de las mujeres” no reviste un carácter accidental (como

un mal necesario), sino que se le otorga un sentido estructural en la medida en que posibilitan la continuidad del grupo y fundan la identidad individual y social tanto para varones como para mujeres.

En las sociedades matrilineales y matrilocales analizadas en el volumen editado por Mathieu, las mujeres “se consideran fuente de vida –no solamente en tanto que trae niños al mundo o que perpetúan un legado– sino sobre todo como fuente de continuación y *de regeneración* de *La Vida* en su dimensión primordial cósmica” (Mathieu, 2007: 16). Este postulado, que a primera vista parece ponernos nuevamente frente a aquella discriminación positiva denunciada por Simone de Beauvoir (la figura de la Diosa Madre: la mujer como ser diferente ya no por inferioridad, sino *por su excelencia*) exige que lo analicemos en mayor detalle. En el caso del libro de Mathieu, no se trata tanto de defender la existencia de algún tipo de esencialismo, como de mostrar formas alternativas de organización social, etnográficamente documentadas y analizadas.

Entre los Navajo, por ejemplo, “la persona humana no es más que una de las formas de ensamblaje de elementos fundamentales, que bajo otras composiciones producen otras ‘personas’ (que nosotros/as consideraríamos animales, vegetales o inanimados)” (Mathieu, 2007: 16). Según la cosmología navaja, la Mujer-que-cambia [*Femme-qui-Change*] modela a los humanos a partir de restos de su piel, que se identifican también con la sustancia de la Tierra. Por eso, entre los ritos navajos cobran singular importancia los entierros de partes que se desprenden del cuerpo (ya sea la placenta, el cordón umbilical, la sangre, el agua de baños rituales, y finalmente el cadáver). En esta y en otras sociedades matrilineales y matrilocales – como los Hopi y los Kavalan de Taiwán, que también se analizan en el libro de Mathieu (Cf. Schlegel, 2007 y Liu, 2007)- aparece la idea de un “cuerpo cósmico femenino” (Mathieu, 2007: 17).

En relación con ello, otra característica de las sociedades matrilineales y uxori-locales es el modo en que se conceptualiza y experimenta la maternidad. “La experiencia de la maternidad entraña una identidad sexuada¹¹⁴ que se podría denominar

¹¹⁴ Mathieu distingue la "identidad sexuada" [*identité sexuée*] de la "identidad sexual" [*identité sexuelle*]. La identidad sexual designa la autopercepción de un sujeto sobre su sexo, en términos individuales. Por el

personal-colectiva” (Mathieu, 2007: 18). Se asiste al desbordamiento del plano identitario individual, en favor de la continuidad del grupo “que se acentúa en los casos de matrilocalidad por la permanencia espacial del agrupamiento de madres, hermanas e hijas” (Mathieu, *ibid*). Como lo analiza Martine Gestin, en el caso de los/as Muduvar (India del Sur)¹¹⁵ se produce una multiplicación del “Sí mismo” individual que no puede ser experimentada por las personas masculinas y que inaugura una “cadena infinita” de Sí (Soi) colectivo femenino (Gestin, 2007 a: 248). Esta proliferación se expresa también en proverbios [*dicton*] y se basa en la idea de que “La mujer que da a luz deviene múltiple: ‘Yo soy muchos/as ahora’” (Mathieu, 2007: 19).

El ginecocentrismo matrilineal de los/as Muduvar se expresa también semánticamente: la palabra *pulle*, que en sentido restricto significa “hija”, también se utiliza en Muduvar en sentido genérico de “hijo” o “niño”. Contra la falacia nominal denunciada por Simone de Beauvoir, en Muduvar: “La extensión del punto de vista particular al punto de vista general se hace a partir del femenino, de modo inverso al funcionamiento lingüístico más corriente en el mundo, que deriva el sentido genérico a partir del masculino” (Gestin, 2007 a: 247). Gestin denomina a este fenómeno “ginecocentrismo semántico”. La utilización de la palabra *hija* en sentido genérico, se explica en la medida en que “el niño [*l’enfant*] por excelencia, es decir aquel que se espera para poder perpetuarse, no es el hijo, sino la hija” (Gestin, 2007 a: 247). Las estrategias de reproducción social se plasman de este modo en discursos que enfatizan el orden matricial, en este caso, en términos lingüísticos.

Aquellas prácticas y usos semánticos Muduvar coexisten, sin embargo, con lógicas androcéntricas en la esfera ritual: ciertos cultos se dedican a símbolos fálicos y otros excluyen la participación de las mujeres, aunque “este androcentrismo no se impone como idioma dominante para pensar los vínculos de parentesco ni la organización social” (Gestin, 2007 a: 248). Es por eso que entre los/as Muduvar, “ginecocentrismo matrilineal y desigualdades de sexo cohabitan según modalidades específicas” (Gestin, 2007 a: 242). Sin embargo, como señala Mathieu, el poder político o territorial (defensa del grupo) de los varones puede verse atenuado en sociedades que

contrario, la identidad sexuada refiere a la conciencia de formar un grupo, basado en el sexo, que abarca formas compartidas y modos de vida.

¹¹⁵ Los Muduvar son una minoría étnica de aproximadamente 15.000 personas que viven en los montes Kannan Devan (India del Sur).

no sólo son matrilineales, sino también matrilocales; por ejemplo, entre los Hopi de América del Norte. Según los análisis de Alice Schlegel, “las mujeres [hopi] poseen las casas, controlan el aprovisionamiento de bienes materiales domésticos y *participan libre y activamente en la vida social más basta*” (Schlegel, 1972: 9 *cit. y destacado* de Mathieu, 2007: 7).

III.4. b. Otro ejemplo de androcentrismo en las etnografías marxistas

La invisibilización de las sociedades matrilineales se explica, para Mathieu, a causa del androcentrismo en etnografía, que conduce al borramiento de las mujeres como sujetos. Este movimiento refleja el androcentrismo de los propios etnólogos, proyectado sobre las mal llamadas sociedades subdesarrolladas o primitivas, y complementa las construcciones imaginarias acerca de un supuesto “matriarcado originario”. De modo que Mathieu denuncia la invisibilización del rol activo de las mujeres en los análisis etnológicos de su época. Por ejemplo, en los análisis de Evans Pritchard sobre ciertos tipos de intercambio matrimonial. También denuncia lo que denomina “no-integración de las mujeres a nivel teórico” en las etnologías de Maurice Godelier y de Emmanuel Terray (Mathieu, *CEPS*: 84 y ss).

En este sentido, un análisis pionero fue el trabajo de la socióloga Maxine Molyneux (1978) “Androcentrism in Marxist Anthropology” en quien se basa Mathieu. La tesis de Molyneux es que las “sociedades sin clases” y “sin explotación” consideradas así por las antropologías marxistas, constituyen en verdad sociedades desiguales desde el punto de vista de los sexos. Molyneux polemiza con el ensayo de Emmanuel Terray *El marxismo ante las sociedades “primitivas”* [1969] (1971), que se basa a su vez en los análisis etnográficos de Claude Meillassoux sobre los Guro de Costa de Marfil. El objetivo de Terray es analizar el sistema económico de los Guro a partir de las categorías propuestas por Étienne Balibar (el sistema tri-partito de inspiración althusseriana: base económica, superestructura jurídico-política y superestructura ideológica con la economía como determinante en última instancia). Los Guro conforman una comunidad que vive en las sabanas y los bosques de Costa de Marfil, con una economía basada principalmente en la agricultura pero que también incluye la caza, la recolección, la cría de ganado y la producción artesanal. Entre los

Guro existe un sistema patrilineal y patrilocal: la autoridad sobre los linajes la detentan los miembros masculinos más viejos, los “ancianos”, que controlaban ciertos medios de subsistencia, el intercambio con los comerciantes de otras áreas y la circulación de las mujeres.

La discusión central versaba sobre el estatus de estos ancianos: ¿Constituían una clase explotadora (en sentido marxista), o eran sólo supervisores del trabajo realizado por la comunidad? Molyneux demuestra cómo el discurso antropológico de Terray invisibiliza a las mujeres como agentes de la comunidad, al apartarlas de la discusión sobre el sistema económico de los Guro. En efecto, Terray rechaza la tesis según la cual los ancianos constituirían una clase explotadora. Para él, las sociedades pre-capitalistas no tienen “clases” en sentido estricto, ya que estas solo se “realizan puramente” en el modo de producción capitalista.¹¹⁶ Por eso “en las sociedades primitivas, las relaciones de parentesco son vistas como el equivalente estructural de las clases y están sujetas a determinaciones similares” (Molyneux, 1978: 57), sin que se las caracterice plenamente como tales. En el análisis de Terray, los ancianos son sólo funcionales a la comunidad, ya que su autoridad se basaría en un saber sobre la producción y reproducción.

Nuevamente Molyneux demuestra que el motivo por el cual Terray rechaza a los ancianos Guro como clase, se “relaciona directamente con la carga de androcentrismo” de su teoría (1978: 57). Terray sostiene que, entre los Guro, no existe ninguna categoría social que sea explotada de manera permanente. Según su análisis, los jóvenes no constituyen una clase porque sólo son explotados de manera temporal: en el futuro, envejecerán y se convertirán ellos mismos en ancianos. Además, mientras son jóvenes “reciben una esposa a cambio de su trabajo excedente”; ello permite que ganen autonomía respecto de los ancianos “al adquirir sus propios dependientes” (extractos de Terray citados en Molyneux, 1978: 58). Molyneux concluye que el trabajo de Terray sólo se basa en el análisis de las relaciones entre los varones ancianos y jóvenes. “En su discusión, Terray no considera en absoluto la posición de otro gran grupo de productores directos, las mujeres [*female agents*]” (p. 59).

Si aceptamos como válido el criterio de Terray, las mujeres califican como clase explotada:

¹¹⁶ Donde, siguiendo a Balibar y a Althusser, la economía se convierte en instancia determinante y también dominante. Cf. capítulo 4 de la presente Tesis.

1. Su explotación no es temporal, ya que no se convierten luego en “ancianos”;
2. El producto excedente no vuelve a ellas de ninguna manera;
3. No se emancipan de los ancianos mediante la adquisición de personas dependientes o esposos;
4. No tienen la posibilidad de abandonar la comunidad para instalarse por su cuenta ni de deponer autoridades.

Terray establece estos aspectos como criterio para determinar si hay explotación o no, pero no los aplica al grupo de las mujeres, sino sólo a la relación entre ancianos y jóvenes varones (Molyneux, 1978: 59), lo que constituye una "omisión" androcéntrica.

La ausencia de consideración de las mujeres, como hemos analizado en el caso de Terray, se relaciona con un sesgo androcéntrico de base, vinculado al hecho de que la mayoría de los etnógrafos, así como sus interlocutores nativos, eran varones y adultos. De ello se desprende un acceso muy limitado –o directamente vedado por las propias normas culturales– a los espacios y perspectivas “femeninas”.

La antropóloga Françoise Héritier es una de las primeras en denunciar los sesgos sexo-genéricos ocultos en las generalizaciones etnográficas. Según Mathieu: “Héritier (1981) muestra que las formulaciones aparentemente neutras y generales pueden *esconder* mediante el silencio, hechos concernientes a la diferencia de sexos” (CEPS: 94). Se trata de poner de manifiesto “el problema de la *simetría* entre Ego femenino y Ego masculino” (Héritier, 1981: 88 *cit. por* Mathieu). Según Héritier, el intercambio de mujeres teorizado por Lévi-Strauss como hecho fundante de la Cultura, se basa en lo que denomina “valencia diferencial de los sexos” (Gestin, 2007 b: 453). Partiendo de la hipótesis lévi-straussiana, Héritier había llegado a la conclusión de que “no era el sexo, sino la fecundidad, lo que producía la diferencia real entre lo masculino y lo femenino” (Héritier, *cit. por* Mathieu, *OM*: 177). En efecto, no todas las mujeres se encontraban sujetas al intercambio: algunas poseían prerrogativas habitualmente masculinas, por ejemplo, las mujeres menopáusicas o estériles (Mathieu, *DS*: 18). Ello permite concluir que el verdadero objeto del intercambio es, entonces, la fecundidad. Desde esta perspectiva, los varones se apropian de las mujeres y las intercambian para así usar en su provecho la capacidad reproductiva de aquellas.

Sin embargo, la posición de Hérietier conlleva nuevas dificultades. Con la intención de no invisibilizar la opresión de las mujeres y de denunciarla, Hérietier recae en el otro extremo: restarles toda posibilidad de agencia y devolverlas al determinismo del “hándicap” biológico (en palabras de Beauvoir). La perspectiva del FMF evita este escollo: en primer lugar, porque sus análisis acerca de la significación política de las “mujeres que intercambian” permite no universalizar (de modo determinista) uno de los sentidos posibles del intercambio –si bien el más expandido, no el único posible–. En segundo lugar, porque la fecundidad no se aborda como un dato natural, sino que se analiza en su carácter social. En efecto, para que la capacidad de procrear (en tanto que posibilidad biológica) se actualice y se vuelva un hecho, es preciso que se impongan numerosas intervenciones y regulaciones sociales; como ya mostramos mediante los conceptos de “maternidad social” de Mathieu y de “fertilidad forzada” de Tabet.

Conclusiones del capítulo

En este capítulo analizamos críticamente los aportes de la vertiente antropológica del FMF. Mostramos que en el año 1971, Nicole-Claude Mathieu radicaliza la tesis beauvoiriana (“no se nace mujer”) a través de la categoría de “sexo social” que visibiliza los resabios naturalistas implícitos en *El segundo sexo*. La utilización heterodoxa del método materialista histórico permite des-biologizar la categoría de sexo y cuestionar tanto su carácter fetiche como su particularización (las mujeres = “el sexo”). Ello conduce a la postulación de una antropología de los sexos (en plural) en términos de clases sociales que permite analizar, ya no los varones y las mujeres de modo aislado, sino la relación que los co-constituye mutua y antagónicamente. Reformulados de tal modo, varones y mujeres no son grupos biológicos sino el resultado de relaciones dialécticas e históricas. Adelantamos que esta perspectiva crítica se desarrolla en paralelo a los trabajos anglosajones sobre el sistema de sexo/género, como veremos hacia el final de la Tesis (capítulo 7).

Mediante el uso de la categoría de sexo social, los análisis de Mathieu y Tabet logran visibilizar el punto ciego común al planteo beauvoiriano y engelsiano. En tal sentido, los aportes centrales de la vertiente antropológica del FMF son sus críticas al concepto marxista de división sexual natural del trabajo –a través de la categoría “división socio-sexual del trabajo”– y el cuestionamiento correlativo de la maternidad

como dato natural o meramente biológico –a través de los conceptos de “maternidad social” y “fertilidad forzada”–. El análisis de la antropología del FMF nos permitió comprender acabadamente la compleja trama conceptual sobre la que se construye la corriente, abandonando premisas centrales del marxismo tradicional y proponiendo nuevas categorías de análisis. En tal sentido, las conclusiones de este tercer capítulo complementan los análisis ya presentados en el capítulo 1.

Finalmente, sostuvimos que el abandono de los supuestos naturalistas sobre la división sexual del trabajo resulta posible, en buena medida, gracias al posicionamiento crítico que habilita otro marco teórico: el estructuralismo lévi-straussiano. Mostramos que la premisa central de Lévi-Strauss y Héritier sostiene, precisamente, que el intercambio de las mujeres (y de su capacidad de gestar) constituye un hecho de cultura y no de naturaleza. Desde esta perspectiva, el matrimonio y el parentesco no son datos ni evidencias naturales, sino complejos sistemas de clasificación y organización social. Este prisma estructural influencia fuertemente la perspectiva de las feministas materialistas, en particular, de Nicole-Claude Mathieu, que abreva directamente de Lévi-Strauss. Tal clave de lectura, entrecruzada con una interpretación heterodoxa del marxismo, constituye una de las particularidades de la corriente y permite pensar desde otra óptica los problemas del marxismo clásico.

Capítulo IV

La desnaturalización del trabajo doméstico

En este capítulo, analizamos la vertiente sociológica del FMF, a través del examen de la propuesta de Christine Delphy. Debido a las tempranas, aunque incompletas, traducciones al español,¹¹⁷ su obra es la más conocida y de modo frecuente se la cita como exponente del feminismo materialista. Sus trabajos se centran en lo que denomina “modo de producción doméstico” o familiar (Delphy, 1970: 45), que constituye para la autora la relación estructural de poder específica que produce y reproduce la opresión de las mujeres. Si en el capítulo anterior analizamos la desnaturalización del “trabajo reproductivo” en el sentido de la procreación, el objetivo de este capítulo es mostrar la desnaturalización del denominado “trabajo doméstico”.

La teoría de Delphy sobre el modo de producción doméstico, como mostraremos, permite desnaturalizar los trabajos realizados por las mujeres, al oponerse a las tesis marxistas y feministas que explicaban la gratuidad del trabajo doméstico a partir de la supuesta producción de “valores de uso” de consumo inmediato. Si no es la naturaleza de los trabajos realizados por las mujeres lo que explica su carácter no-remunerado, es preciso entonces analizar las relaciones estructurales de poder que causan esta situación. Ello supone un desplazamiento, desde la idea de “tareas de la casa” (*travail ménager*) al concepto de “trabajo doméstico”, reconocido como plenamente productivo (Delphy, 1978: 66).

Veremos que la aplicación de un método, ya no marxista, sino *materialista*, permite iluminar algunos espacios vacíos de la reflexión marxista clásica, heredados por las corrientes feministas marxistas o socialistas de la época. Mostraremos que muchas de las tesis de Delphy desarrollan *in extenso* aspectos ya identificados por Marx en *El Capital*, que meramente enuncia y no explora, al tiempo que otras de las categorías delphianas desbordan los marcos del análisis marxista.

¹¹⁷ Delphy, C. (1982). *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*. Barcelona: laSal, ediciones de les dones. Colección *Cuadernos inacabados*, 2-3. Segunda edición: 1985.

IV. 1. Capitalismo y patriarcado en la perspectiva de Christine Delphy

A mi entender, para los grupos oprimidos, el materialismo no es una herramienta posible, entre otras: es la herramienta misma, precisamente en la medida en que es la única teoría de la historia para la cual la opresión es la realidad fundamental, el punto de partida.

Christine Delphy. “Un féminisme matérialiste est possible”

Como señala la historiadora brasileña de las ideas Maira Abreu, en los años setenta, numerosas teóricas feministas y amplios sectores del movimiento de mujeres, a uno y otro lado del Atlántico, recurren al marxismo para volver a pensar la llamada “cuestión femenina” (Abreu, 2018: 3). Sin embargo, el modo en que se lleva a cabo este retorno a Marx y Engels es sumamente diverso y da origen a diferentes corrientes. Feminismo socialista, feminismo marxista, marxismo feminista, son algunos de los nombres que comienzan a delimitar espacios de disputas durante la década del setenta (cf. Bolla, 2018). En términos generales, ya hemos dicho que el libro de Engels se encuentra en el centro de la relación entre marxismo y feminismo en aquel período (Reed cit. por Forenza, 2013: 68; Femenías, 2015 b: 149). En el caso del feminismo materialista, la versión original de Christine Delphy que analizaremos a continuación constituye no sólo un retorno, sino ante todo “una ruptura con un cierto marxismo” (Abreu, 2018: 3). Se trata de utilizar el método propuesto por el marxismo, el materialismo histórico, pero cambiando su aplicación (Delphy, 1982: 117 y ss). Ello permite visibilizar nuevas relaciones de producción que co-existen con el capitalismo, desbordando los análisis tradicionales del marxismo, como analizaremos a continuación.

IV. 1. a. El enemigo principal

En 1970, Christine Delphy publica su ensayo “El enemigo principal” (*L’ennemi principal*) en un número especial de la célebre revista francesa *Partisans*, llamado *Libération des femmes. Année zero*.¹¹⁸ La tesis central de este artículo se basa en dos postulados interrelacionados: en primer lugar, se debe analizar la opresión de las

¹¹⁸ Traducido en Delphy (1982) “El enemigo principal”. *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*. Barcelona: LaSal. De aquí en adelante, *EP*.

mujeres a partir de sus causas materiales, no meramente ideológicas. En segundo lugar, se la debe abordar en su especificidad, lo que supone cuestionar las lecturas reduccionistas que subsumen la opresión de las mujeres al funcionamiento del capitalismo. La opresión de las mujeres, sostiene Delphy, no sólo beneficia al sistema capitalista, sino también a los varones en su conjunto, quienes constituyen, estructuralmente y desde su perspectiva, “el enemigo principal”. Se trata de un ensayo pionero que intenta revisar críticamente las tesis marxistas tradicionales, pero sobre todo, las tesis feministas marxistas de la época que abrevan de aquellas.

En el marco de este análisis, Delphy denuncia la “laguna teórica del marxismo”, que aparece como un obstáculo central a la hora de proponer un nuevo abordaje feminista que permita comprender el carácter material de la opresión de las mujeres. Aquella laguna teórica se vuelve visible en relación con dos grandes ejes: en primer lugar, el marxismo no explica la opresión común y específica de las mujeres; en segundo lugar, no se centra en la opresión de las mujeres sino en las consecuencias de esta opresión para el proletariado (Delphy, *EP*, 31). A causa de esta laguna teórica, a la hora de pensar la opresión de las mujeres, Delphy argumenta que de esa carencia se siguen dos consecuencias específicas: en primer lugar, (a) se concibe la opresión de las mujeres como una consecuencia secundaria y derivada de la lucha de clases, tal como en la concepción tradicional de la misma; es decir, se reduce su opresión a la opresión proletaria. Y (b) se concibe esta opresión como un elemento ideal o superestructural.

Con respecto a la primera consecuencia, existen según Delphy algunas ambivalencias ya que las concepciones teóricas de la izquierda reconocen la existencia de una opresión específica de las mujeres. Sin embargo, esta opresión se entiende como una contradicción secundaria, derivada de la contradicción principal Capital/Trabajo. “Antes no existía el problema de las mujeres. Estas eran ‘proletarios como todos los demás’ y luchaban contra el capital. Ahora se reconoce que existe una explotación específica pero como esta también se imputa al capital, el resultado es el mismo” (Delphy y Leger, 1976: 3).

En primer lugar, en este postulado se reconoce la influencia de la crítica beauvoriana a Engels que examinamos en los primeros capítulos. La reducción de la opresión de las mujeres a la unidimensionalidad del *homo oeconomicus* –como dijera Marcuse– parece cumplir los requisitos de la falacia nominal identificada por Beauvoir. La falacia nominal –o falacia *pars pro toto*– se basa en la ambivalencia semántica del

término *homo*, que en gran parte de las lenguas latinas designa tanto el universal genérico humano (*anthropos-homo*) como al macho de la especie (*andros; aner*) (cf. Femenías, 2000: 128 y ss.; 2019 a: 23 y ss.). En efecto, el *homo oeconomicus* excluye o subsume a la mitad de la especie que no se identifica como *andros*. Se trata, nuevamente, de desarmar la ecuación mujer = proletario defendida por Bebel y refutada en *El segundo sexo*. Por eso Delphy, y de modo más amplio, las autoras vinculadas al FMF, proponen un análisis que podríamos denominar *gineconomicus*, aplicando las categorías generales del marxismo al análisis específico de la opresión de las mujeres (entendidas en sentido anti-biologicista, como veremos).

En segundo lugar, Delphy señala que la laguna explicativa del marxismo clásico sobre la situación específica de las mujeres trae aparejada una segunda consecuencia: (b) se atribuye la opresión de las mujeres a causas eminentemente ideológicas. Considerar el sexismo como un problema estrictamente superestructural, en efecto, permite a ciertas perspectivas marxistas sortear el obstáculo que representan las sociedades no capitalistas de la época (paradigma: la Unión Soviética) donde, pese a la abolición del capitalismo, subsiste la opresión de las mujeres. Tal comprensión supone que la ideología existe incluso en ausencia de una opresión material, como factor meramente superestructural, aspecto cuestionado por Delphy (*EP*, 32).

En estrecha relación con lo anterior, para Delphy las causas de la opresión de las mujeres no son meramente ideológicas, sino que son fundamentalmente *materiales*. En el capítulo II, mencionamos que esta era precisamente una de las premisas de la corriente feminista materialista. Vale la pena señalar que esta afirmación no compromete necesariamente a las autoras del FMF con una “definición ideológica de la ideología” (Althusser, [1970] 2011: 47 y ss.) como parece seguirse de la postulación anterior.¹¹⁹ En otras palabras, insistir en el carácter material de la opresión no significa que se deje de lado el análisis de los elementos ideológicos constitutivos de tal opresión.¹²⁰ Por el contrario, el postulado de Delphy busca tomar distancia explícita de aquellas concepciones marxistas que intentan resolver el problema del vínculo solidario entre capitalismo y patriarcado, identificándolos respectivamente con dos instancias de diverso orden: estructura y superestructura. Esto aleja a Delphy de aquellas perspectivas

¹¹⁹ Las llamadas definiciones ideológicas de la ideología se caracterizan por comprender a esta última como un factor meramente *ideal* o *espiritual*, opuesto por ende a la materialidad de la estructura económica. Más adelante examinaremos en mayor detalle este problema.

¹²⁰ Analizaremos este aspecto en el capítulo siguiente, cuando abordemos la teoría de Guillaumin, donde materialidad y discurso, economía e ideología, se entrelazan de manera particular.

feministas marxistas que sostienen la existencia de una estructura material capitalista y de una ideología patriarcal, en particular, la posición de la psicoanalista británica Juliet Mitchell [1974] (1990).

Este tipo de resolución es frecuente dentro de las llamadas “teorías unitarias”. Delphy cuestiona estas teorías, que sostienen la existencia de un capitalismo patriarcal, por su reduccionismo. Algunos ejemplos destacados en el ámbito anglosajón son las teorías de Zillah Eisenstein (1979), Iris Young (1981) y Lise Vogel [1983] (2013).¹²¹ En cambio, las teóricas del FMF se aproximan a las denominadas “teorías del sistema dual”, formuladas y sistematizadas *posteriormente* en el medio anglófono por Heidi Hartmann (1979). Como señalan Juteau y Laurin (1988: 190) la perspectiva del FMF converge en ciertos aspectos con éstas últimas, ya que sostienen la articulación de dos sistemas relativamente autónomos aunque solidarios entre sí, capitalismo y patriarcado. En el caso de Delphy, que nos ocupa ahora, se trata de la articulación entre capitalismo y modo de producción doméstico. Sin embargo, la posición del FMF tampoco se identifica exactamente con las teorías del sistema dual, como quedará de manifiesto una vez examinada la propuesta de Colette Guillaumin (capítulo V de la presente Tesis).

A continuación exploraremos brevemente, aunque con mayor detalle, la diferencia entre las teorías del sistema unitario y las teorías duales para comprender la problemática en disputa y la particular resolución de Delphy al problema. Es preciso recordar, sin embargo, que se trata de una distinción que nos remonta al horizonte anglosajón más que al francés, más precisamente, a las discusiones entre feministas marxistas (o marxistas feministas) estadounidenses y británicas.

En el ámbito anglosajón, uno de los trabajos pioneros de las “teorías duales” fue el ensayo del año 1979: “The unhappy marriage of marxism and feminism: towards a more progressive union”, publicado por Heidi Hartmann en la revista *Capital & Class*.¹²² Allí, Hartmann desarrolla de manera sistemática la idea del doble sistema de opresión solidario, con dos niveles de igual importancia: patriarcado y capitalismo. El pensamiento marxista, sostiene Hartmann, ofrece un análisis que privilegia la contradicción de clase. El feminismo radical (recordemos que ella escribe en el medio anglosajón) reconoce la existencia de un sistema patriarcal, pero olvida el capitalismo.

¹²¹ Para un panorama general de las teorías del sistema unitario, cf. también Ferguson y McNally, 2013.

¹²² Hartmann, H. I. (1979) "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union" en *Capital & Class*, 3(2), pp. 1–33. Traducción: "El infeliz matrimonio entre marxismo y feminismo" en *Cuadernos del Sur*, 5, marzo-mayo 1987.

Por tanto, el objetivo de Hartmann es lograr pensar juntos estos dos sistemas solidarios, intento que la aproxima a la problemática general del feminismo materialista (capítulo 2 de la presente Tesis).

Hartmann recuerda que Marx propuso una teoría de los lugares vacíos (*empty places*) (Hartmann, 1979: 7). Según Marx, la estructura permanece anónima, es decir, no dice quién va a ocupar tal o cual sitio en la división del trabajo. Por ello, en principio, nada en la lógica del capitalismo requeriría que la diferenciación entre los trabajadores se derivara de ciertas características atribuidas como el sexo (o la raza), dado que el sistema capitalista tendería tangencialmente a una homogeneización de la mano de obra. Se trata de la falsa utopía igualitaria también sostenida por el liberalismo: “el mercado nos vuelve a todos/as iguales”. Hartmann muestra que a causa de ello, el marxismo no permite comprender la progresiva acumulación de diferencias entre trabajadorxs, tal como denunciaran posteriormente Silvia Federici (2010) y, con otra mirada, Ana de Miguel (2015). El marxismo clásico no permite dar cuenta del hecho de que ciertos trabajos, como la crianza de niños/as, la preparación de alimentos, los trabajos de cuidado de miembros/as del grupo en la vejez, de personas enfermas, o de personas con discapacidad, los realizan mayoritariamente las personas llamadas “mujeres”, mientras que otros trabajos son realizados mayormente por personas llamadas “varones” (Pérez Orozco, 2014; Fougeyrollas Schwebel, 2017; Femenías y Soza Rossi, 2018)

La pregunta que formula Hartmann es la siguiente: la estructura, ¿es realmente anónima? La respuesta, por supuesto, es negativa, aunque para hallarla es necesario desbordar el marco del sistema capitalista hacia el análisis de otro sistema, el patriarcado. Hartmann logra poner en evidencia, de este modo, la existencia de una división sexual del trabajo, como un punto ciego del pensamiento marxista clásico, aunque sin profundizar en ello. Su análisis demuestra que el marxismo ortodoxo se centra en una división a la que denominan, muy significativamente, “social”, por oposición a otras formas de división del trabajo consideradas como no-sociales; es decir, como ya hemos visto, “naturales”, o mejor dicho, naturalizadas. De este modo, la teoría del sistema dual de Hartmann se aproxima a la explicación del feminismo materialista, que también parte de la desnaturalización de la división social-sexual del trabajo para, desde allí, explicar el funcionamiento de la totalidad social.

Por el contrario, las denominadas “teorías del sistema unitario” han intentado conjugar capitalismo y patriarcado, refiriendo ambas estructuras a una única matriz de dominación que identifican, por lo general, con el sistema de explotación capitalista. Una de sus mayores exponentes es la filósofa estadounidense Iris Young, quien discute específicamente las tesis de Heidi Hartmann. El objetivo que guía su búsqueda es “la necesidad de crear una teoría materialista feminista que sea parte integral de un marxismo renovado, y no que esté simplemente casada con el marxismo” (Young, 1981: 62. Trad. propia). Young delimita su propia posición como *feminismo socialista*, señalando que:

El feminismo marxista no puede contentarse con una mera “boda” entre dos teorías, el feminismo y el marxismo, que reflejan dos sistemas, capitalismo y patriarcado. El proyecto del feminismo socialista, en cambio, debería consistir en el desarrollo de una teoría unitaria [*a single theory*] a partir de los mejores *insights* tanto del marxismo como del feminismo radical, a fines de comprender al patriarcado capitalista como un sistema para el cual la opresión de las mujeres es un atributo central (Young, 1981: 44. Trad. propia).¹²³

Por momentos, la teoría de Young parece aproximarse a la posición del FMF, ya que propone desplazar el centro de la atención, del concepto de “clase social” marxiano al concepto de “división del trabajo por género”, que define como “toda diferenciación social del trabajo estructurada según el género” (p. 52). De este modo, las tareas que tradicionalmente realizan las mujeres, como la crianza de niños/as, la preparación de alimentos, limpieza, cuidado de personas enfermas, entre otras, se comprenden dentro de la categoría de trabajo “tanto como la producción de objetos en una fábrica” (Young, 1981: 52). Las relaciones de producción [*relations of production*], es decir, las relaciones sociales que se desprenden de la actividad laboral [*laboring activities*] deben incluir para la autora “todas aquellas relaciones sociales implicadas en *cualquier* tarea o actividad que la sociedad define como necesaria” (Young, 1981: 52), desbordando el ámbito de la “producción” clásica. Young afirma que una de las grandes tragedias innecesarias de la teoría marxiana consiste en no haber comprendido la categoría de trabajo en su sentido más amplio, limitándola por el contrario a la producción de tipo fabril y/o industrial. Coincide así con Hartmann al denunciar la ceguera genérica del marxismo [*gender blind*].

¹²³ Las traducciones de Young son propias.

Young sostiene que “La investigación empírica seria puede revelar que la explicación que el feminismo radical hace de la clase como basada en el sexo - explicación que la teoría del sistema dual abandona- puede resultar apropiada para la teoría materialista histórica” (Young, 1981: 53). Retomando la premisa engelsiana según la cual la primera forma de división del trabajo es aquella trazada en función del sexo o género, Young extiende sus alcances al sostener que la división de la sociedad en clases se deriva de una primera diferenciación del trabajo por género. De este modo, propone una relectura del marco teórico *materialista* tradicional basándose en el concepto de división del trabajo por género, que considera más amplio y más concreto que el concepto de clase marxiano. Es decir, más amplio, en la medida en que complejiza las contradicciones y diferencias específicas en el interior de una clase; más concreto, porque la división del trabajo –sostiene Young– no sólo tematiza una relación determinada con los medios de producción del trabajo y su producto (como propone el concepto de clase) sino que designa “la actividad laboral misma y las relaciones sociales e institucionales específicas de dicha actividad” (Young, 1981: 51). Según la argumentación de Young, sería necesario realizar un análisis cuya explicación no se basara en rasgos o caracteres psicológicos, por ende individuales/subjetivos, sino que enfatizara el carácter político de una opresión social estructural, con su correspondiente ideología metafísica. A este respecto, María Luisa Femenías subraya que “Young ha incorporado algunos elementos del marxismo en clave feminista, que ya habían sido explorados por Delphy aunque no tengamos pruebas de que la hubiera leído” (Femenías, 2008: 29).

La autora discute la propuesta de Hartmann, para quien –como vimos- capitalismo y patriarcado constituyen dos sistemas autónomos pero solidarios. Recordemos el argumento de Hartmann: dado que el sistema capitalista tiende a la homogeneización de la mano de obra –todos/as son iguales ante el mercado-, la diferenciación sexual de los trabajos, que se observa de hecho en la mayoría de las sociedades, sólo puede explicarse a partir de la acción de otro sistema, el patriarcado, sobre el capitalismo. Young afirma que esta interpretación replica el mismo error de Marx y Engels, en la medida en que Hartmann comprende al capitalismo como un sistema “ciego al género” [*gender-blind*]. Por el contrario, la tesis de Young es que el capitalismo se encuentra estructurado internamente según una división del trabajo por

género, matriz a partir de la cual se construye la división de la sociedad en clases (p. 58).

Respecto del otro argumento de Hartmann –compartido por diversas teóricas del sistema dual, entre ellas, la propia Delphy– sobre la preexistencia cronológica (y, por ende, lógica) de la opresión patriarcal por sobre la explotación capitalista, Young sostiene que no es correcto inferir por ello la existencia de un sistema autónomo: “La existencia de una sociedad de clases anterior al capitalismo no demuestra, para un/a marxista, que todas las sociedades clasistas tienen alguna estructura común independiente del sistema capitalista” (Young, 1981: 58). Este tipo de argumentos derivan según Young en una concepción a-histórica, que omite el hecho de que las sociedades de clases sufren transformaciones sistémicas.

Analicemos la argumentación de Young con mayor profundidad. Por un lado, la existencia de diversas sociedades de clases previas al sistema capitalista demuestra, para cualquier marxista, que existen modos de producción *anteriores* al capitalista, con lo cual podría sostenerse, con buenos motivos, la existencia de un modo patriarcal pre-capitalista (tesis con la que Young tampoco coincide plenamente, por considerar que el capitalismo de hecho transforma negativamente las condiciones de vida de las mujeres; Young, 1981: 59-61). Aquí, el eje central de la discusión no es tanto “si existe una estructura común”, sino si esos modos pueden co-existir (o no) de modo combinado, o bien, por el contrario, si el surgimiento de un modo de producción anula completamente los modos históricos anteriores.

Por otro lado, la defensa de un modo de producción o de un sistema autónomo patriarcal no implica *per se* un compromiso con una concepción a-historicista del mismo, si bien este ha sido un reclamo tradicional dirigido hacia las feministas radicales, que Young aplica al caso de las teorías del sistema dual. En este sentido, hay que conceder a Young que las teóricas del sistema dual suelen ser menos proclives a realizar este tipo de abordajes, pese a lo cual no consideramos que tal a-historicismo se deduzca necesariamente de las teorías duales, sino que es un riesgo presente en los intentos de análisis que privilegian la dimensión diacrónica en un vasto tiempo histórico.

Podemos destacar, a modo de contra-ejemplos, los desarrollos elaborados por teóricas feministas latinoamericanas como Silvia Rivera Cusicanqui (1984; 1996; 2002;

2010 b; 2018, entre otros), Rita Segato (2003; 2013), Lorena Cabnal (2010) y Julieta Paredes (2013), quienes sostienen de diversas formas la existencia de un patriarcado previo al capitalismo y se proponen explorar sus transformaciones históricas, sobre todo, en el período posterior a la invasión colonial iniciada en 1492. En efecto, desde diferentes marcos teóricos, que van desde la sociología y la antropología feminista –en los casos de Rivera Cusicanqui y de Segato– hasta las cosmovisiones indígenas –en la propuesta de Cabnal, quien elige no denominar “teoría” a su concepción para distanciarse del eurocentrismo– estas autoras insisten en visibilizar tanto continuidades como rupturas en las formas “ancestrales” (es decir, originarias) de organización patriarcal, cuestiones sobre las que volveremos en el último capítulo de la presente Tesis.

En su intento por construir una teoría unitaria del capitalismo patriarcal, Young no logra visibilizar el carácter específico de las relaciones sociales estructurales de sexo, a las que comprende finalmente desde una óptica estrictamente marxista. Así, en el análisis de Young, las mujeres son el mayor ejemplo de lo que Marx definiera como ejército de reserva, una fuerza laboral secundaria, que permite la baja de los salarios de los obreros y obreras, como refuerzo de las divisiones entre la clase trabajadora. Dicha hipótesis, esgrimida a menudo como explicación tentativa de la no-remuneración del trabajo doméstico, se muestra insatisfactoria desde el punto de vista de Delphy.¹²⁴

Por otro lado, el análisis de Young no logra distanciarse de otros presupuestos sumamente problemáticos. Así, resulta conflictiva su aceptación del sistema sexo/género, con la asunción de un sexo biológico que incidiría en la opresión “reproductiva” de las mujeres; entendiendo, correlativamente, por “género” dos sentidos distintos: por un lado, el primer clivaje de la división material del trabajo, por el otro, los significados simbólicos o psicológicos contruidos sobre un supuesto sexo biológico. Es decir que si bien la autora señala que la división del trabajo por género constituye un hecho social, no biológico ni psicológico, argumenta que “entre los múltiples factores que condicionan la división del trabajo por género en diversas sociedades, se encuentra, por ejemplo, la función biológica reproductiva de las mujeres” (Young, 1981: 54). Young también afirma que la división del trabajo por género supone “una clasificación y una división socio-cultural de las personas de acuerdo con su sexo

¹²⁴ *Infra*, capítulo V, apartado 2. a. “El error categorial”.

biológico” (p. 54), sin explicar en qué consiste aquella clasificación previa ni de qué modo sustenta la división del trabajo por género.¹²⁵

Una resolución alternativa a las dos posiciones anteriores (sistemas duales/ sistemas unitarios) apela a la distinción entre instancias dominantes, con autonomía relativa de las superestructuras y determinación en última instancia, conceptos desarrollados en profundidad por teorías marxistas heterodoxas. En particular, algunas feministas marxistas suelen retomar la relectura *sui generis* que Althusser hace de Marx, como Michèle Barrett (1979), quien aplica la redefinición althusseriana de la ideología para dar cuenta de la opresión de las mujeres (analizaremos más adelante en este capítulo su discusión con Christine Delphy). Recordemos que Althusser también propone una distinción entre diversas instancias superestructurales que co-existen en una formación social: religiosa, ideológica, científica, política, entre otras. Estas instancias tienen una autonomía relativa (Althusser, [1965] 2010: 91) y pueden o no ser dominantes. Así, en los diferentes períodos históricos, se va modificando la dominancia de una u otra instancia, que se combinan en el interior de cada modo de producción. Sin embargo, es la economía la que cumple el papel de determinación en última instancia. Es decir, que la dominancia de una u otra instancia superestructural, sea cual fuere, siempre está dispuesta en relación con la estructura económica.

Según Althusser, durante el período feudal, las instancias dominantes son dos aparatos ideológicos de Estado: la religión y la familia (Althusser, [1970] 2011: 33 y ss.). Recién con el capitalismo se marca el inicio de un modo de producción donde la instancia dominante es la propia economía y donde los aparatos ideológicos dominantes son la institución escolar y la familia (Althusser, 2011: 35).¹²⁶ Desde esta perspectiva, la contradicción principal Capital/Trabajo, determinante en última instancia, existe siempre a través de contradicciones secundarias que son de una naturaleza diferente, fenómeno que denomina “sobredeterminación” (Althusser, [1965] 2010: 81). La sobredeterminación refiere tanto a las eficacias de las superestructuras, como a los

¹²⁵ Sin profundizar en ello, la autora refiere un extracto de Heidi Hartmann (cuya teoría, por otro lado, discute a lo largo del artículo que estamos comentando) donde sostiene que la división del trabajo *por sexo* crea *dos géneros*, pero no continúa en esa dirección de análisis ni propone ninguna hipótesis al respecto (Young, 1981: 55). El vínculo entre sexo y género permanece de este modo tematizado de modo ambiguo.

¹²⁶ Para Althusser, la familia constituye un aparato ideológico de Estado (AIE), si bien aclara: “La familia cumple, evidentemente, otras funciones que la de un AIE. Interviene en la reproducción de la fuerza de trabajo. Es, según los modos de producción, unidad de producción y (o) unidad de consumo” (Althusser, 2011: 25).

efectos de las coyunturas nacionales e internacionales. “La contradicción Capital/Trabajo no es jamás simple, sino que se encuentra siempre especificada por las formas y las circunstancias históricas concretas en las cuales se ejerce” (Althusser, 2010: 86).¹²⁷ De este modo, el peculiar concepto de formación económico-social althusseriano permite pensar una categoría de clase atravesada y constituida por contradicciones múltiples (Bolla y Karczmarczyk, 2015: 135).¹²⁸

Siguiendo estos postulados, diversas interpretaciones feministas marxistas retomaron el esquema althusseriano para incluir allí las contradicciones de sexo o género, ya sea mediante su tematización como ideología (Barrett y McIntosh, 1979) o señalando la opresión económica de las mujeres como contradicción secundaria, en sentido althusseriano (Kuhn y Wolpe, 1978). Desde una perspectiva feminista socialista, Danielle Leger (1976) sostiene que el capitalismo es el modo de producción dominante al cual le están subordinadas formas pre-capitalistas de producción, por ejemplo, el trabajo doméstico o la pequeña producción agrícola. Leger considera que el modo de producción capitalista no anula las antiguas formas productivas, sino que las mantiene deliberadamente para lograr mayor extracción de plusvalía (Delphy y Leger, 1976: 4). Según Leger, las formas precapitalistas de producción, sin embargo, no tienen autonomía, sino que dependen estrictamente del capitalismo. Delphy también se opone a este tipo de perspectivas, como analizaremos a continuación.

En un debate publicado en el año 1976, Delphy cuestiona la perspectiva de Leger al considerar que el modo de producción doméstico, si bien excede en efecto al modo de producción capitalista, no se encuentra subordinado o subsumido a éste. Ambos presentan una autonomía relativa y se articulan de modo solidario. Según Delphy, “la familia no funciona únicamente al servicio del capitalismo. Continúa cumpliendo funciones que no son útiles para el capitalismo” (Delphy y Leger, 1976: 4). Aquella constatación permite reformular esa pregunta, bajo la siguiente forma: en

¹²⁷ En ello reside la especificidad de la dialéctica marxista, cuya contradicción está siempre sobredeterminada, a diferencia de la dialéctica hegeliana que según Althusser está basada en el principio de “contradicción simple” (Althusser, [1965] 2010: 87).

¹²⁸ La idea de “contradicciones secundarias” no debe ser malinterpretada. Según Althusser: “Esta proposición implica que las contradicciones “secundarias” no son simplemente un fenómeno de sus tantos fenómenos, fenómenos en forma tal que prácticamente la contradicción principal podría existir *sin* las secundarias (...) Implica, por el contrario, que las contradicciones secundarias son necesarias a la existencia misma de la contradicción principal, que constituyen realmente su condición de existencia, tanto como la contradicción principal constituye a su vez la condición de existencia de las primeras” (Althusser, [1965] 2010: 170).

palabras de la propia Delphy, “¿La opresión de las mujeres se debe únicamente al capitalismo o a otra cosa; esta otra cosa es también un sistema de clases, o francamente es otra cosa, y en ese caso, qué? (Delphy, *ATD*: 5. Trad. propia).

IV. 2. La teoría del modo de producción doméstico

Según Delphy, la familia forma parte integrante del modo de producción doméstico. En términos generales, para Delphy, un modo de producción es un “modelo abstracto que yo definiría como un conjunto de relaciones de producción, más concretamente como dos relaciones de producción complementarias y antagónicas” (Delphy y Leger, 1976: 3). El “modo de producción doméstico” supone un conjunto de relaciones de producción que existen con anterioridad al modo de producción capitalista. Por ende, se trata de un sistema autónomo, lo que distingue su posicionamiento de las denominadas teorías del sistema unitario. “No existe ningún vínculo teórico entre ambos. Pero obviamente están unidos por vínculos concretos” (Delphy y Leger, 1976: 5).

Desde la perspectiva delphiana, en las sociedades contemporáneas existen dos modos de producción principales:

- 1) Modo de producción industrial, donde se produce la mayor parte de las mercancías
- 2) Modo de producción doméstico, donde se produce el trabajo doméstico, crianza de niños/as, cuidado de personas inválidas (por edad, enfermedad, discapacidad) y “válidas” (la totalidad de la clase de los varones), entendidas como “tareas productivas” (Delphy, 1970: 33).

El primer modo produce la explotación capitalista; el segundo, produce la explotación familiar o “patriarcal” (Delphy, *EP*: 45). Ambas formas de explotación, si bien son concurrentes y se entrelazan, deben aislarse analíticamente para que se puedan comprender en su especificidad. Histórica y etimológicamente, señala Delphy, la familia constituye una unidad de producción. En latín, *famulus* designa el conjunto de tierras, de esclavos, de hijos/as y de mujeres sometidos a la autoridad del *pater familias* y que, por ende, son de su propiedad. “En esa unidad domina el padre de familia, a quien pertenece el trabajo de los individuos sometidos a su autoridad, o dicho en otras palabras, la familia es el conjunto de individuos que deben aportar su trabajo para un ‘jefe’” (Delphy, *EP*: 36/15).

IV. 2. a. La apropiación de la fuerza de trabajo

En su forma moderna, el modo de producción doméstico se basa en el *contrato matrimonial*.¹²⁹ Mediante el contrato matrimonial, las mujeres “ceden” su fuerza de trabajo a los esposos:

Dado que menos del 10% de las mujeres mayores de 25 años son solteras, y que toda mujer tiene muchas probabilidades de casarse en un momento u otro de su vida; puede decirse que todas las mujeres están destinadas a entrar en estas relaciones de producción (Delphy, *EP*: 47/ 24).¹³⁰

Según Delphy, la característica de estas relaciones de producción domésticas o familiares es que en ellas “la mujer no dispone de su fuerza de trabajo” (Delphy, *EP*: 43/20). Quien dispone de la fuerza de trabajo de la mujer es el *marido*, que puede intercambiar los productos del trabajo doméstico en el mercado (Delphy, *MD*: 123/67). Delphy caracteriza este vínculo como una relación de *apropiación*, aunque no desarrolla este concepto, que alcanza su mayor formulación en la teoría de Colette Guillaumin, con el concepto de *sexage* (capítulo VI de esta Tesis).

Para comprender el carácter de la apropiación matrimonial, Delphy presenta una analogía con el sistema esclavista: “La prestación gratuita de trabajo en el marco de una relación global y personal (el matrimonio) constituye, precisamente, una relación de esclavitud [*un rapport d’esclavage*]” (*EP*: 47/ 24). De este modo, Delphy desarrolla en profundidad una idea que había sido señalada por Marx en *El Capital*:

Antes, el obrero vendía su propia fuerza de trabajo, disponiendo de ella como individuo formalmente libre. Ahora, vende a su mujer y a su hijo. Se convierte en esclavista. En efecto, la demanda de trabajo infantil se asemeja, incluso en la forma, a la demanda de esclavos negros y a los anuncios que solían publicar los periódicos norteamericanos (Marx, 1966: 325).

La característica distintiva de la apropiación de la fuerza de trabajo en el marco del contrato matrimonial es que no existe ninguna medida para su acaparamiento. Esto introduce una diferencia entre la situación de mujeres y de esclavos. Delphy sostiene que históricamente, la evolución en las formas de apropiación de los esclavos hace que

¹²⁹ Para otras interpretaciones del “contrato de matrimonio” y sus consecuencias, cf. Pateman (1995).

¹³⁰ Hemos modificado ligeramente la traducción española para facilitar su comprensión.

estas se transformen en apropiación parcial durante la Edad Media. Los esclavos se convierten en siervos: trabajan la tierra para el señor tres jornadas a la semana, y el resto la trabajan para sí mismos (*MD*: 130). En el caso de las mujeres, no existe ninguna medida de tiempo.¹³¹

IV. 2. b. Las mujeres como clase

En algunos pasajes de *El enemigo principal*, Delphy lleva aquel paralelismo aún más lejos, al sostener que las mujeres constituyen incluso una casta: “En tanto que grupo efectivamente sometido a esta relación de producción, las mujeres constituyen una clase, y en tanto que categoría de seres humanos destinados por nacimiento a entrar a formar parte de esta clase, constituyen una casta” (Delphy, *EP*: 48/24). Mediante la introducción de la categoría de “casta”, Delphy intenta señalar la opresión intra-clase que experimentan las mujeres: “En el interior de esta clase [proletaria] ellas constituyen una ‘casta’ superexplotada” (Delphy, *EP*: 48/24). Esto se verifica para Delphy, más allá de la posición de clase social (en sentido tradicional marxiano) de las mujeres, ya sean proletarias o burguesas.

En la formulación delphiana encontramos indicios de la influencia implícita del planteo pionero de Flora Tristán (1803-1844). Contra la absorción reduccionista de la categoría mujer en el conjunto opaco “trabajadores”, Flora Tristán señaló tempranamente que la categoría de “proletariado” invisibiliza las diferencias existentes en su interior. Por eso Ana de Miguel propone considerar a Tristán, no como socialista utópica, sino como figura de transición entre el feminismo de raíz ilustrada y el feminismo de clase (De Miguel, 2005: 298-301). En *Unión Obrera* [1843] Tristán se refiere a la “raza” de las mujeres, como un grupo que debe ser distinguido de la “raza proletaria”. Hablando de la relación de dominación entre esposo y esposa, que asimila al vínculo entre “dueño y sirvienta”, Tristán sostiene que a la mujer “incluso se la puede llamar *esclava*, porque la mujer es, por así decirlo, *propiedad* del marido” (Tristán, 1977: 199).

Sin embargo, bien que específicos, para Tristán los intereses de ambas “razas” son comunes: “Lo que ha ocurrido con los proletarios, hay que convenir en ello, es un buen augurio para las mujeres cuando les llegue su [17]89” (Tristán, 1977: 114). La

¹³¹ Estas ideas alcanzan mayor desarrollo en la teoría de Colette Guillaumin. Cf. capítulo 6.

Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, “acto solemne que proclamaba el *olvido y el desprecio que los hombres nuevos hacían de ellas*” (Tristán, 1977: 126), es decir, de las mujeres, mostró rápidamente las limitaciones de su pretendida universalidad. El argumento de Tristán desarma de este modo la homogeneidad aparente del concepto de “clase”, identificando la lucha de las mujeres como un terreno específico y relativamente autónomo, mostrando *avant la lettre*, contra Bebel y Engels, que una revolución proletaria (como considera Tristán la revolución de 1789) no conlleva necesariamente una reivindicación de los derechos de las mujeres. El uso particular del concepto de raza para reflexionar acerca del carácter específico de la opresión de las mujeres, enlaza esta teorización pionera con las reflexiones del FMF.

Sin embargo, luego Delphy abandona aquella formulación ambivalente, casta/clase y a lo largo de su producción posterior defiende el carácter de *clase social* de las mujeres:

Desde un primer momento, tuve la intuición de que la opresión de las mujeres es política (...) Me puse a comparar mentalmente la situación de las mujeres con la situación de los negros y de los judíos, es decir, con opresiones que la mayoría de la gente reconocía en esa época como construcciones sociales, que no tenían nada que ver con la constitución física de los individuos que integran tales grupos. Entonces pensé que la opresión de las mujeres era algo del mismo orden (Delphy, *LP*: 52. Trad. propia).

Recordemos que Simone de Beauvoir había recorrido un camino similar, aunque signado por la existencia de ambigüedades. Por un lado, Beauvoir reconoce el carácter plenamente social del hecho de “no nacer mujer” sino devenirlo. Por otro lado, la mantención de compromisos biológicos y metafísicos, tanto respecto de la opresión fisiológica de las mujeres como de la llamada infraestructura ontológica (basada en la dialéctica del amo y el esclavo) dificulta la comprensión social de las feminidades (cap. 1). Más allá de estos síntomas beauvoirianos, sorprende que por momentos, Delphy se perciba como “comenzando de cero” (*LP*: 52, 53) sin reconocer aquella “deuda” beauvoiriana, en el doble sentido de legado y de promesa incumplida. Beauvoir había presentado un marco de análisis cuyas consecuencias no había agotado; tal esquema es reelaborado y transformado por Christine Delphy, mediante lo que denomina “teoría de la referencia”.

La teoría de la referencia sostiene que “entre el grupo de los varones y el grupo de las mujeres existen relaciones de dominación del mismo orden que entre el grupo de

las personas negras y el grupo de las personas blancas o que entre el grupo de los proletarios y el grupo de los capitalistas” (Delphy, *LP*: 52). Todos estos grupos se definen mutuamente por la relación de oposición que los constituye como tales: “lo que los define es la acción recíproca del uno sobre el otro, y no la constitución física o los presupuestos sobre la constitución psicológica de los individuos que están en cada grupo” (p. 52). En tal sentido, estos grupos no preexisten a la relación que los opone y crea como tales. Proletarios y burgueses no preexisten a las relaciones de producción capitalistas que los constituyen como clases antagónicas (definidas por su relación con los medios de producción y el producto del trabajo). En un sentido similar, varones y mujeres tampoco preexisten a las relaciones de producción patriarcales que los oponen y constituyen socialmente. Recordemos que son grupos jerarquizados, donde unos oprimen y otros/as son oprimidos/as (Delphy, *LP*: 52 y ss.)

Se trata de un “sistema de explicación –que considero materialista– donde no hay dominaciones naturales, sino que, por el contrario, hay dominaciones motivadas” (Delphy, *LP*: 52). En este sentido, el objetivo es delimitar cuáles son los beneficios que el grupo opresor obtiene a partir de la situación de dominación. Para hallar las claves de esta dominación y analizar sus réditos, Delphy dirige su atención a la explotación del trabajo de las mujeres que tiene lugar en la familia.

En primer término, la sumisión común de las mujeres en tanto que clase social, se deriva para Delphy del contrato matrimonial. Este contrato establece, como vimos, la cesión de la fuerza de trabajo de la mujer a su marido. Es por ello que, según Delphy, el principal beneficiario del trabajo no remunerado de las mujeres no es sólo el capitalista, sino el conjunto de los varones. Para sostener esta tesis, Delphy argumenta que existe una situación común a todas las mujeres, entendida en términos de clase social (marxiana). Para Delphy, la clase de las mujeres se produce mediante la relación de explotación del trabajo doméstico, en el marco de la institución matrimonial, en el modo de producción autónomo que llama doméstico. “La apropiación y explotación de su trabajo dentro del matrimonio constituye la opresión común de todas las mujeres” (Delphy, *EP*: 48/24).

La apropiación y explotación de las mujeres se entrelaza con el régimen capitalista, pero no se reduce a él. La clase social, según Marx, se define en el análisis de la relación de las personas con la producción. Delphy muestra que es la producción

ligada al modo doméstico la que resulta definitoria y constitutiva de la clase de las mujeres, y no su posición respecto del modo de producción capitalista.

Es necesario destacar que se trata de una clase social, no biológica, por eso “Esta clase puede incluir perfectamente ciertos hombres biológicos: los menores de edad, los viejos, los niños pertenecen a la misma clase. Las mujeres, los viejos, los niños, etc., constituyen una clase porque tienen la misma relación de producción” (Delphy y Leger, 1976: 5). El FMF se distingue así de otras propuestas acerca de la clase de las mujeres, por el carácter radicalmente anti-biologicista de tal clase. Se trata de una *clase social*, en pleno sentido del término.

En la medida en que constituyen una clase social, siguiendo el modelo marxiano, Delphy argumenta en favor de la necesidad de una “conciencia de clase” de las mujeres. La autora sostiene que “se puede pertenecer objetivamente a una clase, sin tener conciencia de clase”; en el ejemplo de Delphy, “un plomero puede no saber que es un proletario, si no se afilia a un sindicato ni lee buenos libros” (1988: 55). En el caso de las mujeres, la toma de conciencia aparece como un elemento central a la hora de pensar la transformación de las relaciones de opresión.

Sin embargo, tampoco se trata de trazar una simple analogía. Delphy muestra que la clase de sexo posee una implicancia primaria en términos subjetivos, en la medida en que se entrelaza con la propia vivencia subjetiva de cada quien. La clase de sexo, en efecto, se constituye como matriz de inteligibilidad: “la primacía de la categoría de hombre o de mujer siempre está presente [...] Si mi plomero se ahoga, no digo: ‘mirá, un proletario se está ahogando’, tampoco digo: ‘mirá, una persona se está ahogando’; digo: “mirá, un hombre [o una mujer] se está ahogando” (Delphy, *LP*: 55). Aún cuando no haya necesidad –en términos físicos– de establecer una distinción, dado que todas las personas nos ahogamos por igual, con indiferencia del sexo, la categorización se establece primordialmente según el sexo. Delphy define como categorización “los criterios que las sociedades establecen como pertinentes para distinguir a los individuos” (Delphy, *LP*: 56). En este sentido, la clase social –en su sentido clásico– constituye un elemento de categorización, pero secundario en relación a la clase social de sexo.

Sin embargo, Delphy sostiene que a diferencia de los varones, las mujeres tampoco suelen ser objeto de un análisis de clase, ni siquiera en sentido tradicional. En

un artículo pionero, “El lugar de las mujeres en los estudios de estratificación” [1977], Delphy muestra que la posición socioeconómica de las mujeres se determina de modo incoherente e inexacto, en base a un *doble criterio* según su estatus marital. En el caso de las mujeres solteras, su posición de clase se establece a partir de su profesión; en el caso de las mujeres casadas, por el contrario, se establece en relación con la situación de los esposos, lo que denomina “criterio de alianza” (Delphy, *FES*: 138). Ello invisibiliza las diferencias existentes, ya que una mujer sin empleo –clasificada según la clase socioeconómica de su marido- puede aparecer como perteneciendo a la misma clase socioeconómica que una mujer con empleo.

Lo que se oculta en tales casos, sostiene Delphy, es “una variable dicotómica esencial; el hecho de tener o no independencia económica” (*FES*: 145/83). Delphy concluye que el uso de un doble criterio para clasificar socioeconómicamente a las mujeres revela un aspecto central: “Si el indicador ‘significativo’ no es el mismo para los hombres y para las mujeres, ello significa que unos y otras no participan del mismo universo de significación” (Delphy, *FES*: 144/82). Incluso en el caso de mujeres que poseen un trabajo asalariado, es frecuente que se las clasifique de todos modos como perteneciendo a la clase de sus maridos, lo que constituye un “indicio de que la clase patriarcal prevalece sobre la clase industrial” (Delphy, *FES*: 149/86). Es decir, que en el caso de las mujeres, el criterio utilizado no es marxiano ni marxista, sino que es *ad hoc* y heterogéneo, basado en la alianza matrimonial.

Oponiéndose a los estudios de estratificación tradicionales, Delphy sostiene que “la clase del marido influye en el nivel de vida de las mujeres, en su situación social. Pero lo que es evidente es que las mujeres no pertenecen a la clase de su marido” (Delphy y Leger, 1976: 6). Sin obviar las diferencias existentes en la clase de las mujeres, Delphy insiste en la existencia de un denominador común:

Decir que existen diferencias [...] entre las mujeres porque éstas se hallan distribuidas en medios sociales distintos en razón de la clase de su marido, es postular absolutamente lo contrario de lo que ocurre en realidad. Porque las diferencias entre ellas son consecuencia de su suerte común. La base misma de estas diferencias es una comunidad de destino que es el matrimonio y el matrimonio es precisamente el que distribuye a las mujeres entre hombres distintos y por tanto en medios sociales distintos (Delphy y Leger, 1976: 7).

Por su parte, las mujeres burguesas, sostiene Delphy, también realizan trabajos domésticos, aun cuando empleen trabajadoras domésticas. “Es preciso deshacerse de

esta imagen del trabajo doméstico, en última instancia muy moralista, según la cual consistiría en hacer ciertas cosas, fregar, etc.” (Delphy, *ibid*). De este modo, Delphy señala lo que actualmente se suele denominar “carga mental” así como la “gestión” de lo doméstico que realizan las mujeres, sea directamente o no. Así, contra las afirmaciones de algunas feministas marxistas, que sostenían que una mujer burguesa pertenece a la clase dominante, Delphy argumenta que “es tan poco correcto decir que las mujeres de los burgueses también son burguesas, como decir que el esclavo del propietario de una plantación también es hacendado” (Delphy, EP: 48/24).

Una segunda consecuencia, vinculada con la ambivalencia del criterio “de alianza” anteriormente mencionado, es que:

Si se considera únicamente el modo de producción capitalista –como de costumbre suele hacerse– y se aplican a las mujeres los mismos criterios que a los hombres, se observa que todas las mujeres que no trabajan fuera de casa se hallan, en consecuencia, fuera de las clases (proletario-capitalista) (Delphy, EP: 48/24).

Estas mujeres que “no trabajan” de modo asalariado, aparecen censadas como “sin profesión” (Delphy, FES: 139/79). En vistas a ello, Delphy sostiene que la teoría marxista tradicional no sólo adolece de un vacío explicativo (*supra*), sino que esa laguna teórica implica a su vez una contradicción:

En efecto, el materialismo histórico se basa en el análisis de los antagonismos sociales en términos de clases, clases que se definen según el lugar que ocupan dentro del proceso de producción. Ahora bien, al mismo tiempo que se pretende aplicar estos principios al estudio de la situación de las mujeres en tanto que mujeres, se prescinde pura y simplemente de analizar las relaciones específicas de las mujeres con la producción, es decir, que no se realiza un análisis de clase (Delphy, EP: 31/11).

Para Delphy, las mujeres percibidas y censadas como personas “que no trabajan”, es decir, que no forman parte del mercado de trabajo asalariado-capitalista, forman parte del mundo económico en la medida en que tienen de hecho “una relación de producción: una forma de ganarse la vida” (FES: 85). Sólo que el modo de producción en el cual se insertan no es el capitalista. “No venden sus productos a cambio de dinero ni su trabajo a cambio de un salario. Entregan su fuerza de trabajo a cambio de un sustento” (Delphy, FES: 85). La ausencia de un salario se traduce en falta de independencia económica, expresando una relación que Delphy caracteriza como de

dependencia. “La única obligación del marido (...) es subvenir a las necesidades de su mujer, dicho en otras palabras, ocuparse del mantenimiento de su fuerza de trabajo” (Delphy, *EP*: 34/13).

Los desarrollos teóricos de Delphy permiten comprender las “tareas de la casa” o la figura del “ama de casa” (que en francés se engloban en la expresión *travail ménager*) como trabajo gratuito, no remunerado, no reconocido como tal (cf. Delphy, *TMTD*: 53 y ss). El análisis del modo de producción doméstico permite comprender la productividad y el valor económico de los trabajos desarrollados por las mujeres, más allá de la economía clásica, vinculados al sistema capitalista, pero sin reducirlos a él.¹³²

IV. 2. c. La explotación principal

Delphy concluye que la explotación patriarcal constituye la opresión común, específica y principal de las mujeres (Delphy, *EP*: 50/27). Es *común* a todas las mujeres porque afecta aproximadamente al 80% de ellas (mujeres casadas, por ende, sometidas al contrato matrimonial) en algún momento a lo largo de su vida. Es *específica*, porque la obligación de proporcionar trabajos domésticos gratuitos sólo se impone a miembros de la clase de las mujeres (esa particular “casta” de la humanidad). Finalmente, es la opresión *principal*, porque cuando las mujeres poseen trabajo fuera de la casa e ingresan, por ende, en las relaciones de explotación capitalistas, su explotación *qua* mujeres se mantiene. Incluso, sostiene Delphy, la explotación patriarcal afecta su situación de “clase” en sentido tradicional: “la posibilidad misma de trabajar está supeditada al cumplimiento previo de sus ‘obligaciones familiares’” (Delphy, *EP*: 51/27), situación que redundo o bien en la imposibilidad de trabajar, o en la denominada “doble jornada laboral” (trabajo asalariado + trabajo doméstico), junto con la disminución de sus ganancias (dado que debe comprar en el mercado aquellos bienes que ya no puede proveer de manera gratuita).

¹³² Como señala Dominique Fougeyrollas-Schwebel (2017), los diversos términos: trabajo doméstico, producción doméstica, trabajo de la casa [*travail ménager*], actividades del hogar, actividades domésticas, cuidado de personas, labores, remiten a diferentes marcos conceptuales y disciplinares. Sin embargo, Delphy utiliza alternativamente tanto la denominación “travail ménager” como “travail domestique”. Aquí, mantendremos en general la denominación “trabajo doméstico” para designar, en sentido amplio, “el conjunto de tareas vinculadas con los cuidados hacia personas, realizadas en el marco de la familia – tanto en el hogar conyugal como con la parentela-, trabajo gratuito que efectúan esencialmente las mujeres” (Fougeyrollas-Schwebel, 2017: 248. Trad. propia).

Patriarcado y capitalismo, insiste Delphy, constituyen dos sistemas autónomos y “teóricamente independientes”, hecho que se verifica históricamente, dado que el patriarcado antecede al capitalismo (Delphy, *EP*: 51/27). Por eso, la autora brega por la realización de análisis que puedan comprender la posición objetiva de los individuos en uno y otro sistema, patriarcal y capitalista, sin reducirlos mutuamente. “Sólo de este modo es posible fundamentar materialmente la articulación de las luchas antipatriarcales y anticapitalistas” (Delphy, *EP*: 51).

¿Qué ocurre con la explotación “sexual”? Según otras corrientes feministas materialistas, la sexualidad y el control de la reproducción constituyen la opresión específica de las mujeres. Por ejemplo, MacKinnon (1995) sostiene que “la sexualidad es al feminismo lo que el trabajo al marxismo: lo más propio de cada uno, pero también lo más robado” (p. 23).¹³³ El análisis de Delphy, centrado por el contrario en la explotación doméstica, no desarrolla este aspecto, si bien no deja de reconocerlo: “El control de la reproducción, que es a la vez causa y medio de la otra gran explotación material de las mujeres, la explotación sexual, constituye la segunda solapa de la opresión de las mujeres” (Delphy, *EP*: 51/27).¹³⁴ Veremos que otras autoras feministas materialistas francesas reflexionan en mayor detalle acerca de esta cuestión.

IV. 3. Más allá de la escisión productivo/reproductivo

Delphy desarrolla en trabajos posteriores la denuncia pionera de la laguna teórica del marxismo que analizamos al comienzo de este capítulo. En este sentido, advierte una doble invisibilización de las mujeres en la teoría marxista (Delphy, *FMEP*: 124 ss). Por un lado, una invisibilización de las mujeres obreras, que en *El Capital*, volumen 1, sólo aparecen mencionadas en un apartado, cuyo título es significativo: “Apropiación de las fuerzas de trabajo excedentes: mujeres y niños” (Marx, 1966: 323), donde –como mencionamos– análoga la situación del obrero a la de un esclavista. Por otro lado, una invisibilización del trabajo doméstico, al que no considera “trabajo” sino “labor”, como en algunos enfoques clásicos. Otra pregunta central adquiere espesor en la propuesta delphiana: “¿Qué es este trabajo “invisible”, “servil”? ¿Es gratuito por naturaleza o por

¹³³ Ana de Miguel se extiende sobre el tema en (2015) *Neoliberalismo sexual: El mito de la libre elección*, Madrid: Cátedra.

¹³⁴ Hemos modificado ligeramente la traducción española.

cultura? ¿Por qué este trabajo está reservado a las mujeres (si es que está reservado a las mujeres)?” (Delphy, *ATD*: 5. Trad. propia).

En el marco de esta problemática, Delphy discute con una interpretación tradicional del marxismo, anclada en la pseudo-dicotomía entre trabajo reproductivo/trabajo productivo, que se proyectaba especularmente sobre el par trabajo no-asalariado/trabajo asalariado.

Hablar de modo de “producción” doméstico supone, desde el inicio, reconocer que desborda el plano denominado tradicionalmente “reproductivo” (por oposición a “productivo”). A juicio de Delphy, el marxismo clásico no logra reconocer la productividad del trabajo doméstico, ya que lo considera un mero quehacer natural o dado (tal como el cuidado, que no alcanza siquiera el nivel de labor o de trabajo). Siguiendo a Delphy, sostenemos que esa interpretación se desprende de una lectura literal y errónea del capítulo uno de *El Capital*: “Los productos del trabajo humano destinados a satisfacer las necesidades personales de quien los crea son, indudablemente, valores de uso, pero no mercancías” (Marx, 1966: 8). Basándose en la distinción entre “valor de uso” y “valor de cambio”, el marxismo tradicional niega entonces la categoría de *trabajo* para todas aquellas tareas destinadas a satisfacer “necesidades”, en la medida en que no producirían valores de cambio o mercancías. Una representante de esta posición, con quien discute Delphy, es la economista británica Susan Himmelweit (1977) para quien “el trabajo doméstico es no remunerado debido a que produce ‘valores de uso’ y no ‘valores de cambio’” (Delphy, *FMEP*: 132).

IV. 3. a. Nuevas respuestas a Engels desde la sociología rural

Partiendo de un análisis etnográfico sobre las condiciones de trabajo en campos y zonas rurales de Francia, Delphy refuta aquella posición marxista tradicional, demostrando que el trabajo de las mujeres agricultoras permanece impago aun cuando produzcan mercancías (Delphy, *FMEP*: 132). En efecto, las mujeres de los agricultores franceses, a pesar de trabajar en el campo junto a sus esposos y en igualdad de condiciones, no reciben ninguna parte de la paga que el esposo obtiene una vez llevados sus productos al mercado.

En sus primeros trabajos, realizados durante su investigación doctoral, Delphy observa que el trabajo no-remunerado de las mujeres agricultoras no sólo se orienta a elaborar productos que se consumen en la familia, en el hogar, sino que también elabora productos destinados al mercado:

En Francia, las tareas atribuidas a las mujeres dentro de la explotación [agrícola] varían de una región a otra, pero el cuidado de los animales –aves de corral, cerdos, etc.- es una constante [...] Con frecuencia, la única fuente de dinero líquido que permite consumir artículos no producidos en la granja, proviene de la venta de producciones específicamente femeninas: leche, huevos, aves (Delphy, *EP*: 15).

En un artículo publicado en *Nouvelles Questions Féministes* en el año 1983, titulado “Agriculture et travail domestique: la réponse de la bergère à Engels”,¹³⁵ Delphy desarrolla con mayor detalle estas cuestiones. Como analizamos al principio de esta Tesis, Engels había supuesto que la opresión de las mujeres se resolvería con su ingreso en la industria, una vez que se sumaran al trabajo llamado “productivo”. Posteriormente, las teóricas feministas marxistas vuelven al planteo engelsiano para sostener lo siguiente: “las mujeres han sido inferiorizadas (subordinadas, sometidas, convertidas en dependientes) porque la familia no es productiva; ahora que la producción se realiza fuera de la familia, las mujeres permanecen dentro de ella y dejan de participar en la producción” (Delphy, *ATD*: 8. Trad propia).

Delphy muestra que esta observación no puede considerarse un enunciado general, aplicable a la totalidad de los casos. En particular, no se aplica en el caso de las producciones no industriales, donde la familia continúa siendo un espacio de producción; por ejemplo, en el caso de la agricultura.¹³⁶ Analizar la situación de las mujeres agricultoras reviste interés dado que, como señala Delphy, se trata de una actividad que ocupa al 80% de la población mundial (Delphy, *ATD*: 4). Para Delphy, las unidades de producción familiares [*exploitations* o *entreprises familiales*] brindan un “laboratorio natural” que permite refutar las tesis engelsianas. “Aquí, se dan todas las

¹³⁵ En adelante, utilizaremos la abreviación *ATD*. Aquí el título de Delphy realiza un juego de palabras intraducible, que alude a la expresión francesa “la réponse du berger a la bergère” (la respuesta del pastor a la pastora), que designa una respuesta que cierra la discusión sin posibilidad de réplica, al modo de última palabra. La respuesta del campo y de las agricultoras a Engels, en este doble sentido, cierra para Delphy la posibilidad de entender el carácter no remunerado del trabajo doméstico a partir de su supuesta “naturaleza”.

¹³⁶ Por su parte, sostiene Delphy, el ingreso masivo de las mujeres en la producción tampoco ha modificado la opresión de las mujeres. Por el contrario, ganan menores salarios (a causa de la brecha salarial) y realizan también el trabajo doméstico.

condiciones para someter a contraste la hipótesis de la ‘exclusión de las mujeres de la producción social como causa de su subordinación’” (Delphy, *ATD*: 10. Trad. propia). En ellas, las mujeres no producen bienes “de carácter privado”, sino sociales.¹³⁷ Pero examinar la agricultura presenta desde el inicio otra ventaja: la productividad del trabajo agrícola es indudable, sostiene Delphy, incluso para los fisiócratas (a diferencia de otros trabajos, especialmente del sector terciario y de servicios privados, que no se consideran “productivos” por algunos análisis marxistas).¹³⁸ Nadie duda del carácter productivo de la agricultura.

Delphy analiza lo que denomina “el dilema de las agricultoras”. En la mayoría de las unidades agrícolas de Francia, la producción aún es familiar¹³⁹ e implica a todos los miembros de la familia; y en gran parte está destinada al mercado. Sin embargo, en estos casos las mujeres también se encuentran en situación de explotación, hecho que refuta la tesis engelsiana. No son los trabajos (“reproductivos”, “privados”) que realizan las mujeres los que causan su opresión, sino el tipo particular de relaciones sociales en los que tales trabajos se realizan. La familia aparece así, en palabras de Delphy, como un espacio sociológico (no geográfico) de relaciones de trabajo antagónicas:

Es necesario admitir que no es en la naturaleza de los bienes producidos por las mujeres donde hay que buscar la fuente de la gratuidad de su trabajo; del mismo modo que no es en la naturaleza del trabajo efectuado por un mecánico donde hay que buscar el origen de su explotación: si él trabaja para otro, recibe menos por el mismo trabajo que si trabaja “por cuenta propia”, es decir, si es propietario de los medios de producción y del producto que fabrica (Delphy, *ATD*: 11).

En este sentido, los únicos casos donde hay producción para sí mismas de las mujeres [*pour elles-mêmes*], son las raras situaciones donde la mujer pasa a ser “jefa de familia” (al enviudar, por ejemplo) y posee los medios de trabajo y el producto de la producción. Sin embargo, son excepciones. El trabajo de las mujeres es gratuito porque se realiza para otros (Delphy, *TMTD*: 47).

¹³⁷ Delphy cuestiona la propia división entre público y privado: “Lo privado, ¿es una característica del universo físico, o una creación social?” (Delphy, *ibid*). Critica así estos “calificativos misteriosos” de Engels, los cuales se asumen sin una explicación de los procesos que conducen a su constitución.

¹³⁸ Como señala Delphy, “Marx definió el trabajo productivo por oposición al trabajo improductivo, en el marco restringido del modo de producción capitalista: es productivo (se sobreentiende, para el capital) todo trabajo que produce plusvalía, sea cual sea la *naturaleza* del producto” (Delphy, *ATD*: 10). Así, los trabajos que trasladan o protegen la plusvalía, no son considerados “productivos” por ciertos análisis marxistas, por ejemplo, de Mandel, dado que no la “producen”. Delphy denuncia este sesgo de la definición, la asimilación entre valor = plusvalor = intercambio, criticando su generalización irrestricta.

¹³⁹ Señala Delphy que el 80% de la producción agrícola en Francia es de tipo familiar.

Posteriormente, antropólogos como Marshall Sahlins o Claude Meillassoux retoman el concepto de modo de producción doméstico, sin citar los trabajos de Delphy. En su libro *Mujeres, graneros y capitales*, Claude Meillassoux [1975] (1987) se refiere a la “comunidad doméstica” como un sistema económico-social orientado a garantizar diversas formas de reproducción social, desde la reproducción física de los individuos hasta la reproducción de las formas de la producción: “En última instancia todos los modos de producción modernos, todas las sociedades de clase, para proveerse de hombres, vale decir de fuerza de trabajo, descansan sobre la comunidad doméstica y, en el caso del capitalismo, a la vez sobre ella y sobre su transformación moderna, la familia” (Meillassoux, 1987: 9).

Meillassoux continúa precisando que “Se trata de reconocer que hasta el presente las relaciones domésticas y la familia han intervenido como relaciones necesarias al funcionamiento de todos los modos de producción históricos posteriores a la economía doméstica” (Meillassoux, 1987: 10-11). Sin embargo, su análisis no se centra en el modo de producción doméstico, y finaliza con unas observaciones de tono moralizante acerca de la desintegración de la familia y sus consecuencias negativas. Lejos de comprender a la familia como el espacio donde se desarrolla un tipo particular de explotación económica, la perspectiva de Meillassoux se distancia radicalmente de la propuesta de Delphy, para compartir a fin de cuentas sólo un significante teórico. De hecho, tanto Sahlins como Meillassoux tienden a comprender el modo doméstico de producción como una forma “primitiva” o “pre-capitalista”, como un residuo pre-moderno que co-existe con la industrialización y proletarización creciente, y que acabará por ceder a éstas (Delphy, *ATD*: 15).

Destaquemos que Delphy también se opone a la denominación “trabajo familiar” o “relación familiar” [*rapport familial*] utilizada por otros antropólogos, dado que no todo el trabajo realizado en la familia es gratuito. El jefe de familia, de hecho, percibe una remuneración por su trabajo. Para aquellos antropólogos, lo que caracteriza este modo de producción específico es el hecho de que el grupo productivo se identifica con la familia. Sin embargo, sostiene Delphy, estas conceptualizaciones no permiten visibilizar las *asimetrías* y distribuciones de poder desiguales en el interior del grupo familiar. Por el contrario, suponen que el modo de producción doméstico es

característico de sociedades “sin clases”, igualitarias, basándose en el concepto de división sexual natural del trabajo.

En cambio, para Delphy, el modo de producción doméstico se constituye a partir de dos clases antagónicas: la clase social de los varones, por un lado, y la clase social de las mujeres, por otro, donde se incluyen también varones jóvenes [*les cadets*] y otros individuos biológicamente asignados como varones. “El trabajo gratuito es aquel que realizan individuos/as situados/as en lugares bien precisos dentro de la producción familiar” (Delphy, *ATD*: 12). Para visibilizar la condición del trabajo de las mujeres, Delphy insiste en el carácter del trabajo doméstico como trabajo no-remunerado:

El “descubrimiento” del trabajo doméstico no puede estar dissociado de la denuncia de su gratuidad. No podía ser descubierto primero como trabajo y después como trabajo gratuito, era necesario que fuera visto en conjunto, como trabajo y como trabajo no-remunerado, es decir, como explotación (Delphy, *FMEP*: 154. Traducción nuestra).

Al no realizar un análisis de conjunto, las posiciones marxistas feministas tradicionales no lograban comprender el carácter distintivo del trabajo doméstico. Analizarlo *en abstracto*, por fuera de su rasgo central, la gratuidad, conducía a abordarlo como trabajo supuestamente destinado a producir bienes de “consumo” y de uso inmediato, es decir, como una tarea simplemente reproductiva. Esta explicación supone dar por supuesta la gratuidad del mismo e, incluso, legitimarla. Para Delphy, en cambio: “las esposas realizan un trabajo netamente productivo para sus maridos, en la relación [*rapport*] de trabajo del matrimonio” (Delphy, *FMEP*: 143). Este quiebre de la distinción productivo/reproductivo constituye otro rasgo característico del FMF en su conjunto, y se sistematizará posteriormente en los trabajos de otras autoras feministas materialistas, especialmente, Danièle Kergoat (como veremos en el capítulo 8).

IV. 3. b. La ideología naturalista

Delphy sostiene categóricamente: nada en la naturaleza del trabajo doméstico justifica su gratuidad (Delphy, *EP*: 35). De este modo, el feminismo materialista produce una ruptura epistemológica con respecto a las explicaciones marxistas vigentes en la época, que bajo pretexto de una supuesta naturaleza intrínseca del “trabajo doméstico” (no producir valores de cambio) justificaban su gratuidad. Resuena el eco beauvoiriano:

nada en el orden de la naturaleza puede justificar una opresión (social). La importancia de este quiebre ha sido resaltada por diversas investigadoras. En palabras de Maria Abreu:

Puede decirse que el materialismo representa, en un primer momento, un recurso para la construcción de un análisis no naturalista de la opresión, una vía que permite afirmar que ni la biología, ni las funciones reproductivas, constituyen la base de la opresión de las mujeres. El fundamento de la opresión debía ser buscado en el trabajo doméstico... (Abreu, 2018: 5. Trad. propia).

En una dirección similar, María Luisa Femenías señala que “en la época en que Delphy comienza a estudiar el tema de las tareas o labores domésticas, aún se las entendía como una actividad ‘natural’ de las mujeres que no merecían la denominación de trabajo” (Femenías, 2019 a: 56). Femenías contrasta la perspectiva de Delphy con aquella de la filósofa Hannah Arendt, para quien “la diferencia entre labor (o tarea) y trabajo responde a características habitualmente adjudicadas a mujeres y varones (Arendt, [1958] 1993)” (Femenías, 2019 a: 56). En la filosofía arendtiana, la dicotomía pasividad/actividad se proyecta a su vez sobre la distinción labor/trabajo; siguiendo el análisis de Femenías, la pasividad se asocia al cumplimiento de un plan elaborado por otros, mientras que el trabajo supone búsqueda activa de un fin definido de modo propio (cf. Femenías, 1996: 110-111; 2019 a: 56 y ss.).

Al igual que Arendt, pero mucho antes que ella, Engels quedó preso de lo que Delphy denomina la “ideología naturalista” (Delphy, *EP*: 35). Coincide así con Nicole-Claude Mathieu, cuyo trabajo analizamos en el capítulo anterior, al denunciar el “mito de los orígenes” (en efecto, la búsqueda de los orígenes constituye una proyección de los supuestos y creencias sostenidas por el propio investigador). Engels había sostenido que la desvalorización de los trabajos de las mujeres se debía al hecho de que eran tareas “reproductivas”, a diferencia de los trabajos realizados por los varones, que eran verdaderamente productivos (ya analizamos los argumentos desplegados por Delphy a este respecto). Por el contrario:

Todos los documentos etnológicos [antropológicos] muestran que la importancia económica de las producciones realizadas por las mujeres o por los varones no tiene ninguna relación con la preeminencia social de uno u otro sexo; por el contrario, toda la evidencia etnológica y sociológica hace aparecer una relación inversa: las clases

dominantes hacen realizar el trabajo productivo a las clases que mantienen bajo su dominio (Delphy, *EP*: 35/14).¹⁴⁰

Palabras que dejan claramente expresada su posición y que la distancian notablemente de la perspectiva engelsiana, así como de todas aquellas teorías deudoras de Engels.

IV. 3. c. El *continuum* de la producción

El hecho de que nada en la naturaleza de los trabajos realizados por las mujeres permite justificar su gratuidad, se demuestra según Delphy a partir del siguiente argumento: no existe ninguna diferencia entre los servicios domésticos que producen las mujeres, y los bienes y servicios considerados productivos. “El mismo bien que la familia consume y que por tanto posee un valor de uso para ésta, naturalmente también tiene un valor de cambio puesto que puede llevarse al mercado” (Delphy, *EP*: 38/16). De hecho, en caso de que esos bienes no se produjeran dentro de la familia (por ejemplo, vestimentas, alimentos, etc.), sería necesario adquirirlos en el mercado.

En este sentido, Delphy cuestiona el hecho de que sólo se considere “productivo” un segmento de aquellos trabajos, mientras que todas las operaciones efectuadas por las mujeres sólo se comprenden bajo la categoría de “consumo” (tanto en los análisis marxistas clásicos, como en los registros de contabilidad nacional de la época): “Se siembra el trigo para consumirlo, se muele porque no puede consumirse en grano, se cuece porque no puede consumirse en forma de harina, y ninguna de estas operaciones tiene utilidad sin las demás, puesto que el objetivo es el consumo final” (Delphy, *EP*: 38/17). Concluye, por tanto, que es imposible introducir un corte en tal proceso, que debe comprenderse como un *continuum*. Sin embargo, en la contabilidad nacional, sólo se contabiliza como producción la primera parte de aquel *continuum* (en el ejemplo de Delphy, la siembra, la molienda y su transformación en harina) excluyendo el último tramo del proceso, que se considera no productivo (la preparación y cocción del pan, en el ejemplo anterior, salvo que se haga en panaderías industriales).

¹⁴⁰ Introducimos una ligera modificación respecto de la traducción castellana, que vierte la expresión “sous leur coupe” por “bajo su férula”.

Por el contrario, según Delphy, “todo el trabajo incorporado en el producto autoconsumido es productivo” (Delphy, *EP*: 38/17).¹⁴¹

Resulta de interés notar que el propio Marx, en el tomo 1 de *El Capital*, había advertido este hecho. En el capítulo XIII, en el único apartado destinado a analizar la “Apropiación por el capital de las fuerzas de trabajo excedentes [subsidiarias]. El trabajo de la mujer y el niño”, una nota al pie resulta significativa. Marx señala allí las consecuencias del ingreso de las mujeres en la industria, que ocasiona una vacancia en los trabajos antes realizados por ellas dentro de la familia:

Como en la familia hay ciertas funciones, por ejemplo, la de atender y amamantar a los niños, que no pueden suprimirse radicalmente, las madres confiscadas por el capital se ven obligadas en mayor o menor medida a alquilar obreras que las sustituyan. Los trabajos impuestos por el consumo familiar, tales como coser, remendar, etc., se suplen forzosamente comprando mercancías confeccionadas. Al disminuir la inversión de trabajo doméstico, aumenta como es lógico la inversión de dinero (Marx, 1966: 325).

Esto que Marx observa sin analizarlo, de modo marginal –incluido en una nota al pie del texto principal–, enseña no obstante que reconoce cierta productividad del trabajo doméstico, lo que tensiona su propio discurso, que tiende a considerar tal trabajo como un “fruto silvestre” (Capítulo I de la presente Tesis). En efecto, Marx concluye con la siguiente afirmación: cuando las mujeres no pueden realizar aquellos trabajos, “los gastos de producción de la familia obrera crecen y contrapesan los ingresos obtenidos del trabajo” (Marx, 1966: 325). Esto muestra que no existe –tal como sostiene Delphy– una diferencia de naturaleza entre el trabajo doméstico (al menos, en el caso de la costura, remiendos, preparación de alimentos)¹⁴² y el trabajo considerado productivo. La afirmación de Marx también enseña que la “utilidad” y el costo del trabajo de las mujeres se “ve” y se “mide” por su negativa. Si los trabajos de las mujeres no son remunerados, es porque se realizan en el interior de la familia, dentro de un modo de producción doméstico que se caracteriza por la cesión de la fuerza de trabajo de las mujeres (y de sus productos) al esposo; no porque sean menos productivos o porque elaboren meros valores de uso. Por el contrario, los mismos trabajos, realizados fuera de

¹⁴¹ En este sentido, Delphy cuestiona el hecho de que sólo se considere “productivo” un segmento.

¹⁴² En el caso del amamantamiento y crianza de niños/as, que Marx equipara, el estatus permanece dudoso y aún más ligado a un plano de naturaleza. Por el contrario, en el caso de las tareas de costura, preparación de vestimentas y alimentos, Marx parece reconocer su carácter social y productivo.

la familia, son remunerados y considerados como productivos, productores de valores de intercambio.

IV. 4. Emergencias sincrónicas

Releyendo críticamente a Marx, el objetivo general de la teoría de Delphy es “proporcionar al movimiento [de mujeres] algo que en este momento le es crucialmente necesario, a saber, los fundamentos de un análisis materialista de la opresión de las mujeres” (Delphy, *EP*, [12]). Ya hemos mencionado los antecedentes del surgimiento del FMF. En el capítulo 2, mostramos los problemas subyacentes en las reconstrucciones genealógicas hegemónicas; un aspecto más a destacar, es que las reconstrucciones tradicionales suelen descuidar las declaraciones explícitas de las autoras feministas materialistas sobre sus deudas teóricas (como hemos visto en el caso de la deuda beauvoiriana). Continuando en esta dirección, es posible rastrear otras alusiones, que se despliegan ya no sobre el plano genealógico de los antecedentes, sino en una dimensión sincrónica (Femenías, 2015 a: 98).

En *El enemigo principal*, Delphy reconoce el surgimiento de diversas teorías que piensan la opresión de las mujeres en clave materialista:

(...) En 1969-1970, aparecen *simultáneamente en lugares situados a varios miles de kilómetros* y elaborados por *feministas que no tenían contacto las unas con las otras*, diversos ensayos que intentan comprender la opresión de las mujeres a partir de su base material: en particular, los ensayos de Margaret Benston (1969, 1979) y de Larguía (1970) (Delphy, *EP*: 33. Trad. y destacado propio).

Delphy señala la aparición sincrónica de diversos ensayos que reflexionan sobre la opresión de las mujeres, en la intersección entre el feminismo y el marxismo. El denominador común de estos trabajos es que se focalizan en la relación específica entre las mujeres y la *producción* (creación de bienes materiales), en lugar de abordar sólo sus trabajos “reproductivos” (reproducción de seres humanos).

El énfasis de Delphy en el surgimiento simultáneo de estos trabajos obedece a un interés que parece inscribirse como relato auto-justificatorio. En efecto, la aparición sincrónica de estas reflexiones responde según la autora “a una necesidad objetiva del movimiento” (Delphy, *EP*: 33), que se identifica con la ausencia de un análisis marxista

adecuado. El surgimiento paralelo de teorías afines, según Delphy, sería la prueba irrefutable de que existe una preocupación transversal del movimiento feminista de la época, que se manifiesta en diversos espacios y coyunturas y que se sigue de las limitaciones de las izquierdas tradicionales. De este modo, Delphy enlaza su propia reflexión con otros trabajos anteriores y en curso, aduciendo cierta comunidad de intereses y objetivos, en una suerte de “adopción sincrónica” que espeja de modo particular la adopción genealógica teorizada por Amorós.¹⁴³

Sin embargo, el señalamiento de Delphy nos proporciona (casi incidentalmente) otra perspectiva de análisis. La afirmación del surgimiento simultáneo de aquellas teorías impide capturarlas a todas mediante una narrativa genealógica. Al mismo tiempo, Delphy insiste en que las autoras no tenían ningún tipo de contacto entre sí, para evitar interpretaciones difusionistas. Ello nos permite introducir el concepto de “multi-centramiento” (Wöhrer, 2016) para analizar la aparición *sincrónica* de diferentes teorías en el campo de los estudios marxistas feministas y feministas materialistas.¹⁴⁴

Margaret Benston, autora canadiense, publica en septiembre de 1969 “The Political Economy of Women's Liberation” en *Monthly Review*, ensayo que gana notoriedad a nivel global.¹⁴⁵ Allí, Benston conceptualiza a las mujeres como un “grupo de personas responsables de la producción de valores de uso simples” (Benston, 1977: 86) que, eventualmente, sirve como ejército de reserva del capitalismo. Delphy también menciona los trabajos de Suzie Olah, “La función económica de la opresión de las mujeres (...) [y] en Francia, un manifiesto inédito del grupo F.M.A” (Delphy, *EP*: 13),¹⁴⁶ que se refiere al artículo “Pour un mouvement de libération des femmes” publicado por Monique Wittig en *L'idiot international*.¹⁴⁷

Una mención aparte merece el texto de Isabel Larguía y John Dumoulin referido por Delphy. Algunas interpretaciones consideran dicho ensayo como “el primer intento

¹⁴³ *Supra*, capítulo 2, apartado 2.a.

¹⁴⁴ Bolla, Luisina y Femenías, María Luisa (2019) “Pour un féminisme pluricentré: les approches critiques de Colette Guillaumin”. Comunicación presentada en el Coloquio internacional *Actualité de Colette Guillaumin. Penser la (dé)naturalisation de la race et du sexe*, Universidad de Ottawa, Canadá, junio 2019.

¹⁴⁵ Benston, Margaret (1969) “The Political Economy of Women's Liberation” en *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*, vol. 21, n. 4 (septiembre), New York. Hay traducción: (1977) “Para una economía política de la liberación femenina” en *La liberación de la mujer, Año cero*. Barcelona: Granica.

¹⁴⁶ Citamos en este caso sólo la edición castellana, dado que la referencia a Olah es retirada en la versión recogida en *L'ennemi principal I* del año 2013.

¹⁴⁷ Wittig, M. (1970) “Pour un mouvement de libération des femmes” en *L'idiot international*, mayo (citado en Delphy, 2013: 33).

de despatriarcalizar el marxismo pero también de problematizar el feminismo desde una mirada anticapitalista” (Vargas en Bellucci y Theumer, 2018: 11). Según investigaciones recientes, en Latinoamérica, más precisamente en Cuba, es donde surge por primera vez el concepto de “trabajo invisible” para designar los trabajos realizados por las mujeres en la esfera denominada reproductiva (Bellucci y Theumer, 2018: 75). Este ensayo pionero también quedará invisibilizado posteriormente, aunque vale la pena señalar que la referencia que le hace Delphy constituye tanto una excepción en lugar de una regla, como un reconocimiento (Bolla y Femenías, 2019; Femenías, 2019 a: 59-60).

IV. 4. a. Larguía y Dumoulin, un trabajo invisible

Según la interpretación de la propia Delphy, “lo que distingue la renovación del movimiento feminista de sus manifestaciones anteriores es que, desde su constitución en 1970, el movimiento de liberación de las mujeres ha puesto el acento sobre la familia y el “trabajo invisible”” (Delphy, *ATD*: 4). Este último concepto (entre comillas) constituye una referencia al trabajo de Larguía, asociado con esta “renovación” del movimiento feminista.

Recientemente, Mabel Bellucci y Emmanuel Theumer publicaron un minucioso estudio titulado *Desde la Cuba revolucionaria: feminismo y marxismo en la obra de Isabel Larguía y John Dumoulin* (2018). Su trabajo visibiliza los aportes pioneros de Isabel Larguía y John Dumoulin¹⁴⁸ en el campo del feminismo y del marxismo. A inicios de 1969, Larguía y Dumoulin empezaron a difundir un manuscrito escrito en coautoría, “Por un feminismo científico”, que fue publicado en el año 1971 por Casa de las Américas y en 1972, en Buenos Aires, en *Las mujeres dicen Basta*.¹⁴⁹ Este escrito analiza específicamente el “trabajo invisible” de las mujeres, y constituye plausiblemente el primer trabajo que aborda el problema del trabajo doméstico desde una óptica feminista y marxista, denunciando su carácter no remunerado.

El ensayo titulado “Contra el trabajo invisible”, firmado sólo por Larguía, se publica inicialmente en el mismo dossier de *Partisans* (1970) donde aparece “El

¹⁴⁸ Larguía, nacida en Rosario (Argentina) en 1932, cineasta y filósofa comunista, y John Dumouline, nacido en Nueva York en 1936, antropólogo, compañero afectivo e intelectual de Larguía. Se conocieron en Cuba, adonde Larguía había viajado para filmar la invasión de la Bahía de Cochinos y donde residiría durante varios años (seguimos la reconstrucción de Bellucci y Theumer, 2018).

¹⁴⁹ Mirta Henault y Regina Rosen (eds.) (1972). *Las mujeres dicen basta*. Buenos Aires: Nueva Mujer.

enemigo principal”, en el número especial titulado “Libération des femmes”.¹⁵⁰ El artículo había llegado a Francia por intermedio de Anne Zelensky Tristan, quien relata los avatares de la publicación de aquel número de *Partisans*: “De Cuba, donde acababa de pasar un mes, traje una cosecha de impresiones y dos artículos para el número de *Partisans*: el de Isabel, una feminista de origen argentino sobre el “trabajo invisible” y el mío sobre las mujeres cubanas” (De Tristan y Pisan, 1977: 54. Trad. propia).¹⁵¹ Y continúa señalando: “El encuentro con Isabel fue apasionante. Era una feminista auténtica. De repente, después de todos esos años de rebelión solitaria, iba de Francia a Cuba y me encontraba con mujeres cuya convicción era igual a la mía” (De Tristan y Pisan, *ibid*).

En “Contra el trabajo invisible”,¹⁵² Larguía muestra la existencia de un régimen de visibilidad que establece aquello que puede ser visto como trabajo. Mientras que el trabajo realizado por varones se cristaliza en objetos “económica y socialmente visibles” que crean riqueza (Larguía, 1977: 118-220), el trabajo de las mujeres no es percibido como un aporte económico. La tesis de Larguía, siguiendo críticamente a Engels, es que el progresivo desplazamiento de las mujeres del ámbito productivo confina a las mujeres al espacio del hogar. Allí, su trabajo “parecía evaporarse mágicamente desde el momento en que no daba productos visibles económicamente, como los del hombre” (p. 220). Las mujeres, sostiene Larguía, son el cimiento económico de la sociedad en la medida en que garantizan la reproducción de la fuerza de trabajo. “Reproducción” que se despliega no sólo en términos biológicos, sino en el sentido de reconstituir la fuerza que se gasta cotidianamente mediante la alimentación, la vestimenta, etc (Larguía, 1977: 217 ss). El trabajo doméstico de las mujeres, según Larguía, es la condición de posibilidad (invisible) que sostiene el producto (visible) de la fuerza de trabajo de los varones.

Una reseña de la época, en la prestigiosa revista *L'Homme et la société* (1971), exhibe sintomáticamente la invisibilización que sufre posteriormente el trabajo de Larguía. Comienza afirmando “que ese número [de *Partisans*], consagrado a los

¹⁵⁰ En su libro *Histoires du M.L.F.*, las francesas Annie de Pisan y Anne Tristan explicitan las condiciones de producción y las dificultades editoriales a las que se enfrentó el número especial de *Partisans*: “nos habían anunciado los nombres de especialistas varones que debían escribir sobre las mujeres en aquel número (...) no sin dificultades, logramos convencer al director de que una revista consagrada a las mujeres debía estar escrita por mujeres” (De Pisan y Tristán, 1977: 54).

¹⁵¹ Agradezco a Maira Abreu por haberme indicado la referencia de Anne Zelensky sobre Isabel Larguía.

¹⁵² Larguía, Isabel (1977) “Contra el trabajo invisible” en *La liberación de la mujer, año cero*. Barcelona: Granica.

problemas y a los movimientos de liberación de la mujer, está compuesto por un cierto número de textos provenientes de diversos movimientos, y tienen por autoras a mujeres francesas o americanas” (p. 218). Por americanas, se sobreentiende: norteamericanas. El artículo de Larguía no es mencionado en la reseña.

Irónicamente, el propio trabajo de Larguía se vuelve invisible, esta vez, en relación a otra estructura de dominación: la circulación internacional del conocimiento y el nordocentrismo epistémico. Como bien señalan Bellucci y Theumer:

Quando rastreamos la circulación editorial, comentamos que tres de los ensayos aquí referidos —el de Larguía, Delphy y Benston— fueron publicados en el significativo dossier de *Partisans* en 1970. Sin embargo, sostenemos que el privilegio epistémico del norte global facilitó la difusión de los trabajos de Margaret Benston y Christine Delphy como ensayos pioneros respecto del análisis académico del trabajo doméstico (...). Por otro lado, la publicación de Dalla Costa y James salió a la luz en 1972. Muy probablemente, esto coloca a la pionera contribución cubana como la primera teorización aguda sobre el trabajo doméstico. Investigación que inauguró un *framework* entre feminismo y marxismo hasta ese momento inusitado (2018, p. 75).

Pese a constituir, plausiblemente, la primera teorización sistemática sobre trabajo doméstico, el ensayo de Larguía es prácticamente desconocido en el medio académico, que suele referirse en cambio a Margaret Benston, a Dalla Costa, a Selma James (quienes publican su trabajo en 1972) o a la propia Christine Delphy, en menor medida (Bolla y Femenías, 2019). El análisis de Bellucci y Theumer señala el modo en que el privilegio epistémico del norte global facilita la circulación de estas últimas teorías, invisibilizando la autoría argentino-cubana y su carácter pionero en la reflexión sobre trabajo doméstico.

IV. 4. b. Una lectura comparada

El trabajo de Larguía puede ser puesto en diálogo crítico con la producción de Delphy. En primer lugar, ambas denuncian la invisibilidad del trabajo doméstico de las mujeres. Para ello, las dos perspectivas se basan en el contrato matrimonial, que permite comprender la cesión del trabajo y los productos del mismo de la esposa al esposo. En palabras de Larguía:

El hombre es propietario de su fuerza de trabajo y gracias a ella y gracias a sus productos entra al mercado donde obtiene “el salario”. La mujer no vende su fuerza de

trabajo ni sus productos, simplemente acepta con el matrimonio la obligación de ocuparse de su familia, de hacer las compras, de procrear y de servir a cambio de su mantenimiento (Larguía, 1977: 220).

Otro eje de convergencia es la crítica a los argumentos biologicistas. De modo general, las teóricas del FMF se distancian de ciertas perspectivas marxistas que explican la desigualdad entre varones y mujeres a partir de características biológicas o fisiológicas, en particular, el embarazo y la capacidad de gestación de ciertas mujeres (capítulo 3). En el caso particular de Delphy, el concepto de modo de producción doméstico permite conceptualizar la opresión de las mujeres en términos de una explotación plenamente social. Desde esta perspectiva, las mujeres constituyen una clase social, no biológica.

También Larguía insiste en la necesidad de abandonar los reduccionismos biologicistas. En “Contra el trabajo invisible” sostiene que la polisemia del término “reproducción” ha dado lugar a importantes malentendidos. Según Larguía, el concepto de reproducción tiene al menos tres acepciones. En primer lugar, designa la reproducción biológica de la especie que “incumbe a los dos sexos en igualdad de condiciones, excepción hecha del período de lactancia” (Larguía, 1977: 217) y, podríamos agregar, del período de gestación. En segundo lugar, designa la educación y el cuidado de niños; y finalmente, remite a la reconstitución de la fuerza de trabajo que se gasta cada día. El análisis de Larguía se centra en los dos últimos sentidos de la reproducción, dejando “de lado la reproducción estrictamente biológica” (Larguía, 1977: 217). Este gesto de delimitación de una problemática plenamente social, que intenta deslindar los preconceptos naturalistas, coincide con la operación metodológica que realizan las teóricas del FMF.¹⁵³

Sin embargo, existen diferencias significativas entre ambas perspectivas. A diferencia de las feministas materialistas, Larguía comprende a las “mujeres del hogar” como un subgrupo dentro de la clase proletaria, privado de salario y con dificultades para reconocerse como grupo y articularse (Bellucci y Theumer, 2018: 75). “La propuesta de las ‘mujeres como clase social’ podía ser estimulante en términos filosóficos y políticos en sociedades capitalistas, pero, visto desde Cuba, comprometía

¹⁵³ Si bien, como vimos en el capítulo 3, las antropólogas del FMF van un poco más lejos al aplicar el método materialista al análisis de la propia “reproducción biológica”, mostrando sus regulaciones sociales, incluso en el caso de la fertilidad.

el proyecto revolucionario en curso” (Bellucci y Theumer, 2018: 75). En el contexto de la Cuba revolucionaria, por el contrario, se intentaba mantener la centralidad del sujeto revolucionario (el proletariado) para evitar el desvío de la lucha de clases tal como había sido tradicionalmente entendida: “Bajo ningún concepto son una clase social. Las mujeres como tales son un grupo demográfico [...] Las amas de casa son un grupo social preclasista” (Larguía y Dumoulin, 1988, *cit. en* Bellucci y Theumer, 2018: 74).

En relación con lo anterior, Larguía y Dumoulin sostienen que la opresión de las mujeres, si bien constituye una relación específica con la producción, se asimila a otro tipo de opresión: la esclavitud. Establecen así una analogía entre trabajo doméstico y esclavitud:

La familia es un tipo económico arcaico, surgido en el largo proceso de la división de la sociedad en clases antagónicas; las relaciones económicas dentro de la familia mantienen hasta hoy diversos grados de esclavitud latente, que se pone al servicio de la explotación capitalista (Larguía y Dumoulin, 1988, *cit. en* Bellucci y Theumer, 2018: 74).

Para Delphy, así como no se puede reducir la opresión de las mujeres al sistema capitalista, tampoco se la puede subsumir al sistema esclavista. Un análisis tal no permitiría comprender la especificidad del trabajo doméstico: “es necesario analizar las relaciones [*rappports*] entre la naturaleza de los bienes y servicios domésticos y el modo de producción de esos bienes y servicios; proceder a un análisis de las mujeres en términos de clase” (Delphy, *EP*: 33).

De este modo, Larguía-Dumoulin se mantienen fieles al marco marxista, considerando que desarmarlo críticamente comprometía el proyecto revolucionario que se iniciaba en Cuba. Los trabajos de Christine Delphy –y de modo general, de las feministas materialistas francesas– introducen, por el contrario, una torsión en las categorías clásicas del marxismo (Bolla y Femenías, 2019), inscribiéndose en la línea heterodoxa autodenominada materialista, que permite denunciar los resabios naturalistas presentes en la perspectiva marxista y feminista marxista.

En efecto, el análisis original del FMF se distingue de los estudios feministas marxistas contemporáneos, como el de Larguía, en otro aspecto central. Christine

Delphy argumenta que aquellos análisis adolecen de una suerte de punto ciego, que caracteriza como un “residuo de la ideología dominante”:

En los textos estadounidenses y cubanos antes citados subsiste una ambigüedad o más bien un residuo de la ideología dominante: si bien reconocen que el trabajo doméstico es productivo, sin embargo sugieren o declaran explícitamente que su no-valor, su no-remuneración y su exclusión del dominio del intercambio son consecuencia *de la propia naturaleza de los servicios domésticos* (Delphy, *EP*, 34/14. Destacado propio).

En el análisis de Benston, este residuo se expresa en la convicción de que las mujeres están excluidas del mundo de la producción y del plusvalor, relegadas a una esfera meramente reproductiva (Benston, 1977: 86 ss). En los análisis de Larguía, las mujeres estarían aisladas en actividades que sólo producen valores de uso y no de cambio, con lo cual tampoco producirían ningún plusvalor (Delphy, *EP*: 34). Lo que Delphy denomina “residuo de la ideología dominante” nos remite, nuevamente, al vacío teórico del marxismo que exploramos al inicio de esta Tesis, en el capítulo 1: la dificultad para comprender el carácter productivo (y las mediaciones) de los diversos trabajos realizados tradicionalmente por las mujeres.

Lo que llamamos la “ruptura epistemológica”¹⁵⁴ de Delphy expresa una torsión radical de ese punto de vista. Con claridad, Delphy sostiene que: “Nosotras afirmamos, por el contrario, que lejos de ser la naturaleza de los trabajos realizados por las mujeres lo que explica sus relaciones de producción, son estas relaciones de producción las que explican que sus trabajos se vean excluidos del mundo del valor” (Delphy, *EP*, 34/ 14). El movimiento de la autora descubre de este modo una falacia metaléptica implícita en los planteos anteriores: el tipo de trabajos que realizan las mujeres no es la causa de su no remuneración; por el contrario, la no-remuneración de los mismos es la que produce la ilusión de que son “meramente reproductivos”. Recordemos que el argumento tradicional marxista sostiene lo siguiente: dado que las mujeres (re)producen valores de uso, su trabajo no se paga. Delphy trastoca la lógica de este argumento: dado que los trabajos que realizan las mujeres no se pagan (al ser realizados en el marco de un modo de producción específico), son construidos como meras “tareas” necesarias para la supervivencia. Una prueba de ello lo constituye el hecho de que estas “tareas”, cuando se realizan fuera del marco familiar o doméstico, son pagas y objeto de intercambios.

¹⁵⁴ Evocando libremente el concepto propuesto por Gastón Bachelard y retomado posteriormente por teóricos marxistas tales como Louis Althusser (capítulo 1).

De este modo, Delphy visibiliza el punto ciego del marxismo y de las perspectivas feministas marxistas de la época –incluyendo la de Larguía– mostrando que nada en la naturaleza de los trabajos de las mujeres justifica su no-remuneración. Por el contrario, si no es remunerado, es porque se realiza en el marco de determinadas relaciones de producción. Como ya hemos analizado, sus trabajos etnográficos en el campo, en Francia, conducen a Delphy a indagar en las condiciones de la producción agrícola en el medio rural. Allí observa que parte de la producción “doméstica” se traslada efectivamente al mercado. En conclusión: son las mujeres quienes son excluidas del mercado y de la lógica del intercambio, pero *no su producción*. De este modo, Delphy muestra que las relaciones de producción domésticas rigen tanto productos consumidos al interior de la familia (crianza de niños/as y servicios domésticos) como la producción realizada al interior de la familia, pero destinada al mercado (Delphy, *EP*: 35).

Conclusiones del capítulo

En este capítulo, mostramos que la teoría de Delphy desarrolla *in extenso* aquellas observaciones marginales de Marx acerca del trabajo de las mujeres, en particular su idea del varón como esclavista y su alusión a la productividad del trabajo doméstico. Pero también hemos mostrado que era necesario abandonar ciertos dogmas marxistas (como la distinción entre el valor de cambio y el valor de uso) para comprender el secreto de la forma del trabajo doméstico. Aquello que Marx formula en su análisis específico del capitalismo y de la mercancía, no puede ser aplicado sin contradicciones e imprecisiones a otros modos de producción, que no son capitalistas ni mercantiles, sino que se basan precisamente en relaciones de trabajo no remuneradas. Aquí la fuerza de trabajo no se mide, sino que es apropiada de modo ilimitado.

Mostramos que la idea delphiana según la cual nada en la naturaleza del trabajo doméstico justifica su gratuidad, permite denunciar los subtextos deterministas y naturalistas presentes en el marxismo clásico (u ortodoxo, según Delphy) y también en ciertas relecturas feministas de la época. La ideología naturalista se infiltra en las reflexiones de Engels y, por transitividad, en las explicaciones feministas marxistas de la época, cuando no se considera el trabajo de las mujeres como plenamente social o productivo.

Estos desplazamientos críticos muestran que el feminismo materialista no sólo extiende el horizonte de reflexión marxiano, sino que lo lleva más allá de sus límites (Falquet, 2017 b). Para explicar la opresión específica de las mujeres, es necesario entonces transformar las preguntas. El FMF no sólo proporciona nuevas respuestas a antiguos interrogantes, sino que logra formular nuevos cuestionamientos, en particular: ¿Cuáles son las causas estructurales (materiales) por las cuales la abolición de las relaciones de producción capitalistas no es condición suficiente para la liberación de las mujeres? Recordemos que la subsistencia de la opresión de las mujeres en sociedades socialistas ya había sido denunciada por diversas autoras desde el interior del paradigma feminista marxista, e incluso antes del surgimiento del marxismo propiamente dicho (capítulo 1).

Partiendo del diagnóstico de Delphy, en una tradición en la que reverberan indirectamente ecos de los pensamientos de Tristán, Kollontai y Beauvoir, la insuficiencia del punto de vista del marxismo tradicional debe conducir a una reformulación del problema. Sin embargo, ello no supone un abandono del materialismo histórico (como método), rasgo que distancia al FMF de posiciones feministas radicales, donde el énfasis en el patriarcado como estructura de dominación oblitera la comprensión del capitalismo y de otras opresiones/explotaciones estructurales (fundamentalmente, el racismo y el adultocentrismo). En el capítulo siguiente, veremos de qué modo Delphy responde a las críticas provenientes de teóricas marxistas, a partir del análisis de la polémica que mantuvo con las británicas Barrett y McIntosh. En el contexto de esta polémica, Delphy precisa su marco categorial y, sobre todo, examina en detalle su metodología materialista.

Capítulo V

El materialismo como método

En este capítulo, analizamos algunas críticas que se han hecho a la propuesta teórica de Christine Delphy, que se vinculan eminentemente con su particular utilización del método materialista histórico. Antes de comenzar, es preciso advertir que todas las críticas que analizamos aquí se realizan desde un posicionamiento marxista o materialista; es decir, que no abordamos críticas producidas desde otros marcos teóricos, cuyos presupuestos son radicalmente heterogéneos (como podría ser el caso del feminismo liberal).

Analizamos primero la crítica de Barrett y McIntosh, marxistas británicas que, inspiradas en la filosofía de Althusser, entablan con Delphy una fructífera polémica. En parte debido a las críticas que tuvieron sus trabajos, especialmente en el medio anglófono, Delphy se ve obligada a revisar y sustentar su marco categorial, con el objeto de argumentar que “un feminismo materialista es posible” (Delphy, 1982). Vale la pena señalar, en este sentido, que la teoría de Delphy constituye uno de los pocos casos donde encontramos una reflexión epistemológica y metodológica en torno al uso heterodoxo de categorías marxianas. Este análisis (auto)crítico resulta de particular interés para la relectura filosófica de la corriente que aquí proponemos. En este sentido, este capítulo intenta comprender las bases del método materialista propuesto por las feministas francesas desde comienzos de la década del '70 y su particular ruptura con el marco marxista clásico.

Luego, abordamos la crítica elaborada por Cèlia Amorós, desde un marco epistémico feminista marxista heterodoxo que focaliza las bases ideológicas y simbólicas de la opresión de sexo, en una línea de inspiración beauvoiriana. Analizar el cuestionamiento de Amorós reviste particular interés dado que es, de algún modo, el puente que vincula tempranamente la producción del FMF con una parte de la producción teórica española y luego, por extensión, con la producción disponible en esa lengua (recordemos que la primera publicación de Delphy se realiza en España, en

ediciones La Sal, año 1982; reeditado en 1985).¹⁵⁵ Luego, analizamos las críticas de Juteau y Laurin (1988), teóricas canadienses que discuten el alcance restrictivo de la retórica de la domesticidad. El objetivo es mostrar la especificidad de la teoría delphiana a partir de la distinción entre feminismos materialistas y marxistas y, simultáneamente, evaluar los aportes y los límites explicativos de la teoría delphiana.

V. 1. La polémica Delphy - Barrett y McIntosh

En enero de 1979, las sociólogas británicas Michèle Barrett y Mary McIntosh publican un artículo en la *Feminist Review* titulado “Christine Delphy: ¿Hacia un feminismo materialista?”¹⁵⁶ El objetivo del artículo fue releer críticamente la perspectiva de Delphy sobre el trabajo doméstico y su idea de las mujeres como clase, poniendo en duda la posibilidad de un feminismo materialista más allá de los límites trazados por el marxismo.

En primer lugar, las británicas cuestionan que “el enemigo principal” de la teoría de Delphy no sean los varones, sino las tendencias marxistas feministas, por un lado, que reducen la opresión de las mujeres a la contradicción principal Capital/Trabajo; y por el otro, las corrientes idealistas, que sostienen la existencia del patriarcado como ideología (Barrett y McIntosh, 1979: 96). Esta primera objeción parece constituir un giro retórico más que una crítica seria. Si bien estas dos vertientes son efectivamente las interlocutoras polémicas de Delphy (como vimos en el capítulo anterior), es decir, sus adversarias en el plano teórico, no por ello son el enemigo principal, concepto que remite a las relaciones de producción domésticas en que se explota a las mujeres.

Luego de reponer los principales conceptos de la teoría delphiana y de citar un número de pasajes textuales, Barrett y McIntosh critican las consecuencias epistémicas y políticas de su propuesta. Para presentar su crítica, en términos generales, diremos que en primer lugar, cuestionan lo que consideran una reducción economicista, que no permite comprender el carácter de otras opresiones, en particular, la situación de las madres y de las “cuidadoras”. “¿Acaso vamos a ver a los niños, a los ancianos y las personas discapacitadas como explotadores?”, se preguntan retóricamente Barrett y

¹⁵⁵ Sin embargo, esa traducción no se realiza por influencia o iniciativa de Amorós, sino del grupo de Barcelona, “Les Dones”.

¹⁵⁶ Barrett, Michèle y McIntosh, Mary (1979) "Christine Delphy: Towards a materialist feminism?" en *Feminist Review*, n. 1, pp. 95-106.

McIntosh (1979: 102). En segundo lugar, sostienen que la teoría de Delphy parece centrarse en el papel revolucionario de las “esposas” y en su lucha contra el trabajo doméstico, más que en las obreras y sus reclamos contra los bajos salarios y la explotación de sus trabajos asalariados (Barrett y McIntosh, 1979: 97).

V. 1. a. Un marco teórico heterodoxo

Respecto a las críticas específicas, Barrett y McIntosh argumentan que “muchos de los problemas de la teoría de Delphy pueden atribuirse al curioso *framework* conceptual que desarrolla” (1979: 100. Trad. propia). Un primer blanco de ataque es la tesis delphiana sobre la clase de las mujeres ya que las británicas consideran que se desprende de modo colateral, casi involuntario, de sus análisis. En efecto, Barrett y McIntosh cuestionan a Delphy su imprecisión terminológica, que oscila entre los conceptos de “casta”, “clase” (en sentido marxiano) y “estatus” (proveniente de la sociología). De este modo, sostienen, Delphy “evade las consecuencias teóricas del vocabulario marxista que toma prestado” (Barrett y McIntosh, 1979: 98. Trad. propia).

En un sentido similar, cuestionan el concepto (a sus ojos, un pseudoconcepto) “modo de producción doméstico”, alegando que no es compatible con la “definición marxista estándar” de “modo de producción” que designa “una combinación histórica específica de fuerzas y relaciones de producción, relaciones en las que las personas ingresan y se encuentran en el transcurso de la actividad productiva” (Barrett y McIntosh, 1979: 98. Trad. propia). El sentido en el que Delphy utiliza el concepto, alegan, refiere por el contrario a la existencia de dos relaciones de producción antagónicas y complementarias. Asimismo, inscribiéndose en una línea marxista tradicional, consideran que la verdadera utilidad del concepto de “modo de producción” reside en identificar uno como el dominante (que determina las bases materiales en cada formación histórica), mientras que Delphy ubica dos modos de producción, doméstico y capitalista, “uno al lado del otro”. Siguiendo a Molyneux, también sostienen que existe una confusión en el pensamiento de Delphy, entre un concepto teórico (modo de producción) y sus observaciones empíricas. El concepto de modo de producción doméstico utilizado por Delphy, argumentan, es más descriptivo que teórico, y se basa en analogías poco fundamentadas (Barrett y McIntosh, 1979: 99). A fin de cuentas, en la interpretación de las sociólogas inglesas, Delphy usa conceptos marxistas a

conveniencia y sin rigor alguno, sin definirlos de manera precisa y alternando estas nociones con categorías sociológicas de gran vaguedad. Le cuestionan su ambigüedad en el uso del término “patriarcado”, que refiere tanto al sistema por el cual los maridos se apropian del trabajo gratuito de sus esposas, como a la dominación del padre sobre su familia (Barrett y McIntosh, 1979: 102).

También cuestionan la base empírica a la que apela Delphy para sustentar su teoría, alegando que sólo analiza la situación de las mujeres agricultoras en Francia, sin estudiar por ejemplo la situación de las familias proletarias u otros modelos y configuraciones por fuera del caso francés. En esta línea, sostienen que las observaciones de Delphy no son extrapolables al caso británico, donde las producciones agrícolas familiares del tipo estudiado por Delphy son prácticamente inexistentes (Barrett y McIntosh, 1979: 100).

V. 1. b. La perspectiva de Barrett y McIntosh

Leyendo críticamente estas objeciones, es posible advertir el posicionamiento de Barrett y McIntosh detrás de las críticas a Delphy: por un lado, su compromiso con una particular interpretación del marxismo, adhiriendo a la idea de la contradicción principal Capital/Trabajo; por el otro, su adhesión a un tipo de concepción feminista, en la que el patriarcado constituye una ideología, eje central de la crítica a Delphy. Según Barrett y McIntosh, para comprender la opresión de las mujeres es necesario abordar “los procesos ideológicos por los cuales se constituye a las mujeres como una categoría y se las socializa en la aceptación de tales condiciones de producción” (1979: 100. Trad. propia). Dado que Delphy se opone a abordar los aspectos ideológicos de la opresión, por considerarlos inadecuados para un enfoque materialista, “es incapaz de dar cuenta de la naturaleza específica de tal opresión” (Barrett y McIntosh, 1979: 100).

Para las británicas, la naturaleza específica de la opresión de las mujeres conduce al análisis de la ideología. En relación con este supuesto, cabe decir que las autoras se apoyan en una lectura crítica de la teoría de Althusser sobre la ideología. Si bien hemos comentado anteriormente esta perspectiva, es necesario volver sobre la misma.

En su célebre artículo “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, publicado en la revista *La Pensée* en 1970, Althusser propone una reformulación del concepto de ideología marxiano.¹⁵⁷ En *La ideología alemana*, sostiene, Marx y Engels caracterizan la ideología como “pura ilusión, puro sueño, es decir, nada” (Althusser, [1970] 2011: 41). De manera clásica, el marxismo concibe a la ideología como una construcción imaginaria cuya realidad se encuentra fuera de ella, en otro sitio. Althusser compara su estatuto teórico con la situación del sueño antes del surgimiento de la teoría psicoanalítica freudiana:

En los autores anteriores a Freud [...] el sueño era el resultado puramente imaginario, es decir nulo, de “residuos diurnos” presentados bajo una composición y un orden arbitrarios, además a veces “invertidos” y, resumiendo, “en desorden” (...) El sueño era lo imaginario vacío y nulo, *bricolé* arbitrariamente, con los ojos cerrados, con residuos de la única realidad plena y positiva, la del día (Althusser, 2011: 41).

Al igual que en las concepciones pre-freudianas del sueño, la ideología se comprende tradicionalmente como una representación falsa (invertida) de la realidad, que obtura la “percepción prístina” de las condiciones reales de existencia. Inscripta como una conciencia distorsionada, sobre el eje hermenéutico verdad/error, pierde su especificidad: “La ideología es pues para Marx un *bricolage* imaginario, un puro sueño, vacío y vano, constituido con los ‘residuos diurnos’ de la única realidad plena y positiva, la de la historia concreta de individuos concretos [...] que producen materialmente su existencia” (Althusser, 2011: 41). El giro original de Althusser consiste en cuestionar aquella interpretación, a la que denomina “positivista” o “ideológica”, alternativamente.

El filósofo francés defiende, por el contrario, la tesis de que la ideología constituye una “representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (Althusser, 2011: 43). Y precisa: “toda ideología, en su deformación necesariamente imaginaria, no representa las relaciones de producción existentes (...) sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción” (p. 46). Esto significa que “el hombre [y plausiblemente también la mujer] es por naturaleza un animal ideológico” (Althusser, 2011: 52; Navarro, 1988: 65). Es decir, que los sujetos nunca acceden a un grado cero de realidad,

¹⁵⁷ “Idéologie et appareils idéologiques d’État”, *La Pensée*, n. 151, París, junio de 1970.

sino que se vinculan con las condiciones de existencia y producción a través de representaciones necesariamente imaginarias.

Sin embargo, el aporte más citado de Althusser remite a lo que denomina la “tesis 2”, en la que sostiene que la ideología tiene una existencia material (Althusser, 2011: 47). Allí cuestiona las concepciones ideológicas de las ideas que sostienen que poseen una existencia meramente ideal o espiritual, es decir, inmaterial. La ideología de la idea afirma que “actuamos según nuestras creencias”; por el contrario, sostiene Althusser, “creemos según nuestros actos”. Retomando la “dialéctica defensiva” de Blas Pascal, Althusser argumenta que las ideas son prácticas objetivas materiales, es decir, *actos*, insertos en rituales también materiales, cuya reiteración produce un efecto de interiorización (la “creencia”) (cf. Althusser, 2011: 50).¹⁵⁸ Estos rituales ideológicos tienen lugar dentro de los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE) de los que “proceden las ideas de ese sujeto” (p. 50). De allí se sigue la última tesis de Althusser: la ideología tiene por función interpelar a los individuos como sujetos; es decir, convertirlos en sujetos, mediante esta reiteración codificada y regulada de prácticas materiales, insertas y producidas por los AIE.

Redefinida la ideología, se siguen dos consecuencias fundamentales: en primer lugar, que deja de ser aquel residuo de la realidad diurna, mero ensueño imaginario, para designar los complejos y eficaces procesos materiales (rituales, gestos, conductas y prácticas cotidianas reguladas por los AIE) que producen un efecto específico: la formación de la forma-sujeto, es decir, de la subjetividad, a través de la interpelación ideológica. En segundo lugar, en estrecha relación con lo anterior, la ideología se comprende como eterna (Althusser, 2011: 57), horizonte irrebalsable, condición de intelegibilidad de los sujetos y argamasa necesaria de las relaciones sociales. “Las sociedades humanas” – escribe Althusser – “secretan la ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable a su respiración, a su vida histórica. Sólo una

¹⁵⁸ Para Pascal, la creencia en Dios no antecede a los rituales religiosos, sino que el “camino hacia la fe” presenta una direccionalidad que corre desde el exterior hacia lo interior. “La costumbre es nuestra naturaleza. Quien se acostumbra a la fe la cree, y no puede temer al infierno, y no cree otra cosa” (Pascal, 1984: 157). Althusser retoma esta idea: “Pascal dijo, poco más o menos: ‘Arrodillaos, moved los labios en oración, y creeréis’” (Althusser, 2011: 50), marcando un orden de causalidad que va desde las prácticas hacia las creencias, desde lo material hacia lo inmaterial.

concepción ideológica del mundo pudo imaginar sociedades *sin ideologías*” (Althusser, [1965] 2010: 192. Destacado en el original).¹⁵⁹

Estas tesis suscitaron un particular interés en diferentes autoras feministas, quienes consideraron que la redefinición de Althusser de la ideología habilitaba una nueva comprensión del “género” [*gender*] como relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia, regulada por prácticas y rituales materiales. Tal es el caso de Michèle Barrett y de Mary McIntosh, entre otras.¹⁶⁰ Estas teóricas consideran que ofrecen una lectura marxista alternativa, más sólida que las versiones feministas socialistas con las que discute Delphy, por ejemplo, la de Danièle Léger. Así, en clave althusseriana, Barrett y McIntosh cuestionan a Delphy suponer un concepto meramente idealista (o ideológico) de la ideología, entendida como “falsa conciencia”. Delphy “ve la ideología como la racionalización de la opresión material de las mujeres” (Barrett y McIntosh, 1979: 101). Nos permitimos citar un pasaje completo de su crítica:

A lo largo de todo su trabajo, Delphy asume una teoría de la ideología a la que ve como una manipulación o distorsión de la “realidad” material —es decir, económica— en el plano mental (ya sea del individuo o de la sociedad). Sin embargo, Louis Althusser y otros desafían esta posición en tanto sostienen que la ideología no es simplemente una manifestación superestructural de las contradicciones materiales, sino una relación material y vivida que tiene sus propios poderes determinantes (Barrett y McIntosh, 1979: 101. Trad. propia).

¹⁵⁹ En trabajos anteriores, hemos profundizado el análisis sobre la interpelación ideológica y la dialéctica reconocimiento/desconocimiento. Para ampliar sobre el tema, remitimos a Bolla (2014; 2017 b).

¹⁶⁰ En *Technologies of gender. Essays on Theory, Film and Fiction* (1989/1996), Teresa de Lauretis describe el funcionamiento del género en términos similares a los que Althusser había utilizado para referirse al funcionamiento de la ideología. De Lauretis retoma la reformulación althusseriana de la ideología como relación imaginaria que los individuos mantienen con sus condiciones reales de existencia, enseñando que en esta definición los términos “ideología” y “género” son intercambiables: “Cuando Althusser escribió que la ideología representa *no el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en las que ellos viven y que gobiernan su existencia, estaba también describiendo, a mi modo de ver, el funcionamiento del género*” (De Lauretis, 1996: 11-12. Subrayado en el original). De Lauretis prosigue su lectura de Althusser retomando la tesis central de “Ideología y aparatos...”: toda ideología tiene como función el constituir individuos concretos como sujetos. Como señala De Lauretis: “Si sustituimos género por ideología, la proposición todavía tiene sentido” (1996: 12). El género, precisamente, se encarga de constituir individuos concretos como *varones y mujeres*, según un esquema dimórfico heteropatriarcal. Sin embargo, la autora cuestiona a Althusser por no haber tematizado el género como un efecto propio del mecanismo de la ideología, esto es, por haber permanecido ciego a la “ideología de género”, dominante en filosofía, que encubre las relaciones de dominación postulando sujetos sin género. La filosofía de Althusser, aún cuando toma distancia del sujeto homogéneo del marxismo humanista, no aborda el proceso de constitución del sujeto femenino. Varios años más tarde, la filósofa Judith Butler retoma la tesis althusseriana de la interpelación, en su libro *The psychic life of power [Mecanismos psíquicos del poder]* (2001), lo que muestra que las relecturas feministas de Althusser continuaron más allá de la década del '70 y se extendieron durante varios años. Para un análisis detallado, cf. Bolla (2017 b) y Bolla y Karczmarczyk (2015).

Barrett y McIntosh se apoyan en un pasaje donde Delphy sostiene que las mujeres anti-feministas se mantienen fuera de la lucha por motivos de “falsa conciencia”, no por intereses objetivos. Recordemos que, para Delphy, tanto las mujeres proletarias como las burguesas comparten una misma situación de clase de sexo, aún cuando sus respectivas posiciones de clase –en un sentido socioeconómico tradicional– sean sumamente diversas. Las británicas le reprochan “el ignorar las muy reales divisiones de clase entre las mujeres” (1979: 101).

En síntesis, según Barrett y McIntosh, al analizar los aspectos económicos de la opresión de las mujeres, Delphy “no logra tener en cuenta la construcción política e ideológica de las mujeres en tanto que categoría” (1979: 103). Su énfasis en una materialidad reducida impide abordar el plano ideológico por considerarlo ideal, sesgando sus análisis o descuidando otras importantes dimensiones de análisis. Así “excluye de su consideración las formas que moldean la conciencia de las mujeres” (Barrett y McIntosh, 1979: 103).

Delphy se equivoca –sostienen finalmente– cuando piensa que “cualquier interés por la construcción de la identidad de género [*gender identity*] es idealista” (Barrett y McIntosh, 1979: 104) y cuando niega todo valor a la teoría psicoanalítica. A diferencia de lo que propone el grupo *Psychanalyse et Politique* francés,¹⁶¹ al cual Delphy se opone, Barrett y McIntosh argumentan que es posible proponer una teoría que aborde la construcción de la identidad de género en relación con las estructuras sociales, históricas y económicas en las que se desarrolla. Un verdadero análisis materialista, concluyen las británicas, debería enlazar los niveles ideológicos y materiales, para comprender no sólo las formas económicas tradicionales, sino también las estructuras materiales que constituyen las conciencias. La propuesta de Delphy, para Barrett y McIntosh, acaba siendo un planteo economicista, más que un feminismo materialista.

¹⁶¹ El grupo *Psych et Po* constituye una facción diametralmente opuesta a la perspectiva del FMF, política y epistémicamente. Liderado por Antoinette Fouque, parte del movimiento feminista francés se nuclea en torno a aquel grupo, que sostiene una idealización de los valores considerados “femeninos” y que en muchos casos, a través de una interpretación psicoanalítica –como señalan Barrett y McIntosh–, desemboca en una “glorificación regresiva y biologicista de ‘lo femenino’ [*the female*]” (1979: 104). En este contexto, aclaran las británicas, la reticencia de Delphy hacia la teoría psicoanalítica es comprensible; pero tampoco se puede caer en una falacia metaléptica, por decirlo en otras palabras, donde cuestionar una parte suponga anular el todo. A estas tensiones teóricas, se suma un acontecimiento central: en 1979, el grupo *Psych et Po* patenta el nombre *Mouvement de libération des femmes* y las iniciales MLF, impidiendo que otras feministas puedan hacer uso legal de los mismos (Allwood, 2000: 119). Para un análisis del contexto del MLF y de las tendencias enfrentadas dentro del feminismo francés, cf. Allwood, 2000; Duchén, 2013.

V. 1. c. “Un feminismo materialista es posible”

En el año 1982, Delphy responde a las críticas de Barrett y McIntosh mediante el artículo “Un feminismo materialista es posible” (de aquí en adelante, *FMEP*), publicado en francés en *NQF*.¹⁶² Se trata de un escrito extenso, que discute cada aspecto señalado por Barrett y McIntosh desplegando diversos supuestos y refutando muchas de las críticas. Sin intentar reponer aquí todas las aristas de esta *polémica* –como la caracteriza la propia Delphy–, nos centraremos en el análisis de dos grandes ejes, ya que revisten particular interés para la lectura filosófica que proponemos en esta Tesis: en primer término, la utilización que hace Delphy del método marxista; y, en segundo lugar, su toma de posición respecto de la ideología.

Gran parte de las críticas de Barrett y McIntosh, como vimos, apuntan a señalar la imprecisión o la improcedencia de la utilización delphiana de categorías marxistas. En este sentido, la respuesta de Delphy realiza un giro: en lugar de refutar las afirmaciones concretas sobre una y otra categoría utilizada (modo de producción, clase, explotación, estatus), la socióloga francesa decide invalidar el lugar de enunciación desde el cual Barret y McIntosh formulan sus críticas.

Según Delphy, existe una tradición a la que denomina “el marxismo deformado” (Delphy, *FMEP*: 128), en la que inscribe a las británicas. El marxismo deformado abarca una serie de comportamientos que describe del siguiente modo:

1) Una actitud religiosa ante los escritos de Marx (“actitud talmúdica”). Se convierte a Marx en un objeto de culto y de estudio en sí, lo cual produce una clase especial de especialistas: “los marxólogos” (Delphy, *FMEP*: 128). Ello conduce a “juzgar la política en función de Marx”, en lugar de juzgar la utilidad (o no) de la teoría de Marx para pensar la política. Esta actitud conduce a pensar el marxismo por fuera de las luchas, como algo superior a ellas; más precisamente, como el baremo de su corrección o incorrección. En palabras de Delphy, “la perversión última, y sin embargo expandida, reside en el hecho de que las personas llegan a juzgar las opresiones reales, su existencia misma, según si ellas se corresponden al ‘marxismo’, y no al marxismo según su

¹⁶² Delphy (1982) “Un féminisme matérialiste est possible” en *Nouvelles Questions Féministes*, n°4, pp. 50-86. De aquí en adelante, *FMEP*.

pertinencia para [juzgar] las opresiones reales” (*FMEP*: 129. Trad. propia). Ello conduce a considerar algunas luchas como mejores (o con mayor validez) que otras.

2) La consolidación del marxismo como un todo (a tomar o dejar): para Delphy, el sentido del marxismo reside en su utilidad política (p. 129). Por eso, sostiene que su acento se centra en “aquello del marxismo que es compatible con la rebelión de las mujeres” (Delphy, *FMEP*: 129). Aún cuando el análisis marxista no haya analizado la división sexual del trabajo, sostiene Delphy, ello no invalida el uso del método materialista histórico para comprender la opresión de las mujeres. Por el contrario, en lugar de suponer un problema para el feminismo, aquel espacio en blanco constituye un desafío para el análisis del modo de producción capitalista, aunque tal como lo realizó Marx, sea un análisis sesgado (Delphy, *FMEP*: 134). “El feminismo modifica necesariamente al marxismo de muchas formas”, sostiene Delphy (p. 135). En primer lugar, porque muestra que no se reduce al análisis de *El Capital*; en segundo lugar, porque muestra que el antagonismo entre obreros y burgueses no es la única dinámica que mueve a las sociedades y, de ese modo, “modifica el análisis del capital desde el interior” (p. 135). En este sentido, Delphy sostiene que existe una tercera actitud característica del marxismo deformado, a saber:

3) La confusión entre el método materialista histórico propuesto por Marx, y el análisis concreto del capitalismo que realiza Marx utilizando aquel método; o la reducción del método a la aplicación hecha por Marx (cf. Delphy, *FMEP*: 128). Delphy se refiere a esto como una confusión imperdonable, que posee una utilidad política clara: “convierte el antagonismo entre proletarios y capitalistas –una de las formas posibles de la explotación– allí donde existe, en el conflicto principal; [lo convierte en] el modelo de toda opresión; en fin, la definición misma de explotación” (Delphy, *FMEP*: 132. Trad. propia).

Por el contrario, según Delphy es necesario distinguir los principios generales del materialismo histórico, del análisis marxiano del modo de producción capitalista. El análisis del capitalismo constituye una de las aplicaciones posibles de ese método, pero no la única. De este modo, la autora justifica su propia perspectiva como “materialista”, en la medida en que se basa en los conceptos generales del materialismo histórico (clase, explotación, modo de producción) para analizar otros modos de producción (algo que el propio Marx, señala, ya había hecho al analizar el sistema esclavista y feudal). En

este sentido, Delphy sostiene: “Para mí, el materialismo es una teoría de la historia, que se escribe en términos de dominación de grupos sociales, unos por los otros” (*FMEP*: 133). Y añade: “El marxismo es, evidentemente, materialista. En tal medida, puede ser utilizado por el feminismo” (p. 133).

Finalmente, Delphy concluye que un enfoque feminista materialista –a diferencia de lo considerado por Barrett y McIntosh– se caracteriza por dos objetivos:

- 1) Extender los principios del marxismo (el materialismo histórico) al análisis de la opresión de las mujeres, y
- 2) Revisar el análisis que Marx propuso en *El Capital* a la luz de los hallazgos feministas.

El análisis que presenta Marx en *El Capital* –sostiene Delphy– no es universal ni neutro: está realizado en base a la situación del obrero varón. Por eso, no permite dar cuenta de la totalidad de la “condición obrera”. Además, dado que el antagonismo Capital/Trabajo no es la única fuerza que atraviesa el campo social, es preciso poner en acto el método materialista para visibilizar otras relaciones de producción que desbordan el sistema capitalista. Así, “por un lado, las mujeres obreras son invisibles, ausentes de este análisis [*El Capital*]; por otro lado, el trabajo doméstico y su explotación se dan por sentado” (Delphy, *FMEP*: 135). Esta última observación es interesante, porque Delphy no sostiene –como otras autoras– que Marx no reconoce la explotación del trabajo doméstico, ni que es indiferente a la división sexual del trabajo. Al contrario, Delphy considera que se trata de una no-problematización de la división sexual del trabajo (Delphy, *FMEP*: 134). Es decir, Marx es indiferente a la división sexual del trabajo (como analizamos en el capítulo 1 y en algunos apartados del capítulo 4) en el sentido de que no la percibe como un problema: “la da por sentada, la reconoce y la integra” (Delphy, *FMEP*: 135). Se trata entonces de volverla problemática: de quitarla del plano de las evidencias para convertirla en objeto de análisis.

Hemos visto que –según Delphy– aquellas tres dimensiones o actitudes marxistas deformadas, entrelazadas, conforman la ortodoxia o el canon marxista. En relación con esto, la socióloga francesa argumenta que el marxismo no se puede comprender como una verdad absoluta. Pretender tal cosa equivaldría a traicionar las propias advertencias de Marx y además sería inconsecuente con el materialismo histórico:

La idea de una ciencia neutra –de una teoría no ligada a una posición social/política- no es una idea en sí misma neutra (...) La idea de que el saber no se fundamenta en la posición social se produce, al contrario, desde una posición social bien precisa: la posición dominante (Delphy, *FMEP*: 131. Trad. propia).

Estas afirmaciones constituyen una crítica explícita a la posición de Althusser, es decir, al basamento de las objeciones de Barrett y McIntosh, quienes incluso le reprochaban ignorar ese debate (1979: 101): “Es curioso ver a ciertos “marxistas” (como Althusser) rehabilitar la noción de Ciencia, reivindicar una verdad absoluta, esta vez para el marxismo. Tal estatuto no es compatible con la propia teoría –el marxismo–” (Delphy, *FMEP*: 130).¹⁶³

Toda teoría, sostiene Delphy siguiendo a Marx, es el resultado de una situación y de una práctica concreta. Lo que equivale a decir que toda teoría posee condiciones de producción precisas. Ningún conocimiento, argumenta Delphy, se elabora a partir de la neutralidad o desde un punto cero; tal es, precisamente, la marca distintiva de las producciones de las clases dominantes, que buscan instalar su propio punto de vista como universal. Un enfoque materialista, por el contrario, no puede encubrir sus propias condiciones de enunciación y pretenderse universal.

Ello conduce a Delphy a reflexionar sobre el estatuto de la relación entre teoría y práctica. No existe la “verdad teórica”, argumenta (p. 129). Toda teoría es política, sostiene Delphy, porque la “verdad” de una teoría depende de su utilidad para una determinada clase (Delphy, *FMEP*: 129). Esta tesis se vincula con su crítica al marxismo deformado, que defiende la verdad-en-sí del “objeto” Marx. Asimismo, este postulado le permite sortear una de las críticas de Barrett y McIntosh, vinculada precisamente con esto: las británicas sostenían que la teoría de Delphy respondía a sus convicciones políticas. “Barrett y McIntosh me reprochan escribir artículos polémicos y no teóricos” (Delphy, *FMEP*: 137). En este sentido, presuponen la división teoría/praxis, que Delphy cuestiona a lo largo del texto que estamos analizando.

La acusación más fuerte contra la teoría de Delphy, sin embargo, fue la objeción de “economicismo”. Recordemos que según Barrett y McIntosh, Delphy sólo explica la

¹⁶³ Vale la pena recordar que buena parte de la filosofía althusseriana se basa en la ruptura entre ideología y Ciencia, que –según el autor- se garantiza a través de la filosofía, como herramienta crítica que permite distinguir ambos niveles y evitar las “reabsorciones ideológicas”. Cf. Althusser (1985: 26). En este sentido, el marxismo es llamado la *Teoría* (con mayúsculas).

opresión económica de las mujeres, dejando de lado otros aspectos, especialmente ciertos aspectos ideológicos. Contra esta objeción, Delphy sostiene que ella no descuida ni desestima la importancia de comprender la subjetividad ni el carácter material de la ideología. Por el contrario, intenta mostrar que “la existencia de una ideología sexista, clasista o racista no puede explicarse sin la explotación, y la existencia de la explotación exige la constitución de una población explotada, lo que conduce por su parte a la creación de ideologías sexistas, racistas o clasistas” (Delphy, *FMEP*: 141-142).

Lo que el análisis de Delphy niega, es que la opresión de las mujeres tenga por explicación última o definitiva la ideología, como sostienen Barrett y McIntosh. En este sentido, las británicas se inscriben en una línea marxista tradicional, que reserva al capitalismo la materialidad, el privilegio de contradicción principal, y reduce otras opresiones al estatus de problemas superestructurales, ideológicos, de mentalidades o secundarios:

Durante mucho tiempo, ella [la izquierda] ha quitado legitimidad a la lucha de las mujeres en nombre de la preeminencia suprema y absoluta de lo económico sobre la superestructura, asumiendo por supuesto que la opresión de las mujeres pertenecía a esta última esfera y de ningún modo a la primera, propiedad privada de la “clase obrera” (Delphy, *FMEP*: 142).

Delphy sostiene que su análisis restituye el carácter fundamentalmente económico de la opresión de las mujeres, lo cual –desde una óptica marxista basada en la sola existencia de la contradicción “principal”– se lee como un error, dado que lo económico se identifica exclusivamente con la contradicción Capital/Trabajo. Por eso cobra nuevamente valor el uso del adjetivo “materialista”, que le permite aplicar el mismo método que Marx utilizó para el análisis de las relaciones capitalistas a otras relaciones estructurales que organizan la totalidad social:

Abordar el rol de las mujeres desde un punto de vista económico, implica ver el trabajo doméstico [*ménager*] como un *trabajo* [...] Cuando se lo aborda desde otro punto de vista, por ejemplo, desde la teoría de los roles, el trabajo doméstico deja de ser un trabajo y vuelve a ser entendido como antes del movimiento de mujeres: [...] como una creación, una prueba de amor, un rasgo del carácter, en definitiva, cualquier cosa menos trabajo (Delphy, *FMEP*: 144).

Delphy explica el rechazo de la izquierda a comprender el trabajo doméstico en términos no economicistas, sino económicos, del siguiente modo: tal reconocimiento implica comprender que las mujeres son explotadas, no sólo por el sistema capitalista, sino por la clase que las constituye simultáneamente como oprimidas: los varones en su conjunto. Sin embargo, no se trata de pensar que oprimen los individuos concretos y aislados, sino los varones como clase social.

De modo similar, Marx aclaraba en *El Capital* que el capitalista no era un individuo particular, un acaudalado maníaco obsesionado por el dinero, sino una figura histórica, el representante o la personificación de una clase social (Marx, 1966: 499). Contra la economía política clásica, Marx intentaba mostrar que las prácticas y acciones del capitalista no estaban guiadas por instintos de goce individuales ni tendencias psicológicas, sino que eran el resultado de un complejo mecanismo social. De modo similar, en la teoría de Delphy (y de modo general, en la línea del FMF) hablar de “varones” y “mujeres” no equivale a hablar de individuos caracterizados por instintos, psicologías, etc., sino que refiere ante todo a *dos clases sociales* en conflicto, que presentan una particular relación con los medios de producción. Por eso la problemática no se construye en torno al “contenido” de los roles varón/mujer, sino que apunta hacia la *relación* existente entre ambos (Delphy, *PF*: 119).

Ello no quiere decir que sobre esos grupos no se construyan correlativa y simultáneamente representaciones ideológicas materiales. Pero, advierte Delphy, la clave de la contradicción varones-mujeres debe buscarse en otro lado: en las relaciones de producción patriarcales, es decir, en el modo de producción doméstico, que concomitantemente supone una ideología sexista. En este sentido, Delphy sostiene:

A mi entender, el estudio de la manera en que se adquiere una identidad de género no puede reemplazar el estudio de la construcción social de la división sexual. Si bien es esencial para comprender cómo esta división sexual funciona, la adquisición de la identidad de género [*identité de genre*]¹⁶⁴ no puede, evidentemente, explicar la existencia misma de esos géneros... (Delphy, *FMEP*: 140).

Sin embargo, hay que conceder a las sociólogas británicas que la teoría delphiana del modo de producción descuida casi por completo la construcción de subjetividades o

¹⁶⁴ Aquí Delphy traduce la expresión inglesa *identity of gender*, ajena a su vocabulario, utilizada por Barrett y McIntosh.

identidades basadas en la división socio-sexual del trabajo. Si bien reconoce que “la estructura psicológica –relevo [*le relais*] de la estructura institucional en la producción de ‘prejuicios’ y del llamado ‘sexismo’– es tan concreta, objetiva y exterior a la acción del individuo como la estructura institucional” (Delphy, *FMEP*: 140), su análisis no explica la materialidad de tales estructuras subjetivas. En efecto, al menos en el primer período de su producción, Delphy parece pensar la identidad en términos meramente individuales, por oposición a las relaciones sociales estructurales, de las cuales las identidades serían actualizaciones. Esta escisión refleja especularmente la metáfora estructura/superestructura y suscita ciertos problemas a la hora de pensar la materialidad de los condicionantes estructurales de las identidades que concurren para posibilitar su apropiación material. En el capítulo siguiente, veremos cómo la teoría de Colette Guillaumin, en su abordaje del discurso de la naturaleza, permite suplir algunos de estos espacios en blanco.

V. 1. d. La ideología naturalista

Un interesante aspecto que Delphy pone de manifiesto es la perspectiva naturalista de Barrett y McIntosh, que denomina “biologicismo”. Al cuestionar a Delphy por estudiar sólo la situación de las esposas, y no la de las madres, las británicas parecen distinguir una esfera económica, propiamente social (el matrimonio y el trabajo doméstico), de una “tarea” vinculada al “plano natural”: la maternidad. Delphy cita un pasaje de Barrett y McIntosh que confirma su posición: “Un análisis de la crianza de niños y de la posición de las mujeres en relación a la reproducción de la especie, conduce a un análisis del rol de las mujeres en la reproducción de la fuerza de trabajo” (Barrett y McIntosh cit. por Delphy, *FMEP*: 135). Según la perspectiva de las inglesas, sostiene Delphy, se explota a las mujeres “porque la desventaja [*handicap*] natural del parto las coloca en una posición vulnerable, añadiéndole la desventaja de la crianza que deriva ‘naturalmente’ del primero” (Delphy, *FMEP*: 136).

Por el contrario, para Delphy, un análisis económico de la opresión de las mujeres incluye la dimensión de la maternidad como hecho social, en lugar de tomarla como base natural de la explotación.

La ‘maternidad’ no explica la apropiación del trabajo de las mujeres, al contrario, yo sostengo que la apropiación de su trabajo, efectuado entre otras cosas a través de la

crianza gratuita [de niños/as], convierte a las mujeres en madres. La maternidad, lejos de ser un hecho natural que da lugar a la explotación, es ella misma una construcción social creada por la explotación (Delphy, *FMEP*: 136).

Si bien Delphy no menciona los trabajos de Mathieu y Tabet sobre la “maternidad social” y la “fertilidad social”, su influencia puede leerse como subtexto de esta respuesta.

Asimismo, Delphy sostiene que la pregunta retórica de las inglesas, que entiende que niños/as y ancianos/as serían “explotadores” de las mujeres, constituye un absurdo. Delphy afirma que se basan en una incorrecta interpretación del concepto de *apropiación* del trabajo. Es necesario, sostiene la autora, efectuar una distinción entre la persona a la cual se le brinda un servicio (niños/as, ancianos/as, personas con discapacidad) y la persona que se apropia del trabajo implicado en aquel servicio: “Es claro que los niños no se apropian de los servicios que se les aplican, sino [que quien se apropia de estos es] la persona que debería hacer la mitad del trabajo si la mujer no lo efectuara en su totalidad, es decir, el marido” (*FMEP*: 134). En este sentido, sostiene que aún las mujeres divorciadas continúan siendo apropiadas por sus ex-maridos (p. 134).

Delphy concluye que la explicación de Barrett y McIntosh es naturalista y biologicista, en la medida en que defiende la existencia de una división sexual del trabajo, basada en la fisiología, que admite que el capitalismo la explote. Además, se utilizan dos marcos explicativos contradictorios, ya que el materialismo histórico –en tanto que explicación social– excluye la posibilidad de volver a explicaciones naturalistas (Delphy, *FMEP*: 137). Sin embargo, como hemos mostrado en el Capítulo I, la propia ambigüedad del marxismo con respecto a la materialidad y la dialéctica trabajo-naturaleza posibilita tales afirmaciones, contradictorias con el marco materialista, pero deducibles a partir del mismo.

En conclusión, en la medida en que un abordaje feminista del marxismo debe, primero, aplicar el materialismo a la opresión de las mujeres; y segundo, revisar nuevamente *El Capital* a partir del análisis del patriarcado, Delphy concluye que Barrett y McIntosh tampoco son “feministas marxistas” como lo pretenden. Según Delphy, se limitan a yuxtaponer dos intereses políticos: el interés anticapitalista y el antipatriarcal,

aclarando: “la yuxtaposición de esos dos intereses no basta para justificar el empleo del término marxista-feminista, porque tal término denota una fusión de ambos y desemboca en una visión unificada que se aplica a todos los problemas” (Delphy, *FMEP*: 130). Ello no implica que Delphy adopte la llamada perspectiva del sistema unificado, como vimos en el capítulo anterior. Lo que más bien cuestiona es el uso de lo que podemos llamar un “doble estándar” [o doble criterio] para juzgar los sistemas de opresión. Para Barrett y McIntosh, sostiene Delphy, el conflicto Capital/Trabajo es la dinámica y el motor fundamental de la sociedad. Por eso su posición “tiene como implicación lógica la necesaria e inevitable subordinación de la opresión y lucha de las mujeres a la lucha anticapitalista” (p. 130).

V. 1. e. Universalidad y situación: una relectura de la polémica

Recordemos que una de las objeciones que las sociólogas británicas hacen a Delphy, es que basó sus trabajos etnográficos en zonas rurales de Francia para elaborar una teoría general, que no podía aplicarse fácilmente a otros contextos geopolíticos. En este sentido, podemos coincidir con Barrett y McIntosh sobre la restricción geográfica de las observaciones de Delphy quien sin responder a esta objeción, se limita a señalar: “mi análisis cruzaría [el canal de] la Mancha sin problemas” (Delphy, *FMEP*: 132). ¿Cómo trasladar tal esquema, por ejemplo, para dar cuenta de la situación de las mujeres en ciertas zonas de Bolivia, a partir los siglos XVII y XVIII, donde muchas veces ellas son quienes cumplen un rol central en tanto que encargadas de llevar al mercado la producción e intercambiarla? (Rivera Cusicanqui, 2018, s/n)¹⁶⁵ ¿O las prácticas organizadas de las mujeres mapuches en ciertos “entrelugares”, como la venta de tejidos y otros productos, *locus inesperados* que desbordan lo público y lo privado y que en

¹⁶⁵ Según Rivera Cusicanqui, la invasión colonial trastoca radicalmente el orden de las comunidades pre-hispánicas: “(...) en tanto el varón estaba desarrollando su actividad en el centro de la comunidad, en el espacio de la producción, la mujer cada vez más tendía a ir a intercambiar fuera de la comunidad. De eso surge toda esa presencia que les impresionaba a los españoles, de las mujeres en los tambos. En el siglo XVII hubo un censo y ellos planteaban “esas mujeres qué hacen ahí, deben estar vendiendo sus cuerpos”. O sea, desde la experiencia de ellos en España, la presencia de mujeres en el espacio público sólo podía interpretarse como prostitución en tanto que en realidad, las mujeres fueron claves en el nexo entre la coca y la plata en Potosí y también en el Cuzco. Entonces a lo largo del siglo XVII, XVIII, esta presencia femenina en las ciudades se estableció como una suerte de tercera república y permitió el surgimiento de ciudades matricentradas donde el papel de estas mujeres era central” (Rivera Cusicanqui, 2018, s/p).

cierta medida subvierten prácticamente las lógicas patriarcales? (Sciortino, 2011: 115 y ss.).¹⁶⁶

Consideramos que esta interesante observación se puede realizar al planteo teórico de Delphy, a partir de las observaciones de Barrett y McIntosh, pero llevándola también más allá de los marcos originales. Sumamente crítica de la *aplicación* del método materialista, Delphy no logra advertir un importante sesgo que se traslada de las versiones más tradicionales del marxismo a su propia teoría: nos referimos al universalismo marxista, como una versión eurocéntrica. Hemos mostrado que Delphy critica la idea universalista del marxismo como verdad última o pura. Sin embargo, consideramos que no logra captar este riesgo en toda su amplitud; en particular, en lo que respecta a su carácter eurocéntrico, como han denunciado algunos marxistas latinoamericanos críticos, muchos de ellos posteriormente denominados “decoloniales” (Quijano, 2007). Desde la teoría decolonial y los estudios de la subalternidad y poscoloniales, otros autores han cuestionado también el modo en que las teorías marxistas tradicionales imponen narrativas universalistas omniabarcativas, en desmedro de las particularidades de cada situación o contexto (local, regional, histórico, etc.) (Chakrabarty, 2008; Young, 2008). De este modo, proponen

pone[r] en cuestión la pretensión del marxismo europeo de producir un conocimiento totalizador a través de su fundamentación en una teoría dialéctica de la historia que se concibe externa y se pretende objetiva, pero, en la práctica, opera dentro de los límites de una perspectiva fundamentalmente europea (Young, 2008: 199).

Young sostiene que esta “Historia” – a la que considera parte de las *white mythologies*– “contrasta con relatos no europeos en los que la historia no se concibe como una única narración omniabarcante, sino en términos de redes de historias innumerables y diferenciadas que no cabe contener dentro de ningún esquema occidental único” (Young, 2008: 199).

¹⁶⁶ En el caso de las mujeres mapuches, existe una división socio-sexual del trabajo que se asemeja más a la descrita por Delphy: las mujeres son las encargadas de las tareas “de la casa” (trabajos domésticos), mientras los varones se encargan sobre todo de los vínculos con otras comunidades o viajan a trabajar en otras ciudades (Sciortino, 2011: 125-126). Sin embargo, esta diferenciación parece acentuarse con el tiempo, como constata Sciortino a partir de relatos de mujeres mapuches. Por otro lado, “las artesanías, los productos de la huerta y, en especial, los tejidos son vehículos privilegiados hacia la ocupación de un ámbito “entremedio” de lo público y lo doméstico” (Sciortino, 2011: 129), desbordando lo doméstico y garantizando cierta autonomía productiva y económica.

Es posible sostener que la dialéctica entre universalidad y situación, teorizada por Nancy Hartsock y Donna Haraway; es decir, el problema de los “saberes situados” (Femenías y Soza Rossi, 2011: 13 y ss.) permanece como un núcleo ciego de la reflexión de Delphy, al menos durante su primer período de su producción. Con ello no pretendemos defender un abandono de los conceptos generales, en favor de algún tipo de relativismo. Por el contrario, se trata de tomar el recaudo metodológico necesario de ir y venir entre lo universal y lo particular, en favor de la construcción de universales situados. Siguiendo a la teórica brasileña Claudia de Lima Costa (2002: 189 y ss.), Femenías y Soza Rossi proponen el concepto de “teorías trashumantes” (2011: 15) para dar cuenta de esta dimensión del “tráfico” de las teorías, que permite tender puentes entre diferentes comunidades, a la vez que plantea el desafío de traducir y reinterpretar los conocimientos. Volveremos sobre este punto al final de la presente Tesis.

V. 2. La crítica filosófica de Cèlia Amorós

En este apartado, desarrollaremos *in extenso* la crítica de la filósofa española Cèlia Amorós, quien fuera una de las introductoras del pensamiento del FMF en España y, de modo más amplio, en lengua castellana. En un artículo publicado originalmente en el año 1979 e incluido luego en el libro *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1985; 2da reedición 1991), Cèlia Amorós elabora una interesante crítica, utilizando diversas herramientas, entre ellas, conceptos provenientes de la filosofía analítica.

El objetivo principal de Amorós es mostrar que existe un error lógico en la utilización de categorías marxianas, formuladas como resultado del análisis del ámbito de la producción, cuando se utilizan para abordar el plano reproductivo. En este aspecto, su crítica permite desarrollar otro aspecto de la polémica iniciada por Barrett y McIntosh, en este caso, mediante una perspectiva que analiza el método delphiano desde la filosofía.

V. 2. a. La hipóstasis de la reproducción y el paralogismo producción/reproducción

La discusión que Amorós entabla con la teoría del modo de producción doméstico de Delphy se enmarca en un contexto más amplio de análisis crítico de la teoría engelsiana.

En una conferencia pronunciada en la Fundación de Investigaciones Marxistas en el año 1984, publicada luego con el título “Origen de la familia, origen de un malentendido”, la filósofa sostiene que el ámbito de la reproducción constituye un espacio en blanco tanto en la teorización marxiana como engelsiana: “La reproducción [de la especie] queda, pues, en el marxismo, como diría Althusser en sus buenos tiempos, como algo ‘no pensado’, es decir, no conceptualizado en sus propios términos, como un vacío teórico” (Amorós, 1991: 254).¹⁶⁷

El argumento central de la lectura sintomática amorosiana sostiene que, a los fines de llenar ese espacio en blanco, tanto Engels como los/as pensadores/as posteriores aplican a tal “vacío” las categorías desarrolladas para el análisis de la producción, introduciendo el operador “re” (Amorós, 1991: 258):

La crítica que se puede hacer al biologismo [Firestone] y al economicismo [Delphy] como teorías de la división sexual del trabajo es, en última instancia, la misma, y podría remitirse a la crítica del mecanismo lógico del razonamiento por analogía [...]. Este mecanismo parte de una hipóstasis o sustantivación de la reproducción tratada acríticamente tal como se da o se vive en el nivel de las apariencias –como un “dato inmediato” y absoluto–. Las categorías que emergen “espontáneamente” para conceptualizarla en estas condiciones son categorías de carácter naturalista y biologista, es decir, no categorías marxistas precisamente (Amorós, 1991: 233).

A partir de esta hipóstasis, se produce un “salto lógico ilegítimo” o paralogismo de la producción-reproducción. El paralogismo consiste en aplicar a la reproducción, categorías que pertenecen al ámbito de la producción. Asimismo, subraya que se trata de categorías “espontáneas”, pseudo-conceptos ajenos al marco marxista. Según la interpretación de Amorós, tanto en la teoría de Delphy como en la de Firestone, existe inicialmente una hipóstasis de la reproducción. En el intento por quitar de escena a la producción, ambas autoras acaban por objetivar la reproducción, convirtiéndola en un dato inmediato, natural. Para analizar esta crítica, distinguiremos inicialmente dos elementos: la crítica del procedimiento analógico y la denuncia del “error categorial”

Siguiendo la estrategia de inversión propuesta por Victoria Sau (1984), Amorós sostiene que las mujeres (en este caso, Delphy) intentamos explicar nuestra opresión por analogía con la explotación de los hombres por los hombres [*sic*] cuando, en realidad, la

¹⁶⁷ La reproducción se mantiene como un “espacio en blanco” o, en palabras de la filósofa franco-argelina Leïla Ouitis (2019), permanece como un “agujero negro” en el análisis de Marx.

opresión de las mujeres constituye un momento previo (lógica y cronológicamente), e incluso, una matriz para las demás formas de opresión. “Será que nos extraen la plusvalía, será que nos quitan el producto de la reproducción, será que... cuando, en realidad, ocurre lo contrario: los hombres “feminizan” a otros hombres” (Amorós, 1991: 268). Desde esta perspectiva, la explotación entre varones (por ejemplo, en las clases sociales, en sentido marxiano) es una consecuencia de una primera forma de opresión, que Amorós llama “feminización”.

Según Amorós, existe una “feminización originaria”, una primera forma de opresión que consiste en un pacto entre varones para dominar a las mujeres. “Parece como si hubiera que remitirse a algo así como un pacto patriarcal en el origen; al menos podríamos tomarlo como hipótesis” (1991: 267). Las otras formas de explotación serían, desde esta perspectiva, ampliaciones o reformulaciones de esta primera opresión. La feminización es, para Amorós, la matriz de toda opresión, ya sea de clases sociales –en sentido tradicional marxista– o de colonización, entre otras. En este sentido, la filósofa se pregunta si es posible hablar de feminización para designar este tipo de opresiones y afirma:

¿Qué se hace, por ejemplo, con un país que es colonizado? Se le quita su nombre y se le da otro nombre impuesto, se le quita su lengua autóctona, la materna, la vernácula, que es la del siervo y la de la madre, y se le impone la lengua oficial (que es, por supuesto, la lengua del padre, la lengua de la cultura, etc.). Son pues, mecanismos de feminización, mecanismos muy viejos que remiten a lo que ha sido el esquema matriz de toda opresión (Amorós, 1991: 269).

El pacto patriarcal interclasista que configura esta primera forma de opresión no tiene, para Amorós, una base económica. Se distancia de este modo de las explicaciones engelsianas y materialistas, al sostener que “este pacto no es tanto un pacto para la explotación, pues no creo que sus raíces sean económicas (aunque, por supuesto, tiene efectos económicos y muy relevantes), como raíces más bien ideológicas, del dominio de lo simbólico” (Amorós, 1991, 269).

En una perspectiva afín a la de Simone de Beauvoir, aunque sin mencionarla en este texto, Amorós cuestiona a Engels por su reducción economicista. La opresión de las mujeres, sostiene la filósofa española, no se deduce de la propiedad privada y no acabará con su abolición. Amorós argumenta, por el contrario, que responde “al deseo de un control de las capacidades sexuales y reproductoras de la mujer por parte de los

hombres” (Amorós, 1991: 237). Dicho deseo, sin embargo, distancia a Amorós de un abordaje materialista y la aproxima a lo que Simone de Beauvoir denominaba “infraestructura ontológica”, en una cuña hegeliana. Así, lo que Beauvoir conceptualizaba como deseo de reconocimiento, en Amorós se reformula como deseo de control (o de dominio).

Por eso, Amorós sostiene que la dominación patriarcal debe analizarse a partir de los elementos simbólicos e ideológicos, dominio en el cual no bastan los aportes económicos ya que incluye “problemas relacionados con los mecanismos profundos de identidad sobre los que algo tiene que decir el psicoanálisis” (Amorós, 1991: 269).

Dado que Amorós entiende a la reproducción como “reproducción de la producción”, la filósofa argumenta que la aplicación de categorías de la producción a la reproducción (un elemento de la primera) es un “error categorial”.

El concepto de “error categorial” fue formulado por Gilbert Ryle en su libro *El concepto de lo mental* [1949]. Recordemos que un error categorial es un tipo particular de confusión que consiste en ubicar en un mismo nivel categorías que pertenecen a distintos planos lógicos. En el ejemplo de Ryle, un académico lleva a un invitado extranjero a recorrer la Universidad de Oxford. Pasean por cada una de sus dependencias, le muestra los distintos *colleges*, la biblioteca, el campo de deportes, las oficinas administrativas, etc. El ingenuo visitante pregunta: “¿Dónde está la Universidad de Oxford? He visto donde viven y trabajan sus miembros, pero no he visto aún “la Universidad” ni “sus miembros” (Ryle, 1967: 19). Este ejemplo de error categorial muestra el error en la pregunta: el visitante no logra entender que la Universidad es el nombre que designa el conjunto integrado por esos espacios particulares, y que no puede ubicársela más que a partir de sus partes integrantes.

Siguiendo la formulación de Ryle, no se puede aplicar a un elemento, o predicar de un elemento, un concepto o propiedad que es propio del conjunto en su totalidad. Según el argumento de Amorós, aplicar a la reproducción las categorías que se utilizan para explicar la producción, sería como preguntar dónde queda la Universidad de Oxford, ya que producción sería el conjunto general integrado por diversos aspectos, uno de los cuales sería la reproducción. Un énfasis en el dominio de la reproducción, según esta autora,

[...] impulsa a tratarlo, en cuanto se subraya, y con razón, que es condición de posibilidad de la producción, como si fuera a su vez un sistema productivo (en el mismo sentido que lo es la producción propiamente dicha), cuando, precisamente para funcionar como condición de posibilidad de la producción es necesario que cumpla otras reglas distintas: profundamente relacionadas, sí, con las reglas de juego del sistema productivo, pero específicas y distintas (Amorós, 1991: 234)

En el ejemplo que brinda Amorós, la extracción del trabajo de las mujeres en forma de trabajo gratuito permite realizar un plusvalor al capitalismo, al abaratar el costo de los salarios mediante la reducción del valor de la fuerza de trabajo. Por ello, en tanto que condición de la plusvalía, no se la puede explicar mediante esta misma categoría. La reproducción se comprende entonces, en sentido estricto, como condición de posibilidad de la producción capitalista. Es decir, que en la perspectiva amorosiana, la opresión patriarcal –por ejemplo, en el trabajo doméstico– se vuelve una herramienta al servicio de la explotación capitalista y de la extracción de plusvalía:

Así, por lo que respecta al capitalismo, el trabajo de la mujer en el seno de la familia es, sin duda, al abaratar la reproducción de la fuerza de trabajo, condición de la reproducción del mecanismo de extracción de la plusvalía; pero, precisamente por ello, se sitúa fuera del ámbito de las relaciones mercantiles y no puede consistir, por definición, en la extorsión de una plusvalía (Amorós, 1991: 234).

La hipótesis esgrimida por Amorós, según la cual el trabajo doméstico es la condición de posibilidad de la explotación, aproxima su perspectiva al enfoque de Isabel Larguía que analizamos anteriormente. Es pertinente analizar la posición de la propia Delphy al respecto, ya que encontramos afinidades y divergencias. Recordemos que según la explicación de Delphy, la necesidad del trabajo doméstico no puede ser explicada sólo en términos del sistema productivo capitalista, sino que remite al modo de producción patriarcal (capítulo 4). De este modo, coincide con Amorós al cuestionar la mera subsunción del trabajo de la mujer al servicio de la extracción de plusvalor capitalista.

Para abordar este punto, retomaremos un argumento proveniente de los feminismos marxistas, que Amorós menciona sucintamente en la cita precedente. El argumento sostiene que dentro del sistema capitalista, el trabajo de las mujeres permite abaratar el costo de la fuerza de trabajo y de este modo asegurar una mayor extracción de plusvalía. En tal sentido, se suele argüir que si el trabajador (agréguese, varón) no

tuviera una mujer para realizar ciertos servicios por él, el patrón debería pagarle más para que se los procurara en el mercado.

La objeción no es novedosa y ya se encuentra presente en *El Capital*. Marx reconoce que el tiempo de preparación de alimentos y de remiendo/confección de ropas permite abaratar costos de reproducción y manutención de la fuerza de trabajo, ya que de otro modo habría que adquirir dichos productos elaborados en el mercado (capítulo 4). Como demuestra Delphy, tal razonamiento es androcéntrico en tanto se realiza desde el punto de vista del obrero varón que, además, “tiene una mujer”. Esta lógica excluye tanto a los obreros solteros como a la mitad de la población, las obreras mujeres. “Se puede afirmar que esta población, aunque ‘no tenga mujer’, no resulta sin embargo más costosa para los patrones, y que la teoría según la cual el trabajo doméstico beneficia al capitalismo no resiste al análisis de los hechos” porque el que asume los costos es el propio obrero u obrera soltero/a (Delphy, 2003: 52. Trad. propia).

Desde la perspectiva del FMF, tal hipótesis implica enmascarar el hecho de que el trabajo doméstico beneficia especialmente a los varones (colectivamente) y que depende de un modo de producción autónomo, el patriarcal o doméstico. ¿Por qué motivo son las mujeres quienes proveen este trabajo gratuito? Este interrogante permanece invisible en la perspectiva que aduce como explicación última la baja de salarios de la clase obrera en su conjunto. La reducción del costo de la fuerza de trabajo puede ser entonces un efecto, pero no una causa del trabajo gratuito. Se trata de una falacia metaléptica, sesgada, según Delphy, desde una perspectiva androcéntrica.

Por último, respecto de la crítica al error categorial, es preciso señalar que Amorós parte de una definición de la reproducción (como reproducción de la producción) que resulta restringida, en relación con la propuesta del FMF. En efecto, las feministas materialistas no sólo extienden las categorías marxistas de la producción hacia el ámbito llamado reproductivo, sino que reformulan este marco de análisis (Falquet en Bolla, 2017 a: 192 ss). Incluso, abandonan la distinción producción/reproducción, por comprender que se trata de un esquema sesgado que no permite dar cuenta de la multiplicidad de trabajos llevados a cabo por las mujeres como clase.

Según sostienen las teóricas del FMF, el análisis de la producción capitalista mercantil, tal como lo propone paradigmáticamente Marx en *El Capital*, constituye una

de las aplicaciones posibles del método materialista histórico, aunque no la única. Por ello, no intentan meramente extender las categorías marxianas de la producción (valor de uso/valor de cambio, mercancía, reproducción/producción, circulación, etc.) para analizar la situación de las mujeres sino que retoman el método materialista histórico para desarrollarlo en una dirección diferente. Este movimiento teórico distancia a las FMF de teóricas feministas marxistas como Margaret Benston, Isabel Largaña, Mariarosa Dalla Costa o Selma James, y podemos sostener que también las aleja del planteo de Silvia Federici (con el que comparten otros supuestos).¹⁶⁸

Por último, Celia Amorós establece una analogía entre las posiciones de Shulamith Firestone y Delphy, a quienes ubica en solución de continuidad respecto de la teoría de Engels:

[...] nos interesa insistir especialmente en la existencia de un pasadizo lógico entre Firestone y C. Dupont [pseudónimo de Delphy] –la teórica del modo de producción patriarcal y de la mujer como clase social en el sentido marxista del término–, entre el biologismo y el economicismo en las concepciones del feminismo radical (Amorós, 1991, p. 232).

Según la lectura de Amorós, tanto Delphy como Firestone prolongan las tesis engelsianas sobre la división sexual del trabajo, al añadir el operador “re” (como en reproducción) como clave del materialismo histórico, aunque sin modificar la grilla de análisis marxista. Así, la producción dejaría lugar a la *reproducción*, pero manteniendo las categorías que se utilizan para explicar la primera.¹⁶⁹ Hemos mostrado que para Amorós, es posible establecer una analogía entre las posiciones de Shulamith Firestone sobre la clase sexual, y la propuesta de Christine Delphy sobre la clase social de sexo: “De este modo, se pasa de la categorización de las mujeres como clase sexual, en base a su común relación con la reproducción biológica, a su conceptualización como clase social –en el sentido marxista del término–, en base a su situación homogénea en

¹⁶⁸ Para ampliar sobre esta cuestión, remitimos al trabajo de Miramond (2017 a). También en Falquet (2017 a: 13-14) se incluye una breve consideración al respecto.

¹⁶⁹ Amorós sostiene que esto constituye un error categorial, siguiendo al filósofo analítico Gilbert Ryle. Un error categorial es “un tipo de desajuste semántico que se produce cuando se aplican, por ejemplo, a los elementos de un conjunto, conceptos que sólo tienen sentido –en cuanto reglas de uso en el lenguaje ordinario- aplicados al conjunto como tal” (Amorós, 1991, p. 234). El uso de las categorías marxianas propias de la producción a fines de comprender analíticamente la reproducción, constituiría un error de este tipo, en la medida en que Amorós considera a la reproducción como una condición de posibilidad de la producción, pero no como un sistema productivo autónomo.

relación con la producción” (Amorós, 1991: 233). Ahora bien: ¿Es posible afirmar, junto con la filósofa española, la existencia de una continuidad entre las propuestas de Firestone y Delphy? Y de modo más general: ¿Es correcto sostener la analogía entre las clases de sexo, en la versión firestoniana, y las clases de sexo del FMF?

Consideramos que existen diferencias radicales entre ambas teorías; las cuales, más allá de la emergencia sincrónica y de la homonimia –el uso común del concepto marxiano de “clase”– se distancian de modo significativo. Mientras que la propuesta de Firestone reflexiona acerca de clases de sexo biológicas, la propuesta del FMF despliega el carácter social de las clases de sexo, alejándose de cualquier base natural o biológica. Para comprender el carácter de estas diferencias, analizaremos a continuación la propuesta de Shulamith Firestone, poniéndola luego en diálogo crítico con la teoría de Delphy.

V. 3. Las clases de sexo en la teoría de Shulamith Firestone

For feminist revolution we shall need an analysis of the dynamics of sex war as comprehensive as the Marx-Engels analysis of class antagonism was for the economic revolution.

Firestone, *The Dialectic of Sex* (1972: 2)

En 1970, Shulamith Firestone publica su célebre libro *The Dialectic of Sex*. En él intenta conciliar los postulados del feminismo radical estadounidense con una síntesis de las teorías marxiana y freudiana. Dedicó este libro a Simone de Beauvoir “quien resistió” o “quien aguantó” [who endured].¹⁷⁰ Su interpretación de la teoría de Marx y de Engels, deudora en varios aspectos de la lectura beauvoiriana, desemboca en la formulación de una teoría basada en la existencia de “clases de sexo” biológicas. De este modo, Firestone despliega una dirección de análisis que Beauvoir había explícitamente rechazado al sostener que las mujeres no podían de ningún modo constituir una clase social en sentido marxiano (tal como analizamos en el capítulo 1).

¹⁷⁰ La versión española traduce, sin embargo, “A Simone de Beauvoir, que ha conservado su integridad”. Dadas las diversas imprecisiones, decidimos utilizar la edición original en inglés del libro de Firestone, en lugar de la traducción española de editorial Kairós (1976). La traducción española opta por un estilo libre que en muchas oportunidades no refleja el sentido original de las tesis firestonianas.

Al comienzo de su libro *La dialéctica del sexo*, Firestone señala que es preciso distinguir entre las “opiniones literales sobre las mujeres” de Marx y de Engels y su “método analítico” (Firestone, 1972: 2). Las dos características del método de Marx y Engels, el hecho de ser materialista y dialéctico, posibilitan que Firestone lo considere la primera concepción científica de la historia; ya no utópica, como en el caso de Fourier o de Owen, a quienes refiere. El marxismo habilita una nueva comprensión de la historia como un proceso: “un flujo natural de acción y reacción, de opuestos a la vez inseparables e interpenetrados”; donde los cambios históricos y culturales son asentados sobre una base real (p. 3).

Sin embargo, según Firestone, la doctrina del materialismo histórico resulta insuficiente para comprender los procesos históricos en su totalidad. El error de Marx y Engels fue abordar la realidad sólo de modo parcial. Firestone cuestiona el economicismo de Engels, retomando la crítica beauvoiriana al *homo oeconomicus*: “Sería un error intentar explicar la opresión de las mujeres según esta interpretación exclusivamente económica” (Firestone, 1972: 4). Según la tesis de Firestone, existe una dimensión de la realidad que no se deriva del plano económico, lo que la lleva a sostener que:

El análisis de clases es una herramienta de trabajo preciada, pero limitada: si bien es correcta en un sentido lineal, no alcanza demasiada profundidad. Hay todo un sustrato sexual de la dialéctica histórica que Engels, a veces, entrevé débilmente; pero dado que comprende la sexualidad a través de un prisma exclusivamente económico [...] es incapaz de apreciarla por derecho propio (Firestone, 1972: 4).

El concepto que aquí utiliza Firestone, el sustrato [*substratum*], remite una vez más (indirectamente) al análisis beauvoiriano del materialismo histórico de Engels. Como analizamos en el capítulo anterior, de Beauvoir sostiene que existe una infraestructura ontológica o pretensión original de dominio. En el caso de la filósofa francesa, tal infraestructura remite a su reinterpretación de la dialéctica hegeliana entre el Uno y lo Otro (la Otra) (de Beauvoir, 2013: 57). Un supuesto común a ambas teóricas, es que esta infraestructura o sustrato de la diferencia sexual no se reduce a la economía. Sin embargo, Firestone critica a Beauvoir por haber proporcionado una explicación hegeliana en términos *apriorísticos*. Para Firestone, el sustrato no se puede comprender en términos de una voluntad de reconocimiento que desembocaría en posiciones asimétricas (amo y esclavo). Por el contrario, según Firestone, el dualismo

varón/mujer no se desprende de una infraestructura ontológica entre lo Uno y la Alteridad, sino que se deriva históricamente de la propia diferencia sexual (Firestone, 1972: 7).

Sin embargo, en pos de explicar cómo el dualismo se deriva de la diferencia sexual, Firestone reemplaza la causa hegeliana por la biología; más precisamente, por la procreación como función organizadora de la “familia biológica”, así que “La asunción inmediata del hombre promedio, según la cual la división desigual de los sexos es ‘natural’, podría estar bien fundada” (Firestone, 1972: 8). De este modo, luego de cuestionar el *apriorismo* de las categorías beauvoirianas, Firestone vuelve a inscribir su investigación en la senda abierta por la filósofa francesa: “A diferencia de las clases económicas, las clases de sexo se desprenden directamente de una realidad biológica” (Firestone, 1972: 8).

En el análisis de Firestone, la familia biológica constituye la unidad básica reproductiva integrada por la tríada varón-mujer-niño/a. En cualquier sociedad esta unidad básica se caracterizaría por los siguientes hechos:

- La subordinación de las mujeres a la biología (ciclos menstruales/partos/amamantamiento/menopausia, etc.) ocasiona su dependencia con respecto a los varones, a fines de garantizar su supervivencia;
- Las criaturas humanas presentan un período de dependencia mayor que los demás animales, por lo cual dependen de alguna persona adulta;
- La interdependencia madre/hijo-a se verifica en todas las sociedades y tiene efectos psico-físicos sobre ambos;
- La “diferencia natural reproductiva entre los sexos” (Firestone, 1972: 9) conduce directamente a la primera división del trabajo, generando la primera división en clases de sexo.

Como podemos observar a partir de las tesis anteriores, Firestone imputa la división sexual del trabajo a causas biológicas y la ubica nuevamente sobre el plano de la naturaleza, coincidiendo de este modo con el supuesto naturalista común al pensamiento de Engels y de Beauvoir. Según Firestone, estas “*contingencias*

biológicas” no pueden ser refutadas mediante “sofisticaciones antropológicas”: “para cualquiera que observe a los animales emparejarse, reproducirse y cuidar de las crías, será difícil aceptar la perspectiva de la ‘relatividad cultural’” (Firestone, 1972: 9).

Esto no significa, sin embargo, que la opresión de las mujeres sea irreversible. Para Firestone, la historia de la humanidad es la historia de la *antiphysis*, de su rebelión contra la naturaleza. Por eso, considera que la clave para la liberación de las mujeres consiste en la toma del control de los medios reproductivos. Ello implica, en primera instancia, la posibilidad de disponer libremente del propio cuerpo. Pero también abarca la repartición igualitaria de la responsabilidad en la crianza de niños/as (en el corto plazo) y la capacidad de gestionar la fertilidad mediante nuevas tecnologías, como la reproducción artificial (en el largo plazo) (Firestone, 1972: 206).¹⁷¹

Podríamos concluir que en la teoría de Firestone hay una afirmación del condicionamiento biológico, al afirmar una supuesta base natural del sexo (la diferencia sexual); sin embargo, no existe un determinismo biológico, en la forma de “destino” irreversible. Su perspectiva queda atrapada en la misma lógica ambivalente del planteo beauvoiriano. La división sexual es originalmente un hecho natural, no un momento de la historia humana: aunque es susceptible luego de transformación histórica. Ambos postulados coexisten de manera tensa en la teoría de Firestone, que hereda las ambigüedades del *on ne naît pas femme et on naît pas femme*. Sin embargo, la contradicción se hace más fuerte en la teoría de Firestone, ya que utiliza el concepto de clase social marxiano para referirse a las mujeres, que constituyen desde su perspectiva un grupo biológico. Llegamos así a la confusa afirmación de una clase social de sexo biológico.

En el caso de la teoría de Delphy, y de modo general, en la propuesta del FMF, la clase de sexo es entendida en pleno sentido social o sociológico. Como señala la filósofa Alison Jaggar:

¹⁷¹ Por otro lado, el intento de sintetizar el análisis materialista histórico con la teoría freudiana, distancia la propuesta de Firestone de la formulación del FMF. Para Firestone, Freud habría captado, precisamente, aquello que escapaba a la reflexión marxista: *la centralidad de la sexualidad* (Firestone, 1972: 43). En este sentido, sostiene que la teoría freudiana y el feminismo “están hechos del mismo material”: “Pero Freud”, señala Firestone, “meramente diagnosticó aquello que el feminismo pretende curar”: la familia (1972: 44). Las causas biológicas de la conformación de la familia patriarcal, se potencian entonces para Firestone mediante el dispositivo de poder constituido por el Complejo de Edipo, que aplicará luego de manera específica para explicar la estructura del racismo.

Para Firestone, la maternidad y la crianza, el amor y el romance, son las expresiones institucionales de otro tipo de imperativo biológico. Aquellas feministas radicales que no son deterministas biológicas apuntan a un número de diferentes instituciones sociales como bases de la explotación de las mujeres. Para Christine Delphy, “la apropiación y la explotación de su trabajo dentro del matrimonio constituye la opresión común a todas las mujeres” (Jaggar, 1983: 104-105).

La metáfora del pasadizo lógico propuesta por Amorós supone la existencia de un terreno común, es decir, de un puente entre una y otra teoría. Si tal puente existe, consideramos que no puede ser otro que el propio síntoma presente en *El segundo sexo*, es decir, la ambigüedad beauvoiriana que postula un constructivismo (“no se nace mujer”) a la vez que limita el alcance de su afirmación al concebir el cuerpo de las mujeres bajo el designio de cierta tiranía biológica. Tal como hemos mostrado en el capítulo II, el síntoma de *El segundo sexo* abría la puerta a reflexiones sumamente heterogéneas. Mientras que Firestone profundiza una vía habilitada por las tesis biologicistas de Beauvoir, donde la capacidad de gestar constituye el *quid* de la opresión de las mujeres, Delphy junto con las demás autoras feministas materialistas –como Mathieu y Tabet– radicalizan la tesis *on ne naît pas femme* (capítulo 3).

Si bien consideramos que existe una diferencia cualitativa entre una perspectiva biologicista, que intenta explicar las causas de la opresión de las mujeres mediante un recurso a procesos fisiológicos, hormonales, gestacionales (radicalización firestoniana de Beauvoir), y una perspectiva plenamente social (como la del FMF), en última instancia, la teoría beauvoiriana –más que la engelsiana– y sus síntomas enlazan de modo ambivalente estos planteos irreductibles.

V. 4. La crítica de Juteau y Laurin: la retórica de la domesticidad

Las autoras canadienses Danielle Juteau y Nicole Laurin presentan otras críticas a la teoría de Delphy. En primer término, señalan el alcance restringido del modo de producción doméstico, debido a las limitaciones que acarrea este último significante. Según Juteau y Laurin, el modelo

[...] que basa la opresión de las mujeres sobre su trabajo gratuito en la esfera doméstica [es] en consecuencia incapaz de explicar la situación de las categorías de mujeres que

escapan a la explotación patriarcal en la familia: ayer, las religiosas; hoy, las solteras, divorciadas y separadas (Juteau y Laurin, 1988: 192. Trad. propia).

Un aspecto central de su crítica a la teoría de Delphy, basada en la apropiación de las mujeres a través del contrato matrimonial, es que vuelve difícil de explicar la opresión de aquellas mujeres que –por diversos motivos– escapan a dicho contrato. Tanto las mujeres solteras, como las mujeres divorciadas y separadas, que actualmente constituyen un importante porcentaje de la población, desbordan el marco de análisis de Delphy.¹⁷²

En relación con ello, ¿cómo se explica la opresión de las mujeres –casadas o no– por fuera del ámbito doméstico y del trabajo gratuito dentro de la familia? En este sentido, la propia Delphy señala que “el modo de producción doméstico no explica la totalidad del patriarcado” (Delphy, 2013: 16). Como hemos analizado en el capítulo anterior, ya en *El enemigo principal* reconocía que había una “segunda solapa” de la explotación material de las mujeres, la sexualidad, que permanecía sin ser abordada. Delphy sostiene que “existen partes enteras de la opresión de las mujeres que no son sino parcialmente explicadas, e incluso permanecen sin explicación, en mi teoría del modo de producción doméstico” (p. 16). Y añade a continuación:

Algunos, ávidos de explicaciones totalizantes, pueden ver esto como un defecto. Yo lo veo, por el contrario, como la capacidad de determinar exactamente los límites de una teoría, como condición de su validez; porque sólo estableciendo esos límites, una teoría se vuelve falsable [*falsifiable*]: confirmable o insostenible [*infirmary*] (Delphy, 2013: 16. Trad. propia).

Más allá de las explicaciones y advertencias de Delphy, lo cierto es que otras feministas materialistas, en particular Colette Guillaumin, proporcionan categorías que resultan más amplias y de mayor generalidad que el concepto de modo de producción doméstico, al combinar categorías originales (*sexage*, apropiación) con una relectura más heterodoxa del materialismo histórico.

En buena medida, el uso del concepto de “modo de producción” mantiene a Delphy más vinculada al marco marxista ortodoxo. La socióloga brasilera Maira Abreu recuerda una autocrítica de Delphy al respecto: “Durante una entrevista en 2004,

¹⁷² La socióloga francesa Jules Falquet continúa la línea crítica abierta por Juteau y Laurin, y en varios de sus trabajos recientes analiza las nuevas formas de apropiación de las mujeres (Falquet, 2014; 2015; 2016 b).

Delphy sostiene que estaba entonces [en los '70] 'bajo influencia de una versión más economicista del paradigma marxista' (Delphy 2004, 122). Para ella, se trataba de algún modo de responder a un marxismo economicista" (Abreu, 2017: 59. Trad. propia). En este sentido, según Delphy, la insistencia en las bases económicas de la opresión tenía una "utilidad retórica" vinculada a la coyuntura teórico-política en que se redactan sus ensayos.

Sin embargo, como sostiene Abreu, "ella [Delphy] no logra disociarse completamente del enfoque criticado" (Abreu, 2017: 59). Su teoría mantiene un prisma economicista –en un sentido marxiano bastante tradicional– que obtura la comprensión de otros fenómenos. Se destacan, en esta línea, su rechazo al psicoanálisis (por considerarlo una teoría "idealista"); su reticencia a pensar las formas de opresión a través de la apropiación de la sexualidad; el descuido de las estrategias ideológicas o discursivas mediante las cuales se produce y reproduce la opresión, entre otras.

En función de ello, Juteau y Laurin se inclinan por la formulación de Guillaumin sobre la apropiación social de las mujeres. La teoría de Guillaumin, en efecto, les permite explicar la situación de las religiosas en Québec, que constituye su objeto de análisis. Como mostraremos en el próximo capítulo, Guillaumin no sólo reflexiona sobre la forma más visible de apropiación de las mujeres, la "privada" o doméstica (en el matrimonio o en la familia) sino que teoriza la "apropiación colectiva". Esta tesis "abre el camino para la comprensión de las paradojas que observamos actualmente así como también aclara la situación de las religiosas" (Juteau y Laurin, 1989: 192) y de otras mujeres que, por diversos motivos, no suscriben el contrato matrimonial. De este modo, algunas de las limitaciones del enfoque delphiano se resuelven en la teoría de Guillaumin, que examinaremos en detalle a continuación.

Conclusiones del capítulo

A lo largo de este capítulo, abordamos las principales críticas dirigidas a la teoría del modo de producción doméstico de Christine Delphy. En primer lugar, el análisis de la polémica con las británicas Barrett y McIntosh permitió detectar ciertos puntos ciegos (la pretensión de universalidad de las categorías) a la vez que nos sirvió como ocasión para caracterizar en detalle el método delphiano. Mostramos que en respuesta a las objeciones de las británicas, Delphy revisita y explicita sus conceptos, justificando la

pertinencia del uso del método materialista histórico como base adecuada para la teoría feminista. Ello desemboca en la afirmación: “un feminismo materialista es posible” y en la oposición concomitante al marxismo deformado o marxología. En segundo lugar, analizamos críticamente la objeción de la filósofa española Cèlia Amorós, mostrando que no es posible sostener la existencia de un pasadizo lógico entre la propuesta de Delphy y la de Shulamith Firestone. Entre las clases de sexo naturales y las clases de sexo sociales se abre un hiato cuya sutura dista de resolverse mediante un puente lógico. Sin embargo, es posible establecer una comparación entre ambas perspectivas, refiriéndolas a un terreno parcialmente compartido; en otras palabras, a una herencia en disputa. En efecto, la distancia radical entre Firestone y Delphy se vincula con las relecturas heterogéneas de Simone de Beauvoir, interpretaciones habilitadas por la tensión sintomática de *El segundo sexo* (que como mostramos en los capítulos 1 y 2, posibilitó dos vías de lectura, una naturalista y otra constructivista). En tercer lugar, nos remitimos a la crítica de las canadienses Juteau y Laurin, que señala las limitaciones de la retórica de la domesticidad cuando se trata de visibilizar opresiones extra-domésticas. Pese a su heterodoxia, el enfoque delphiano aún se mantiene ligado a ciertas premisas del marxismo tradicional, que lo diferencian de la teoría de la apropiación social que examinaremos en el próximo capítulo.

Capítulo VI

La teoría de la apropiación social

En los dos capítulos anteriores, nos dedicamos al análisis de la teoría de Christine Delphy y abordamos las críticas que diferentes autoras feministas marxistas o materialistas elaboraron en base a su propuesta. Uno de los principales cuestionamientos se dirigía al propio concepto de modo de producción doméstico, que impedía la conceptualización de opresiones extra-domésticas, por fuera del contrato matrimonial (Juteau y Laurin, 1988; Falquet, 2017 b). En este capítulo, analizamos la propuesta de Colette Guillaumin, que constituye una segunda perspectiva de la vertiente sociológica del FMF. La propuesta de Guillaumin se aleja de la retórica de la domesticidad delphiana al formular la denominada “teoría sobre la apropiación social de las mujeres”, basada en el concepto de *sexage*. Su teoría posibilita una comprensión más abarcativa de la opresión de las mujeres, dado que el contrato matrimonial es entendido como una de las formas sociales de apropiación, más no la única.

En principio, el recorrido teórico de Guillaumin desnaturaliza la categoría de “raza” (Falquet, 2017 b). En su tesis doctoral *La ideología racista* (1972), Guillaumin elabora un marco explicativo que luego extrapola para comprender el funcionamiento de la categoría de “sexo”. Por eso, en este capítulo comenzamos analizando las principales conclusiones de *La Ideología racista* (de aquí en adelante, *IR*), para luego abordar su teoría sobre la apropiación social de las mujeres, elaborada a partir del año 1978 en su ensayo “Práctica del poder e idea de Naturaleza” (en adelante *PPIN*). Nuestro objetivo principal es mostrar que la perspectiva guillaumiana constituye una superación o reelaboración radical del marco teórico marxiano. En este sentido, provee una interpretación más heterodoxa que la teoría de Christine Delphy y, por ende, de mayor utilidad y comprehensividad. Asimismo, la relación estrecha entre “raza” y “sexo” en la teoría de Guillaumin proporciona las claves para entender otro aspecto central del feminismo materialista francés: la tesis de la imbricación de las relaciones sociales estructurales (Falquet, 2017 a).

VI. 1. La desnaturalización de la “raza”

¡La gran ilusión del siglo de las luces creía arrancar al hombre de Dios y la naturaleza! La sociedad no se separó de la naturaleza: la devoró y asimiló. Hoy contiene a la naturaleza. El ser social en que casi se convirtió el hombre occidental en el siglo XVIII ha desaparecido; devino este ser “natural”, “biológico” y absoluto, se unió con la “naturaleza del hombre” después de abandonar “el ser de Dios”. Lo sagrado se reinvierte.

Guillaumin, *L'idéologie raciste*, 1972: 9. Trad. propia

Uno de los primeros trabajos de Colette Guillaumin es su tesis doctoral, publicada en 1972 bajo el título *La ideología racista. Génesis y lenguaje actual*.¹⁷³ Escrita entre los años 1967 y 1968, dirigida por el antropólogo Roger Bastide, *La ideología racista* constituye uno de los primeros trabajos sistemáticos destinados al estudio social del racismo en Francia y es un antecedente obligado para las investigaciones posteriores en el campo de los estudios críticos sobre el tema (Balibar & Wallerstein, 1991; Juteau-Lee, 1995; Falquet, 2015).¹⁷⁴

El objetivo principal de Guillaumin en *La ideología racista* es formular una definición sociológica de la raza. Asumiendo el postulado de Durkheim, “un hecho social sólo se explica por otro hecho social” –como ya sostuvimos, premisa metodológica central de la perspectiva feminista materialista francesa–, la autora propone deslindar la categoría de raza de sus connotaciones biologicistas, así como de la supuesta evidencia de las diferencias somáticas (Guillaumin, *IR*: 2). Al tomar distancia explícita de lo que denomina “el ámbito de lo natural”, el eje de su investigación se orienta, en cambio, a explicar socialmente el “plus de significación” de la categoría de raza (cf. Guillaumin, *IR*: 2).

Desde un principio, Guillaumin señala que los diferentes estudios sobre racismo llevados adelante en la época coinciden al centrarse en un problema crucial: ¿por qué existe hostilidad entre diferentes grupos, en una sociedad determinada? Según la estudiosa, desde perspectivas funcionalistas, economicistas o psicologicistas, se aborda el problema del racismo de modo inadecuado. Las preguntas que se planteaba la

¹⁷³ Guillaumin, C. (1972) *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Paris: Mouton. De aquí en adelante, *IR*.

¹⁷⁴ Como sostiene el editor de Guillaumin en idioma inglés: “Cuando se evalúa la contribución de Guillaumin a esos debates [sobre el racismo y el sexismo], es esencial recordar que la mayor parte de sus ideas centrales se publicaron por primera vez en francés, con anterioridad o en simultáneo a ideas similares y paralelas, que otros autores publicaron y debatieron en inglés” (Miles, 1995: vii-viii).

investigación de la época, resumidas por Guillaumin, eran las siguientes: “¿Por qué una sociedad y sus miembros son agresivos?”, ‘¿De dónde proviene esta agresividad?’, ‘¿Cuáles son sus grados?’; o bien: ‘¿Existen diferencias innatas entre los diferentes grupos?’” (Guillaumin, *IR*: 1). Sin embargo, tales preguntas albergan una ambigüedad de principio en la medida en que mantienen un supuesto incuestionado: no se preguntan qué es lo que una sociedad determinada denomina “raza”.

En ese espacio en blanco es donde Guillaumin inscribe su pregunta. Ello le permite demarcar su investigación de otras indagaciones en curso en la época, al circunscribir su perspectiva al ámbito de una sociología radicalmente anti-naturalista y anti-biologicista. El objeto de su indagación es, de este modo, la raza en tanto que hecho social. “Las diferencias somáticas, consideradas como ‘evidencias’, remiten a algo más. Ese *plus* de significación, ese halo, permite esbozar un análisis conceptual de la noción de raza como objeto de las ciencias humanas...” (*IR*: 2).

Guillaumin realiza un primer diagnóstico, señalando que a mediados de los años sesenta se verifica un retorno a concepciones biologicistas para pensar los hechos sociales, en particular, el racismo. Recordemos que Nicole-Claude Mathieu comparte este diagnóstico sobre la ausencia de un tratamiento sociológico de la categoría de sexo, por lo que en 1971, se pregunta: ¿cómo podemos definir sociológicamente al sexo, sin reenviarlo a la caja negra de la naturaleza? Así, de modo simultáneo, Guillaumin realiza sus análisis sobre la categoría de raza y Mathieu sobre la de sexo.

Guillaumin señala que también existe una tendencia que, con el objetivo de oponerse a las actitudes racistas, sostiene que las razas no existen. De este modo, intentan “devolver la razón” a los actores sociales racistas mostrándoles que su conducta está equivocada y que cometen un error. Así, pretenden combatir el racismo mostrando la referencia vacía del significante “raza”. Sin embargo, estas perspectivas introducen para la autora un “racismo intelectual”: suponen que la existencia biológica de razas, de existir, sería la causa eficiente del racismo como mecanismo social (*IR*: 62 ss.).

Otro problema derivado de estas perspectivas, según la autora, es que no logran comprender la eficacia del racismo; es decir, no muestran la operatividad de su violencia. Sostener que las razas no existen biológicamente, no basta para comprender los efectos de realidad que produce la “raza” en tanto categoría que existe de hecho socialmente. Distanciándose de ciertas perspectivas constructivistas, Guillaumin, por el

contrario, sostiene que el racismo no debe comprenderse en una lógica de “verdad/error” ni de individuos equivocados/as. Por el contrario, las personas concretas actúan siguiendo lógicas sociales que buscan reproducir desigualdades.¹⁷⁵ El racismo, sostiene Guillaumin, constituye una “ideología” que se instala en un momento histórico preciso, durante el siglo XIX, y que tiene por objetivo “la instauración de ciertas relaciones sociales [*rappports sociaux*] de dependencia” (*IR*: Presentación), como veremos en las páginas siguientes.

La redefinición guillauminiana del racismo coincide con una reformulación del concepto de ideología que impregna las teorías en la Francia de la década del '60, e incluso antecede a la célebre reformulación althusseriana de la misma (capítulo V, apartado 1.b). Estas dos relecturas heterodoxas del concepto de ideología pueden ponerse en diálogo, en tanto comparten una serie de supuestos fundamentales. Recordemos que el giro althusseriano consiste en señalar la materialidad de la ideología. Oponiéndose a las interpretaciones marxistas clásicas, Althusser sostiene que lo ideológico no constituye un plano espiritual, meramente mental, ideal (en el sentido de que sólo comprende “ideas” inmateriales); por el contrario, la ideología posee una existencia material: se inscribe en rituales, actos, gestos, codificados por los Aparatos Ideológicos de Estado. Posee también, en este sentido, una eficacia propia. Produce efectos de realidad y, sobre todo, incide materialmente en los sujetos, siendo su principal objetivo la constitución de los mismos (cf. Althusser, [1970] 2011).

Tal reformulación de la ideología va de la mano de una transformación del concepto de “ficción”. En la perspectiva clásica de Marx y Engels, por ejemplo, en *La ideología alemana*, la ideología se comprende sobre el eje epistemológico verdad/error, como una conciencia invertida: “en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura [...] como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina...” (Marx y Engels, [1845/46] 2005: 26).

Guillaumin se distancia de estas concepciones, que enfatizan el sentido negativo de la ideología, en tanto distorsión o falsa conciencia. En una fructífera torsión conceptual, a fines de los '60 y principios de los '70, Guillaumin insiste por el contrario en el carácter productivo de la ideología. Por decirlo en palabras de Étienne Balibar: “la

¹⁷⁵ De modo similar, cuando actualmente se habla de “transfobia” o “lesbofobia”, se inscriben dichas actitudes en un registro psicologista –bajo la forma de un miedo o fobia– que minimiza la estructura material que promueve ese “odio” y la “eficacia” del mismo en la reproducción de opresiones; cf. Falquet (2017 c).

ideología es una instancia social, totalmente irreductible a la dimensión epistemológica de un error, de una ilusión o de un desconocimiento” (Balibar, 2004: 33). Como hemos mostrado en otros trabajos, a partir de estas relecturas marxistas heterodoxas:

[...] la ideología comienza a ser comprendida como una ficción efectiva y [...] deja de ser connotada de manera sólo negativa. En la medida en que no se la reduce al plano epistemológico, ya no se la piensa como un mero encubrimiento negativo de un orden real [...] se trata de poner de relieve la *positividad* de la ideología, sus *efectos* materiales [...] (Bolla, 2014: 91).

El modo en que Guillaumin piensa la categoría de “raza” puede comprenderse en el suelo de relecturas heterodoxas que sostienen también la redefinición althusseriana. La raza, afirma Guillaumin, existe en tanto que relación social estructural, con el fin de introducir jerarquías sociales entre grupos de individuos/as, los cuales no preexisten a dicha definición sino que se constituyen como tales a partir de aquella relación. Contra las perspectivas constructivistas tradicionales de la época, que sostenían que la raza no existía o que era una ilusión, Guillaumin enfatiza la productividad de esta categoría social. La raza no puede pensarse como un error epistemológico, ya que se encuentra en la base de un sistema de relaciones sociales de opresión (el racismo), cuyos efectos materiales sobre la vida de las personas distan de reducirse a una dimensión ficticia, ilusoria, ideal o meramente cognoscitiva. Por ello, como sostiene Danielle Juteau, en la perspectiva de Guillaumin “paradójicamente, la ‘raza’ existe y no existe” (Juteau en Guillaumin, 2003: 19). Existe en términos de relaciones sociales: constituye una forma de dominación y una ideología específica (el racismo), aunque se niegue su “realidad” biológica.

Desde una perspectiva materialista, Guillaumin propone una comprensión sociológica de la raza, ya no como “realidad biológica”, sino como “forma biológica” que es utilizada como “signo” (*IR*: 3). La raza, sostiene la autora, constituye un objeto social, donde lo que denomina “marca biológica” opera como criterio fundamental (*infra*, apartado VI. 2). Aquí las supuestas diferencias biológicas dejan de ser entendidas como la causa del racismo. La raza no se funda en ninguna naturaleza biológica, sino en un tipo determinado de relaciones sociales y económicas en el pasaje del siglo XVIII al XIX. Pese a ello, la raza alude a lo biológico, lo invoca, y es necesario dar cuenta de esta remisión.

La imputación diferencial de naturaleza, siguiendo el razonamiento de la autora, nos muestra en primer lugar la distribución de poder en una sociedad determinada. Aquellos grupos situados del lado de la naturaleza son marcados somáticamente y comprendidos como más próximos a la biología. Son “minoritarios” [*minoritaires, minorité*], en sentido cualitativo y no cuantitativo, dado que se encuentran en situación menor poder, aunque no necesariamente de menor número (pensemos, por ejemplo, en las mujeres, que constituyen una “minoría” pese a ser poco más de la mitad numérica de la población) (Guillaumin, 1981; 1985).¹⁷⁶

Los grupos “mayoritarios” [*majoritaire, majorité*], por su parte, no se perciben como marcados: “Cada grupo humano que dispone de poder se considera [...] el prototipo de lo humano, e incluso, se percibe como lo humano en sí” (*IR*: 6). Guillaumin retoma para ello los análisis de Simone de Beauvoir, que al comienzo de *El segundo sexo* observaba que “un hombre [un varón] no comienza jamás por presentarse como individuo de un determinado sexo: que él sea un hombre es algo que se da por supuesto” (Beauvoir, 2013: 17). Por el contrario, Guillaumin se pregunta: “¿Qué negro, qué judío, qué mujer no sabe que lo es? En caso de que no lo supiera [...] la sociedad se lo enseña rápidamente...” (*IR*: 76) –como en el significativo poema de la afroperuana Victoria Santa Cruz: “Me gritaron negra”–.¹⁷⁷ La marca está reservada exclusivamente a las minorías y de allí extrae precisamente su eficacia. Ella distingue a quienes están “marcados” de quienes no lo están; a quienes poseen un sexo “de segunda”, de quienes son simplemente “hombres”; a quienes poseen una “raza” y un color, de quienes sencillamente son “blancos”.

En relación con lo anterior, Guillaumin observa que la marca biológica no solo se utiliza para construir la categoría de raza, sino que se re replica en diferentes esquemas: para explicar la locura, los sexos, la edad; incluso los obreros son de otra “raza” (*IR*: 3). Así, la marca biológica o somática aparece como un denominador común en diferentes “alteridades”, al producirlas como tales (*IR*: 4). Nuestra sociedad, afirma,

¹⁷⁶ El concepto de minoría como “grupo de menor poder” y no como menor número, se remonta a los trabajos de Louis Wirth en la década del treinta, fundamentalmente para explicar la relación entre norteamericanos blancos y negros. Guillaumin desarrolla *in extenso* esta noción en trabajos posteriores (Guillaumin, 1981 [*FES*]; 1985).

¹⁷⁷ “Tenía siete años apenas/ apenas siete años/ ¡Qué siete años!/ ¡No llegaba a cinco siquiera!/ De pronto unas voces en la calle/ me gritaron ¡Negra! / ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¿Soy acaso negra?, me dije/ ¡SI! / ¿Qué cosa es ser negra? / ¡Negra! / Y yo no sabía la triste verdad que aquello escondía...”. Victoria Santa Cruz, “Me gritaron negra”. Fuente: <https://www.youtube.com/watch?v=cHr8DTNRZdg>

es “racializante” (Guillaumin, *IR*: 7). Pese a ello, Guillaumin muestra que hay una tendencia en ciencias sociales a considerar el racismo dissociado de otras relaciones sociales de poder, como el sexismo (*sexage*), las clases sociales y lo que ella llama la alienación o patología psíquica. Sin embargo, sostiene, hay que examinar el sentido común de estos fenómenos; es decir, el hecho de que la biología opere en todos los casos como criterio de verdad.

Ahora bien, ¿cuál es la característica específica de eso que se denomina “raza” frente a otras biologizaciones? Según Guillaumin, el término “raza” designa una “modalidad particular del fenómeno biológico, aquella de la constitución de un grupo que se perpetúa a través de la generación (procreación), grupo constituido por progenitores e hijos que recorre diversas etapas de la vida” (*IR*: 5. Trad. propia). Conserva así el antiguo sentido de linaje, de familia –que era el único sentido que tenía hasta el siglo XIX– pero se extiende para designar una “continuidad genérica”. La “raza” es una diferencia biológica reputada esencial e irreversible, que se atribuye a un conjunto humano, como analizaremos a continuación.

VI. 1. a. Un análisis genealógico

La estrategia de Guillaumin en *La ideología racista* abarca dos momentos analíticamente diferenciados, que se condicen con el subtítulo de la obra, *Génesis y lenguaje actual*. El libro aborda inicialmente la génesis de la ideología racista (análisis diacrónico), para luego analizar (sincrónicamente) las actualizaciones contemporáneas de la misma. Aquí nos centramos exclusivamente en la primera parte de la obra, la que reviste para nuestros objetivos el mayor interés filosófico. Allí, Guillaumin propone una historia o genealogía¹⁷⁸ de la categoría de raza, indagando las mutaciones semánticas que experimenta el término en el pasaje del siglo XVIII al XIX. El objetivo es visibilizar el surgimiento histórico de la raza tal como se la entendía (y como la entendemos aún) en el uso corriente y en las investigaciones científicas. Tal señalamiento de su “acta de nacimiento”, es decir, de su origen y de las circunstancias

¹⁷⁸ El concepto de genealogía, sin embargo, no es utilizado por la propia Guillaumin en su libro. Lo utilizamos aquí en su sentido foucaultiano, ya que consideramos que el mismo permite dar cuenta del trabajo arqueológico y de análisis del discurso puesto en práctica por Guillaumin en su primera obra. Cabe mencionar que la autora lo menciona en su libro, donde al final cita la *Historia de la locura en la época clásica*, publicado en 1961: “Foucault demostró la pregnancia de los sistemas ideológico-perceptivos que dirigen el pensamiento de una época” (Guillaumin, *IR*: 21. Trad. propia).

económicas y sociales en (o por) las cuales surge, permite a la autora desnaturalizar la categoría de raza, siguiendo para ello una perspectiva marxista más o menos convencional: las categorías e ideas abstractas se desprenden de las relaciones sociales concretas en que ingresan los hombres.

Guillaumin parte de sostener que la “raza” no existía antes del siglo XIX; es decir, que no existía en el sentido que dicha categoría posee en la actualidad:

La raza no tenía por entonces el lugar central que le concedemos hoy en día y, en cierto sentido, se podría suponer que no existía, en tanto que su comprensión era muy diferente de la actual. A partir del siglo XIX todo cambia: la raza se convierte en una categoría intelectual y perceptiva prioritaria (Guillaumin, 1972: 18. Trad. propia).

Para sustentar su afirmación, la autora recurre a un análisis arqueológico de los relatos de viajes y busca allí las formas pre-modernas de encuentro con “los otros”. Una de las fuentes que permiten a Guillaumin demostrar su hipótesis es el *Diario de Marco Polo*. La obra constituye un objeto de análisis central para la autora, en la medida en que se trata de uno de los primeros contactos del “Occidente” cristiano con “el Lejano Oriente” mongol. Guillaumin analiza las descripciones que Marco Polo hace de Kublai Khan y muestra que la “diferencia” que hoy llamaríamos “racial” no era tenida en cuenta por el autor del Diario. En los relatos de Polo, hay una insistencia en destacar las similitudes, tanto de las costumbres, las vestimentas, etc., entre los/as mongoles/as y las personas europeas. Al contrario de lo que se podría esperar, hay muy pocas observaciones sobre el color de piel o los rasgos fisionómicos, que devendrán casi una obsesión para el siglo XIX (la fisiognómica en Kant, por ejemplo).¹⁷⁹ Guillaumin sostiene que hasta el siglo XVIII, la mención de caracteres físicos, si aparecía, sólo era en un lugar marginal, entre tantas otras características.¹⁸⁰

Guillaumin detecta un quiebre en la forma de pensar la “raza” entre los siglos XVIII y XIX. La gran transformación consiste en poner a “los otros” de la sociedad en una situación radicalmente diferente a la que tenían en los siglos anteriores. Se trata de una nueva forma de expresar la alteridad, radicalmente diferente de aquella

¹⁷⁹ Kant, I. “Acerca de las distintas razas de los hombres” (1775) y “Determinación del concepto de una raza humana” (1785), donde el filósofo clasifica cuatro razas “que se pueden reconocer a primera mirada” en función del color de la piel (Santos Herceg, 2010: 408 ss.). Kant podría ser considerado un pensador “bisagra” en el cambio de paradigma al que alude Guillaumin.

¹⁸⁰ Junto con el *Diario* de Polo, Guillaumin identifica otros relatos de viajes donde la narración del “otro” es similar, por ejemplo, las crónicas de Antonio Pigafetta (que acompañó los viajes de Magallanes), de Bougainville y los escritos del Abate Prévost (Guillaumin, *IR*: 15 ss.).

característica hasta el siglo XVIII, que se encuentra en Rousseau, Casanova, Condorcet, Diderot, y antes que ellos, en Marco Polo, Pascal y Montaigne, al punto que Guillaumin llega a caracterizar esos escritos como “a-racistas” (*IR*: 4; 14).

Antes del siglo XIX, sostiene Guillaumin, había un racismo en práctica pero que no estaba sistematizado. Las conductas que hoy llamamos “racistas” tenían justificaciones religiosas. La llegada de la ciencia de las luces es la que brinda una formulación sistemática del racismo, paradójicamente, desde el paradigma llamado “humanista”. Para comprender tal transformación, es preciso recordar que en el período anterior a la Ilustración, las diferencias entre humano/no humano remitían a la garantía divina y trascendente, es decir, a tener un alma o no. En tal contexto surge la disputa entre Bartolome de las Casas y Ginés de Sepúlveda, en el s. XVI. De las Casas argumenta que los indios tienen alma, pero no la población negra, a diferencia de Ginés de Sepúlveda que negaba tal posibilidad para ambos grupos. Como señala Guillaumin, lo que aquí estaba en juego era la pertenencia o no al género humano.

En el siglo XIX, aquella diferencia externa (teológica) se vuelve diferencia interna. Todos somos humanos, pero algunos más que otros, por parafrasear a George Orwell. Se crea una sub- humanidad (y los términos asociados: subdesarrollo, tercer mundo...). Por ello, la categoría de raza se vincula con la idea de una “humanidad laica”, diferente a la anterior concepción de un “género humano”, de cuño teológico. Desde esta nueva matriz laica, el siglo XIX desarrolla una percepción del otro como esencialmente diferente o heterogéneo (*IR*: 16). Antes de ese siglo, argumenta la autora, “el otro” podía producir sensación de extrañeza, pero sólo a veces y en pocos casos.

Los conceptos de “extrañeza” [*étrangété*] y de “heterogeneidad” [*hétérogénéité*] caracterizan las actitudes típicas del siglo XVIII y del siglo XIX, respectivamente. Mientras que la extrañeza implica la percepción de una particularidad o de un rasgo singular en el otro, la heterogeneidad designa, por el contrario, la percepción de una diferencia reputada como sustancial. Guillaumin sostiene que antes del siglo XIX, los viajeros (Polo, Pigafetta o Bougainville) no percibían una “diferencia esencial” entre “nosotros” y “los otros”: “Los salvajes eran nuestros ancestros (Rousseau), nuestros hermanos (Diderot, Montesquieu) o nosotros mismos, pero de otra forma (Bougainville, Buffon)” (*IR*: 33). Como observa la autora, Buffon incluso pensaba que, bajo ciertas condiciones, los negros “volverían a ser blancos” (p. 33). La heterogeneidad que

caracteriza al siglo XIX, en cambio, “remite a una distinción radical y a una suposición de no-identidad” (IR: 34).

En relación con lo anterior, otra característica central de la definición moderna de “raza” es que se asocia con la idea de “irreversibilidad”. Durante la Edad Media occidental, relata la autora, la concepción dominante era la ideología de la conversión; es decir, la posibilidad de que los infieles (judíos o mahometanos) se conviertan al cristianismo, considerada como la “verdadera religión”. “La ideología medieval de la ‘conversión’ proclamaba el principio del pasaje posible de un grupo a otro (ya fuera por decisión personal o por obligación...)” (IR: 26); una idea medieval que se mantiene, por ejemplo, en Buffon. Por el contrario, la idea moderna de “raza” supone que existen diferencias de naturaleza que son, por definición, inmodificables.

La transformación radical de la percepción del “otro” como alguien heterogéneo y esencialmente diferente se vincula con los cambios profundos en las estructuras económicas y políticas. En este sentido, Guillaumin sostiene que la raza y el racismo surgen en el marco de un fortalecimiento de las economías coloniales e industriales europeas. Según su análisis, desde el siglo XIX, la colonización ingresa en una fase de explotación sistemática de los territorios que modifica las relaciones con los otros (*rapport à l'autre*). “La ideología racista surge así en el entrecruzamiento entre una organización mental antigua, la captación de diferencias, y el desarrollo de una estructura material, la extensión sistemática de las explotaciones” (Guillaumin, IR: 41). Tal reforzamiento de las explotaciones se vincula con el proceso de industrialización con consecuencias dentro y fuera de Europa: proletarización y colonización, respectivamente, como veremos más adelante. “La raza, el determinismo esencialista, nace de la confrontación entre la diversidad humana teórica –que heredamos del siglo de las luces– y la diversidad de grupos concretos que estalla en el siglo industrial” (IR: 28)

De este modo, el surgimiento del racismo se identifica, según Guillaumin, con una coyuntura económica particular –las economías capitalistas coloniales e industriales– y con un contexto ideológico preciso que otorga a lo biológico el lugar de lo “sagrado” que antes ocupaba la religión (IR: 8-9). El ser social que buscaba el siglo XVIII, sostiene, ha pasado a ser un ser biológico. En este contexto laico, los límites y diferencias que anteriormente aseguraba dios (garantía trascendente) adquieren otras justificaciones basadas en nuevos ídolos: en particular, las ciencias naturales.

VI. 1. b. La categoría moderna de raza

Según la hipótesis de Guillaumin, el interés de los filósofos del siglo XVIII por las diferentes sociedades humanas se pervierte posteriormente, en el siglo XIX, a través de un tratamiento ideológico de las mismas. Guillaumin afirma que tanto Rousseau como Montesquieu sostenían que las diferencias humanas eran resultado de factores psicosociales y medioambientales, respectivamente. El marqués de Sade sería “el más moderno de todos ellos” al adjudicar las particularidades individuales a causas estrictamente sociales; seguido por Jean Itard, el célebre pedagogo que redactó el informe sobre Víctor, el niño salvaje de Aveyron: “En la horda más salvaje o en la nación europea más civilizada, el hombre sólo es aquello que se lo hace ser. Necesariamente instruido por sus semejantes, ha contraído hábitos y necesidades; sus ideas no le pertenecen...” (Itard, 1978: 53 *cit. en* Guillaumin, 1972).

La confianza de los pedagogos y filósofos del siglo XVIII en la perfectibilidad humana, según Guillaumin, ilustra una época optimista donde “ninguna cultura, ningún hombre está encerrado en un determinismo de tipo biológico” (Guillaumin, *IR*: 20). La socióloga vincula el auge de tal pensamiento con la coyuntura socio-política de una época en la que estas preocupaciones se mantienen en el plano de las especulaciones. El pensamiento “puramente teórico” todavía “no se vincula con los afectos poderosos e incardinados (lucha de clases, guerras coloniales, genocidios), como lo estará en los siglos siguientes. Se trata entonces sólo de un impulso especulativo sobre los orígenes de la organización social” (Guillaumin, *IR*: 22).

Por el contrario, el siglo XIX constituirá el reverso especular de las filosofías del siglo XVIII:

La heterogeneidad de las sociedades y de los grupos humanos, novedad introducida por el pensamiento social del siglo XVIII, ingresa en un tercer movimiento de la dialéctica del conocimiento: se la confronta ahora con la preocupación clasificatoria y con la filiación temporal (Guillaumin, *IR*: 23).

Las sociedades lejanas ya no son sólo “exóticas” o “extrañas”. Desde el siglo XIX, la idea de una continuidad temporal va a conceptualizarlas como “atrasadas” o “primitivas” (*IR*: 22-23).

El desarrollo de las ciencias naturales, en particular, del darwinismo y de las concepciones evolucionistas, proporciona nuevos conceptos que se fusionan rápidamente con las ideas de los filósofos previos. Guillaumin se refiere a este proceso como “sincretismo bio-social” (IR: 25). Durante el siglo XVIII, el origen de las diferencias culturales y políticas era geográfico, psicológico o social; pero de ningún modo biológico. Desde el siglo XIX en adelante, el pensamiento social se intersecta con una idea nueva: la causalidad biológica. “El siglo XVIII había observado que las sociedades eran diferentes; el siglo XIX responderá que ello se debe a que se encuentran determinadas biológicamente” (IR: 25). En un mundo donde los dioses trascendentes se retiran, las determinaciones internas e immanentes cobran un protagonismo mayor.

Por ello, en el análisis de Guillaumin, el siglo XIX coincide precisamente con el nacimiento de la ideología racista. El desarrollo de las ciencias naturales abandona los supuestos teológicos para consagrarse a nuevas deidades, en particular, la perspectiva de la “herencia”. Estas transformaciones se plasman semánticamente imponiendo una mutación en el significado del antiguo concepto de “raza”. En el período previo al siglo XVIII, la raza se vinculaba eminentemente con los prestigios de la nobleza, similar al concepto actual de “legado”. Guillaumin subraya que en su acepción anterior, la raza era equivalente a una categoría social que indicaba una pertenencia de clase. De aquel sentido restringido a la nobleza (“de sangre azul”: raza diferente), como linaje, indicando un estatus de clase social, la categoría de raza pasa a utilizarse en sentido amplio para designar grupos humanos.¹⁸¹

Este cambio en el significado no se produce de modo automático y las tensiones se hacen evidentes en escritos políticos y teóricos de entrada el siglo XIX. En efecto, la primera parte de *La ideología racista* se abre con una cita de Freud, “Mi raza”, que muestra un uso clásico de la categoría en el sentido antiguo de legado, sin connotaciones biológicas o somáticas. Pese a que Guillaumin no la menciona, en *Unión obrera* [1843], Flora Tristán también se refiere a la “raza proletaria” (Tristán, 1977: 113) que distingue de la “raza de las mujeres”, si bien sus intereses son comunes (como mencionamos en el capítulo 4). Aquí el uso de “raza” aún se identifica claramente con

¹⁸¹ La designación “negro” –en su acepción racial- nace en el siglo XVI, así como la designación “amarillo” para los semitas y el término “ario”. Guillaumin analiza el surgimiento de la categoría “semítico/a”, que surge en 1836 para designar el conjunto “lenguas semíticas”, sin ninguna connotación racial. Por el contrario, el concepto “semita” que aparece en 1845 pasa a denotar el “carácter racial”, que será luego referido como “semitismo” hacia 1862. La culminación de esta cadena aparece en 1889: “antisemitismo”. Para el año en que se desata el *Affaire Dreyfus*, 1894, “han pasado cincuenta años desde el nacimiento de los términos raciales” (Guillaumin, IR: 19).

el sentido antiguo de categoría social. “Desde los seis mil años que el mundo existe, los sabios entre los sabios han juzgado la *raza mujer*” (Tristán, 1977: 112).

Junto con esta mutación semántica, tienen lugar toda una serie de transformaciones en otros términos; una de las principales es el pasaje de un concepto meramente jurídico de la herencia, a un sentido biológico:

En 1842, el término “herencia” se carga de su significado biológico, después de un largo pasado estrictamente jurídico. Y son los estudios sobre la herencia los que sustentan la forma actual de racismo, aliados con otros desarrollos científicos del siglo XIX y, paradójicamente, con algunas adquisiciones de la filosofía social del siglo XVIII (Guillaumin, *IR*: 19. Trad. propia).

Como observamos en la cita anterior, la tesis de Guillaumin es que los estudios sobre la herencia construyen la forma actual del racismo, en alianza con otras disciplinas científicas del siglo XIX, en particular, releyendo de un modo peculiar aquel antiguo interés de las filosofías sociales del XVIII por analizar la diversidad de sociedades humanas.

El siglo XVIII había comenzado a elaborar una “grafía” de las sociedades. Guillaumin recuerda que en la segunda mitad de aquel siglo, Buffon propone una clasificación racial de la especie humana. El siglo XIX, por el contrario, va a intentar elaborar una “logía” [*logie*]; va a buscar la lógica interna que justifica las diferencias, ubicadas ahora de modo jerárquico de acuerdo con la idea de una filiación temporal evolucionista. Guillaumin señala el contraste entre el antiguo ordenamiento teológico, que en cierto sentido era externo a los grupos, trascendente por su propia definición; y esta nueva idea de una determinación interna: “La reactualización de esta causalidad interna, idea proveniente de las especulaciones de las ciencias humanas, desborda este plano para introducir allí la causalidad biológica. El hombre-animal social se entiende como el hombre-animal físico” (Guillaumin, *IR*: 22). Se abandona así uno de los mayores logros de la filosofía del siglo XVIII: la sustracción de la sociedad del plano de la naturaleza. Pese a que el llamado siglo de las luces creyó arrancar a la humanidad de la órbita de Dios y de la naturaleza, “la sociedad no se ha arrancado de la naturaleza; la ha devorado y se ha asimilado a ella” (Guillaumin, *IR*: 9. Trad. propia).

Antes de proseguir con el análisis de la nueva idea de raza, desde el siglo XIX en adelante, consideramos de interés señalar un aspecto no desarrollado por Guillaumin

que tensiona en cierto modo su discurso. En efecto, su observación acerca del optimismo del siglo XVIII –y su creencia en la capacidad ilimitada de perfeccionamiento humano–, sin embargo, contrasta con el pesimismo de aquellos pensadores sobre un tipo de determinismo biológico. Recordemos que, según Guillaumin, el siglo XVIII constituye una época donde “ninguna cultura, ningún hombre está encerrado en un determinismo de tipo biológico” (Guillaumin, *IR*: 20). Esta afirmación se pone en tensión cuando abordamos las declaraciones de diversos autores ilustrados sobre “el sexo”, es decir, las mujeres. Incluso uno de los máximos exponentes de la Ilustración, Voltaire, escribe en la entrada “Mujer” de su *Diccionario filosófico*:

No debe sorprender que en todas partes el hombre haya sido señor de la mujer, fundándose en esta fuerza casi todo lo del mundo. Además, ordinariamente el hombre es superior a la mujer en el cuerpo y en el espíritu. Han existido mujeres sabias, como han existido mujeres guerreras; pero nunca hubo mujeres inventoras. Han nacido para agradar y para ser el adorno de las sociedades; y parece que hayan sido creadas para suavizar las costumbres de los hombres (Voltaire, [1764] 1969: 185).

Si bien Guillaumin no analiza los escritos de Kant sobre la idea de raza (ya referidos) ni los apuntes que se conservan de sus clases sobre *Antropología en sentido práctico*, estos exhiben un síntoma ilustrado, entre la creencia en la perfectibilidad humana y el determinismo en ciertos grupos de individuos. Ello no sólo en el caso de las mujeres, sino también de algunos varones, como los indígenas de pueblos colonizados. Es por ello que, por decirlo en los términos de la filósofa española Luisa Posada Kubissa, en el caso de Kant una no puede dejar de “preguntarse cómo es posible que un filósofo tan ilustrado anteponga sus prejuicios y olvide con ello las exigencias de su propia ilustración crítica” (Posada Kubissa, 1993: s/p).

No sólo los textos de Kant; otras obras confirman que la Ilustración no concedió igual valor a sus postulados de igualdad (Puleo, 1993; Molina Petit, 1994; Amorós, 1997; Roldán, 2013; entre otras). Autores como Poullain de la Barre y Condorcet, por ejemplo, sostuvieron coherentemente el derecho a la educación de las mujeres; mientras que otros autores defendieron la existencia de diferencias naturales entre varones y mujeres, que no se podrían revertir. Así, “los discursos de la inferioridad –y el de Rousseau es uno de los más desarrollados de la Ilustración– sostienen que la subordinación de las mujeres es el resultado de la ontología femenina” (Amorós y Cobo, 2005: 137). En este sentido, resulta representativa la desilusión de Mary

Wollstonecraft luego de leer el *Emilio* de Rousseau, que la motiva a escribir su conocida obra *A Vindication on Women's Rights* (Amorós y Cobo, 2005: 136 ss).¹⁸² Estos estudios críticos enseñan los límites del optimismo ilustrado y habilitan un camino para complejizar la interpretación guillaumiana. Si bien no proseguiremos en esta dirección por motivos de extensión, es preciso tener presentes estas divergencias a fin de no homogeneizar la diversidad de posicionamientos ilustrados, sobre todo, para no continuar invisibilizando la polémica sobre los sexos que tuvo lugar en aquel período (Puleo, 1993: 11 ss).

VI. 2. Los sistemas de marcas

Ellos/ellas son vistos/as como negros/as, por eso son negros/as; ellas son vistas como mujeres, por eso son mujeres. No obstante, antes de que sean vistos/as de esa manera, ellos/as tuvieron que ser hechos/as de esa manera...

Wittig, M. "El pensamiento straight", 1980, p. 78.

En los años siguientes, Guillaumin profundiza varias de las ideas presentadas en su trabajo pionero *La ideología racista*. El artículo "Race et nature. Système des marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux" (*RN*), publicado en 1977, arroja nueva luz sobre sus observaciones de 1972. Allí, Guillaumin analiza los que denomina "sistemas de marcas", mostrando que la eficacia de la categoría social de "raza" se apoya en tal sistema de marcación.

Un rasgo característico de la noción moderna de raza se vincula con la idea de "grupo natural". La misma designa "un grupo social de tipo especial: un grupo *percibido como* natural, un grupo de hombres considerado como materialmente específico en su corporalidad" (Guillaumin, *RN*: 165). La pregunta de la que parte la investigación puede formularse del siguiente modo: ¿Cuáles son las razones sociales [*raisons sociales*] que inducen el uso de la idea de naturaleza con el objetivo de clasificar grupos humanos?¹⁸³

¹⁸² Wollstonecraft, Mary (1994) *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid: Cátedra.

¹⁸³ Desde aquí en adelante, se observa cierta similitud entre la pregunta materialista de Guillaumin y la perspectiva de la colonialidad del poder desarrollada posteriormente por el sociólogo peruano Aníbal Quijano. Desde otro marco teórico, igualmente marxista heterodoxo pero sumamente diferente, Quijano formula su tesis sobre la colonialidad del poder (Quijano, 2007). Si bien no podemos extendernos aquí

El hecho histórico material que marca el punto de inflexión en el caso de la raza es, según la autora, la colonización de América. Su tesis es que entre fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII, la captación de mano de obra limitada a una región del mundo, el golfo de Guinea y África del este, transformará radicalmente la idea clásica de “marca”. Esta transformación económica dará origen a una asociación innovadora entre características somato-biológicas y grupos humanos entendidos como “naturales”, biologizando la percepción y cimentando la ideología racista.

VI. 2. a. Esclavitud y capitalismo

De acuerdo con el método del feminismo materialista, según el cual “lo social se explica por lo social”, Guillaumin sostiene que la opresión racial también debe abordarse en términos históricos. Por ello, uno de sus principales objetivos es analizar el proceso histórico de construcción de marcas raciales, tomando distancia de las explicaciones biologicistas y naturalistas. Desde el siglo XIX, el color de la piel aparece como el “signo biológico” que entraña la clave de la diferencia racial. Partiendo de esta supuesta evidencia somática, Guillaumin realiza un análisis que pone de manifiesto los avatares históricos y los cambios económicos que contribuyen a la creación de esta marca.

Es sabido que entre los siglos XVI y XIX, existe un tráfico triangular entre Europa, África y las colonias americanas. Mientras que la mano de obra europea realizaba la producción minera y maquinista, la población africana era deportada por la fuerza hacia América para la producción agrícola tropical. Sin embargo, hasta el siglo XVII inclusive, el sistema esclavista agrícola en América (al sur, centro y norte del continente) reclutaba tanto mano de obra europea como africana. “Durante ese período, los esclavos provenían de los dos viejos continentes” (Guillaumin, *RN*, 172).

Guillaumin se basa en los trabajos de Eric Williams (1944) [2011]¹⁸⁴ que analizan la esclavitud como un fenómeno crucial para la constitución del capitalismo. Williams indaga las transformaciones que experimenta el sistema esclavista, en

sobre este punto, remitimos a algunas investigaciones iniciadas en Bolla (2019), que señalan las divergencias entre ambos enfoques.

¹⁸⁴ Eric Williams fue un investigador antillano que hizo parte de sus estudios en Oxford y en la Universidad de Howard de Washington (“la universidad negra por antonomasia de EEUU”). También fue militante y activista negro, responsable de la independencia definitiva de Trinidad y Tobago y primer ministro de este país entre 1956 y 1981. Cf. Introducción en Williams (2011: 22 y ss).

particular, la forma en que se va diversificando el origen geográfico de la mano de obra, en relación con diversos procesos económicos y políticos:

La esclavitud en el Caribe ha sido por demás estrechamente identificada con «el negro». Se dio así un giro racial a lo que, básicamente, constituye un fenómeno económico. *La esclavitud no nació del racismo; más bien podemos decir que el racismo fue la consecuencia de la esclavitud.* El trabajador no libre en el Nuevo Mundo fue moreno, blanco, negro y amarillo, católico, protestante y pagano (Williams [1944] 2011: 34. Destacado propio).

Como señala Williams, el racismo afectó en primera instancia a los indios (*sic*), es decir, a las poblaciones originarias de los territorios americanos. “Los indios sucumbieron rápidamente al trabajo excesivo que de ellos se requería, a la dieta insuficiente, a las enfermedades de los blancos y a su falta de capacidad para acomodarse a la nueva forma de vida” (Williams, 2011: 34).¹⁸⁵

La esclavitud de los indios es reemplazada posteriormente, no por la población africana, sino por mano de obra “blanca”: “El sucesor inmediato del indio no fue, de todas maneras, el negro, sino el pobre blanco. La servidumbre de los blancos incluía una gran variedad de tipos. Algunos eran *indentured servants* (...) otros, [en cambio] eran reconocidos como *redemptioners*” (Williams, 2011: 36).¹⁸⁶ En un principio, según Williams, estos contratos serviles no tenían connotaciones morales negativas ni peyorativas. De hecho, en esa época se incentivaba la emigración a las colonias como forma de dar trabajo (y, de paso, expulsar del continente) a las clases populares europeas: “El servicio temporal no denotaba, al principio, inferioridad o degradación. Muchos de los sirvientes eran campesinos que huían de las molestas restricciones del feudalismo, irlandeses que buscaban libertad, oprimidos como se hallaban por patrones

¹⁸⁵ Williams recupera la denuncia del cubano Fernando Ortiz según la cual “Someter al indio a las minas, a su trabajo monótono, malsano y severo, sin sentido tribal, sin ritual religioso [...] era como arrebatarse el sentido de su existencia [...] era esclavizar no solamente sus músculos sino también su espíritu colectivo” (Ortiz, 1932, *cit. en* Williams, 2011: 34).

¹⁸⁶ Los primeros, literalmente, “siervos por contrato”, eran aquellos que firmaban un contrato antes de abandonar su tierra de origen, donde se establecía (con carácter legal) que debían prestar servicios por un tiempo determinado, como forma de pago a cambio del pasaje en barco al “nuevo mundo”. Este contrato implicaba a su vez una pérdida de libertades civiles “asimilándolo [al siervo] a la condición de un bien mueble en manos de su propietario” (Williams, 2011: 36). Los segundos, llamados “redentores”, hacían un acuerdo con los capitanes de los barcos para pagar el costo del viaje al llegar al puerto de destino, o bien para saldar la deuda del traslado dentro de un lapso determinado. En caso de incumplir su promesa, podían ser vendidos por el capitán. Williams señala un tercer tipo de esclavos blancos, los convictos, que eran enviados por disposición de los gobiernos coloniales para servir durante un período determinado (Williams, 2011: 37).

y obispos...” (Williams, 2011: 37). Esta primera forma de colonización, basada inicialmente en una suerte de servidumbre voluntaria (retomando la vieja expresión de La Bóetie)¹⁸⁷ y equiparada a una promesa de trabajo y libertad, se va corrompiendo y degradando hasta adquirir el sentido denigrante que adquiere la esclavitud en los siglos posteriores.

Lo que le interesa fundamentalmente a Guillaumin del análisis de Williams es que muestra los cambios históricos en los flujos de mano de obra con destino a América y, de este modo, des-esencializa la imagen estereotipada del “esclavo negro”. El quiebre se produce hacia fines del siglo XVII. En Inglaterra, la política de la deportación para expulsar a la “super-población” deriva en un miedo a la escasez de mano de obra. El desarrollo incipiente de la industria requiere cada vez más personas disponibles, modificando radicalmente los intereses nacionales. Al mismo tiempo, las teorías mercantiles de la época sostienen que para tener competitividad en el mercado es necesario reducir los costos de producción, lo que supone pagar salarios bajos, medida que se logra mediante lo que Marx denominaría “ejército de reserva”:

Se ha hecho creer que fue el sentimiento de humanidad por sus compatriotas y por los hombres de su mismo color lo que dictó la preferencia del colono por el esclavo negro. No hay rastros de este sentimiento de humanidad en los registros de la época [...] (Williams, 2011: 43).

De este modo, el abordaje de Williams vincula la diversificación de la mano de obra esclava, inicialmente blanca, con los nuevos intereses económicos. Recordemos que la esclavitud sometió primero a las poblaciones originarias; luego, involucró a *servants* y convictos europeos “blancos”, y sólo en un tercer momento, desde fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, a personas de ciertas regiones africanas:

Para obtener el excedente de población que se necesitaba para poblar las colonias en el Nuevo Mundo, los británicos se habían dirigido a África y hacia 1680 ya tenían evidencias positivas, en Barbados, de que los africanos satisfacían las necesidades de producción mejor que los europeos (Williams, 2011: 45).

¹⁸⁷ Por supuesto, podemos problematizar el grado de “voluntariedad” de dichos contratos, en la medida en que –como señala Williams– “la verdadera razón para la fiebre de emigración se hallaba en las deficientes condiciones políticas y económicas” (2011: 39).

Siguiendo a Williams, Guillaumin muestra que el racismo surge como consecuencia de la esclavitud y no a la inversa. La ideología racista, precisamente, se vincula con las nuevas necesidades económicas de un capitalismo colonial. Guillaumin retoma la tesis del autor antillano, que sostiene que el racismo es un fenómeno eminentemente económico, para desarrollar otras consecuencias. Si el abordaje de Williams enfatiza el registro histórico, Guillaumin se dedica a examinar los supuestos filosóficos y las formas en que se construye la alteridad esclavizada y, posteriormente, racializada.¹⁸⁸

En particular, le interesa examinar la creación de lo que llama la “marca somática racial”. Asociada a un rasgo contingente como el color de la piel (poco relevante en el período previo a la conquista de América), se la utiliza –para Guillaumin– como manera de “marcar” la mano de obra que será trasladada al “nuevo continente”: “En la medida en que las circunstancias de búsqueda de mano de obra y la extensión del tráfico triangular ofrecieron posibilidades de ‘marcación’, el color de la piel adquirió un rol de modo derivado y dependiente del origen geográfico (Guillaumin, *RN*, 172. Trad. propia). El color de la piel, que anteriormente no era considerado una variable clasificatoria relevante, comienza a ser utilizado para distinguir la mano de obra esclava y trasladada forzosamente a América.

VI. 2. b. Los marcadores somáticos

Si bien la marca somática racial surge a partir del siglo XVIII, según Guillaumin, los “sistemas de marcas” existen a lo largo de un vasto tiempo histórico. En términos generales, sus orígenes no se reducen a la modernidad ni a la colonización. Los sistemas de marcas se utilizan históricamente, en sociedades antiguas y contemporáneas, para distinguir los diversos estratos sociales. Un ejemplo de marcación social aún vigente es la vestimenta:

Los nobles marcaban sus diversos grupos familiares (grupos que por entonces, entre los siglos XV y XVIII, se denominaban “razas”) mediante los “escudos de armas”; esta

¹⁸⁸ En efecto, el libro *Capitalismo y esclavitud* constituye un trabajo arqueológico *avant la lettre*, donde Williams logra construir un archivo a partir de diferentes enunciados y fuentes heterogéneas (informes de la época, relatos de viajeros, decretos oficiales, tratados económicos), tarea que también le permite mostrar las formas jurídicas en que se expresan estas verdades económicas de la época. Guillaumin, por el contrario, no se centra en los procesos históricos concretos sino que busca las categorías ideológicas (no por ello, menos materiales) que acompañan aquellas transformaciones económicas.

representación se llevaba en objetos extraíbles [*amovibles*]: arneses, escudos y armaduras, carros, sirvientes (objetos entre otros), pinturas o inmuebles [...] En los siglos XVI y XVII los galeristas [*galériens*], los deportados a islas y, posteriormente, los esclavos en el siglo XIX, fueron marcados por un signo *inamovible*, inscripto directamente sobre el cuerpo [...] como en el siglo XX los deportados por la sociedad nazi, como antes de su exterminio, esa misma sociedad había impuesto una insignia de paño a los judíos (Guillaumin, *RN*, 173).

Las características de estas marcas, reconoce Guillaumin, varían sensiblemente. Para nuestra teórica, su mayor o menor reversibilidad, así como su proximidad con el cuerpo, se vinculan con “1) la pretendida permanencia del lugar que ella [la marca] enuncia; 2) el grado de dependencia que simboliza” (*RN*, 174). La marca sobre el propio cuerpo es un signo del carácter permanente que pretende fijar esa relación de poder. Ya sea un número tatuado (como en el caso de los/as prisioneros/as en campos de exterminio durante la Shoah) o una marca de fuego (como en el caso de los esclavos hasta, por lo menos, entrado el siglo XIX),¹⁸⁹ la marca en el cuerpo expresa lo (pretendidamente) irreversible de tal relación poder. “El grupo dominante impone una inscripción fija a aquellos que están bajo su dependencia material” (*RN*, 174). Por el contrario, los sistemas de marcas típicos de las sociedades estamentales, la marca de estatus, se inscribe de modo reversible porque implica una dependencia temporal, establecida en términos contractuales (determinadas ropas, uso de pelucas, largo del pelo, hábitos religiosos, etc.)

Otra diferencia general es que los sistemas de marcas tradicionales (por caso, la vestimenta o el peinado) se caracterizan por afectar a todos los grupos implicados, tanto dominantes como dominados. Por su parte, el sistema de marcas racial se distingue porque se vincula sobre todo con la posición del dominado/a (Guillaumin, *RN*, 172). Podemos observar que ocurre lo mismo en el caso del sistema de marcas de sexo (*sexage*) donde las mujeres constituyen “el sexo”, el cuerpo marcado (en un vastísimo espectro que abarca desde las perforaciones en las orejas a las recién nacidas, hasta la forma gramatical que singulariza en femenino y universaliza –sin marca– el masculino como género neutro).

La diferencia central se produce a partir de un acontecimiento coyuntural: el sistema de marcas racial se imbrica con una idea típicamente moderna, inexistente –

¹⁸⁹ Guillaumin señala que Francia abole la marcación física de esclavos en el año 1833 (*RN*, 173).

según Guillaumin– en la antigüedad: la idea moderna de Naturaleza. Ello confiere a este sistema de marcas una impronta característica y definitoria:

La idea de clasificar según criterios somato-morfológicos es datable y reciente: el siglo XVIII. Un nuevo tipo de marca (el “color”), que ha experimentado una gran fortuna, nace a partir de una asociación coyuntural entre relación [estructural] económica y rasgos físicos (Guillaumin, *RN*, 174).

Las marcas que antes eran consideradas un emblema removible, aplicable a objetos externos (y a personas consideradas como tales) en los sistemas de marcas estamentales; se convierten en la modernidad en “signos” de una determinada naturaleza de los actores sociales (*RN*: 175). Comienzan a crearse taxonomías llamadas “naturales”, es decir, “sistemas de clasificación en base a marcas morfológicas, donde se *supone* que la naturaleza *precede* [y funda] tal clasificación” (p. 175). Por el contrario, argumenta Guillaumin, son determinadas relaciones sociales las que crean un grupo sobre el cual una marca será “vista” y asociada.

Su tesis original sostiene que “La marca morfológica no precede a la relación social”; por ello posee, para Guillaumin, el mismo estatus que “la inscripción con hierro caliente o el tatuaje de un número” (p. 175) sobre un cuerpo. Desde su perspectiva crítica, la marca racial es un “ready made” [*sic*] que surge ligada a causas económicas; es decir, a los avatares analizados por Williams que –como vimos- conducen a una especificación de la mano de obra esclavizada y conducida por la fuerza a América. Ya no se precisa una marca de hierro (aunque igualmente, este método se sigue utilizando hasta entrado el siglo XIX), porque se construye una marca “lista para usar” mediante una asociación entre origen geográfico (ciertas zonas de África) y función en la división del trabajo (esclavitud).

A fines del siglo XVII y principios del XVIII, la captura de mano de obra para las Américas, limitada a una región del mundo, el Golfo de Guinea y África del Este –excluyendo a Europa– juega un rol de catalizador en la formación de la noción de raza, por medio de la “marca” clásica. En este acontecimiento, los azares de la historia económica proporcionan una forma *ready made* (*RN*: 175).

Cuando comienza a utilizarse la marcación somática, ya hacía aproximadamente un siglo que existía la esclavitud, en términos modernos. Guillaumin concluye que “la marca *se sigue* de la esclavitud y de ningún modo precede al grupo de esclavos” (p.

175). De este modo, Guillaumin refuta las interpretaciones que consideran que la causa de la esclavitud sería cierto racismo previo. Como ya advertía Williams, lo que hizo que Inglaterra prohibiera el tráfico de *indentured servants* y de esclavos europeos a fines del siglo XVII no fue un sentimiento de humanidad, sino motivos económicos concretos e identificables que tienen que ver con la incipiente industria y la necesidad de mano de obra dentro de las fronteras europeas. En este sentido, Guillaumin puede afirmar que “Cuando se dan cuenta de inventar las razas, el sistema esclavista *ya* estaba constituido. Y ese sistema se desarrolla a partir de algo que no se relaciona para nada con la apariencia somática de sus actores” (Guillaumin, *RN*: 175).

En efecto, la autora muestra que el sistema racial surge a partir de esta focalización del reclutamiento de esclavos. Por el contrario, en el período en que los/as esclavos/as se reclutaban tanto en Europa como en África, “no había (aún) otro sistema de marca más que el practicado por costumbre (el marcado con hierro), luego *a fortiori* tampoco había una reflexión sobre la ‘naturaleza’ somato-fisiológica de los esclavos” (*RN*: 176).

Una característica de la ideología naturalista basada en las marcas somáticas es que debe su eficacia a lo que denominamos una “falacia metaléptica”: la creencia de que la “naturaleza” precede y es causa de la marca; en lugar de advertir, como señala Guillaumin, que la marca produce la naturalización. “Ser varón o ser mujer, ser blanco o ser negro, es pertenecer a un grupo social considerado natural, pero de ningún modo implica pertenecer a un grupo ‘natural’” (Guillaumin, *RN*, 170). Este movimiento permite entonces abandonar la idea de grupo natural, para analizar las condiciones sociales de producción de la idea (social) de grupo natural.

Mientras que la marca antigua (por ejemplo, vestimentaria) se reconoce como algo impuesto por las relaciones sociales, es decir, como una consecuencia de ocupar determinado lugar en las relaciones sociales, la marca moderna “natural” se presenta como causa del lugar que se ocupa en las relaciones sociales. La marca natural no es percibida como una consecuencia, sino como el origen mismo de la posición de un grupo en la sociedad. Guillaumin muestra que la antigua idea de marca adquiere dos rasgos centrales en la modernidad: su carácter supuestamente “natural”, que ya examinamos; y un componente determinista, vinculado con una nueva creencia en la “programación interna”. Esta idea de un “determinismo endógeno” se sigue, para Guillaumin, de la concepción mecanicista moderna.

De este modo, la idea moderna de grupo natural surge en la resultante entre dos sistemas: por un lado, el sistema tradicional de la marca, “puramente funcional y sin ninguna implicación endógena” (RN, 177), similar a la marca del ganado. Por otro lado, el sistema determinista proto-científico, “que ve en cualquier objeto una sustancia que secreta sus propias causas, que es *ella misma su propia causa*” (RN: 177. Destacado de la autora). En este caso, los grupos sociales. El desplazamiento del orden teológico como garante del orden social vuelve a los objetos *causa sui*: “Así es como la esclavitud deviene un atributo del color de la piel y la no-remuneración del trabajo doméstico, un atributo de la forma del sexo” (RN: 178).

El análisis crítico de Guillaumin permite desnaturalizar las categorías de sexo y de raza y brinda la siguiente definición: “[sexo y raza] son formaciones imaginarias, consagradas jurídicamente y materialmente eficaces” (RN: 179). Un ejemplo de la eficacia de la ideología naturalista, según la autora, es la transformación ocurrida en Estados Unidos durante el transcurso del siglo XIX, cuando el sistema esclavista se transforma en un sistema racial. En dicho país, la abolición de la esclavitud va acompañada de una definición de las “razas” en términos de clases, que establece que todas aquellas personas que tuvieran ancestros/as esclavos/as serían “Negros/as”, y quienes no, por el contrario, serían “Blancos/as”: “Así, un bisabuelo, es decir, un progenitor directo sobre ocho (porque tenemos ocho bisabuelos/as) (...) basta para situar [a sus descendientes] en un grupo social determinado, bajo la apariencia de naturalidad” (RN: 170). Como señala la autora, si seguimos al pie de la letra este razonamiento, cuya lógica denomina “realismo natural”, tener siete bisabuelos blancos implica efectivamente ser blanco/a, lo que muestra el contra-sentido de definir tales clasificaciones en términos de “naturalidad”.

La conclusión a la que llega Guillaumin es que “La invención de la naturaleza no puede separarse de la dominación y la apropiación de seres humanos; ella se desarrolla en este tipo preciso de relaciones” (RN: 186). Sin embargo, las diversas relaciones de naturalización no son meramente analogables entre sí. Si bien presentan un denominador común –la marca somática como “signo” del carácter natural–, también poseen características específicas y experimentan variaciones en el transcurso de la

historia.¹⁹⁰ “No son *datos* de la naturaleza; son más bien datos naturalizados de las relaciones sociales” (RN: 187). La colonización de esclavos y de tierras que hemos analizado, se enlaza con una colonización de las mujeres (Guillaumin, RN: 168), lo que da lugar a un segundo período de análisis en la obra guillaumiana, que examinaremos a continuación.

VI. 2. c. La biologización de las opresiones

Algunos años después de la publicación de su tesis doctoral, en 1978, Guillaumin publica dos artículos en los números 2 y 3 de la revista *Questions Féministes*. Ambos llevan por título “Práctica de poder e idea de Naturaleza”: la primera parte, titulada “La apropiación de las mujeres” (PPIN 1), sienta las bases de su teoría sobre la apropiación social. La segunda parte, “El discurso de la Naturaleza” (PPIN 2), aborda la faz ideológico-discursiva de la apropiación física, reformulando las relaciones entre materialidad e ideología.

Sin abandonar la preocupación por el funcionamiento del racismo, el interés de Guillaumin se dirige al análisis específico de la categoría de “sexo”. Recordemos que al inicio de *La ideología racista*, la socióloga señalaba la existencia de un denominador común en los diferentes casos de opresión social. Por eso, la clave de análisis de *La ideología racista* puede ponerse en acto para abordar otras categorías, en este caso, el sexo. Si en un primer momento, Guillaumin analiza el modo en que la percepción somática (o biológica) construida por la categoría de raza se impone a través de los sistemas de marcas hasta construir la “raza”, ahora la autora muestra que la marca biológica no sólo se utiliza para intentar justificar la raza, sino que se reproduce en diferentes esquemas explicativos. La marca somática se utiliza a la hora de explicar la locura, los sexos, la edad (entre otras); por eso, Guillaumin dice que estas categorías se encuentran a su vez “racializadas” [*racisées*] en la medida en que se construyen como inferiores y oprimidas por el poder dominante “en nombre de un signo biológico irreversible” (Guillaumin, IR: 7. Trad. propia). La sociedad dominante, concluye Guillaumin, es racializante [*racisante*].

¹⁹⁰ Como veremos a continuación, la naturalización de las mujeres se ha desarrollado a través de diferentes ideologías naturalistas, transformándose desde una concepción aristotélica basada en las “funciones naturales” (teológicas) hacia una idea de “programación endógena”.

El concepto de marca biológica expresa entonces el modo en que se distribuye el poder en las sociedades, ya que la imputación de naturaleza se aplica diferencialmente a los grupos oprimidos.

Este naturalismo puede llamarse racismo, puede llamarse sexismo; siempre equivale a decir que la Naturaleza, esta recién llegada que tomó el lugar de los dioses, determina las reglas sociales y llega incluso a organizar programas genéticos especiales para aquellos que son dominados socialmente (Guillaumin, *PPIN 2*: 47. Trad. propia).

Cabe destacar que no se trata de establecer una simple analogía (o paralelo) entre raza y sexo.¹⁹¹ Por el contrario, siguiendo la interpretación de Jules Falquet, el objetivo de Guillaumin es mostrar la articulación entre sistemas de dominación autónomos pero solidarios, que como señalamos, presentan un denominador común: el intento de naturalizar las diferentes relaciones sociales como un “proceso ideológico común” (Falquet, 2015: 370). Esta aclaración es pertinente, dado que diferentes autoras feministas han criticado las explicaciones de la opresión de las mujeres calcadas sobre el modelo de la esclavitud:

Ciertamente, las feministas afroestadounidenses han criticado ampliamente los paralelos abusivos entre el matrimonio (y la condición de las mujeres) y la esclavitud, trazados muchas veces por las feministas blancas. Sin embargo, Guillaumin evita la analogía simplista y a-histórica para iniciar, al contrario, una reflexión detallada sobre la imbricación de relaciones sociales (Falquet, 2015: 370. Trad. propia).

En efecto, postular una mera analogía entre la opresión de las mujeres y la esclavitud impide comprender la situación de aquellas mujeres que también son esclavas (cf. Falquet, 2015: 370). Según Guillaumin, por el contrario, se trata de dos relaciones sociales que se imbrican (o no), *sexage* y esclavitud. Ambas coinciden en la medida en que se distancian de la relación de trabajo asalariado, como veremos a continuación, pero no deben reducirse la una a la otra (Guillaumin, *PPIN 2*: 58).

¹⁹¹ Agradezco a la Dra. Jules Falquet por su observación al respecto y por su enorme generosidad al compartir textos y materiales de análisis.

VI. 3. La teoría de la apropiación social

En aras de caracterizar la opresión de las mujeres, Guillaumin propone el concepto de “apropiación”, que define como “la naturaleza específica de la opresión de las mujeres” (Guillaumin, 2005: 22). De este modo, Guillaumin rechaza de antemano cualquier definición biológica y esencialista, basada en una presunta genitalidad, anatomía o capacidad de gestación. Observamos aquí, como en los casos anteriormente analizados de Mathieu y de Delphy, la perspectiva anti-naturalista característica del feminismo materialista, que según Falquet (en Cisne y Gurgel, 2014) constituye uno de sus rasgos distintivos.

Para comprender los alcances del término “mujeres” en Guillaumin, es preciso vincular esta categoría con las relaciones [*rappports*] sociales de sexo. Relaciones como *rappports*, en francés, nos remite inmediatamente al concepto marxiano de relaciones de clase. A diferencia del castellano, que sólo cuenta con una, en francés existen dos palabras para decir “relación”: *rappport* y *relation*. Mientras que *relations* se utiliza para hablar de vínculos interindividuales, *rappports* remite a un plano estructural. Jules Falquet explica la diferencia entre *relations* y *rappports* distinguiendo un nivel microsocioal y macroestructural, respectivamente (Falquet, 2017 a).

Igual que en el caso de Delphy, tal postulado no implica que la relación entre varones y mujeres se reduzca a un conflicto de clase (en términos marxianos tradicionales), sino que sostiene que las mujeres constituyen ellas mismas una clase social, ya no socioeconómica (valga la redundancia) sino de sexo.

VI. 3. a. ¿Fuerza de trabajo o máquinas-de-fuerza-de-trabajo?

A los fines de establecer el carácter específico de la clase social de sexo que produce a las mujeres como tales, Guillaumin establece un contraste con la relación de explotación capitalista. Esta, como es sabido, opone a burgueses y proletarios. Los unos explotan la fuerza de trabajo de los otros, que son “libres” en el doble sentido de que están desprovistos de la tierra y los medios de producción (libres de los medios de producción), pero que también son libres de vender su fuerza de trabajo en el mercado, y la de sus hijos/as, y la de sus mujeres, como mostramos que ya detectaba el propio Marx (Capítulo 4).

El feminismo materialista muestra que en el caso de las mujeres, la explotación adopta una forma particular. Como vimos, según Delphy, toma la forma de una explotación en el marco del modo de producción familiar o doméstico. Los análisis de Guillaumin presentan convergencias conceptuales con los de Delphy en términos generales: ambas consideran que las mujeres constituyen una clase social (de sexo) específica que no puede explicarse mediante el recurso único al sistema capitalista. Sin embargo, más allá de esta premisa compartida, sus análisis se distancian y adquieren rasgos específicos muy particulares. Según la perspectiva de Guillaumin, las mujeres no sólo “venden” su fuerza de trabajo en el mercado (como cualquier obrero varón), sino que todo su cuerpo es apropiado. “Una clase entera, que abarca aproximadamente a la mitad de la población, soporta no solamente el acaparamiento de la fuerza de trabajo sino una relación de apropiación física directa: las mujeres” (Guillaumin, *PPIN I*: 18/ 24).

Esta relación de apropiación física se asemeja al esclavismo [*esclavage*] y al vasallaje [*servage*]. Es decir, a las relaciones donde aún no se había “liberado” o disociado la fuerza de trabajo de la unidad productora:

La apropiación física en las relaciones de sexos [...] contiene al acaparamiento de la fuerza de trabajo, y es a través de la forma que toma este acaparamiento que se puede discernir que se trata de una apropiación material del cuerpo; más es diferente a la apropiación de la fuerza de trabajo por un cierto número de rasgos entre los cuales el esencial, común con la esclavitud, es *que no existe en esta relación ningún tipo de medida al acaparamiento de la fuerza de trabajo* (Guillaumin, *PPIN I*: 18/ 25).¹⁹²

Según el análisis de Guillaumin, hay cuerpos que mediante un largo proceso histórico han logrado disociar su “carne” de su fuerza de trabajo y han podido vender durante ciertos lapsos pautados dicha fuerza: cuerpos pertenecientes a la clase social de los varones. Y existen otros cuerpos apropiados, donde la fuerza de trabajo aún sigue siendo inconmensurable. Esta fuerza

es tomada como un todo, sin evaluación. El cuerpo es una reserva de fuerza de trabajo, y es en tanto que tal que es apropiado. No es la fuerza de trabajo, distinta de su soporte/productor, dado que puede ser medida en “cantidades” (de tiempo, de dinero, de tareas), la que es acaparada, sino su origen: la máquina-de-fuerza-de-trabajo (Guillaumin, 2005: 25).

¹⁹² Detalle que no es menor si pensamos que el *valor* del trabajo en Marx se determina según el tiempo socialmente necesario para producir un determinado bien. Luego, un trabajo no mensurable, mejor dicho, inconmensurable, como el trabajo doméstico, no podría tener un valor calculable según las ecuaciones marxianas sobre el valor del trabajo.

Desde la perspectiva guillaumiana, estos cuerpos no son vendedores de fuerza de trabajo, como el proletario de Marx, sino que se caracterizan por ser cuerpos “máquinas-de-fuerza-de-trabajo”. Esta formulación permite designar la unidad de la fuerza de trabajo y de su soporte, el cuerpo “máquina”; es decir, reserva inagotable de fuerza de trabajo. Siguiendo la interpretación de Falquet:

Las feministas materialistas francófonas han transformado radicalmente la noción de “trabajo”, añadiendo a los análisis de la explotación *de la fuerza trabajo* (que permitía ver únicamente las lógicas de clase social), la dimensión de la *apropiación de los cuerpos “maquinas-de-fuerza-de-trabajo”*, que hace aparecer las relaciones sociales estructurales de sexo, de raza y la imbricación dinámica de relaciones sociales (Falquet, 2016 a: 75. Trad. propia).

Por su semejanza con las formas de opresión del esclavismo [*esclavage*] y del vasallaje [*servage*], donde no existe disociación entre unidad productora (cuerpo) y fuerza de trabajo, Guillaumin denomina *sexage*¹⁹³ a la forma de opresión específica de la clase de las mujeres.

VI. 3. b. El concepto de sexage

En la perspectiva guillaumiana –y en términos generales, en la óptica del FMF– varones y mujeres se entienden como dos colectivos, dos grupos, producidos por las relaciones sociales de sexo. Según la tesis dialéctica del FMF, como hemos visto, no preexisten a dicha relación; por eso, no son clases biológicas ni naturales, y mucho menos esencias. Estas relaciones sociales de sexo se encuentran a la base del sistema que la teoría de Guillaumin denomina *sexage* y producen dos clases sociales antagónicas: la de los apropiadores y la de las apropiadas, varones y mujeres (respectivamente):

La apropiación física misma, la relación en la que es la unidad material productora de fuerza de trabajo la que es poseída y no la sola fuerza de trabajo [...] podría ser

¹⁹³ Ante la dificultad de encontrar un equivalente en castellano, decidimos mantener la denominación original de Guillaumin, siguiendo la propuesta de Curiel y Falquet (2005). Cabe señalar que otras traductoras han seguido una dirección alternativa, traduciendo el término y proponiendo la categoría de “sexoesclavitud” (cf. la traducción de Daniëlle Juteau, 2015, publicada en *Revista Mora*). Traducir el término cuenta con la ventaja de facilitar su comprensión para los/as lectores hispanohablantes; sin embargo, aquí optamos por mantener la denominación original, en base a dos razones fundamentales. En primer lugar, la categoría de “sexoesclavitud” solo destaca la afinidad entre *sexage* y *esclavage*, dejando por fuera de la estela de remisiones el concepto (igualmente importante) de *servage*. Por otro lado, puede correr el riesgo de aproximar demasiado la categoría de *sexage* y la relación de esclavitud, que Guillaumin caracteriza de modo diferencial.

designada bajo el término de “sexaje” en lo que respecta a la economía doméstica moderna, cuando atañe a las relaciones de clases de sexo (Guillaumin, *PPIN 1*: 19/ 25. Destacado en el original).

El sexage, es decir, la apropiación material de los cuerpos de las mujeres en términos individuales y colectivos, se presenta bajo diferentes formas que Guillaumin organiza en: a) apropiación del tiempo de las mujeres; b) apropiación de los productos de sus cuerpos, c) la obligación sexual, d) la carga física de los miembros inválidos del grupo (inválidos por la edad: bebés, niños, ancianos, por enfermedad o por discapacidad) y de todos los varones “válidos”, es decir, el “cuidado”.¹⁹⁴ Estas formas de la apropiación se desarrollan de modo indefinido en el tiempo, dado que no existe ninguna “medida” para el acaparamiento. Como vimos anteriormente, ello distingue precisamente al sexage del sistema de explotación capitalista.¹⁹⁵

Como consecuencia de ello, la apropiación obtura la construcción de una identidad individual, dado que las personas apropiadas se encuentran permanentemente a disposición de otros: “Cada segundo de su tiempo —y sin esperanza de ver cesar a hora fija esta preocupación, incluso en la noche—, ella es *absorbida por otras individualidades*, apartada por otras actividades de la que estaba realizando en el momento” (*PPIN 1*: 29/ 37). De este modo, la apropiación material tiene como contracara una desposesión en el plano psicológico. A diferencia del análisis delphiano, la teoría de la apropiación social no descuida la dimensión psíquica de la opresión sino que intenta enlazar ambos planos: “cuando se es apropiado[a] materialmente, se es desposeído mentalmente de sí mismo[a]” (*PPIN 1*: 31/ 39).

¹⁹⁴ Como puede entreverse, existen afinidades con el planteo de Silvia Federici en *Calibán y la bruja*. Federici analiza el proceso histórico de apropiación de los cuerpos de las mujeres, sobre todo en el período llamado “acumulación originaria”, como constitutivo de ese período. La disolución de las redes y de los vínculos entre mujeres que predominaban en la Edad Media, el inicio de la intervención estatal y del control de la natalidad, en relación con el fenómeno de la caza de brujas, son hitos en la historización de la apropiación de las mujeres. Sin embargo, también hay divergencias. Para ampliar, remitimos al trabajo de Miramond (2017 a).

¹⁹⁵ En este sentido, las encuestas para determinar el tiempo destinado al trabajo doméstico se encuentran con ciertas dificultades metodológicas, como ha mostrado Corina Rodríguez Enríquez (2013). Partiendo de la economía feminista, Rodríguez Enríquez analiza el Módulo de Trabajo no Remunerado (TNR) aplicado por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) en el año 2013. Una de las principales limitaciones metodológicas detectadas se vincula, precisamente, con la dificultad a la hora de medir y determinar los tiempos dedicados a este tipo de trabajos. Surgen problemas de percepción subjetiva del tiempo, dado que “se administra por recordación”, es decir, las personas encuestadas deben indicar *a posteriori* y muchas veces, sin instrumentos objetivos de medición, el tiempo destinado al trabajo doméstico. Otro problema es que se establece una unidad mínima de una hora diaria para actividades que suelen realizarse de modo permanente e intermitente; a ello se suma la imposibilidad de percibir trabajos simultáneos, entre otros aspectos señalados por la investigadora (Rodríguez Enríquez, 2013: 4 ss).

Asimismo, la relación social de apropiación se produce a través de una serie de “medios” [*moyens de l'appropriation*]. Las asimetrías salariales en el mercado de trabajo constituyen un factor central, dado que las mujeres tienden a ocupar empleos peor pagos y más precarios, que las empujan a “venderse” y no sólo a vender su fuerza de trabajo. En palabras de Guillaumin, si el mercado de trabajo no permite que las mujeres obtengan el mínimo necesario para su subsistencia, estas deben “buscar un empleo de esposa” (*PPIN I: 39/ 47*) como una de las formas mayoritarias de venta de sí, aunque no la única. Un segundo medio de la apropiación es el confinamiento en el espacio, particularmente, en el ámbito doméstico. El uso de la fuerza física constituye un tercer elemento que busca asegurar la apropiación mediante la amenaza y la coerción. Se vincula con el cuarto medio, la coacción sexual. La coacción sexual se despliega en una doble dimensión:

Toda mujer no apropiada oficialmente a través del contrato que reserva su uso a un solo hombre, es decir toda mujer no casada o haciendo algo sola (circulando, consumiendo, etc.) es objeto de un concurso que revela la naturaleza colectiva de la apropiación de las mujeres (Guillaumin, *PPIN I: 40/ 49*).

Junto con estos medios técnicos fundamentales, una serie de imposiciones secundarias se encarga de “mantener la dominación siempre presente en el cuerpo, y por ende, en el espíritu de aquellas que son dominadas” (Guillaumin, *QD: 83*). Guillaumin se refiere a un conjunto de “prótesis” que limitan la independencia corporal y, a la vez, la autonomía psíquica. Desde los tacos altos, que dificultan la movilidad (“una se apiada de los pies de las mujeres Chinas de antaño mientras usa tacos de aguja”, p. 82) hasta las fajas y los vestidos estrechos, la importancia de estos dispositivos se minimiza a causa de su habitualidad. En cambio, Guillaumin los considera “signos” de la dependencia de las mujeres que, cotidianamente, cumplen la función de crear hábitos motrices (limitación de la movilidad) donde se expresa y reproduce la dominación.

Resumidamente, los cuerpos de las mujeres se construyen entonces como cuerpos apropiables sexualmente por cualquier varón, pero también, como cuerpos pasibles de ser apropiados por todos los varones colectivamente. Porque la apropiación, es importante repetirlo, se realiza en un doble nivel: individual y colectivo.

En términos generales, la apropiación casi permanente del cuerpo de cada una de las mujeres, por un varón (en el matrimonio, por ejemplo), es simultáneamente una

apropiación colectiva de los cuerpos de todas las mujeres. Guillaumin llama a esto “primera contradicción” dado que la apropiación es al mismo tiempo individual y colectiva.¹⁹⁶ Asimismo, existe según Guillaumin una “segunda contradicción” entre apropiación de las mujeres en el marco del sexage y la explotación en el trabajo asalariado, que opera como un medio de la apropiación. Porque en efecto, el hecho de ser apropiadas materialmente como máquinas-de-fuerza-de-trabajo no impide que las mujeres sean, a su vez, obreras o empleadas en sectores de servicios, profesionales, etc.; lo que otras teorías se denomina “doble explotación” de las mujeres.

Como veremos más adelante, la doble contradicción constituye uno de los ejes del pensamiento guillauminiano que más se ha discutido posteriormente. En primer lugar, porque no queda completamente claro en qué medida serían contradictorias tales coexistencias. En segundo lugar, cabe repreguntarnos: ¿cómo entender las relaciones entre lo individual y lo colectivo? ¿Es pertinente mantener esta división? Dejaremos de momento esta cuestión sin responder, que abordaremos nuevamente al final de este capítulo, en el apartado “Relecturas críticas de la teoría de Guillaumin”.

Un último medio de la apropiación se identifica con “el arsenal jurídico y el derecho consuetudinario” (Guillaumin, *PPIN I*: 50) que legitima contractualmente la apropiación de las mujeres. Guillaumin recuerda las disposiciones legales de la época, que privaban a la esposa de derechos sobre sus hijos y que las obligaban a adoptar el apellido de sus esposos. Actualmente, podemos sostener que la ilegalidad del aborto en diferentes países constituye una forma de vulneración del derecho de la propiedad de sí, es decir, a la propiedad del cuerpo propio.

De este modo, la apropiación de las mujeres muestra que no se trata de una relación entre sujetos, sino que por el contrario, constituye una relación entre un propietario y un objeto (*PPIN I*: 55). En tanto que no son dueñas de su propio cuerpo, las mujeres (es decir, las apropiadas, en sentido no-biológico) tampoco son completamente “libres” para vender su fuerza de trabajo. Pero para que un inmenso grupo de personas puedan ser consideradas como objetos, es preciso que junto con estas

¹⁹⁶ Esta doble apropiación se expresa y justifica, por ejemplo, en el modelo contractualista de Rousseau. Como ha señalado la española Rosa Cobo: “[...] podría decirse que los varones constituyen la voluntad general de las mujeres de dos formas diferentes: primero, en el sentido de que cada varón lleva al ámbito privado la voluntad general y, segundo, en el de que el conjunto de los varones constituye la voluntad general para las mujeres como genérico” (Cobo, 1995: 238). Otro aspecto del pensamiento de Rousseau donde encontramos la contradicción que menciona Guillaumin, es en la sujeción de la mujer al esposo, por un lado, y a la opinión pública, por otro. Es decir, en la sujeción a uno y a todos (cf. Cobo, 1995).

modalidades físicas concretas, se despliegue un discurso reificador que las objetualice y que, de este modo, posibilite su apropiación.

VI. 4. El discurso de la naturaleza

En un plano material, los cuerpos feminizados son apropiados físicamente. Esta relación material se despliega en conjunto con una relación ideológica: la construcción de un discurso sobre la naturaleza. “El ‘discurso de la Naturaleza’ intenta poner de manifiesto el hecho de que ser tratada materialmente como una cosa hace que, en el plano mental, una sea considerada también como una cosa” (Guillaumin, *PPIN 2*: 47). Como muestra Guillaumin, tal discurso de la naturaleza entraña una paradoja: todos los seres humanos son naturales, pero hay algunos más naturales que otros (*PPIN 2*: 13). Este discurso concibe a las mujeres –y en términos generales, a todos los grupos que son dominados socialmente– como elementos de la naturaleza, al tiempo que las objetualiza y cosifica, posibilitando su apropiación física.

Por su parte, los grupos dominantes no se perciben del mismo modo: ellos dominan la Naturaleza, de la que se sustraen para utilizarla (*PPIN 2*: 48). En consonancia con *La ideología racista*, donde Guillaumin proseguía las tesis beauvoirianas, los “mayoritarios” (grupos con mayor poder) se constituyen como término no-marcado (en este caso, no-natural, es decir, plenamente social) a través de una relación de oposición que los diferencia de “los otros” (minoritarios). Las personas que son dominadas son marcadas diferencialmente y relegadas a un plano de inmanencia o “inmersión” en la naturaleza, expresiones de Guillaumin donde se aprecia la influencia beauvoiriana: “Una de las naturalezas tiende a la naturaleza mientras que la otra tiende a la cultura (a la civilización, a la técnica, al pensamiento, a la religión, etc...)” (*PPIN 2*: 71).

Como mostramos anteriormente, la relación de apropiación física, según Guillaumin, se basa en la creencia de que existe cierto “sustrato corporal” específico de los grupos dominados, que justifica tal apropiación. Así como la marca somática produce la ilusión de precedencia absoluta, la cosificación constituye un mecanismo eficaz del discurso de la naturaleza. De este modo, la reificación, que se produce en simultáneo con la apropiación material, se presenta como la causa de la apropiación de

ciertos grupos humanos cuando, por el contrario, no es más que el efecto de dicha relación social (Guillaumin, *PPIN 2*: 48 ss).

En la segunda parte de su ensayo “Pratique du pouvoir et idée de Nature: Le discours de la Nature” (*PPIN 2*), Guillaumin elabora un análisis muy interesante donde explica la fusión del concepto de “naturaleza” con la idea moderna de “cosa” [*res*]. Esta fusión se produce recién en el siglo XVIII, cuando el antiguo concepto de naturaleza se transforma. Recordemos con Guillaumin que según la concepción aristotélica, la naturaleza (*physis*) de una entidad se definía de acuerdo con su finalidad. La naturaleza se entendía según un esquema teleológico, que permitía explicar los fenómenos sociales apelando a supuestas “finalidades” últimas: la “virtud” de las mujeres, su “naturaleza”, era en este modelo ser obedientes y sumisas. Se trataba, según nuestra teórica, de una idea de naturaleza como “función” de acuerdo con un “lugar natural” (Guillaumin, *PPIN 2* 1978: 9).¹⁹⁷

La idea moderna de naturaleza, en cambio, se entronca con otra genealogía, vinculada con la aparición de las ciencias, bien llamadas “ciencias de la materia y de la naturaleza” (ahora entendida de otra manera). La finalidad aristotélica –la causa final– se enlaza con la causa eficiente, mecánica:

La visión finalista del primer naturalismo se convertía en una declaración de apariencia científica en el nuestro: el lugar ocupado por un grupo dominado, por los esclavos en las plantaciones, por las mujeres en las casas, devenía efectivamente *prescriptivo* desde el punto de vista de la racionalidad científica socialmente proclamada (Guillaumin, *PPIN 2* 1978: 10).

En esta transformación, el concepto de naturaleza se amplía: deja de significar sólo el “lugar” donde algo o alguien debe permanecer (finalismo), para denotar una particular determinación intrínseca al objeto o la persona (mecanicismo). Ciertos grupos pasan a ser considerados fisiológicamente organizados para ocupar ciertos lugares, lo que Guillaumin denomina “prescripción determinista” (*PPIN 2*: 53 ss).

En conclusión, desde el siglo XVIII en adelante, se piensa que el lugar que ocupan ciertos grupos en la sociedad es el efecto de una “disposición interna de los mismos, que expresa en cada uno de los individuos la esencia del grupo en su conjunto” (Guillaumin, *PPIN 2*: 54). La naturaleza deja de ser el efecto de una decisión divina o

¹⁹⁷ Para otras interpretaciones de Aristóteles desde la filosofía, en clave feminista, cf. Femenías (1996).

de mecanismos cuasi mágicos, para entenderse como programación interna. Los cuerpos devienen artefactos mecánicos, similares a los relojes, y no es casual que sea por la misma época que aparecen y proliferan los autómatas. Si antiguamente esta programación intentaba justificarse a partir de funcionamientos de orden fisiológico, Guillaumin muestra que primero la mecánica, y actualmente la genética ocupan sucesivamente ese rol. El naturalismo moderno, entonces, adopta los rasgos de un determinismo endógeno, al proclamar que el estatus de un grupo se encuentra programado en el interior de la materia viviente, coincidiendo con sus observaciones anteriores en *La ideología racista*.

El nuevo naturalismo, sin embargo, no está ecuanímente repartido, sino que distingue niveles de naturaleza, según de quien se trate. Las mujeres ocuparán en esta especie de *ranking* un puesto privilegiado; dicho en otras palabras, “la imputación naturalista se centra[rá] en el grupo de las mujeres” (Guillaumin, *PPIN 2*: 59). Efectivamente, cuando hablamos de las mujeres, todavía hoy resulta difícil cuestionar que se trate de un “grupo natural”.¹⁹⁸ Las mujeres son, sobre todo, el sexo y su trabajo sigue siendo considerado como un fruto silvestre, como un bien natural e inagotable. A partir de aquí, se hablará de vocación, de instinto, de deber natural, de sacrificio, enmascarando el carácter social y político de tales imposiciones.

IV. 4. a. Dos caras de la misma moneda: la relación material/ideológico

Al inicio de este capítulo, sostuvimos que el pensamiento guillauminiano se conformó en un contexto de profundas reelaboraciones en torno al concepto de ideología. El segundo capítulo de su libro *La ideología racista* comienza precisamente con una cita de Marx, que –pese a que la autora no lo indica– forma parte de la carta a Annenkov:¹⁹⁹

Los hombres que producen las relaciones sociales de acuerdo con su productividad material, producen también las ideas, las categorías, es decir, las expresiones ideales abstractas de esas mismas realidades sociales. Así las categorías son tan poco eternas

¹⁹⁸ “Si la acusación de tener una naturaleza específica alcanza todavía hoy a los antiguos colonizados y a los antiguos esclavos, la relación social que ha sucedido a la colonización o a la esclavitud ya no es una relación de apropiación material directa” (Guillaumin, 1978: 13). No ocurre lo mismo con el *sexage*.

¹⁹⁹ Carta del 28 de diciembre 1846, en *Correspondance Marx-Engels*, T. 1, París: Ediciones Sociales, 1977, trad. por G. Badia y J. Mortier, p. 455.

como las relaciones que expresan. Son productos históricos y transitorios (Marx, cit. en Guillaumin, 1972: 27. Trad. propia).²⁰⁰

El epígrafe contiene una alusión a un aspecto de la teoría marxiana sumamente relevante en los análisis de Guillaumin: el complejo vínculo entre la ideología (ideas, categorías abstractas, representaciones de la realidad) y las relaciones concretas representadas en la ideología. Si bien algunos autores han interpretado la carta a Annenkov como una defensa de la primacía de lo económico, en los límites de un determinismo donde la ideología es “una deformación de la relación de producción, una fantasmagoría” (Touboul, 2014: 8), la lectura que Guillaumin hace de Marx se distancia de tales determinismos.

El pasaje de Marx al que acabamos de referirnos es un fragmento de la carta que le envía a Pável Vasílievich Annenkov el 28 de diciembre de 1846. En esa epístola, Marx discute fuertemente la obra de Proudhon *La filosofía de la miseria*, al que considera un libro “en general malo, muy malo” (Marx, [1846] 2001: s/p). Entre las múltiples críticas a Proudhon, señala:

Para el señor Proudhon las abstracciones, las categorías son [...] la causa primaria. A su juicio, son ellas y no los hombres quienes hacen la historia. *La abstracción, la categoría, considerada como tal*, es decir, separada de los hombres y de su acción material, es, naturalmente, inmortal, inalterable, impasible; no es más que una modalidad de la razón pura, lo cual quiere decir, simplemente, que la abstracción, considerada como tal, es abstracta: ¡tautología maravillosa! (Marx, [1846] 2001: s/p)

Efectivamente, la crítica a Proudhon afirma la primacía de lo económico, al negar que las abstracciones sean “la causa primaria” de la historia y su progreso –premisa fundamental de cualquier abordaje materialista histórico–. Desde la óptica marxista, no se pueden entender las “categorías” al margen de los procesos económicos e incluso, sociales en los que dichas categorías surgen. Tal premisa, como veremos, no desemboca necesariamente en un determinismo ni en una concepción mecanicista. De hecho, otra lectura posible de la carta muestra que Marx no deriva hacia una posición determinista, ya que enseña –al menos, a modo de índice– la necesaria interconexión entre ideas, categorías, abstracciones y la acción o productividad material (*productivité matérielle*).

²⁰⁰ En francés en el original: “Les hommes qui produisent les relations sociales conformément à leur productivité matérielle, produisent aussi les idées, les catégories, c’est-à-dire les expressions abstraites idéelles de ces mêmes réalités sociales. Ainsi les catégories sont aussi peu éternelles que les relations qu’elles expriment. Ellos sont des produits historiques et transitoires”.

Precisamente, en tal dirección Guillaumin orienta sus indagaciones, al argumentar que existe un vínculo inextricable entre relaciones económicas e ideología.

La reformulación guillaumiana de la ideología, como vimos al inicio del capítulo, la conduce a entenderla en términos de materialidad y a reconocer su eficacia. En sentido estricto, las ideas no son meras abstracciones o fantasmagorías, sino que se plasman materialmente y se retroalimentan con las relaciones de producción en las que surgen. Ello distancia el enfoque de Guillaumin de las versiones del marxismo mecanicistas y deterministas. Recordemos que, en palabras de Georg Lukács, el mecanicismo constituye un “materialismo vulgar” que “deduce la consecuencia mecánica y falsa, deformante y desconcertante de que entre la base y la superestructura sólo existe una mera relación causal, donde la primera únicamente figura como causa y la segunda como consecuencia” (Lukács, [1945] 1966: 207). Esta concepción es pseudo-marxista, dado que el materialismo histórico es justamente dialéctico y “niega que en cualquier parte del mundo existan relaciones estrictamente unilaterales de causa y efecto” (p. 207).

Guillaumin se distancia explícitamente de tales perspectivas mecanicistas al afirmar que “las superestructuras no son simplemente productos, sino que intervienen en el orden de causalidad” (Guillaumin, *IR*: 41). Reconociendo una eficacia propia de las superestructuras –que en su análisis concreto, recordemos, son eminentemente la ideología racista y el discurso de la Naturaleza que sustenta el sexage–, advierte al respecto Guillaumin:

El efecto ideológico no es de ninguna manera una categoría empírica autónoma, sino la forma mental que toman determinadas relaciones sociales; el hecho y el efecto ideológico son las dos caras de un mismo fenómeno. La una es una relación social en que ciertos actores son reducidos al estado de unidad material apropiada (y no de simples portadores de fuerza de trabajo). La otra, la cara ideológico-discursiva, es la construcción mental que hace de estos mismos actores elementos de la naturaleza: “cosas” en el pensamiento mismo (Guillaumin, *PPIN I*: 17/ 23).

Esta reformulación del vínculo entre relaciones sociales e ideología ya se encontraba desarrollada “en acto” en *La ideología racista*. Allí, como vimos, la autora proporciona un análisis histórico-conceptual que explica el surgimiento de la ideología racista junto con la emergencia de nuevas relaciones de producción (en particular, a partir de la invasión de América y la industrialización europea). Sin embargo, la

naturaleza de tal vínculo no es objeto de un análisis específico, tarea que Guillaumin emprende algunos años más tarde.

En su ensayo “Práctica de poder e idea de Naturaleza”, Guillaumin afirma que relaciones materiales e ideología son dos caras del mismo fenómeno. Esta afirmación se plasma en la estructura del artículo, que su autora divide en dos partes: “La apropiación de las mujeres” y “El discurso de la Naturaleza” como ya hemos analizado. Según Guillaumin:

Las nociones [*appréhensions*] conceptuales no pueden distinguirse de las relaciones sociales: son ellas mismas una relación social. No es que esas nociones, ideas, conceptos y teorías sean “reflejos” (considerarlos así sería simplemente reponer el problema del origen de los fenómenos mentales –de la “ideología”) sino más bien que son ellas la *cara mental* de las relaciones concretas (Guillaumin, *FTS*: 217. La trad. es nuestra).

Esta posición materialista se inscribe en la senda marxiana al sostener que las categorías abstractas expresan relaciones sociales; al mismo tiempo, se distancia explícitamente del determinismo de la teoría del reflejo –el marxismo vulgar o pseudomarxismo, para Lukács; en palabras de Christine Delphy, marxismo deformado–.²⁰¹ Guillaumin no coloca los conceptos y las relaciones sociales en una relación jerárquica y especular, de reflejo unívoco, donde la ideología sería un teatro de sombras, una reproducción espectral, mero reflejo degradado de lo real. En cambio, propone pensar las relaciones sociales y las categorías conceptuales como dos caras de un mismo fenómeno. Esto se actualiza en su propia teoría materialista: la “apropiación”, concepto que propone para entender la naturaleza específica de la opresión de las mujeres, vuelve visibles las relaciones sociales de *sexage*.

Las condiciones de la apropiación, a su vez, se reproducen mediante un discurso de la naturaleza, que es el envés de la relación social de apropiación. Para Guillaumin, cosificar aquello que poseo, es decir, vuelvo a las mujeres un objeto disponible mediante la construcción de un discurso que las ata a la naturaleza. Según Guillaumin, entonces, la apropiación supone dos hechos, uno material, el otro ideológico. A nivel material, encontramos la imposición ilegítima permanente que constituye la apropiación que la

²⁰¹ Otras críticas de la denominada “teoría del reflejo” se encuentran en Lukács (1966) y Macherey (1974) y, de modo general en la literatura del sesenta y setenta, particularmente en los análisis sobre teoría estética marxista.

clase de los varones efectúa sobre la clase de las mujeres (como *individuas*, y como colectivo). Es la apropiación concreta, la reducción de las mujeres al estado de objeto real, disponible, utilizable. A nivel ideológico, el efecto de la apropiación es el montaje de un sofisticado discurso sobre la naturaleza, con la cual serán identificadas las mujeres por excelencia.²⁰²

VI. 5. Relecturas de la teoría de Guillaumin

Para concluir el análisis de la teoría guillaumiana, al igual que hemos hecho anteriormente en el caso de Delphy, nos detendremos brevemente en las principales relecturas críticas de su teoría. Para ello, abordaremos la propuesta de las sociólogas canadienses Danielle Juteau y Nicole Laurin, a quienes ya hemos referido en diferentes ocasiones a lo largo de esta Tesis. Juteau y Laurin retoman la teoría de la apropiación social de Guillaumin para enmarcar su trabajo empírico sobre la situación de las religiosas en Québec. Su análisis permite desplegar en mayor detalle el concepto de *sexage*, proponiendo una distinción entre lo que denominan “sistema clásico” y “sistema moderno” de apropiación.

Juteau y Laurin comienzan con la siguiente observación crítica: la teoría del *sexage* expresa una relación de clase general, entre todas las mujeres y todos los varones. En la medida en que posee una abstracción conceptual muy amplia, hay algunos aspectos de la teoría del *sexage* que, consideran, deben desarrollarse en profundidad, en especial: la variedad de formas particulares en que se lleva a cabo la apropiación, no sólo privada sino también colectiva; y las condiciones que aseguran la coherencia y la cohesión entre las formas de apropiación, es decir, los diversos modos en las cuales aquellas se actualizan.

Según las autoras, se trata entonces de dotar de mayor contenido sociológico concreto a las observaciones generales de Guillaumin, para entrever los matices y los mecanismos institucionales que sostienen el *sexage*. El punto de partida de Juteau y

²⁰² En términos filosóficos, uno de los mayores exponentes de este discurso será Kant, con su formulación del “derecho personal de carácter real”. El derecho no de “*tratar* a las personas [aquí: las mujeres] como cosas (*Sachen*) en todos los aspectos, pero sí en poseerlas y proceder con ellas, en muchas relaciones, como con cosas” (Kant, *Metafísica de las costumbres*, cit. en Roldán, 1999: 49). En Kant, el derecho conyugal sería una de las formas del derecho personal de carácter real. Puede consultarse también Roldán (2013).

Laurin es que “la apropiación colectiva se realiza tanto en el contexto de relaciones interindividuales, entre varones y mujeres, como en el contexto de las relaciones estructurales generales [e] institucionales” (Juteau y Laurin, 1988: 194. Trad. propia). Lo que llaman instituciones o aparatos de la clase de sexo.

La tesis de las investigadoras canadienses es que la forma de apropiación colectiva de las mujeres –a nivel institucional e interindividual– se encuentra en aumento, en detrimento de la apropiación individual –privada– y “podría devenir la forma principal de la opresión” (Juteau y Laurin, 1988: 194).²⁰³ De este modo, contrariamente a lo argumentado por Guillaumin, Juteau y Laurin sostienen que no hay una contradicción lógica entre apropiación privada y colectiva. A partir de sus investigaciones sobre las monjas en Quebec, observan que “la prohibición de que ningún hombre se apropie del cuerpo de la religiosa para su placer personal, es una condición de posibilidad efectiva para la apropiación colectiva de ese cuerpo en tanto que máquina de producción de trabajo” (Juteau y Laurin, 1988: 196. Trad. propia).

De este modo, Juteau y Laurin sostienen, a diferencia de Guillaumin, que la relación entre la forma colectiva e individual de la apropiación no es contradictoria. También se distancian de la francesa cuando entienden que la apropiación individual no funciona en el sentido de una “limitación” al uso común de las mujeres. La apropiación privada es para las autoras canadienses “una condición de la actualización de la relación general entre clases de sexo” que la vuelve efectiva:

Al casarse con una mujer, sin duda alguna [un hombre] impide a los otros hombres apropiarse de los servicios sexuales de esta mujer, de su producción doméstica, de los niños/as que puede traer al mundo, pero ante todo y principalmente, permite hacer efectiva esta producción de bienes, de servicios, de niños/as al servicio de la sociedad, es decir, de la clase de los varones en su conjunto (Juteau y Laurin, 1988: 196, Trad. propia).

Los casos paradigmáticos de apropiación colectiva son, para estas autoras, las religiosas, y las prostitutas o trabajadoras sexuales.²⁰⁴ Actualmente, incluyen también entre las mujeres apropiadas colectivamente a las que venden o alquilan sus vientres. En

²⁰³ Las investigaciones actuales de Jules Falquet también prosiguen esta dirección de análisis. Para ampliar sobre el tema, cf. Bolla (2017 a).

²⁰⁴ Mantenemos ambas denominaciones dado que no hay acuerdo entre las autoras del FMF acerca del debate trabajo sexual/prostitución. Para un análisis de la diversidad de posiciones al interior de la corriente sobre este tema, cf. Miramond (2017 b).

la línea crítica abierta por Juteau y Laurin, añadimos que la ilegalidad del aborto en diversos países y en especial en el Sur global implica un anudamiento entre formas de apropiación individual y colectiva, de modo no contradictorio (Bolla y Femenías, 2019). Al mismo tiempo, esta doble apropiación se despliega y sustenta en un discurso sobre la naturaleza de las mujeres que vuelve a confinarlas al destino biológico, mostrando la actualidad de la teoría guillaumiana y su utilidad teórica para reflexionar sobre luchas y debates en curso en nuestras latitudes.

Otro elemento central del análisis de Juteau y Laurin es el que permite distinguir dos sistemas de sexage diferentes: el clásico y el contemporáneo. En el sistema clásico, hay una predominancia de la apropiación privada en el matrimonio y la familia. Allí, la apropiación privada y la colectiva no son compatibles: en efecto, antiguamente, para realizar muchos trabajos asalariados era un requisito necesario ser soltera. “La coherencia y la eficacia de este sistema de sexage se basaba en la diferenciación funcional de fracciones de la clase de las mujeres” (1989: 198). El modelo visual, para estas autoras, son las celdas; la metáfora, jugando con la idea de la naturalización de las mujeres, es el gallinero. Cada mujer está encerrada en un pequeño espacio con funciones atribuidas. “Las celdas o compartimentos cerrados corresponden a diferentes espacios. Esos espacios representan modalidades específicas de la apropiación” (Juteau y Laurin, 1989: 198). En el sistema de sexage antiguo, hay una división del trabajo muy marcada en la clase de las mujeres, que presenta un carácter relativamente estático: son compartimentos fijos.

En el sistema de sexage contemporáneo, por el contrario, se verifica una creciente tendencia a la apropiación colectiva:

Las mujeres viven su opresión de una forma que difiere del pasado. Por un lado, la apropiación colectiva, en particular aquella que se realiza por medio de las instituciones, no se percibe como explotación ni dominación de clase, pese a serlo [...] A nivel individual y colectivo, los hombres dan cada vez menos la impresión de ser responsables de la suerte de las mujeres y de las constricciones que sobre ellas pesan. Por otro lado, la apropiación privada se vive bajo la forma de la libertad: libertad de elegir al compañero, de elegir el tipo de unión con ese compañero, de tener o no hijos/as, de divorciarse (Juteau y Laurin, 1988: 202-203).

En el sistema de sexage contemporáneo, existe una preponderancia de la forma institucional de la apropiación, a través del Estado y de la empresa (el capital). “La

empresa capitalista y el Estado-patrón, en la coyuntura económica presente, necesitan la fuerza de trabajo femenina, barata, poco calificada, dócil y contenida por un conjunto de restricciones” (Juteau y Laurin, 1989: 199. Trad. propia). Por eso, las mujeres se encuentran “masivamente en el mercado de trabajo llamado secundario, en empleos precarizados (con contratos, a tiempo parcial, temporales), en empleos descalificados (por la tecnología u otros) y en los otros empleos subalternos, mal pagos, desvalorizados que siempre han tenido” (Juteau y Laurin, 1988: 199). Es decir, apuntan al proceso llamado feminización de la pobreza.

Así, una de las principales características del sistema de *sexage* contemporáneo es la coexistencia de la apropiación privada y la colectiva. Las mujeres son madres y asalariadas. El modelo, para estas teóricas, es la rueda del *hamster*. Esta rueda está formada por barras y cada una representa una forma de apropiación. Las mujeres pasan de una a la otra en un movimiento circular incesante (Juteau y Laurin, 1989: 198). Las autoras concluyen que los mecanismos de funcionamiento del *sexage* se han modificado notablemente. Su análisis permite historizar de este modo las categorías analíticas propuestas por Guillaumin, a la vez que habilita nuevas direcciones para continuar la exploración sobre las formas actuales y situadas en que se desarrolla la apropiación privada y tendencialmente colectiva de las mujeres.

Conclusiones del capítulo

En este capítulo, analizamos el recorrido teórico de Colette Guillaumin. Mostramos que la desnaturalización de la categoría de “raza” conduce posteriormente a la autora a elaborar un análisis similar sobre la categoría de “sexo”. Su propuesta nos permitió visibilizar la existencia de un rasgo común a los diversos sistemas de opresión: la biologización de los grupos oprimidos y la atribución diferencial de “naturaleza”, que los vuelve simultáneamente “cosas” en el pensamiento (reificación ideológica) e instrumentos en las relaciones de producción (apropiación material).

La tesis sobre los marcadores somáticos nos permitió refutar la falsa evidencia de la raza y de otras características consideradas “naturales”, tales como la anatomía genital en el sistema de *sexage*. En ambos casos, mostramos que la eficacia de los marcadores somáticos se basa en una falacia metaléptica que confunde el efecto y la

causa. Si bien la marca somática es el resultado de las relaciones sociales de opresión, se presenta en una relación de causalidad invertida como si fuera la causa de la dominación.

En términos generales, mostramos que la teoría de Guillaumin permite ampliar y reformular el marco de análisis marxista en un sentido plenamente “materialista”. Por un lado, nos muestra la existencia de relaciones de producción diferentes a las del capitalismo, basadas en el contrato de trabajo entre el “trabajador libre” y el capitalista. La naturaleza específica de la opresión de las mujeres consiste en su apropiación individual y colectiva como cuerpos “máquinas-de-fuerza-de-trabajo” en el sistema de *sexage*. Dado que aquí el cuerpo se apropia como un todo, no se cumple el requisito previo para suscribir el contrato: la propiedad-de-sí. Sostuvimos que la ausencia de tal propiedad se traduce actualmente en la prohibición del aborto en diferentes países.

Mostramos que el concepto de apropiación cuenta con la ventaja epistémica de que no circunscribe la opresión de las mujeres al ámbito estrictamente doméstico o matrimonial. Por el contrario, junto con la apropiación privada, el *sexage* nos permite comprender las formas de apropiación colectiva de las mujeres consideradas en su conjunto; por ejemplo, la situación de las monjas y de las prostitutas, según proponen Juteau y Laurin. Finalmente mostramos que el particular materialismo guillaumiano permite reformular la relación entre lo material y lo ideológico. Según analizamos, su enfoque se distancia de las versiones marxistas mecanicistas y del determinismo de la teoría del reflejo, al reconocer cierta eficacia propia de las supeestructuras. Ello permite aportar elementos para la construcción de una teoría materialista crítica, que por lo señalado anteriormente, resulta más explicativa y abarcativa que la teoría de Delphy.

TERCERA PARTE

Derivas

No se puede impedir que los conceptos viajen.

Christine Delphy, entrevista con Marc Calvini-
Lefebvre, 2018, p. 5

Capítulo VII

El enemigo principal según Monique Wittig

Habiendo examinado los contextos teóricos y los principales debates conceptuales de la corriente FMF, dirigimos ahora nuestra atención en dirección prospectiva. El objetivo de esta última parte de la Tesis es explorar las derivas del FMF, es decir, ciertas variaciones en teorías que retoman o divergen de la corriente que examinamos a lo largo de los capítulos anteriores. Indagar las derivas, en este caso, implica una doble tarea: por un lado, rastrear el modo en que el FMF influye directamente sobre ciertas teorías contemporáneas. Por otro lado, retomar algunos de los principales conceptos para contrastarlos críticamente, “derivar” (en su sentido activo, como verbo) debates y proponer discusiones de interés para las teorías feministas contemporáneas.

El objetivo de este séptimo capítulo es examinar una deriva del FMF en una reconocida teórica feminista: Monique Wittig. En los capítulos anteriores, identificamos dos vertientes del FMF, una antropológica y otra sociológica, que exploramos en la segunda parte de esta Tesis en los análisis de Mathieu, Delphy y Guillaumin. Sin embargo, es posible identificar una tercera vertiente, que podemos denominar –para distinguirla de las dos anteriores– el FMF disidente o el feminismo materialista lésbico. Su representante más importante es Monique Wittig, quien reformula las tesis de Mathieu sobre el sexo social y propone su noción de sexo como categoría política. La propuesta lésbica separatista se desprende de su célebre frase: “las lesbianas no son mujeres” (1980: 53) que dio lugar a profundas discusiones en el movimiento feminista francés y que desembocó finalmente en la ruptura del comité editorial de la revista *QF*.

En línea con el objetivo general de esta Tesis –que se propone problematizar las genealogías hegemónicas– en este capítulo proponemos una relectura de Wittig que enlaza su pensamiento con el suelo materialista del cual emerge. Esta dimensión suele pasar desapercibida en las interpretaciones de su teoría, mayormente anglosajonas y muchas veces retrospectivas, que acceden al pensamiento de Monique Wittig a través del canal que habilita la teoría de Judith Butler. Por eso, nos interesa mostrar las influencias del FMF en la propuesta de Wittig, a partir de tres conceptos centrales: la

idea del sexo social, la tesis sobre las clases de sexo y la idea de marcas somáticas, formuladas por Mathieu, Delphy y Guillaumin, respectivamente. Monique Wittig reelabora estas tesis desplazando el centro de atención: del sistema patriarcal, al sistema heterosexual que, mediante el pensamiento *straight*, lo regula y organiza.

Mostraremos luego que la peculiar posición de Wittig, francesa y vinculada al FMF pero residente en Estados Unidos, vehiculiza algunas de las tesis centrales de la corriente que se reciben parcialmente en Estados Unidos, a veces de modo implícito. Con excepción de este canal wittigiano “subterráneo”, el FMF no tuvo eco en los Estados Unidos; en parte debido a las escasas traducciones disponibles, en parte a causa de las importantes divergencias epistémicas y terminológicas.²⁰⁵ En la medida en que constituye el “centro” académico en el campo de la teoría feminista y los estudios de género (Wöhrer, 2016), no ser “leída” ni traducida en el mundo angloamericano equivale, en términos de escala académica global, a un relativo anonimato o subalternidad.

En virtud de lo anterior, proponemos una segunda deriva, que pone en relación el modelo epistemológico del FMF, basado en el sexo social, con el modelo anglosajón, basado en el concepto de género. El objetivo de la segunda parte del capítulo es comprender las semejanzas y divergencias entre dos paradigmas epistémicos, uno hegemónico, difundido y glosado a nivel mundial; el otro, de poca circulación fuera de los espacios francófonos, e incluso en Francia, poco retomado en la actualidad.

VII. 1. La heterosexualidad como régimen político

En los comienzos del FMF, en la década del '70, Wittig se vincula fuertemente con esta corriente. Hasta su disolución en 1980, forma parte del comité fundador de la revista *Questions Féministes*, cuya premisa central –como hemos visto– es que las mujeres

²⁰⁵ En 1984, se hace una traducción parcial de la obra de Delphy en inglés: *Close to home: A Materialist analysis of Women's Oppression* traducido y editado por Diana Leonard y publicado por la Universidad de Massachusetts. En 1995, se publica la traducción al inglés de algunos ensayos de Guillaumin bajo el título *Racism, Sexism, Power and Ideology*, Londres, Routledge, con una introducción de Danielle Juteau. El prólogo del editor, Robert Miles, que acompaña la traducción ofrece un panorama de la circulación de los ensayos de Guillaumin en el mundo anglófono. Finalmente, en 1996 se publica la compilación *Sex in Question: French Materialist Feminism*, editada por Diana Leonard y Lisa Adkins, que incluye textos de Delphy, Guillaumin, Mathieu, Tabet, Wittig y Plaza.

Sobre las dificultades de traducción y divergencias epistémicas, ver capítulo 2, apartado 3. c de la presente Tesis.

comparten una situación común en términos de clase social, creencia que unificó inicialmente otras divergencias entre las teóricas vinculadas a la revista (*QF*, 1977). En la Introducción de 1991 al volumen *El pensamiento heterosexual*, que recoge varios de sus ensayos, Wittig reconoce su deuda con la matriz feminista materialista francesa: “Por orden de publicación de su obra, Nicole-Claude Mathieu, Christine Delphy, Colette Guillaumin, Paola Tabet, Sande Zeig representaron para mí la influencia política más importante durante la época en que escribí estos ensayos” (Wittig, [1991] 2006: 16). No se trata sólo de una observación retrospectiva. En efecto, ya desde sus primeros escritos, como “La pensée straight”²⁰⁶ y “On ne naît pas femme”, ambos publicados en 1980 en la revista *QF*, Wittig reconoce su deuda con las investigaciones de las feministas materialistas francesas, en particular, con Nicole-Claude Mathieu, Colette Guillaumin y Christine Delphy.²⁰⁷

Antes de adentrarnos en el análisis de su propuesta, recordemos que es posible organizar la vasta obra de Wittig en función de dos grandes ejes –entendiendo que se trata de una clasificación basada en coordenadas temático-conceptuales y que no constituye una sucesión cronológica–.²⁰⁸ Por un lado, el “lesbianismo materialista” [*Materialist lesbianism*] que se desarrolla en los artículos “El pensamiento *straight*” [1978/1980] y “No se nace mujer” [1980], publicados por primera vez en *QF*; “La categoría de sexo” [1980/1982] y “A propósito del contrato social” [1989]. Este conjunto de ensayos presenta “un abordaje político y filosófico” original y se concentra en lo que Wittig llama “la discusión política” (Wittig, [1992] 2002: xiii), con fuertes influencias del feminismo materialista, motivo por el cual nuestra atención se dirigirá exclusivamente a este conjunto de escritos. Por otro lado, existe un segundo conjunto de ensayos destinados a reflexionar sobre la escritura y el lenguaje (Wittig, [1992] 2002: xvi), especialmente “Trojan Horse”, “Mark of Gender” y “The Site of Action” donde el contrato social y heterosexual se despliega, eminentemente, en el plano lingüístico (idea que ya anticipaba en “El contrato heterosexual”). Aquí Wittig incorpora el concepto de

²⁰⁶ Texto leído originalmente en 1978, en una conferencia en Nueva York.

²⁰⁷ Vale la pena aclarar que pese a las innegables influencias y afinidades existentes –que desarrollaremos a continuación–, Wittig ocupa una posición híbrida y su clasificación en categorías estancas resulta sumamente compleja: es una feminista materialista francesa (asume las premisas centrales de la corriente FMF) pero inserta en el debate anglófono (se radica tempranamente en EEUU y publica y escribe tanto en inglés como en francés). Lo que hemos designado como una “tercera vertiente” es ante todo una teoría *sui generis* que llamamos –siguiendo a la propia Wittig– “lesbianismo materialista”.

²⁰⁸ Seguimos aquí a la propia Wittig, que clasifica de este modo las obras recogidas en *The Straight Mind* [1992] (2002).

“género” (en singular) en sus reflexiones.²⁰⁹ A los fines de la presente Tesis, no nos concentraremos en las obras pertenecientes al segundo grupo de escritos (sobre escritura y lenguaje) sino en los ensayos donde se formula el lesbianismo materialista, la propuesta filosófico-política de Wittig. Más allá de estas esquematizaciones, el hecho de provenir del campo de las letras (recordemos que Wittig es novelista y ensayista) imprime rasgos originales a su propuesta lésbica materialista. Así, basándose en la teoría de Guillaumin, Wittig desarrolla el análisis del “pensamiento heterosexual” concentrándose en los aspectos *ideológicos* que sostienen la opresión de las mujeres (ideología que será entendida, siguiendo a Guillaumin, en términos materiales).

En la estela crítica del feminismo materialista, en “La pensée straight” (1980 a) Wittig cuestiona el estado actual de las ciencias humanas, dominadas por las interpretaciones estructuralistas y su particular concepción sobre el lenguaje:

Así, el mundo entero es un gran registro en el que vienen a inscribirse los lenguajes más diversos, como el lenguaje de la moda, el lenguaje del inconsciente, el lenguaje del intercambio de mujeres en el que los seres humanos son literalmente los signos que sirven para la comunicación (Wittig, 1980 a: 46. Trad. propia).

Según el análisis de la autora, el conjunto de estos discursos produce una interferencia [*brouillage*] “de ruido y confusión para los oprimidos, que les hace perder de vista la causa material de su opresión y los hunde en una suerte de vacío a-histórico” (p. 46). Wittig se interroga (en clave materialista) sobre las condiciones de producción y sobre la validez de tales discursos, cuestionando en particular al psicoanálisis lacaniano, al que caracteriza como una herramienta de opresión. “Cruel contrato [psicoanalítico] que obliga a un ser humano a hacer alarde de su miseria ante el opresor, el responsable directo de ella y quien lo explota económica, política e ideológicamente, reduciéndolo a unas pocas figuras del discurso” (1980 a: 47).

La principal falencia de todos aquellos discursos hegemónicos, según Wittig, es que basan la sociedad en un contrato previo (implícito y oculto): el contrato

²⁰⁹ En su artículo “El punto de vista” [1980] sostiene que “El género es el indicador lingüístico de la oposición política entre los sexos” (Wittig, [1980] 2006: 86), idea que reitera en un artículo de 1985, “Marca de género”: “Cuando uno empieza a hablar es cuando se convierte en «yo». Este acto —[implica] convertirse en el sujeto por el ejercicio del lenguaje y por la locución—...” (Wittig, [1985] 2006: 107). Siguiendo a Benveniste y aproximándose al giro lingüístico, Wittig sostiene que a través del lenguaje se produce la “emergencia de la subjetividad en la conciencia” (*ibid*). El “género”, por su parte, sería la expresión lingüística del “sexo”, su marca gramatical. “El género, por tanto, debe ser destruido. La posibilidad de su destrucción se da por el propio uso del lenguaje” (p. 107), empresa que Wittig realiza a través de la escritura en pronombre “impersonal” (*se, on/one*), sin marca de género, p. e. *L’Opononax*.

heterosexual (Wittig, 1980 a: 56; [1989] 2006: 60).²¹⁰ En la medida en que “hablan” por los oprimidos/as, los discursos hegemónicos (en particular, el psicoanálisis) totalizan la verdad acerca de la sexualidad, restringiéndola a un saber de expertos: “nos impiden hablar si no es en sus términos” (Wittig, 1980 a: 48).

En este punto, es preciso hacer una aclaración. Wittig cuestiona una suerte de “hipóstasis del lenguaje” como única clave para entender las relaciones sociales, dado que levanta una cortina de humo sobre las relaciones materiales concretas de opresión. Un énfasis excesivo en los discursos y en las estructuras, según la autora, obturan la materialidad y la historia. De esta denuncia no se sigue –como podría suponerse a primera vista– un compromiso con una concepción marxista ortodoxa, es decir, con una rígida división entre base/superestructura, donde el lenguaje se comprende como un mero epifenómeno secundario. Por el contrario, lenguaje, materialidad y causas económicas se entrelazan de modo original y heterodoxo, gracias al posicionamiento crítico que habilita el FMF.

Para tomar distancia de la tradición marxista ortodoxa, Wittig inscribe su análisis del pensamiento heterosexual dentro del marco conceptual formulado por Guillaumin (1978 a; 1978 b). Tal marco le permite abordar la doble materialidad de la opresión de los/as oprimidos/as: su dimensión práctica (relaciones sociales concretas que producen opresión) y su dimensión ideológica-discursiva, de carácter igualmente material, lo que Wittig llama el pensamiento *straight*. Los discursos estructurales hegemónicos de la época descuidan la primera dimensión, las relaciones históricas concretas que producen los discursos y categorías simbólicas.²¹¹ “Para mí, no hay dudas de que Lacan ha encontrado en ‘el inconciente’ las estructuras que dice haber

²¹⁰ Para otras relecturas sobre el contrato social desde la teoría feminista, cf. Pateman (1995), a quien hemos referido ocasionalmente a lo largo de este trabajo. La afinidad parcial entre las teorías del FMF y la teoría de Pateman parece anclarse en una herencia común ilustrada, presente en el marxismo y en la lectura beauvoirina. Dejando de lado esta premisa común, las diferencias son significativas. Por mencionar sólo un ejemplo: mientras que Pateman propone un retorno a la escena originaria de Freud para explicar el momento hipotético de suscripción del contrato sexual, Wittig y las autoras vinculadas al FMF cuestionan la validez de las categorías psicoanalíticas, como veremos en este capítulo. Para un análisis específico de la noción de “contrato” en Wittig, cf. Hernández Piñero (2019).

²¹¹ Wittig contrasta ácidamente la escasez de invariantes y categorías estructurales, con la vastedad de discursos que proliferan en torno a aquellas: “El famoso lenguaje simbólico tiene la ventaja de funcionar a partir de muy pocos elementos porque, al igual que los números, los símbolos que la *psyché* produce ‘inconcientemente’ son muy escasos. A través de teoría y de la terapia, son muy fáciles de imponer tanto al inconciente colectivo como individual (...) Y mientras que el lenguaje simbólico es extremadamente pobre y por esencia lacunario, los lenguajes y meta-lenguajes que lo interpretan [por el contrario] se desarrollan con una pompa y una riqueza sólo igualada por las exégesis teológicas” (Wittig, 1980 a: 46-47. Trad. propia).

encontrado, porque las ha puesto allí de antemano” (p. 47). Sin embargo, pese a ser discursos y situarse en un plano simbólico, poseen eficacia concreta y real sobre las personas. Este aspecto es descuidado por las teorías marxistas clásicas, que conciben la ideología como “un mundo de Ideas irreales” descuidando así “la violencia material que producen directamente sobre los/as oprimidos/as.” (p. 48)

De este modo, el recurso a Guillaumin le permite a Wittig cuestionar el punto ciego de las teorías marxistas clásicas, que relegan lo “ideológico” al ámbito meramente ideal, opuesto al plano material de las relaciones concretas (Wittig, 1980 a: 48). Así, Wittig entiende las ideas y nociones que utilizan las ciencias sociales, tales como diferencia, mujer, varón, historia, real –los conceptos primitivos del pensamiento heterosexual– en una línea guillauminiana, como términos que infligen una violencia que no es meramente simbólica, sino ante todo material. Ese conjunto de categorías constituye lo que denomina *el pensamiento straight* (1980 a: 49).²¹² Al mismo tiempo, el feminismo materialista le permite visibilizar el punto ciego de los discursos estructuralistas de la época, cuyo énfasis excesivo en la dimensión discursiva o simbólica tiende a omitir la importancia de las relaciones económicas concretas, la “materialidad” en su sentido más clásico.

Como sabemos, esta articulación original entre discursos y materialidad constituye uno de los aportes centrales del FMF, dado que permite comprender la opresión de las mujeres en su complejidad económica y simbólica. Siguiendo a Guillaumin, Wittig muestra que las imágenes, publicidades, representaciones de “La Mujer” (con mayúsculas) exhiben y (re)producen la situación de dominación de las mujeres que se despliega en términos económicos. Son dos caras de la misma moneda, al decir de Guillaumin.²¹³ Para Wittig, esta imbricación se expresa de modo paradigmático en el discurso pornográfico:

²¹² Siguiendo a Falquet (2017 a: 6), preferimos mantener la denominación “pensamiento straight” en lugar del concepto de “mente heterosexual” que propone la traducción castellana del título del libro (Wittig, 2006). Mantener la denominación “pensamiento straight”, además de su mayor fidelidad a la expresión wittigiana, permite enfatizar la dimensión estructural del planteo de Wittig (que denuncia, en efecto, una ideología) y evita su psicologización. Asimismo, permite evitar la confusión entre la heterosexualidad como práctica sexual individual y la ideología *straight*, es decir, la “heterosocialidad” según el concepto propuesto por Danielle Charest; el sistema socio-político basado en el binarismo sexual (Falquet, 2017 a: 14).

²¹³ Sin embargo, incluso en términos semánticos (al escribirlo en este momento) resulta difícil encontrar palabras o metáforas que no perpetúen la dicotomización. Posteriormente, Judith Butler propondrá el concepto de “quiasmo” como clave para comprender las relaciones entre cuerpo y discursos (en su teoría, performatividad), retomando una vieja idea de la fenomenología. Sin embargo, ello remite a un horizonte

Para nosotras ese discurso no está divorciado de lo “real”, como sostienen los semiólogos. [El discurso pornográfico] No sólo mantiene relaciones muy estrechas con la realidad social de nuestra opresión (económica y política) sino que él mismo es real, porque es una de las manifestaciones de la opresión y ejerce un poder preciso sobre nosotras (Wittig, 1980 a: 48. Trad. propia).

No se trata de una confusión de niveles de análisis: justamente, se afirma la eficacia material y real de los discursos y teorías, sobre los cuerpos y conciencias. Por eso, unas líneas más adelante, Wittig refuerza su idea: “Estos mismos expertos en semiótica de los que hablábamos más arriba nos reprochan confundir, cuando nos manifestamos contra la pornografía, los discursos con la realidad. No ven que este discurso *es* la realidad para nosotras...” (p. 48).

El pensamiento *straight*, de este modo, constituye una ideología conformada por discursos y categorías heterogéneas (mujer, varón, sexo, diferencia, real) que son materiales y que tienen efectos materiales. El pensamiento *straight* se basa en un supuesto incuestionado: si bien –de acuerdo con el clima de época intelectual– se asume que todo es cultural, “en el seno de esta cultura, sigue habiendo un núcleo de naturaleza que se resiste al examen, una relación que reviste un carácter de ineluctabilidad tanto en la cultura como en la naturaleza: es la relación heterosexual o relación obligatoria entre el varón y la mujer” (Wittig, 1980 a: 49).

La sociedad no se funda sobre el tabú del incesto, como creía Lévi-Strauss, sino sobre el tabú de la homosexualidad: “serás heterosexual o no serás nada” (p. 50).²¹⁴ De modo similar, el psicoanálisis supone que el inconsciente es heterosexual y sobre tal base elabora sus categorías, que Wittig denomina –siguiendo a Barthes– “mitologías” (p. 52). Según la interpretación de Jules Falquet, el núcleo del pensamiento *straight* es la creencia en “la diferencia sexual” como dato natural. Tal como interpreta esta autora: “Esta ideología [*straight*] se basa en la afirmación arbitraria y jamás demostrada de la

de sentido que no se encuentra presente en estas autoras materialistas, aunque –como veremos– es posible sostener que existe cierta influencia del FMF sobre Butler. Para un análisis sobre el concepto de quiasmo en Butler, cf. Campagnoli (2013); Martínez (2015).

²¹⁴ Pese a que no la menciona en este ensayo, la tesis de Wittig es similar a la idea propuesta por la antropóloga estadounidense Gayle Rubin en su ensayo pionero “The traffic in Women: Notes on the ‘Political Economic’ of Sex”, publicado en 1975 en Reiter (ed.) *Toward an Anthropology of Women*. Monthly Review Press, pp. 157-210. Fue traducido al español en 1986 como “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” en la revista *Nueva Antropología*, VIII (30), pp. 95-145, México D.F.

existencia de una ‘diferencia sexual’ absoluta e irreductible entre dos y solamente dos sexos que existirían naturalmente” (Falquet, 2017 a: 6).

Omitida, invisibilizada y forcluida, Wittig concluye que la homosexualidad es lo “Otro” de la heterosexualidad y, por ende, del orden social que ésta funda. En términos relacionales, argumenta Wittig, la sociedad heterosexual precisa construir un “otro” en relación con el cual definirse: “en términos económicos, simbólicos, lingüísticos y políticos, [la sociedad heterosexual] no puede funcionar sin ese concepto [de alteridad]” (1980 a: 50). Ahora bien, no sólo las lesbianas y homosexuales son construidos como lo Otro social, sino en términos generales, las personas que pertenecen a grupos oprimidos.

¿Qué es el otro/diferente sino el dominado? Porque la sociedad heterosexual no es la sociedad que oprime solamente a las lesbianas y a los varones homosexuales, oprime a muchos otros/diferentes, oprime a todas las mujeres y a numerosas categorías de hombres, a todos los que están en la situación de dominados (Wittig, 1980 a: 50).

La imputación de alteridad constituye una herramienta privilegiada de las clases dominantes, porque sólo ellas (ellos) pueden instalar a un “Otro” como diferente, reservándose el privilegio de la mismidad y de la neutralidad, sin marcas. En palabras de Wittig: “Los varones no son diferentes (tampoco los blancos ni los amos, pero sí los negros y los esclavos)” (Wittig, 1980 a: 50).

Al cuestionar la ontologización de las mujeres como “Otras”, es decir, en tanto que diferencia sexual, Wittig remite a la teoría pionera de Nicole-Claude Mathieu sobre el sexo social (capítulo 3). En sintonía con los trabajos de Mathieu sobre la antropología de los sexos, Wittig argumenta la necesidad de comprender la “relación” varón-mujer en términos dialécticos, a partir de su antagonismo y de su constitución recíproca. “Dialécticamente, la cópula que los une es al mismo tiempo la que puede abolirlos; es la lucha de clases entre hombres y mujeres la que abolirá a los hombres y las mujeres” (Wittig, 1980 a: 50). Por eso, la manera de desarmar el sistema heterosexual y la lógica *straight* que organizan la trama social es apuntar a la disolución de la diferencia misma, ese tipo de relación ontológica y política que constituye grupos antagónicos como dominantes y dominados.

Dado que la materialidad es polimorfa, luchar económicamente contra las relaciones que producen estas diferencias estructurales es condición necesaria, pero no

suficiente. Retomando aquella herencia beauvoiriana, en la que reverberan las denuncias pioneras de Kollontai que examinamos al inicio de esta Tesis, Wittig afirma que una transformación económica y política no modifica *per se* ni automáticamente el terreno simbólico e ideológico, en particular, esa otra materialidad que es el lenguaje:

Si nosotros, lesbianas y varones homosexuales, continuamos diciéndonos, concibiéndonos como mujeres, como hombres, contribuimos al mantenimiento de la heterosexualidad. [...] ¿Exceptuamos negro, negra, esclavo? ¿En qué se diferencian de mujer? ¿Vamos a seguir escribiendo blanco, amo, hombre? La transformación de las relaciones económicas no basta. Hay que llevar a cabo una transformación política de los conceptos clave... (Wittig, 1980 a: 51).²¹⁵

Disputar el terreno material del lenguaje y de aquellas categorías estratégicas implica para la autora problematizar también la subjetividad, muchas veces diluida en las estructuras del marxismo y del modelo de la lingüística estructural. En este sentido, una última remisión a los trabajos sobre la subjetividad de Delphy completa la estela de referencias que sobrevuela (o mejor dicho, sustenta) la elaboración original de Wittig y que muestra su anclaje en los desarrollos teóricos del FMF. Sin embargo, no se propone una rehabilitación humanista ni ingenua del sujeto. Siguiendo a Delphy, Wittig afirma que la subjetividad se comprende en relación con la sociedad y no en términos puramente individuales o psicológicos.

Esta alusión a Delphy resulta llamativa, dado que se trata de una de las autoras del FMF más reticentes a abordar el problema de la subjetividad. Sin embargo, Wittig remite a un trabajo específico de Delphy donde la autora analiza sucintamente el tema, titulado “Por un feminismo materialista” (en adelante, *PFM*). Allí Delphy sostiene que tanto el estructuralismo –con su objetivismo característico, donde el sujeto se vuelve un efecto de la estructura–, como el psicoanálisis –con su subjetivismo característico– comparten un supuesto común: ambos sostienen que hay un nivel subjetivo que existe con independencia de las relaciones sociales, ya sea para recusarlo y restarle importancia (estructuralismo) o para rehabilitarlo (psicoanálisis) (Delphy, *PFM*, 248 y ss). El enfoque feminista materialista, según Delphy, se distingue de ambos al sostener que la subjetividad se imbrica con las relaciones sociales estructurales. En otras

²¹⁵ Seguimos aquí la decisión del traductor al castellano en Wittig (2006: 54), traduciendo la expresión “Rachète-t-on nègre?” por “¿Exceptuamos negro?”, pese a que el verbo *racheter* posee una riqueza en francés cuya polisemia no se mantiene en castellano. Por ejemplo, significa redimir (a alguien), volver a comprar (algo), rescatar (algo) o compensarlo, estela de sentidos que Wittig condensa en una frase.

palabras, adopta el principio objetivista (teorizado posteriormente por Pierre Bourdieu)²¹⁶ al asumir la primacía de las relaciones sociales sobre los sentidos de los agentes y de las producciones intelectuales, pero intenta analizar en conjunto ambos planos, como vimos, en el pliegue entre materialidad y discurso.²¹⁷ Precisamente, en esta dirección se inscribe el análisis de Wittig, que desarrolla los aspectos ideológicos-discursivos de la opresión de las mujeres, lo que denomina –como vimos– el pensamiento heterosexual.

El artículo “La pensée *straight*” finaliza con la célebre afirmación según la cual las lesbianas no son mujeres. En un artículo publicado en el número siguiente de *QF*, “No se nace mujer”, Wittig continúa desarrollando estos análisis. Ambos ensayos pueden leerse en conjunto y constituyen una deriva original y fructífera del FMF, cuyas consecuencias epistémicas y políticas continuaremos analizando a continuación.

VII. 2. No se nace mujer: Beauvoir revisitada

En su artículo “On ne naît pas femme” (1980 b), Wittig radicaliza la afirmación beauvoiriana “no se nace mujer”. Tomando como recurso la homofonía francesa, Wittig produce un desplazamiento desde el “no se nace mujer” [*on ne naît pas femme*] beauvoiriano al “no se *es* mujer” [*on n'est pas femme*], oraciones que en francés se pronuncian de manera similar.

De manera original, Wittig enlaza la teoría de Simone de Beauvoir con la propuesta de las marcas somáticas de Colette Guillaumin que hemos examinado en el capítulo anterior:

²¹⁶ Luego de la publicación de *La dominación masculina*, Mathieu publica un extenso artículo titulado “Bourdieu o el poder auto-hipnótico de la dominación masculina” (1999). Allí discute una por una las tesis de Bourdieu, al tiempo que le reprocha serias imprecisiones conceptuales, junto con la no cita de autoras relevantes para el tema y –en el caso en que hay citas– la confusión de las mismas (Bourdieu cita equivocadamente los trabajos de Mathieu). Cf. Mathieu, N. C. (2014) *L'anatomie politique 2*. Paris: La Dispute, pp. 53-89.

²¹⁷ Delphy destaca los intentos de Wilhelm Reich por conciliar la teoría freudiana y el marxismo. Para Reich, la represión sexual teorizada por Freud constituye un elemento clave para el funcionamiento “autoritario” del capitalismo. Por eso, la alternativa consiste en acumular y liberar la fuerza orgásmica (cf. Delphy, *PFM*, 251). Sin embargo, para Delphy, el resultado fue la psicologización de la lucha de clases. “La sexualidad es efectivamente el lugar donde ocurre una lucha de clases, uno de los campos de enfrentamiento entre dos grupos; pero esos grupos no son los proletarios y los capitalistas, sino las mujeres sociales y los varones sociales” (Delphy, *ibid*).

Cuando se analiza la opresión de las mujeres a través de conceptos materialistas y feministas, se destruye la idea de que las mujeres son un grupo natural, es decir, [son] “un grupo social de tipo especial: un grupo *percibido como natural*, un grupo de hombres [*sic*] considerado materialmente específico por su corporalidad” (Wittig, 1980 b: 75. Trad. propia).

La cita en el pasaje precedente pertenece al artículo de Guillaumin “Raza y naturaleza: sistema de marcas” (p. 165) que ya hemos analizado previamente. Recordemos que la tesis de Guillaumin sostiene que la idea de grupos naturales es un resultado de las relaciones de poder, que constituyen diferencialmente ciertos cuerpos como más naturales que otros, marcando somáticamente a determinados grupos de individuos/as. La idea central es que la marca no preexiste a la opresión (Wittig, 1980 b: 76). Prosiguiendo esta dirección de análisis, Wittig sostiene:

Colette Guillaumin ha demostrado que, antes de la realidad socio-económica de la esclavitud negra, el concepto de la raza no existía, o por lo menos, no tenía su significado moderno, pues designaba el linaje de las familias [...] Sin embargo, hoy, nociones como raza y sexo son entendidas como un “dato inmediato”, “sensible”, un conjunto de “características físicas” que se nos presentan como ya constituidas, como si existieran antes de cualquier razonamiento, pertenecientes a un orden natural (Wittig, 1980 b: 77. Trad. propia).²¹⁸

Wittig radicaliza las tesis de Beauvoir y Guillaumin cuando sostiene que la existencia de una “sociedad lesbiana” destruye las relaciones estructurales que constituyen a las mujeres como un grupo natural, a la vez que permite quitarlas del lugar de objetualización que la ideología *straight* impone (Wittig, 1980 b: 75). “Lo que el análisis materialista alcanza a través del razonamiento [teórico], una sociedad lesbiana lo realiza de hecho” (p. 76), pragmáticamente. “Tener una conciencia lesbiana supone no olvidar nunca hasta qué punto ser ‘mujer’ era para nosotras algo ‘contra natura’, algo restrictivo [*contraignant*], sumamente opresivo y destructor” (Wittig, 1980 b: 78).

Por su existencia misma, las lesbianas contradicen la idea estereotipada de “La Mujer” y muestran su carácter mítico. Como sostuvo “Simone de Beauvoir hace treinta años: ‘no se nace mujer, se llega a serlo’” (p. 78). Sin embargo, Wittig detecta una tendencia en diversas corrientes feministas, en particular, estadounidenses, a reinscribir

²¹⁸ Hemos optado por realizar traducciones propias de los artículos de Wittig, dado que hay algunas diferencias entre la edición original de los ensayos publicados en 1980 en *QF* y las reediciones y traducciones posteriores.

la opresión de las mujeres en un plano biológico.²¹⁹ La autora señala, incluso, que tal biologización se realiza apelando a la propia Simone de Beauvoir.²²⁰ El mayor riesgo de las concepciones biologicistas actuales, según Wittig, es que obturan la posibilidad de desarrollar un punto de vista histórico: “al admitir que existe una división ‘natural’ entre mujeres y varones, naturalizamos la historia, hacemos como si los varones y las mujeres hubieran existido siempre” (Wittig, 1980 b: 77).

Al considerar la división entre sexos como un hecho natural, ciertas feministas terminan coincidiendo con la ideología naturalista que constituye, precisamente, la base de la opresión. Todas estas concepciones mantienen, según Wittig, un supuesto incuestionado: la heterosexualidad. Como explica la feminista lesbiana quebequense Louise Turcotte, co-fundadora de la revista *Amazonas de ayer, lesbianas de hoy* [*Amazones d’Hier, Lesbiennes d’Aujourd’hui*]:

Basándose en los últimos conceptos del feminismo materialista y radical, entre ellos la idea de «clases de sexos», la afirmación de Wittig pondrá en cuestión un punto fundamental que el feminismo nunca había criticado: la heterosexualidad. No ya concebida como sexualidad, sino como un régimen político (Turcotte, 2006: 10).

El feminismo había cuestionado la existencia de un sistema patriarcal de opresión o de un capitalismo-patriarcal explotador; pero en muchos casos, estos análisis no conducían a un cuestionamiento sobre las propias categorías de “varones” y de “mujeres. La perspectiva del FMF habilita una nueva dirección, que Wittig retoma y radicaliza al visibilizar la matriz, no sólo patriarcal, sino eminentemente *heterosexual* que rige esta división social.

El análisis de Turcotte muestra que, incluso antes que Wittig, algunas teóricas lesbianas en Estados Unidos habían comenzado a desarrollar críticas sobre el sistema heterosexual, entendido en términos políticos. Sin embargo, estos análisis derivan en formas de esencialismo: “Más bien su objetivo fue desarrollar, dentro de un marco esencialista, nuevos valores lesbianos dentro de comunidades lesbianas” (Turcotte, 2006: 11). El abordaje de Wittig se distingue por su anti-esencialismo radical: si la

²¹⁹ Esta aclaración regional no se encuentra en la edición del ensayo publicada en 1980, donde habla de teorías elaboradas “aquí y en otros lugares”. La traducción española especifica esta idea de que las perspectivas biologicistas son, sobre todo, elaboradas en Estados Unidos, llenando de contenido el deíctico “aquí” Cf. Wittig (2006: 32). El ejemplo mencionado por Wittig es la teoría de Andrea Dworkin.

²²⁰ Contradicción aparente que se esclarece mediante un análisis sintomático. Como mostramos en los capítulos anteriores, sólo una teoría atravesada por una profunda tensión interna podía, en efecto, habilitar tan diversas interpretaciones.

existencia de comunidades (“sociedades”) lésbicas es necesaria, ello se vincula con motivos políticos y estratégicos, no con la realización de alguna “esencia” o “valores” ni femeninos ni lésbicos. “No se trata de reemplazar «mujer» por «lesbiana», sino de utilizar nuestra posición estratégica para destruir el sistema heterosexual” (Turcotte, 2006: 11).²²¹

En el sentido wittigiano, ser lesbiana no sólo se identifica con un conjunto de prácticas afectivas y sexuales, sino que asume un rol político: “es el rechazo del poder económico, ideológico y político de un hombre” (Wittig, 2006: 36). Las lesbianas son no-mujeres y no-varones porque se escapan (como esclavas fugitivas, según la imagen de Wittig) del sistema político heterosexual que está en la base de las clases de sexo. Por eso, desde esta perspectiva el lesbianismo político se presenta como la estrategia privilegiada para destruir las relaciones de opresión al dinamitar las bases del sistema heteronormativo. Ahora bien, tal estrategia no debe interpretarse meramente en términos de prácticas individuales. Como sostiene Jules Falquet, interpretando a Wittig, las lesbianas

[...] son seres humanos que se niegan a convertirse en, o a seguir siendo, mujeres, *en el sentido que le da Guillaumin*; [no rechazan] el conjunto de las relaciones inter-individuales con los hombres y menos, todavía, el amor; sino, claramente, el estar vinculadas a los hombres por relaciones de apropiación, privadas (en el matrimonio o en la familia paterna) o colectivas (en los conventos o en los prostíbulos) (Falquet, 2017 a: 7. Destacado en el original).

Para terminar de comprender el alcance de la afirmación según la cual las lesbianas no son mujeres, con la cual finalizaba “La pensée *straight*”, es necesario vincularla nuevamente con la teoría de Guillaumin. En la perspectiva de Guillaumin, la clase de las mujeres se define en tanto que una clase social de individuos apropiadas en términos materiales por la clase de los varones; naturalizadas simbólicamente por la ideología naturalista que Wittig reelabora como pensamiento *straight*. En esta estela conceptual, Wittig considera que las lesbianas no se encuentran sujetas a la relación de apropiación por parte de la clase de los varones; por ende, no son mujeres:

Somos desertoras [*transfuges*] de nuestra clase, como lo eran los esclavos cimarrones americanos fugitivos cuando se escapaban de la esclavitud y se volvían hombres y

²²¹ Para una comparación entre las teorías de Wittig y de Adrienne Rich, quien publica su trabajo “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana” en el mismo año 1980, cf. Turcotte (2006: 12 y ss).

mujeres libres. Para nosotras, ésta es una necesidad absoluta, como lo era para ellos y ellas [en el caso de los/as esclavos/as]; nuestra supervivencia exige que nos dediquemos con todas nuestras fuerzas a destruir esa clase —las mujeres— en la cual los hombres *se apropiarian* de las mujeres. Y esto sólo puede lograrse por medio de la destrucción de la heterosexualidad como un sistema social basado en la opresión y la *apropiación* de las mujeres por los hombres [...] (Wittig, 1980 b: 84. Trad. y destacado propio).

También para Wittig, “lo que construye a las mujeres es una relación social particular con un varón, que en otro lugar llamamos *servage*” (Wittig, 1980 b: 83). La teoría del *servage* o esclavitud de Wittig, que como señala su autora, formula en 1970,²²² se enlaza aquí con la teoría sobre el *sexage* de Guillaumin. En un artículo publicado casi una década más tarde, Wittig sostiene: Siempre he pensado que las mujeres son una clase que está estructurada de forma muy similar a como lo estaba la clase de los siervos” (Wittig, [1989] 2006: 60).²²³

Estas tesis exhiben la influencia de las teóricas del FMF sobre Wittig y permiten caracterizar su pensamiento como una vertiente peculiar del feminismo materialista. Como afirma Jules Falquet sobre Wittig: “Su análisis está ciertamente anclado en el feminismo materialista, porque retoma la noción de ‘clases de sexo’, que sostiene que varones y mujeres son categorías políticas, que no podrían existir la una sin la otra” (Falquet, 2017 c: 104. Trad. propia). Sin embargo, como advierte Falquet, en el caso de Wittig el foco de la atención no está puesto en la categoría de patriarcado, sino en el sistema heterosexual. Este constituye el rasgo específico de la propuesta wittigiana, con relación al FMF:

Para Wittig, el enemigo principal de las mujeres no es el patriarcado, tal como lo desarrollan otras feministas materialistas como Delphy, sino el régimen heterosexual: un régimen sostenido por una ideología que llama “el pensamiento *straight*” y que regula la categorización jerárquica de los sexos, por ende, la dominación y la apropiación de las mujeres por parte de los varones (Amari, 2015: 72).

El régimen heterosexual se encuentra a la base del sistema patriarcal, que se organiza mediante la ideología *straight* y reafirma el binarismo sexual y la “heterosocialidad”, concepto propuesto por Danielle Charest para designar el sistema

²²² En el artículo “Por un movimiento de liberación de las mujeres”, publicado en *L'Idiot International* en mayo de 1970 (cf. Wittig, 1980 b: 83).

²²³ Recordemos, sin embargo, que Wittig no establece una mera analogía entre *servage* y *sexage* sino que las analiza de modo específico, como vimos en el caso de Guillaumin. Son dos relaciones sociales estructurales diferentes y, como tales, se estudian separadamente sin reducirse la una a la otra.

socio-político basado en el binarismo sexual (Falquet, 2017 a: 14). Desde esta perspectiva, entonces, el enemigo principal es el régimen heterosexual.

VII. 3. Lesbianismo(s) y feminismo(s)

Los dos artículos de Monique Wittig que analizamos, “La pensée straight” y “On ne naît pas femme” abren un camino teórico al movimiento lésbico autónomo (Falquet, 2017 c: 104) que visibiliza el heterosexismo en el interior del propio movimiento feminista. Según los análisis de Wittig, en efecto, las lesbianas no son mujeres en la medida en que escapan a la lógica del pensamiento *straight*. En la medida en que “sólo existen por y para otras mujeres”, las lesbianas desarman la lógica del pensamiento heterosexual, que constituye y opone dos clases de sexo: varones y mujeres (Turcotte, 2006: 11). Esto lleva a reflexionar sobre el lugar de las lesbianas dentro del movimiento feminista.²²⁴ En la década del '80, este debate lleva a importantes escisiones y discusiones teórico-políticas, dando lugar a diversas tendencias dentro del movimiento lésbico.

En el año 1980, se produce un importante cisma dentro del comité editorial de *Questions Féministes* –como ya señalamos– luego de la publicación de los dos artículos de Monique Wittig en los números 7 y 8 de *Questions Féministes* (*QF*). La aparición de los ensayos dio lugar a “una ruptura muy profunda en el comité de redacción [...] que se combinó con los debates en del movimiento feminista francés, cuya corriente lésbica radical se consolida con Wittig” (Falquet, 2017 a: 12; 2017 c: 104 y ss.).

La polémica comienza en el mismo número 7 de *QF* donde, junto con “La pensée straight”, se publica un artículo de Emmanuèle de Lesseps que discute con la posición de Wittig, titulado “*Hétérosexualité et Féminisme*”. Lesseps sostiene que el feminismo no debe excluir a las mujeres heterosexuales, ni sostener que existe una “posición feminista correcta”, como proponía a ojos de Lesseps la posición lésbica

²²⁴ Como señala Falquet, dentro del lesbianismo político existen diversas vertientes: en primer lugar, un lesbianismo feminista, que si bien critica el heterofeminismo, sostiene la importancia de la solidaridad entre la clase de las mujeres (representado, según Falquet, por Sarah Green); en segundo lugar, una corriente lésbica radical, que retoma los trabajos de Guillaumin sobre el *sexage* y sostiene que las lesbianas escapan a la apropiación privada, pero no así a la apropiación colectiva, por lo cual están vinculadas a la clase de las mujeres (representado por Louise Turcotte y Michèle Causse); y una tercera corriente lésbica-separatista, fundamentalmente estadounidense, que se basa en la creación de comunidades lésbicas en territorios (conceptualizado, por ejemplo, por Jill Jonston). Falquet señala que esta tercera tendencia alberga una fuerte heterogeneidad de posiciones, algunas de ellas esencialistas, centradas en cultos a “diosas madres” y otras que luchan por la creación de una cultura lésbica (cf. Falquet, 2017 c: 105 y ss).

radical (Lesseps, 1980). Según Lesseps, negar que las mujeres tienen o puedan tener, entre otros deseos, un deseo heterosexual “es recaer en la ideología dominante” que niega la sexualidad de las mujeres y su papel de *sujetas* del deseo, en la medida en que se reduce “el deseo heterosexual de las mujeres a una *sumisión* a los deseos de los varones, a la mera identificación con el *objeto* de placer” (Lesseps, 1980: 62).

Sin negar que la sexualidad heterosexual constituye un sitio privilegiado de opresión de las mujeres, Lesseps apuesta por una construcción recíproca del erotismo entre varones y mujeres, donde las segundas no queden relegadas al papel de objetos, a la pasividad; transformación que, señala, sólo puede alcanzarse gracias a una lucha colectiva del movimiento de mujeres (p. 63). Lesseps sostiene que

La práctica separatista lésbica es una de las modalidades de la afirmación social de la autonomía de las mujeres. Pero dado que la opresión pasa por las relaciones heterosexuales, la lucha contra la opresión también debe desplegarse en ese nivel, para aquellas ‘interesadas’ en ello. Quienes afirmamos que ‘lo personal es político’, especialmente las relaciones emocionales y sexuales entre un hombre y una mujer, no podemos abogar por la deserción voluntaria de estas relaciones, en las que se concretan individualmente [...] relaciones sociales globales (1980: 63. Trad. propia).

Sin embargo, el artículo de Wittig no se refería a las feministas heterosexuales sino a la heterosexualidad como régimen político, opresivo para todas las mujeres, independientemente de su opción sexual (Lesbianas feministas radicales, *Carta al movimiento feminista*, en AHLA, 1982: 33 y ss.).

El planteo de Lesseps, por otro lado, presenta ciertas tesis como la distinción entre “elección” (*choix*) y “liberación” del deseo. En este sentido, Lesseps niega que los deseos puedan ser algo que se elige o decide, dado que –según la autora– constituyen un “deseo primordial” previo, que en todo caso se libera, pero que *stricto sensu* no se “elige” (p. 59), aunque por motivos de extensión, no tematizaremos los problemas que se siguen de tal perspectiva.

Tal como señala Falquet, la discusión en torno a las posiciones lésbicas radicales constituyó un acontecimiento que tuvo importantes repercusiones políticas en Francia (e incluso fuera de sus límites, ya que las discusiones repercutieron indirectamente sobre el feminismo canadiense). “Varios meses después de la ruptura en *QF*, un grupo alrededor de Christine Delphy volvió a publicar la revista bajo el nombre de *Nouvelles Questions Féministes*, contrariamente a lo acordado con las demás” (Falquet, 2017 a: 12) dado que

habían establecido que ninguna utilizaría el nombre *Questions Féministes* en lo sucesivo. El primer editorial del número 1 de *NQF*, en efecto, sostiene: “el cambio de título no indica, de ningún modo, un cambio de orientación ni de fórmula” (*NQF*, 1981: 3); significativamente, el primer artículo incluido en ese volumen es “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana” de Adrienne Rich.

Tras la ruptura del comité de redacción de *QF*, se delimitan dos tendencias diferentes: (1) aquella representada por las feministas nucleadas en torno a la nueva revista *NQF*, denominada por algunos estudios anglosajones como *feminismo radical e integrada* por mujeres heterosexuales y lesbianas (llamada “heterofeminismo” por el sector contrario); y (2) una segunda línea de tendencia lésbica radical que se separa también del Movimiento de Liberación de las Mujeres francés (MLF). Dentro de esta segunda línea tampoco existe una única posición homogénea: hay quienes consideran a las feministas heterosexuales como “colaboracionistas” del patriarcado (Duchen, 1987: 78 y ss.; Lesseps, 1980: 59 y ss.), palabra que designa “a los enemigos políticos” y que evoca las traiciones acaecidas en la Francia ocupada durante la Segunda Guerra mundial (*NQF*, 1981: 6 y ss.). Mientras que otras feministas se pronuncian en contra de la invisibilización de las lesbianas en el interior de un feminismo predominantemente heterosexual y proponen problematizar, en lugar de ocultar, el problema de los vínculos con el opresor.²²⁵

Volviendo a la obra de Wittig, en el año 1983 publica un artículo en la revista *Amazonas de ayer, lesbianas de hoy*, donde reformula su célebre frase en función de la polémica: “Las cuestiones feministas [*questions féministes*] no son cuestiones lesbianas” (Wittig, 1983: 10). Las lesbianas, sostiene Wittig, son como los cimarrones, porque son fugitivas del sistema heterosexista al igual que los esclavos que escapaban de las plantaciones de antaño (p. 10).

²²⁵ Como indica Falquet (2017 a), un testimonio de esta ruptura se encuentra en la revista quebequense *Amazones d'Hier, lesbiennes d'aujourd'hui* (AHLA), volumen 1, n° 1, publicado en junio de 1982. El dossier de la revista se tituló “Lesbiennes vs Hétérosexuelles ou hétéro-féminisme vs lesbianisme radical?” (¿Lesbianas vs. Heterosexuales o heterofeminismo vs. lesbianismo radical?). Como señala allí Louise Turcotte, no se trató de una diferencia entre lesbianas y heterosexuales, sino de una discusión entre heterofeminismo y lesbianismo radical (ya que hubo lesbianas en uno y otro sector) (Turcotte, 1982: 15 y ss.). En ese volumen de la revista AHLA se reproducen los intercambios epistolares entre las tres integrantes del comité editorial de la nueva revista *NQF* y una mayoría de ex-integrantes del comité de *QF*, quienes inician acciones legales para que *NQF* modifique su nombre, obteniendo ambos grupos adhesiones por parte de diferentes sectores del feminismo. La exclusión del grupo de lesbianas radicales (llamadas también “lesbianas de Jussieu”) de un encuentro feminista en Francia, desata otra polémica. Agradezco enormemente a Johanne Coulombe, que estuvo a cargo de la digitalización de los números de AHLA y generosamente me proporcionó una copia del material.

Recientemente, algunas autoras feministas han complejizado esta posición. Los trabajos de la socióloga Salima Amari (2015; 2017) muestran que las lesbianas no constituyen un grupo homogéneo, como lo sugiere el postulado de Wittig. Sus investigaciones empíricas con mujeres de origen marroquí muestran que muchas lesbianas no logran escapar de las relaciones de apropiación de varones, en particular, de su núcleo familiar.²²⁶ En este sentido, sostiene Amari:

Nos preguntamos si es posible pensar a las lesbianas de modo universal y homogéneo, sin tomar en consideración las diferentes relaciones [estructurales] de poder, tales como las relaciones de raza y de clase, que atraviesan la sociedad heterosexual y la “sociedad lesbiana” (Amari, 2015: 72. Trad. propia).

Por su parte, la filósofa francesa Elsa Dorlin también detecta un problema similar en la perspectiva separatista lésbica wittigiana. Por un lado, la desaparición de la opresión de sexo no implica *per se* la desaparición de la opresión *a secas*, en particular, de las relaciones de clase y de “raza”. Según Dorlin, cabe pensar que incluso la sexualidad continúa planteando problemas en este modelo separatista, “salvo que se admita que pueda haber una sexualidad sin poder o fuera del poder” (Dorlin, 2009: 65):

De la misma manera que la supresión de las clases en el pensamiento marxista no tranquilizaba a las feministas en cuanto al fin del patriarcado, la supresión de los sexos en el separatismo lesbiano no zanja la cuestión de las opresiones que, como modalidades históricas y discursivas *hic et nunc*, estructura el heterosexismo (y a la inversa) (Dorlin, 2009: 65).

Por otro lado, Dorlin retoma la crítica de Judith Butler a Wittig, señalando los compromisos de la propuesta wittigiana con la llamada “metafísica de la sustancia”. La idea de que los (o las) sujetos(as) emergen a partir de un acto de auto-determinación, introduce nuevos problemas, ya que parece mantenerse el ideal cartesiano de un “yo” sólido (sustancial) autoconstitutivo. Cabe destacar que esta forma de plantear la discusión se aleja de los supuestos esencialistas mantenidos por la crítica de Lesseps (para quien no es posible “elegir” un deseo lésbico que sólo se “libera” porque ya se encuentra allí previamente) y logra detectar un resabio voluntarista en la propuesta wittigiana. Por su parte, como señala Dorlin, la reificación de la identidad lesbiana puede invisibilizar otros clivajes: “¿Qué ocurre, por ejemplo, con las mujeres

²²⁶ Amari retoma la teoría del *sexage* de Colette Guillaumin para pensar la subsistencia de diferentes formas de apropiación. Cf. capítulo VI de la presente Tesis.

racializadas que, por el juego de las opresiones múltiples, nunca son oprimidas solamente por el sistema heterosexista?” (Dorlin, 2009: 65 y ss). En este sentido, la pregunta de Dorlin se enlaza con las investigaciones de Salima Amari referidas anteriormente. Una epistemología de la dominación (Dorlin, 2016) debe asumir el desafío de pensar los múltiples sistemas de opresión en su entrelazamiento, resistiendo la tentación de ubicar alguno en el lugar vacío de la “contradicción principal”.

Si bien Wittig reconoce la existencia de otras opresiones, en particular, cuando se refiere a los/as esclavos/as y personas racializadas, su objetivo está centrado en la disolución del sistema heterosexual antes que en el abordaje del sistema racista. Si bien no consideramos que la autora descuide estas dimensiones, la afirmación del contrato heterosexual como fundamento del orden social parece ubicar la lógica *straight* como matriz de las demás formas de dominación. En este sentido, podría pensarse –como lo hace Dorlin– que basta con una transformación de dicho sistema heterosexual para poner fin a las demás formas de opresión. Sin embargo, la insistencia de Wittig en nombrar específicamente otras categorías además de “mujeres”, manifiesta en la pregunta (intraducible) “¿Redimiremos/exceptuaremos al negro, a la negra, al esclavo?” podría sugerir otras interpretaciones.

VII. 4. La categoría de sexo

Tal como hemos analizado, la categoría de sexo, atravesando los campos de la biología y de la ciencia, jamás pierde su carácter político. En un texto que forma parte de los ensayos escritos a fines de la década del '70, “La categoría de sexo”,²²⁷ Wittig se centra en dicha categoría para denunciar su carácter social y así, siguiendo el camino abierto por Mathieu, cuestionar su supuesta naturalidad. La autora sostiene: “Porque no hay ningún sexo. Sólo hay un sexo que es oprimido y otro que oprime. La opresión crea el sexo, y no al revés” (Wittig, 2006: 22). Suponer lo contrario, como señala Wittig, implicaría asumir que el sexo es el elemento que instala la opresión, el hecho sobre el cual se funda la opresión. Supondría también anclar una dominación de orden político, social y económico en un supuesto “orden natural”, biológico, pre-social (o a-social), lógica falaz que se desarma gracias a las investigaciones de Guillaumin: la marca no precede a la opresión (*supra*).

²²⁷ Publicado originalmente en 1982, en la revista *Feminist Issues*, 2(2).

En “La categoría de sexo”, Wittig asume una posición feminista materialista al cuestionar la división sexual del trabajo supuesta por el marxismo tradicional y por diversas teorías de la época (capítulo 1).²²⁸ Según Wittig, este supuesto “dato” se constituye como un *a priori* (por cierto, histórico) que sostiene que antes de cualquier pensamiento u orden social, hay sexos. El enfoque marxista sostiene que estos se producen por la división sexual del trabajo en la familia. Wittig identifica otros dos enfoques: el enfoque metafísico, que asume que la existencia natural de diferencias innatas y constitutivas de los individuos tiene consecuencias ontológicas; y el enfoque científico, donde la existencia natural de diferencias hormonales, genéticas o biológicas entre individuos posee consecuencias sociológicas (Wittig, 2006: 25). Los tres enfoques comparten el supuesto de la naturalidad del sexo.

Siguiendo a Beauvoir y la reelaboración original de las feministas materialistas, Wittig denuncia el carácter político, radicalmente anti-natural de la categoría de sexo:

La categoría de sexo no tiene existencia *a priori*, antes de que exista una sociedad. En cuanto categoría de dominación, no puede ser el producto de la dominación natural, es el producto de la dominación social de las mujeres ejercida por los hombres, ya que no existe otra dominación que la social (Wittig, 2006: 25).

La especificidad que introduce Wittig, nuevamente, es la visibilización de la matriz heterosexual. La categoría de sexo establece como natural la relación que funda el orden social, la heterosexualidad: “La categoría de sexo es el producto de la sociedad heterosexual que impone a las mujeres la obligación absoluta de reproducir ‘la especie’, es decir, reproducir la sociedad heterosexual” (Wittig, 2006: 26). La economía de la sociedad heterosexual se basa, para Wittig, en la imposición de la categoría de sexo, que caracteriza a la mitad de la población como “mujeres” y legitima de este modo la apropiación de su trabajo productivo y reproductivo, en beneficio de la otra clase, los varones (en sentido sociológico, no biológico):

La categoría de sexo es la categoría que une a las mujeres porque ellas no pueden ser concebidas por fuera de esa categoría. Sólo *ellas* son sexo, *el* sexo, y se las ha

²²⁸ Desde el feminismo angloamericano, autoras como Alison Jaggar (1983) muestran también la inconsistencia de aquel postulado de índole naturalista, que entra en contradicción con el marco onto-epistemológico del materialismo histórico, para el cual el principio de inteligibilidad es la lucha de clases (como motor del cambio histórico, y para el cual la naturaleza no es más que el ser social, si vale el oxímoron).

convertido en sexo en su espíritu, su cuerpo, sus actos, sus gestos; incluso los asesinatos de que son objeto y los golpes que reciben son sexuales (Wittig, 2006: 28).

Si bien la diferencia sexual implica dos categorías antagónicas, varones y mujeres, sólo las últimas son reconocidas como seres sexualizados. Tal como vimos en el análisis Guillaumin, una característica de los grupos mayoritarios (dominantes) es que se consideran no-marcados. Por ello, en el pensamiento *straight*, las mujeres son “el sexo”. Wittig concluye que el “sexo” es una categoría política, no un hecho biológico, y por eso es tan social como el “género”. A su vez, es una categoría relacional, no sustantiva, dado que tiene un valor diferencial. Mujeres y varones no constituyen esencias, sino que son dos clases en conflicto, que no preexisten a dicho conflicto.

VII. 5. Un marco epistémico alternativo al sistema de sexo/género

Hasta este momento, hemos utilizado la categoría de “sexo” o sexo social pero no hemos hablado en ningún momento en términos de “género”, concepto que se ha difundido ampliamente en las últimas décadas. Dado que muchas veces la mundialización de las teorías coincide con su norteamericanización (como han señalado diversas autoras/es, por ejemplo, Curiel, 2009; Rivera Cusicanqui, 2010 a; Keucheyan, 2016) categorías que nos parecen universales son en verdad productos históricos de contextos bien delimitados. Por eso, es preciso destacar que las categorías elaboradas por las autoras vinculadas al FMF, incluida Wittig –cuya posición resulta, por tanto, “híbrida”–, son formuladas desde un marco social y teórico muy distinto al anglosajón, hegemónico en nuestro medio académico y en términos mundiales (Wöhrer, 2016).²²⁹

El “género” es una categoría relativamente ajena al FMF y resultaría incorrecto entender el concepto de “sexo” (social) del FMF remitiéndolo a un paradigma ajeno, es decir, al modo en que se lo entiende desde Estados Unidos (actualmente, casi el uso consagrado a nivel mundial). En el mundo anglófono, hablar de “sexo” remite fácilmente al término que luego surge a su lado, “género”. Sin embargo, un análisis en términos sincrónicos muestra que el concepto de “sexo social” (Mathieu, 1971) no debe interpretarse según aquella metonimia que tiende a asociarlo al género. El concepto de

²²⁹ Tal hegemonía se debe en gran parte al denominado “tropismo norteamericano de las teorías críticas”, que desde mediados de 1950 comienzan a concentrarse en Estados Unidos (Keucheyan, 2016).

sexo del FMF surge en paralelo a los trabajos que, en el mundo anglosajón, comenzaban a proponer interpretaciones críticas sobre el concepto de “género” (proveniente del campo de la psicología, como veremos; Mathieu, 2000: 209). En este sentido, la socióloga Jules Falquet ha denominado a la reflexión del FMF una epistemología pionera: “antes del concepto de género y más allá de él” (Falquet, 2018: 182; Leonard y Adkins, 2005: 14 ss).

Por eso, situadas desde este otro paradigma que habilita el FMF, exploraremos la relación entre ambas categorías, sexo y género, siguiendo la reconstrucción propuesta por Nicole-Claude Mathieu (“Sexe et genre”, 2000), que desarrollamos luego críticamente. Tal reconstrucción, cabe destacar, se realiza de manera retrospectiva y en un contexto académico y militante donde el sexo (social) es desplazado en favor de una comprensión angloamericana de género.

Según Mathieu, existen tres tendencias en el campo de los estudios feministas, que se caracterizan por comprender de manera diferente las relaciones entre “sexo” y “género”. Recordemos que, según la distinción anglosajona, el sexo es comprendido como aquello que proviene del ámbito biológico, por oposición al género, que es entendido como aquello que se desprende del ámbito social (Mathieu, 2000: 205). En primer lugar existe (i) una tendencia francesa inspirada en el psicoanálisis, que se centra en el sexo: la corriente de *la* diferencia. (ii) Una segunda tendencia, que para Mathieu es la más expandida, “deja juego a la ambigüedad entre sexo y género: atacan las *modalidades* según las que se construye el género, entendido como elaboración cultural de la diferencia sexual” (Mathieu, 2000: 206). Si bien no proporciona ejemplos de a qué autoras o corrientes identificaría con esta perspectiva, podemos referirnos a las deudoras del sistema sexo/género. Un tercer modo de comprender la relación entre sexo y género se identifica con (iii) la posición “del colectivo de la revista *Questions féministes*, 1977-1980”, que considera que

los sexos no son simples categorías biosociales, sino clases (en sentido marxiano) constituidas por y en la relación estructural de poder de los hombres sobre las mujeres, que es precisamente *el eje* de la definición del género (y de su precedencia en relación al sexo, cf. Delphy, 1991 b/2001): el género *construye* al sexo (Mathieu, 2000: 206).

La novedad del feminismo materialista, en el campo del feminismo teórico, es que subvierte el binomio del sistema sexo/género al conceder primacía al género por

sobre el sexo. Encontramos una formulación sistemática de tal subversión, en un ensayo de la socióloga Christine Delphy, quien en 1981 sintetiza de este modo la posición del FMF:

Pensamos que el género –las posiciones sociales respectivas de las mujeres y de los varones– no está construido sobre la categoría (aparentemente) natural del sexo, sino que, por el contrario, el sexo se ha convertido en un hecho pertinente, y por tanto en una categoría de la percepción, a partir de la creación de la categoría del género (Delphy, [1981] 2013: 212).

Delphy sostiene que la diferencia sexual no es el sustrato físico sobre el cual se construye el género, sino que por el contrario, la diferencia sexual es el efecto del género; en términos feministas materialistas, es un efecto de las relaciones sociales estructurales de sexo. La idea de las marcas somáticas, desarrollada por Colette Guillaumin (1972) a fines de la década de 1960, permite demostrar que la percepción biológica y somática característica de la ideología racista se extendía a otras categorías sociales, entre ellas, el sexo (Capítulo 6).

De este modo, tanto Mathieu como Delphy y Guillaumin cuestionan la naturalidad del sexo algunas décadas antes de la publicación que volvería célebre a Judith Butler: *Gender Trouble* [1990] (2002), traducido al español como *El género en disputa* (Leonard y Adkins, 2005: 15). No se debe al azar que encontremos una coincidencia entre la perspectiva feminista materialista y la posición de Judith Butler. Por el contrario, sostenemos que la teoría de Monique Wittig constituye un pasadizo oculto entre ambas. Escribiendo desde Estados Unidos pero desde la matriz que habilita el materialismo francés, los trabajos de Wittig se elaboran en este doble clivaje y, de algún modo, opera como “puente” entre la perspectiva feminista materialista francesa y el mundo anglosajón. Tempranamente, Wittig se traduce a diferentes lenguas, es citada y reconocida a nivel mundial; lo que contrasta con el anonimato de las otras autoras de la corriente (con la excepción parcial de Delphy, como hemos visto al inicio de este capítulo).

La lectura de los escritos de Monique Wittig habilita un canal crítico para la teoría de la performatividad de género, elaborada por la filósofa estadounidense Judith

Butler.²³⁰ Como afirma María Luisa Femenías (2019): “La novedad de Wittig que recoge Butler es que la categoría de sexo no tiene existencia *a priori* y *per se*, sino que, por el contrario, es política (como ya lo había denunciado Millett)” (p. 130). Butler retoma las tesis de Wittig y, de ese modo, comparte indirectamente una serie de presupuestos comunes con el FMF. En particular, la denuncia del carácter social del sexo, la inversión del orden de causalidad (el género construye al sexo y no a la inversa) y el énfasis en la necesidad de una reiteración gestual y corporal (que en Butler sería la *performance*) como constitutiva del género. Es plausible sostener que la crítica que Butler realiza del sistema sexo/género no la hace desde el paradigma conceptual del que surge tal distinción; por el contrario, el prisma de análisis alternativo que proponen las feministas materialistas francesas –vía Wittig- proporciona a la filósofa norteamericana un posicionamiento crítico invisibilizado, capaz de poner de relieve los supuestos biologicistas, que de otro modo resultarían difícilmente cuestionables.

Desde esta perspectiva, recuperamos las palabras de la propia Butler, quien se refiere a la “raíz francesa” de su pensamiento del siguiente modo: “*Gender Trouble* está basado [*rooted*] en la “Teoría Francesa” que es en sí misma una construcción estadounidense curiosa [...] *Gender Trouble* tiende a leer juntos, en clave sincrética, varios intelectuales franceses (Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Kristeva, Wittig)” (Butler, [1990] 2002: p. x). Justamente, la influencia de Monique Wittig, originalmente vinculada a la corriente feminista materialista, enlaza el pensamiento butleriano con esta genealogía teórica invisibilizada, pero que también influencia su pensamiento.²³¹

De este modo, los avatares de la circulación de teorías producen un hecho que no debería resultar paradójico: que la principal teórica de género, Judith Butler –aún cuando formule una propuesta de subversión, conflicto o desmontaje: *Undoing Gender*– haya abrevado indirectamente en una corriente que se resistió notablemente a la creciente popularidad de aquel concepto, como analizaremos a continuación.

²³⁰ Para ampliar sobre la teoría butleriana de la performatividad, cf. Femenías (2003), Casale y Chiacchio (2009), Abellón y De Santo (2016).

²³¹ Una nota a pie de página de Butler se limita a señalar la deuda teórica que la propia Wittig reconocía respecto del pensamiento de Colette Guillaumin, de quien retoma las ideas de “formación imaginaria” y “marca” de género [*somática* en Guillaumin], cf. Butler ([1990] 2002: 199). Sin embargo, Colette Guillaumin no es mencionada en el libro de 1990; sólo reaparecerá subterráneamente en otro pie de página años más tarde, en *Bodies that Matter* (1993).

VII. 5.a. Sexo, género y sistema sexo/género

Como es sabido, antes de que los estudios feministas la reformularan y popularizaran, la palabra “género” en español y en francés se utilizaba mayormente para designar diferencias gramaticales. En inglés, en cambio (un idioma donde el género gramatical, por su parte, no es demasiado relevante), la palabra género comienza a utilizarse para designar masculinidades o feminidades muy tempranamente, hacia el siglo XIV (cf. Hernando, 2014: 37). Recién a partir de la década de 1950, sin embargo, comienza a elaborarse la categoría de “género” tal como solemos utilizarla hoy en día, deudora de una serie de investigaciones muy heterogéneas. Según la narración de Mathieu al respecto, “En Estados Unidos, el término *gender*, hasta el momento utilizado en estudios psicológicos sobre la identidad personal (por ejemplo, los trabajos de John Money y de Stoller, 1968) cobra una acepción sociológica (por ejemplo, Oakley, 1972)” (Mathieu, 2000: 209). Luego, los trabajos de Gayle Rubin (que Mathieu traduce al francés) acuñan el concepto de “sistema sexo/género” para señalar “la interdependencia sistémica entre los regímenes matrimoniales que oprimen a las mujeres [...] y los procesos económicos y políticos globales” (Mathieu, *ibid*).

Como ha mostrado Verena Stolcke, el concepto de “género” anglosajón surge ligado a la distinción naturaleza/cultura, como un intento estratégico de las feministas académicas para demostrar que la opresión de las mujeres no se desprende de ninguna base biológica ni natural (Stolcke, 2004). Según la historización anglosajona elaborada por Donna Haraway, las formulaciones feministas del género emergen originalmente

[...] a través de la construcción de significados y de tecnologías del sexo y del género en las ciencias biológicas normalizadoras, liberales, intervencionistas y terapéuticas, empíricas y funcionalistas, sobre todo en los Estados Unidos, incluyendo a la psicología, al psicoanálisis, a la medicina, a la biología y a la sociología (Haraway, 1991: 224).

Dos proyectos académicos estadounidenses, en el ámbito de las ciencias médicas y psicológicas, impulsan estas investigaciones: el *Gender Identity Research Project* [Proyecto de investigación sobre la identidad genérica], creado en 1958 en la Universidad de California, en Los Ángeles; y la *Gender Identity Clinic* [Clínica de identidad genérica] en la Facultad de Medicina John Hopkins, que se establece en el año 1965.

El *Gender Identity Research Project* se estableció dentro del centro médico de la Universidad de California, para el estudio de personas intersexuales y transexuales. El psicopatólogo Robert Stoller sistematizó y profundizó los resultados del proyecto. Stoller formuló el concepto “identidad de género” en el año 1963, en el Congreso Psicoanalítico Internacional de Estocolmo (Haraway, 1991: 225). La *Gender Identity Clinic*, por su parte, fue el sitio de radicación del psiquiatra John Money. Money trabajaba en el departamento de Psiquiatría y Pediatría de la Universidad John Hopkins (en Baltimore) y estaba a cargo de definir el sexo de los/as bebés intersex, llamados “hermafroditas” en esa época. John Money creía que “la puerta de la identidad de género está abierta en el nacimiento de la vida de un niño o niña normal de una forma no menor que para uno nacido con órganos sexuales no acabados [...] y permanece abierta durante al menos más de un año después de nacer” (Money y Green, cit. por Butler, 2006: 94). Como señala Judith Butler, orientado por una premisa constructivista, Money consideraba que el género no era algo innato, sino que era adquirido durante el primer año de vida como producto de una socialización y, en ciertos casos, reorientación, que incluía desde cirugías “correctivas” hasta entrevistas periódicas con el psiquiatra.²³²

Money acuñó la expresión “roles de género” para designar la vivencia subjetiva de una identidad percibida como masculina o femenina, con independencia del sexo atribuido. El punto de vista biomédico de John Money y Robert Stoller se intersectará luego con los trabajos pioneros de la antropóloga Margaret Mead sobre los temperamentos en (y entre) los sexos y se reelaborará en el medio anglosajón donde había surgido, desde una perspectiva feminista. Judith Butler recuerda que incluso Kate

²³² Para una crítica detallada de los procedimientos y supuestos teóricos de Money, remitimos al análisis de Judith Butler sobre la historia de David Reiser, denominada en la época como “el caso Joan/John” (Cf. Butler, 2006: pp. 89 y ss). Nacido con cromosomas XY, David fue operado a los 8 meses por una fimosis, en el curso de la cual accidentalmente su pene fue quemado y mutilado. David fue sometido entonces al proceso de “normalización” de Money, quien recomendó fuertemente que David fuera socializado como niña. Brenda, como la llamaron, sufrió numerosas intervenciones y mutilaciones quirúrgicas. A la edad de 14 años, Brenda decide comenzar a tomar hormonas masculinas y cambia su nombre nuevamente a David. Se le extirpan los pechos y se le implanta un falo. Este segundo momento lo marca la intervención del endocrinólogo Milton Diamond, quien consideraba que la reasignación de sexo de Money había sido errada. Para Diamond, la presencia de un cromosoma Y en niños/as intersexuales debía ser tomada como indicador de masculinidad social. Butler demuestra que, mientras que la intervención de Money se hacía en nombre de la normalización, la intervención de Diamond se realiza en *nombre de la naturaleza*, para que David “reafirme su destino genético” (Butler, 2006: 101). Butler retoma las críticas de Cheryl Chase y de Anne Fausto-Sterling, quienes sostienen que si bien debe asignarse un sexo a los/as niños/as con el fin de establecer una identidad social, “no se puede concluir de ello que la sociedad debe dedicarse a realizar cirugía coercitiva para rehacer el cuerpo según la imagen social del género escogido” (Butler, 2006: 97); sobre todo, insisten en la necesidad del *consentimiento* por parte de la propia persona.

Millett solía citar los casos analizados por Money como ejemplos de que la biología no constituye un destino (Butler, 2006: 94). Las primeras reapropiaciones y sistematizaciones feministas del género se las debemos, como señala Mathieu, a Ann Oakley y Gayle Rubin. Según la definición que la propia Rubin elabora en 1975, el sistema sexo/género designa “un conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, 1986: 97).

Esta primera reelaboración anglosajona del género por las teóricas feministas se conoce como “fundacionalismo biológico”. El paradigma fundacionalista consiste en asumir la naturalidad del “sexo” como dato, por un lado, y la serie de roles, actitudes, conductas aprendidas, el “género”, por otro. En tanto que modelo teórico desarrollado en un contexto de oposición al determinismo biológico, el fundacionalismo constituyó un avance al comprender al sexo y al género como dominios relativamente autónomos. Según esta postura:

El género se delimita por oposición al concepto de sexo –concebido como un hecho biológico–. El género es estrictamente identificado con el conjunto de significados que diferencian a varones de mujeres: activo/pasivo, proveedor/ama de casa, público/privado, cultura/naturaleza, razonable/emocional, competitivo/compasiva. En contraste con esto, el sexo refiere a los cuerpos de varones y mujeres, en tanto fijos, inmutables y naturales (Martínez, 2012: 129-130).

De este modo, el fundacionalismo alberga el presupuesto de que lo biológico posee un carácter fijo, mientras que lo cultural presenta un alto grado de variabilidad (Nicholson, 1992: s/p). Su uso estratégico en el contexto anglosajón (y por extensión, en otras latitudes) permitió rechazar el carácter pretendidamente natural de los roles atribuidos socialmente a ciertos grupos. Sin embargo, mantuvo la separación dual entre *natura/nurtura*, entre cuerpo y cultura, entre materia y significado, es decir, entre lo inmutable y lo mutable.

VII. 5.b. ¿Más allá del género?

Nicole-Claude Mathieu presenta algunas reflexiones críticas sobre el concepto de género que parten de un diagnóstico general: “Desde los años ’80, se verifica una tendencia en los escritos, feministas o no, en inglés (y más recientemente en francés) a

la utilización exclusiva del término género” (Mathieu, 2000: 209). Mathieu considera que el concepto de “género” ocasiona diversas dificultades, que enumera y analiza:

i) El término “género”, aislado, “tiende a enmascarar que el ‘sexo’ (...) funciona efectivamente como parámetro en la variedad de relaciones sociales estructurales concretas y en las elaboraciones simbólicas” (Mathieu, *ibid*). Es decir, mantiene una remisión a órdenes de naturaleza/cultura que puede obliterar el hecho de que el sexo efectivamente constituye una regulación social estructural:

Como en el reemplazo del término “raza” por “etnia”, dejar el sexo fuera del campo del género corre el riesgo de dejarle conservar a este último el estatus de real irrefutable. (Y también aquel de real inmutable, olvidando que la “biología” –en particular, la fisiología de la fecundidad- depende largamente del ambiente social (Mathieu, 2000: 210).

ii) Si bien se reconoce que el funcionamiento del género es jerárquico, Mathieu considera que el término enmascara las relaciones dialécticas entre grupos, donde el grupo social de los varones posee los privilegios:

Hablar de *gender studies* parece menos trivial (o “particularista”) que *women’s studies* o *gay and lesbian studies*, y parece más calmo (u “objetivo”) que *feminist studies*. Lo que permite proseguir los estudios sobre los aspectos simbólicos e ideológicos de lo masculino y lo femenino sin referencia a la opresión del sexo femenino (Mathieu, 2000: 210).

Según su interpretación, el género se presta a interpretaciones erróneas: por un lado, porque puede invisibilizar su carácter eminentemente asimétrico,²³³ y por el otro, porque parece enfatizar la dimensión simbólica en detrimento de los aspectos materiales que sustentan igualmente la opresión.

iii) Muchas veces, el término género se utiliza como un eufemismo para no decir sexo; en efecto, el concepto podía ser más fácilmente asimilado por las academias, en parte debido a la propia polisemia original del término.

²³³ Se corre el riesgo de recaer en lo que la psicoanalista Eva Giberti (2008) denomina “el fenómeno de la ecuanimidad”, es decir, la pregunta sobre si existen o no mujeres que golpean a sus maridos (Giberti, 2008: 52). Tal falacia de ecuanimidad se desmonta si se pone de manifiesto la asimetría o no-reciprocidad de posiciones.

iv) Según Mathieu, desde la década de 1990, emerge en Estados Unidos la teoría *queer* como “una nueva deriva del género” (Mathieu, 2000: 210) de bases posmodernas. Mathieu refiere los trabajos de Judith Butler al respecto, en particular, *Gender Trouble*. El género se comprende como una representación casi teatral (*performance*) donde cada individuo/a juega un papel (Mathieu, 2000: 211). Mathieu refiere en este sentido a trabajos propios y de otras autoras que habrían enfatizado también esta dimensión. Al mismo tiempo, sostiene que la teoría *queer* cuestiona las categorías binarias (varón/mujer, homosexual/heterosexual), que consideran ya “superadas y “esencialistas” (¡nosotras [las teóricas del FMF] habíamos mostrado que aquellas [categorías] son *construidas* por la opresión!)” (Mathieu, 2011: 211). La objeción de Mathieu a esta perspectiva, además de desarmar su supuesta novedad, es que “los aspectos simbólicos, discursivos y paródicos del género se privilegian en detrimento de la realidad material e histórica de las opresiones sufridas por las mujeres” (Mathieu, 2000: 211).

Luego de la difusión internacional del concepto de género, que desde Estados Unidos, se expandió al ámbito del feminismo teórico y del activismo, otras feministas materialistas como Christine Delphy decidieron incorporar la nueva terminología. Delphy reconoce que adoptó la palabra “género” en sus trabajos tempranamente, desde el año 1976: “En un primer momento, lo utilicé porque evitaba las perífrasis o las expresiones incómodas como “sexo social”. Pero el hecho de disponer de un término distinto, que no implicara la palabra sexo, constituía una potencialidad para el desarrollo” (Delphy, *EP 2*: 24. Trad. propia). De hecho, el segundo volumen de la reedición de su obra *L'ennemi principal* lleva el subtítulo “Penser le genre”. Pese a adoptarlo en su obra reciente, Delphy señala que el uso posterior del término género acabó por aproximar al sexo, en lugar de alejarlo, como lo posibilitaba la nueva palabra; hecho que atribuye a la influencia del paradigma del sistema de sexo/género.

Corolario

A partir de los análisis anteriores, podemos sostener que el concepto de “sexo” (social) que propone el FMF cuenta con la ventaja epistémica de evitar el fundacionalismo biológico. En la medida en que parte del carácter social del sexo (diferenciación socio-

sexual), evita su remisión a órdenes considerados naturales y permite explicar –con Beauvoir– una opresión social en términos igualmente sociales. Por otro lado, es importante destacar que esta teoría no se plantea en términos meramente culturalistas. Por el contrario, las feministas materialistas enfatizan las bases materiales del sexo – acceso desigual a herramientas e instrumentos de producción, alimentos, etc.– y de la opresión a él vinculada constitutivamente –explotación del trabajo doméstico, del trabajo reproductivo, apropiación material de los cuerpos–. Por ello, el sexo no se comprende en términos meramente simbólicos o discursivos, sino que intenta enlazar las dimensiones simbólicas (también llamadas ideológicas por las autoras de la corriente) con relaciones concretas materiales de producción, reproducción y apropiación, como vimos especialmente en el análisis de Guillaumin. Estas autoras consideran que el concepto de género, por el contrario, se mantiene ligado a dimensiones simbólicas o discursivas que obturan su comprensión plenamente material.

En los análisis del FMF, el esfuerzo por vincular lo material y lo ideológico como dos caras del mismo fenómeno se solapa por momentos con una comprensión particular que liga lo biológico y lo simbólico de modo inextricable. Recordemos que, para las autoras del FMF, “lo material” abarca tanto las formas de apropiación de los cuerpos de las mujeres en el sexage como la construcción de marcas somáticas que llevan a percibir ciertos cuerpos como racializados o sexualizados. Designa la explotación del trabajo doméstico pero también refiere a los procesos sociales que intervienen la fecundidad, junto con los discursos que (también materialmente) concurren a sustentar y construir tales opresiones. En este sentido, aquello que se considera “meramente biológico” (como el sexo o la raza) es atravesado por un análisis que enseña su producción social.

Cierta ambigüedad, sin embargo, subsiste respecto al plano biológico o, como suelen denominarlo estas autoras, respecto a lo “natural”. En este marco, la naturaleza es tanto (i) el resultado de un proceso histórico y social, como enseñan sus análisis acerca de “la naturaleza” del sexo, de las mujeres y de la raza; como (ii) aquello que se excluye del análisis en el movimiento durkheimiano según el cual lo social sólo se explica por lo social. Aquí encontramos otro síntoma, que indica una tensión en el propio pensamiento de las feministas materialistas, entre una concepción de la naturaleza relacionada dialécticamente con la historia (radicalizando la perspectiva

marxista) y una concepción estrictamente social de la naturaleza (que continúa la vía durkheimiana).

En aquel primer sentido, heredero de la tradición marxista, reconocen la existencia de procesos fisiológicos o biológicos en su atravesamiento siempre social y dialéctico; por ejemplo, la regulación social de la fertilidad y la puesta en cuestión de la maternidad como algo meramente natural. En un segundo sentido, lo natural designa una categoría utilizada para justificar opresiones “naturalizadas”. Aquí la biologización aparece como un denominador común a la hora de construir alteridades oprimidas (Guillaumin, *IR*). Es el discurso de la Naturaleza (Guillaumin, *PPIN 2*), lo que podríamos denominar procesos sociales de “naturalización”. Lo biológico ocupa el lugar que antes llenaba lo divino; recordemos que la biología moderna se inviste con los atributos que antes poseía lo sagrado (Guillaumin, *IR*: 9).

Detectamos la coexistencia sintomática de ambos sentidos en el discurso de Guillaumin y de Mathieu, en el comienzo de sus investigaciones: “Tampoco hemos intentado establecer si la realidad de la raza física existe o no, ya que la sociedad, en su percepción de la raza, no le atribuye [a ello] ninguna importancia: ella *plantea* esta realidad...” (Guillaumin, *IR*: 8); y continúa sosteniendo que “se trata de determinar el papel que la raza tiene en una sociedad humana y no en un manual de ciencias naturales, intentamos definirla como un objeto simbólico que porta el sentido biológico...” (p. 9). Ahora bien, podríamos preguntarnos por qué Guillaumin no incluye los manuales de ciencias naturales para analizar el papel que cumple la raza en las sociedades humanas. Si, como vimos, analiza en detalle el *Diario* de Marco Polo, ¿por qué no detenerse en los archivos que brinda el nuevo dios moderno, la ciencia? El gesto de Guillaumin pone entre paréntesis lo “biológico”, la posibilidad de una definición “física” de la raza, alegando que resulta secundario a la hora de comprender el sentido social de esta categoría. Como ya señalamos, siguiendo a Durkheim, Guillaumin delimita el ámbito de la indagación legítima explicando lo social por lo social.

Por su parte, Mathieu advierte que “las sociedades humanas, con una monotonía notable, “sobredeterminan” la diferenciación biológica asignando funciones diferentes a los dos sexos dentro del cuerpo social” (*SG*: 24. Destacado de la autora). Este concepto, subrayado por Mathieu, nos proporciona otra clave para entender el vínculo entre biología y sociedad: se trata de una relación sobredeterminada [*surdéterminé*] por lo

social a lo biológico. No existe lo biológico puro, ya que siempre se encuentra mediatizado o sobredeterminado por lo social, afirmación en la que podrían enlazarse la herencia marxista y durkheimiana. Sin embargo, estas encrucijadas nos muestran otro rasgo característico de la corriente FMF que, al ensamblar conceptos provenientes de diferentes tradiciones intelectuales, constituye un sitio de encuentro (y reformulación) de teorías.

Conclusiones del capítulo

En este capítulo, analizamos la propuesta feminista materialista lésbica de Monique Wittig. Mostramos que su teoría del pensamiento *straight* desarrolla una crítica al sistema heterosexual que conceptualiza como el verdadero enemigo principal. Para ello, la autora retoma las tesis del FMF, que relee en conjunto con la teoría beauvoiriana. Sostuvimos que la teoría de Wittig proporciona un canal subterráneo que introduce indirectamente las tesis centrales del feminismo materialista francés en el medio académico anglosajón, algunos de cuyos ecos reverberan en la obra de Judith Butler.

A continuación, contrastamos el paradigma feminista materialista basado en la categoría de “sexo” con el modelo angloamericano del sistema de sexo/género. Tomamos como punto de partida el análisis de la propia Nicole-Claude Mathieu para, desde allí, evaluar las implicancias teóricas y filosóficas presentes en uno y otro paradigma. Mostramos que el concepto de “sexo” (social) presenta la ventaja epistémica de no reproducir el fundacionalismo biológico. Sin embargo, ciertas tensiones se mantienen a causa del doble marco de análisis –materialista histórico y durkheimiano– que conduce a otorgar diversos énfasis a la naturaleza. Por ello, podemos concluir que la relación naturaleza/cultura permanece como un síntoma en el discurso del FMF, en el sentido que le hemos dado a este concepto a lo largo de la presente Tesis.

Capítulo VIII

Debates actuales desde el FMF

Si bien la corriente del FMF surge y se consolida durante la década del setenta y los años posteriores, actualmente diversas autoras retoman la teoría para desarrollar análisis propios. Estas relecturas, realizadas mayormente en el campo académico francófono, comienzan a cruzar las fronteras y habilitan nuevas derivas del feminismo materialista. Prosiguiendo en tal dirección, el propósito de este capítulo final es evaluar críticamente los aportes del FMF, indagando su potencia explicativa en ciertos debates actuales. Para ello, identificamos tres ejes de análisis que condensan –a nuestro juicio– los principales aportes del FMF a la teoría feminista contemporánea. Retomando los resultados de los análisis que hemos desarrollado a lo largo de la Tesis, sostendremos que la corriente proporciona elementos para pensar un feminismo materialista, imbricacionista y anti-esencialista (anti-biologicista).

En primer lugar, la relectura heterodoxa del marxismo sustenta un abordaje materialista original, que distinguimos del empirismo ingenuo de ciertas perspectivas, como también del determinismo mecanicista de la estructura. En segundo lugar –y en relación con lo anterior– el FMF abandona la búsqueda de la contradicción principal para comprender el anudamiento complejo de diferentes sistemas de dominación. Aún cuando se centran en el desarrollo de la categoría de sexo, las autoras feministas materialistas muestran la co-existencia de sistemas racistas, clasistas y etarios. En esta clave, analizaremos la propuesta de Danièle Kergoat, una de las exponentes actuales de la corriente, sobre las relaciones sociales estructurales (RSE) que habilita un enfoque consustancialista o imbricacionista.

El modelo de las RSE reviste especial interés ya que se vincula con una discusión que ha cobrado vigencia en los últimos años: el debate sobre la llamada “teoría de la interseccionalidad”. En relación con ello, y en último lugar, examinaremos la propuesta de Jules Falquet, una de las principales exponentes actuales del FMF. Falquet combina la teoría feminista materialista con los aportes de algunas teorías latinoamericanas y decoloniales. Evaluaremos los desafíos implícitos en este entrecruzamiento, sumamente reciente y aún en curso, con el objetivo de reflexionar

sobre las posibilidades de encuentro entre teorías elaboradas en contextos sociales y teóricos diversos. En el cruce entre un análisis feminista, materialista y decolonial, encontramos un último aporte al llamado “dilema de las identidades”. Mediante el concepto de “identidades políticas”, mostramos que esta discusión permite visitar ciertos puntos ciegos del planteo clásico del FMF.

VIII. 1. Un feminismo materialista

Como hemos mostrado a lo largo de los capítulos precedentes, uno de los rasgos característicos del FMF es su relectura original del marxismo. Para ello, las diferentes autoras parten del posicionamiento crítico que habilita un feminismo de matriz beauvoriana combinado con elementos estructuralistas y durkheimianos. En términos generales, es posible sostener que el FMF adopta el método materialista histórico y lo lleva a sus últimas consecuencias al examinar aquellas relaciones que se sitúan por fuera de la órbita del análisis clásico. En efecto, según analizamos en el primer capítulo, para el marxismo tradicional tanto el sexo como la edad y la raza se consideran meras diferencias fisiológicas que no alcanzan el estatus de verdaderas divisiones sociales. De este modo, sexo, raza y edad se ubican “del lado de la naturaleza” y permanecen en los límites de la dialéctica histórica, de la que participan sólo parcialmente y de modo dudoso.

La operación de lectura que propone el FMF retoma los principios materialistas históricos como “una teoría de la historia, que se escribe en términos de dominación de grupos sociales, los unos por los otros” (*FMEP*: 133). Recordemos que, según Delphy, es necesario distinguir los principios generales del materialismo histórico del análisis marxiano del modo de producción capitalista, que constituye sólo una de las aplicaciones posibles de ese método, más no la única. En efecto, Delphy sostiene que “el marxismo es, evidentemente, materialista. En tal medida, puede ser utilizado por el feminismo” (p.133). El FMF retoma entonces el método materialista para aplicarlo al análisis de aquellas relaciones que el marxismo clásico había relegado al ámbito natural. Así, como vimos en la segunda parte de la Tesis, aplican el propio método marxiano-engelsiano en dirección al punto ciego del marxismo.

En términos filosóficos, ello implica examinar la propia “materia”, es decir, aquello que se presenta como una “evidencia” última, incluso para el propio marxismo

tradicional. Esta relectura crítica alcanza su mayor desarrollo en la perspectiva guillaumiana, que proporciona una nueva forma de comprender el “materialismo”. Ser materialista, para la autora, no implica postular la primacía de una materia que existe de modo autónomo en tanto que sustancia sustraída a la dialéctica histórica. Por ello, múltiples abordajes que se autopostulan “materialistas” son, a ojos de Guillaumin, posiciones idealistas. Bajo el pretexto de que “la causa es la materia”, algunos enfoques explican los procesos sociales “a partir de elementos materiales fragmentados y provistos de cualidades simbólicas espontáneas” (*PPIN 2*: 48).

Como advierte Guillaumin, la remisión a una “materia” *tout court* no implica que el abordaje sea “materialista”. En ocasiones, sostiene, la materia funciona como un argumento metafísico que clausura los análisis: “se trata simplemente de la idea de finalidad (metafísica) recubierta de una máscara materialista (la materia determinante)” (*PPIN 2*: 48). Tales perspectivas –que ella llama “materiales” para distinguir las del “materialismo”– sustancializan la materia, es decir, la hipostasian y la abstraen de las relaciones sociales en las cuales se encuentra inmersa.²³⁴ Para Guillaumin, el materialismo intenta comprender, por el contrario, que los rasgos y características de “la materia” son consecuencias de relaciones históricas y no determinaciones espontáneas de la misma –lo que no es otra cosa que una aplicación consecuente del método materialista histórico de Marx y Engels–. Recordemos que Guillaumin propone una concepción dialéctica donde la anatomía y la percepción se modifican socialmente en relación con procesos históricos y económicos. Por ello, su análisis puede abordar la construcción de aparatos perceptivos basados en la biología y la creación de marcas somáticas (sexuales, raciales) como claves de inteligibilidad de los grupos captados como “naturales”.

Al abordar el proceso histórico que desemboca en la “biologización de la percepción” (*IR*: 67) –base tanto del racismo como del sexismo– Guillaumin se aleja de perspectivas “materiales” que remiten toda explicación a una suerte de causa final material. Utilizada de ese modo, la materia funciona como un argumento metafísico que clausura la posibilidad de discusión al apelar a un grado cero de realidad, reputada natural y, por tanto, inobjetable. Por el contrario, la perspectiva “materialista” que propone Guillaumin intenta explicar la propia constitución de esos “datos”. Por decirlo

²³⁴ Esta idea reaparece en Guillaumin (1981: 197).

en otros términos, no se trata de describir un orden “real”, sino de comprender de forma dialéctica y relacional por qué ese orden (y no otro) se nos presenta como “real” y “evidente”. Su teoría nos permite problematizar desde cuándo y por qué el color de la piel, en lugar de la altura o el color de los ojos, se constituye como marca somática fundamental en el caso del racismo. Ello supone un abordaje relacional de la materia, que la sitúa en el entramado de relaciones sociales, políticas y económicas en las cuales se encuentra inmersa. Se diferencia precisamente de otros abordajes que, al abstraer la materia de su universo de sentido, la sustancializan, reificándola por segunda vez.

En definitiva, un abordaje materialista no postula la materia como causa final, sino que muestra los complejos procesos históricos que la conforman como tal y que – en muchos casos– la vuelven una “evidencia”. Ello permite desarmar la supuesta transparencia de la materia; al decir de Mathieu, su carácter fetiche, y restituirla “como consecuencia de la relación que la forma material mantiene con su universo y su historia” (Guillaumin, *PPIN 2*: 48). Es decir, para Guillaumin, la materia no es un dato sino el resultado de determinadas relaciones sociales que es preciso explicar.

De este modo, la operación crítica del FMF propone un abordaje materialista (histórico) que no recae en un empirismo ingenuo, dado que no sustancializan ni hipostasian la materialidad. Sin abandonar los estudios de casos situados, sus investigaciones complejizan lo “empírico” de forma tal que lo “real” o “material” no se considera un dato auto-evidente ni una explicación última. Esta impronta anti-sustancialista se vuelve visible en el propio marco categorial del FMF, donde la categoría de “sexo” es plenamente relacional, al igual que los conceptos de “varones” y “mujeres” que aquella crea. Así, lejos de designar esencias o grupos naturales, estos términos indican grupos sociales construidos por determinadas relaciones productivas.

Sin embargo, el abordaje materialista del FMF tampoco descuida las relaciones ideológicas que constituyen esa materialidad. Por ello, se aleja también del determinismo mecanicista, acusación que se ha esgrimido frecuentemente para deslegitimar perspectivas marxistas.²³⁵ La importancia del plano ideológico, al que se le

²³⁵ Podríamos preguntarnos, de todos modos, si tales acusaciones no constituyen un ejemplo de la llamada “falacia del espantapájaros”, dado que el mecanicismo es más bien una caricatura del marxismo que se basa en una lectura literal de unos pocos párrafos marxianos. Incluso en escritos de los propios Marx y Engels encontramos reflexiones al respecto, como se han encargado de mostrar gran parte de los teóricos posteriores, humanistas y antihumanistas, desde Lukács hasta Althusser.

atribuye una eficacia relativa, se desarrolla en los análisis de Guillaumin sobre el discurso de la Naturaleza y la ideología racista, así como en la propuesta de Wittig sobre el pensamiento *straight*. Por el contrario, otros análisis, como el de Delphy, permanecen más ligados al marco de análisis marxista, centrándose en la dimensión económica más tradicional.

Entre los dos extremos del constructivismo lingüístico –donde el género puede llegar a devenir una mera *performance* discursiva– y las concepciones marxistas ortodoxas, para las que la causa de la opresión de las mujeres es el proceso fisiológico “material” de la maternidad, se abre un vasto espacio intermedio donde el FMF, y aún antes Simone de Beauvoir, nos muestran un problema. Por ello, un eje subterráneo que recorre las investigaciones del FMF es la búsqueda de un “entrelugar” que no reduzca lo material a lo discursivo, y a la inversa. Sin embargo, llegadas a este punto, resulta sintomático el hecho de que para teorizar la relación entre materia e ideología se recurra a imágenes metafóricas. Recordemos que, según Guillaumin, la apropiación de las mujeres y el discurso de la Naturaleza son “dos caras de la misma moneda” (*PPIN 1*: 17/ 23) De algún modo, este vínculo permanece sin teorización; por decirlo con Wittgenstein, se lo “enseña” y se lo muestra, pero no se lo “piensa” (Wittgenstein, [1921] 1994: § 6.522).

Al inicio de esta Tesis sostuvimos que los espacios en blanco de un discurso constituyen precisamente sus síntomas. Nos muestran el esfuerzo de un pensamiento en los límites de la problemática que dicho pensamiento construye. Por eso, no son meros “silencios”, sino formas particulares de decir, en la manera de un no-decir (capítulo 1). Aquí, la relación entre materialidad e ideología permanece como un síntoma, es decir, como un silencio que habla.

VIII. 2. Un feminismo imbricacionista

Manteniendo el método materialista histórico, el FMF se propone entonces transformar su aplicación en el punto ciego del marxismo clásico: la división sexual natural del trabajo. Sin embargo, el FMF no se limita a analizar la categoría de sexo sino que también somete a crítica aquellos elementos considerados “naturales” por el marxismo tradicional, como la raza y la edad. Como analizamos *in extenso* en el capítulo 6, la

propuesta teórica de Guillaumin enlaza la crítica al sistema racista con lo que denomina *sexage*, es decir, la apropiación individual y colectiva de las mujeres, mediante la tesis de las marcas somáticas. En los análisis del FMF, la dimensión de clase también aparece como un eje transversal y aunque se limiten a señalarla, sin desarrollarla, también mencionan las relaciones sociales de edad (Mathieu, *NDS*: 22; Guillaumin, *IR*: 4).

Ello muestra que la perspectiva del FMF permite desbordar el “sexo social” para comprender las dinámicas societales y la distribución asimétrica del poder de modo más amplio. Precisamente, una de las críticas de Mathieu al concepto de “género” anglosajón (en especial, al concepto butleriano) consiste en denunciar su disociación de los sistemas estructurales en los que el género se construye, a la vez que no enfatiza su articulación con múltiples opresiones. Según las autoras del FMF, el concepto de sexo, entendido como una relación social estructural (*rapport social de sexe*) presenta la ventaja epistémica de indicar su enlazamiento con otras opresiones, es decir, su existencia consustancial junto con otras relaciones sociales estructurales, posibilitando un análisis de conjunto.

Actualmente, la socióloga Danièle Kergoat,²³⁶ una de las principales teóricas materialistas contemporáneas, se dedica al análisis del paradigma de las relaciones sociales estructurales cuya base se encuentra en las teorías pioneras del FMF que revisamos. Según Kergoat, la división sexual del trabajo se desprende de las relaciones sociales de sexo y se encuentra regida por dos principios organizadores: el “principio de separación” (hay trabajos de varón y trabajos de mujer; donde se asigna preminentemente a los varones a la esfera productiva y a las mujeres a la esfera ‘reproductiva’) y el “principio jerárquico” (un trabajo de varón ‘vale más’ que uno de mujer) (Kergoat, 2001: 89).

Sin embargo, la idea de una división sexual (social) del trabajo, con orígenes en la etnología, presenta la dificultad de que puede pasar por una constatación empírica o descriptiva más que por una categoría explicativa del funcionamiento de la totalidad social. Ya en los primeros capítulos de esta Tesis, analizamos este concepto

²³⁶ Kergoat es una de las principales teóricas materialistas contemporáneas. Socióloga, en el año 1983 creó el “Grupo de estudios sobre la división social y sexual del trabajo” (*Groupe d’études sur la division sociale et sexuelle du travail*) que luego se transformó en el grupo “*Genre et rapports sociaux*” (GERS) radicado en la Universidad de Paris VIII. Actualmente, investiga temas referidos a la división del trabajo y las relaciones sociales de sexo, mostrando la constitución del sujeto sexuado así como las transformaciones históricas en las configuraciones del trabajo (Hirata et alii, 2017: xxi-xxii).

que (como vimos en el caso de Engels) se utilizó originalmente para designar una situación de “complementariedad” en la repartición de las tareas realizadas por varones y mujeres. Entonces mostramos el modo en que tal concepto era reformulado por las antropólogas feministas (cap. 3) para designar una relación social estructural de poder de los varones sobre las mujeres. Dicha división socio-sexual es transversal a todos los ámbitos y por ello excede la división en las esferas pública y privada, o entre los dominios productivo y reproductivo, que organiza; o, en palabras de Roland Pfefferkorn (2016: 107), que “hace estallar” al revelar su falta de operatividad.

Actualmente, en las perspectivas feministas materialistas contemporáneas ha adquirido relevancia el concepto de “relaciones sociales estructurales de sexo”. El pasaje de uno a otro concepto muestra el recorrido teórico del feminismo materialista francófono, como lo explica Danièle Kergoat (2017):

La división sexual del trabajo fue entonces, en un principio, el estado de articulación de dos esferas [estructura familiar y sistema productivo] [...] Pero esta noción de articulación se mostró pronto insuficiente: dado que los dos principios –separación y jerarquía– reaparecen por todos lados y se aplican siempre en el mismo sentido, fue preciso pasar a un segundo nivel de análisis: la conceptualización de esa relación social estructural recurrente entre el grupo de los hombres y el de las mujeres (p. 38, trad propia).

De la división sexual natural, se pasa a un abordaje basado en la división socio-sexual o diferenciación sexual; y posteriormente, en el concepto de relaciones sociales estructurales.

Una relación social (*rapport social*) se define en principio como una tensión que atraviesa el campo social. Por eso no es algo reificable. Esta tensión erige ciertos fenómenos sociales en meollos (*enjeux*) en torno a los cuales se constituyen grupos con intereses antagónicos (Kergoat, 2017: 39. Trad. propia).

Jules Falquet proporciona una definición similar: “El concepto de *rappports sociaux*, de inspiración marxista, designa relaciones sociales de poder estructurales, abstractas, que atraviesan la sociedad y la estructuran alrededor de algo que está en juego, generalmente la organización del trabajo” (Falquet, 2017 a: 13). Estas relaciones sociales estructurales (RSE) producen las diferentes clases, ya sean sociales, de sexo, de

raza. Así, “La división sexual del trabajo descansa sobre los *rappports sociaux* de sexo” (Falquet, 2017 a: 13).

Las RSE poseen –según Kergoat– dos características: son consustanciales y dinámicas (2001: 87 ss). Que sean consustanciales o coextensivas significa que no son disociables unas de otras. Las relaciones sociales de sexo, de clase, de raza, de edad existen anudadas de modo que no puede distinguirse más que de modo analítico, formando (como lo indica el término) una única “sustancia”. De este modo, que las RSE sean consustanciales implica que se encuentran en un estado de interpenetración constante. Así, la apropiación de las mujeres como clase de sexo se hace más compleja a medida que se imbrica con otras formas de opresión. Helena Hirata y Danièle Kergoat han explorado las articulaciones de RSE mediante los análisis de “cadenas de cuidados”, es decir, la migración de mujeres de países del Tercer mundo o de periferias europeas hacia los países centrales, para realizar trabajo doméstico, trabajos de limpieza en sector de servicios y otros trabajos de cuidado (Hirata y Kergoat, 2007: 605).

Una segunda característica de las RSE, según Kergoat, es que son dinámicas. Este rasgo implica que las RSE se reconfiguran y se recombinan de diversos modos a través del tiempo. El dinamismo de las relaciones sociales estructurales permite salvar el problema del a-historicismo a menudo esgrimido como argumento contra las teorías que sostienen la existencia de un sistema patriarcal autónomo (como ejemplo de ello, podemos recordar las críticas de Young a las teorías del sistema dual que analizamos en el cap. IV de esta Tesis). El carácter dinámico de las RSE no sólo las vuelve históricas, sino que a la vez –conforme a la inspiración anti-naturalista del FMF– las des-esencializa. Es decir, las vuelve eficaces a la vez que visibiliza su estatuto contingente, lo que permite pensar en la posibilidad de transformación. Como ejemplo de la transformación histórica de las RSE, podemos mencionar los análisis de Juteau y Laurin sobre las modificaciones en las formas del sexage contemporáneo, esto es, la tendencia a la apropiación colectiva por sobre la modalidad de apropiación individual, fenómeno analizado posteriormente por Falquet (Bolla, 2017 b).

Es necesario señalar que la perspectiva de las RSE se distingue de la teoría de la interseccionalidad, hegemónica en el medio angloamericano. Mientras que este paradigma privilegia, mediante la imagen de la “intersección”, un modelo geométrico, el modelo de la consustancialidad de las RSE intenta pensar de otro modo. Según

Kergoat: “las prácticas sociales no se dejan aprehender bien mediante conceptos geométricos tales como los de imbricación, adición, interseccionalidad, multiposicionalidad [...] en tanto que ellas son móviles, ambiguas y ambivalentes” (Kergoat, 2009: 111, citado por Pfeferkorn, 2016: 127).²³⁷ Respecto de la teoría de la interseccionalidad y el enfoque del FMF, también se ha sostenido que mientras que el enfoque del FMF, fiel al espíritu materialista, se centra en las estructuras o tensiones que atraviesan el campo social (“relaciones sociales estructurales”), la teoría de la interseccionalidad tiende a pensar las identidades en términos individuales. Las RSE no se despliegan en el plano individual o personal sino que dan cuenta de “la tensión antagónica anudada en torno al problema de la división del trabajo y que apunta a la creación de grupos sociales con intereses antagónicos” (Kergoat, 2017: 41).

La importancia de comprender el dinamismo de las RSE o sistemas de dominación es crucial y, como tal, ha sido señalado por diferentes teóricas. Como advierte María Luisa Femenías, siguiendo a Mara Viveros Vigoya, “la interseccionalidad [...] puede estabilizar las relaciones en posiciones fijas y sectorizar las movilizaciones sociales, de la misma manera en que el discurso dominante naturaliza y encierra a los sujetos en unas identidades de alteridad preexistentes” (Femenías, 2019 a: 111). Por ello, la economista y antropóloga colombiana Mara Viveros Vigoya retoma la perspectiva feminista materialista según la cual las relaciones sociales son consustanciales y coextensivas: “consustanciales en la medida en que generan experiencias que no pueden dividirse secuencialmente; coextensivas porque se coproducen mutuamente” (Viveros Vigoya, 2016, cit. en Femenías, 2019 a: 111). Según sostiene Viveros Vigoya, estos dos rasgos característicos de las RSE implican “que cada una de ellas deja su impronta sobre las otras y que se construyen de manera recíproca” (Viveros Vigoya, 2016: 8), de modo que en diversos contextos sociopolíticos, pueden reforzarse mutuamente.²³⁸ Ello permite evitar pensar en términos sustancialistas “desde una comprensión aritmética de la dominación y sus efectos aditivos” (p. 12).

²³⁷ En esta Tesis, sin embargo, preferimos mantener la denominación “feminismo imbricacionista” en lugar de utilizar la categoría de “consustancialidad”. Si bien se trata de una metáfora geométrica, al decir de Kergoat, en castellano la imbricación designa una relación de anudamiento indisociable e íntimo que nos aleja de la idea de una mera yuxtaposición. Por el contrario, el término de “consustancialidad” nos parece equívoco y de uso poco frecuente, por no mencionar el sentido sustancialista que –completamente ausente en el análisis de Kergoat – puede inducir a malentendidos en nuestra lengua.

²³⁸ El señalamiento de Viveros Vigoya resulta sumamente interesante, ya que desde esta perspectiva, la posición de Lugones según la cual los machos no-europeos (negros e indígenas) son hiper-sexualizados o hiper-feminizados (respectivamente) puede entenderse como un reforzamiento de RSE de raza, no necesariamente “de género”.

Más allá de las profundas divergencias, el interés por examinar de modo conjunto diversos sistemas de opresión aproxima las propuestas actuales del FMF a un *corpus* heterogéneo de teorías que actualmente suelen reunirse bajo el nombre de “feminismo decolonial”. Esta afinidad de intereses es analizada actualmente por otra de las principales representantes del FMF contemporáneo, la socióloga francesa Jules Falquet, quien propone una teoría feminista materialista y decolonial.

VIII. 3. La encrucijada colonial

Finalmente, otro aspecto de las derivas actuales del FMF nos desplaza desde la Francia metropolitana hasta América Latina y el Caribe. Actualmente, asistimos a un encuentro entre el FMF y ciertas propuestas latinoamericanas. La figura de Jules Falquet,²³⁹ feminista materialista francesa especializada en América Latina, produce una transformación en las relaciones entre tal teoría y nuestra región. Inicialmente, la atención que el FMF dirigía a América Latina era similar a la que destinaba a otras regiones extra-europeas. El interés parecía ser de índole etnográfica, como se ve en el cuidadoso estudio sobre las sociedades matrilineales coordinado por Mathieu (2007).

En el caso de Falquet, su recorrido académico la condujo inicialmente a México, donde realizó un trabajo sobre la escolarización de las mujeres indígenas en Chiapas. Su tesis doctoral, escrita en 1997, versó sobre la participación de las mujeres en la guerrilla de El Salvador y sobre la división sexual del trabajo militante.²⁴⁰ Sus investigaciones se centran posteriormente en las transformaciones que la globalización y el mercado mundial imponen sobre los trabajos de las mujeres; en particular, el reforzamiento mutuo de las opresiones de sexo, de clase y de raza.

Desde hace algunos años, Falquet intenta articular los feminismos decoloniales latinoamericanos con la perspectiva del FMF, en una lectura desde Abya Yala y desde el feminismo lésbico (como ejemplos de ello, pueden consultarse Falquet 2016, 2017a; 2017 b). En palabras de Falquet, refiriéndose a la decolonialidad, se trata de señalar

²³⁹ Jules Falquet, nacida en 1968, es Doctora en Sociología, graduada del Instituto de Altos Estudios sobre América Latina (IHEAL) de la Universidad de la Sorbona y del Instituto de Estudios Políticos de París.

²⁴⁰ Es decir, la división del trabajo dentro de las propias organizaciones guerrilleras. Cabe destacar que el hecho de haber residido en México y El Salvador durante varios años, posibilitó que Falquet aprendiera el idioma español. La importancia del suelo comunicacional compartido, lejos de constituir un dato menor, se destaca en las investigaciones recientes como una pre-condición para los intercambios académicos transnacionales (Keim, 2014).

“ciertos puntos en los que me parece que puede haber convergencias con la propuesta lésbica-feminista materialista francófona” (Falquet, 2016: 2).²⁴¹

De este modo, la investigación de Falquet retoma aportes de las teorías feministas decoloniales para complejizar el marco de análisis del FMF. En particular, los análisis feministas decoloniales le permiten a Falquet dotar de mayor contenido histórico las tesis generales del FMF. El movimiento de lectura de Falquet se inscribe así, implícitamente, en la senda crítica abierta por las canadienses Juteau y Laurin. Recordemos que estas teóricas proponen “dotar de mayor contenido sociológico las observaciones de Guillaumin sobre el *sexage*” (capítulo 6). Es decir, intentan aplicar las categorías generales (*sexage*, apropiación individual, apropiación colectiva) al análisis de contextos particulares, por caso, la situación de las mujeres religiosas en la región de Québec. De modo semejante, la relectura cruzada entre feminismos decoloniales y materialistas que propone Falquet permite dotar a las categorías del FMF de mayor contenido histórico, como veremos a continuación.

Tal como hemos mostrado en los capítulos anteriores, el FMF denuncia la naturalización de los cuerpos de las mujeres, contracara de su cosificación. La teoría de Guillaumin, como vimos, muestra que la naturalización de grupos humanos se logra mediante la construcción de marcadores somáticos, que tienen como fin la reificación de colectivos de personas. La reificación constituye una pre-condición para la apropiación material concreta de determinados cuerpos. En otras palabras, cosifico aquello que poseo y lo utilizo como instrumento. Guillaumin identifica la existencia de un común denominador, ya que la imputación diferencial de naturaleza se produce tanto en el caso del racismo como del sexismo. Por ello, la ideología racista y la ideología sexista comparten un supuesto de base: ambos son “discursos de la Naturaleza” que apelan a una pretendida base biológica, considerada como un momento previo a la opresión. Recordemos también que el sistema de *sexage* y el sistema esclavista comparten una forma particular de apropiación de los cuerpos en su totalidad, como máquinas-de-fuerza-de-trabajo.

²⁴¹ Cito la paginación según una versión pre-print del artículo que generosamente me proporcionó la autora. El trabajo, publicado originalmente en español y luego traducido al francés, se titula “La propuesta decolonial desde Abya Yala: siguiendo las raíces feministas y lésbicas autónomas”, en De la Fuente, Juan Ramón y Pérez Herrero, Pedro (coords.) (2016) *El reconocimiento de las diferencias. Estado, nación, identidades y representaciones en la globalización*. Madrid: Marcial Pons. Citamos la edición castellana.

Sin embargo, la articulación de ambos sistemas (racismo y *sexage*), aunque postulada por las pioneras del FMF, no es desarrollada en detalle. Es aquí donde las teorías feministas decoloniales se vuelven atractivas para el materialismo actual de Falquet, permitiendo un mayor desarrollo sobre este tema. Las propuestas feministas decoloniales, en su extrema variabilidad y diversidad, poseen no obstante un punto de convergencia: parten precisamente del encuentro histórico entre patriarcado y colonialismo, que teorizan de maneras sumamente diversas. Asimismo, analizan construcción de las mujeres indígenas y negras como doblemente alterizadas, en tanto son lo no-macho de lo no-blanco (Lugones, 2012: 133 ss).

Falquet retoma la teoría de María Lugones, filósofa argentina radicada en Estados Unidos, y las propuestas feministas comunitarias de Lorena Cabnal y de Julieta Paredes. A continuación, analizaremos brevemente los aspectos de estas teorías que son retomados por Falquet. Antes de comenzar, es necesario aclarar que se dividen en (al menos) dos grandes grupos: aquellas que sostienen que el género (y el patriarcado) constituyen una creación occidental; y otras propuestas que argumentan que antes de la conquista, ya existían elementos patriarcales en las sociedades pre-hispánicas.

VIII. 3. a. Colonialidad, género y relaciones sociales estructurales

María Lugones²⁴² constituye una de las figuras más reconocidas en el campo de los estudios feministas y de género actuales. Su visibilidad en Norte y Latinoamérica, vinculada a la corriente decolonial, se extiende de modo creciente a otras regiones. Nacida en Argentina y radicada en Estados Unidos, María Lugones es reconocida por ser la pionera en proponer el cruce entre feminismo y decolonialidad. Este aporte original de Lugones se vincula con cierta tendencia en el campo académico. En efecto, como sostiene Mabel Campagnoli (2018), el pasaje de la llamada “segunda ola” del feminismo a la tercera implicó el descentramiento del sujeto eurocéntrico y la necesidad

²⁴²María Lugones nació en Buenos Aires, en 1944. En 1973 obtiene el Master en Filosofía por la Universidad de Wisconsin, Madison, y en 1978 consigue el título de Doctora en Filosofía por la misma universidad (cf. Abellón, 2014). Actualmente es profesora en la Universidad de Binghamton (Nueva York). Lugones es una de las principales exponentes del feminismo decolonial y su obra dialoga con otros exponentes de la corriente decolonial como Walter D. Mignolo (cf. Lugones, [2008] 2014), Anibal Quijano (cuya teoría sobre la colonialidad del poder complejiza) y Catherine Walsh. Lugones ha publicado numerosos artículos en revistas como *Hypatia* (Estados Unidos) y en prestigiosas revistas latinoamericanas como *Estudos Feministas* (Brasil), *Tabula Rasa* (Colombia), entre muchas otras; también cuenta con un libro publicado en Rowman & Littlefield (Lugones, 2003).

de conectar las reivindicaciones feministas con otras denuncias, entre ellas, la crítica a la colonialidad.

Aplicando de modo crítico las tesis de Quijano (2007) sobre la colonialidad del poder, Lugones sostiene que la invasión de América no sólo inaugura un nuevo orden clasificatorio mundial basado en la “raza”, sino que además, establece una jerarquía central entre humanos y no-humanos (Lugones, 2012: 130).²⁴³ Esta es la dicotomía fundamental de la colonialidad moderna, dado que en base a la humanidad o inhumanidad, atribuye de modo desigual el género entre los diversos grupos humanos. Leyendo críticamente a Quijano, Lugones sostiene que no se trata de postular sólo la raza como una categoría central, junto a la clase, sino también el género (Falquet, 2016: 10 ss).

Por un lado, Lugones afirma que los humanos son clasificados genéricamente en dos grupos jerarquizados: los varones blancos son superiores a las mujeres blancas. Los varones blancos son seres con razón, activos, protagonistas del espacio público, conquistadores; las mujeres blancas adquieren los atributos contrarios: seres de emoción, pasivas, espectadoras, relegadas a la esfera doméstica, reproductoras de la raza que hereda el capital acumulado por la colonización.

El hombre, ser humano superior en la jerarquía de género, es un ser de razón, un sujeto, mente en vez de cuerpo, civilizado público. Es el único ser al que se le atribuye la posibilidad de objetividad e imparcialidad (...) La mujer, la única mujer que hay, está subordinada necesariamente al hombre... (Lugones, 2012: 131).

Lugones afirma que se trata del “único hombre” y de “la única mujer” que hay, porque por otro lado, los no-humanos, “negros” e “indios”, son considerados seres sin razón ni género: “en tanto bestias se los trató como totalmente accesibles sexualmente por el hombre y sexualmente peligrosos para la mujer” (2012: 130).

²⁴³ Recordemos que en la perspectiva de Quijano, la colonialidad se vincula con el colonialismo, aunque se trata de dos términos diferentes. El colonialismo remite a una estructura de dominación donde el poder y los recursos productivos de una determinada población están bajo control de una entidad externa, cuya sede se encuentra en otra jurisdicción territorial. La colonialidad –que se origina a partir del colonialismo desde 1492 en adelante– reside en el establecimiento de relaciones de poder racistas, que imponen una clasificación social de la población del mundo basada en la categoría de raza (Quijano, 2007) y puede perdurar aún cuando las relaciones coloniales (en sentido estricto) hayan terminado. Autores como Santiago Castro-Gómez señalan que el colonialismo se identifica con el poder económico, político y militar de una metrópoli sobre sus colonias, mientras que la colonialidad constituye la dimensión cognitiva o epistémica del colonialismo (Castro-Gómez, 2005: 44 ss).

Dado que en el sistema moderno colonial, el género sólo se aplica a quienes pertenecen al grupo de “lo humano” (los blancos y blancas), los colonizados tendrán el estatuto de machos “no-humanos”. Desde la perspectiva de Lugones, decir “varón blanco” es una tautología, y “varón negro” una contradicción, dado que los colonizados no tienen género. En tal esquema, las colonizadas se constituyen en alteridad radical en tanto son “lo no humano de lo no macho”. La naturaleza, a la cual pertenecen sólo los no-humanos, también queda definida en términos estrictamente instrumentales: “La naturaleza fue concebida para el beneficio de los seres de razón” (p. 130).

La novedad de la propuesta de Lugones no radica sólo en la articulación, en clave feminista, de los aportes del grupo conocido como Modernidad-Colonialidad (GMC), sino además en la introducción de conceptos elaborados por los feminismos “negros” y chicanos (Lugones, 2008). En particular, la noción de interseccionalidad de Kimberlé Crenshaw:

Kimberlé Crenshaw y otras mujeres de color feministas hemos argumentado que las categorías han sido entendidas como homogéneas y que seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto, ‘mujer’ selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales, ‘hombre’ selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, ‘negro’ selecciona a machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente. [...] Dada la construcción de las categorías, la intersección interpreta erróneamente a las mujeres de color. En la intersección entre ‘mujer’ y ‘negro’ hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni ‘mujer’ ni ‘negro’ la incluyen (Lugones, 2008: 82).

Como señala Lugones, la intersección pone en evidencia un vacío, que se comprende a la luz de lo analizado anteriormente: si mujeres son sólo las blancas, y “negros” son los machos no-humanos, hay una imposibilidad de comprender la situación de todas las mujeres indígenas y africanas o afrodescendientes (que, en la perspectiva de Lugones, serían “hembras” sin género). Desde la perspectiva de Lugones, no es posible “intersectar” mujer y “negro”. “Solo al percibir género y raza como entretramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color. Esto implica que el término ‘mujer’ en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista” (Lugones, 2008: 83).

De este modo, su teoría parte del entrelazamiento de diversos sistemas de dominación, capitalismo, racismo y patriarcado, estudiando su conformación desde la modernidad colonial en adelante, para visibilizar las “opresiones múltiples” (2012:

129). La tesis de las opresiones múltiples puede ser puesta en relación con la idea de la consustancialidad de las relaciones sociales estructurales (RSE) que analizamos anteriormente y justifica una afinidad de base entre la propuesta de Lugones y el FMF, que Falquet toma como punto de partida para vincular ambas teorías.

En efecto, tanto Lugones (siguiendo a las feministas afroamericanas) como Kergoat (siguiendo las teorías del FMF) sostienen que no existe una única contradicción en el interior de una formación social, sino que hay múltiples relaciones de dominación/opresión/explotación que se entrelazan. Ambas reconocen el carácter histórico de estas imbricaciones. Al igual que Kergoat, Lugones también intenta alejarse del modelo de la “adición” de clivajes cuando se refiere a la “co-constitución” de los sistemas de opresión: “Raza, género y sexualidad se co-constituyen [...] En los análisis y prácticas de un feminismo decolonial, ‘raza’ no es ni separable ni secundaria a la opresión de género, sino co-constitutiva” (Lugones, 2012: 134). Por eso, prefiere hablar de una “fusión” o de un “entramado” (también Viveros Vigoya, 2016: 9 y ss).

Sin embargo, en el caso de Lugones, la fusión entre género y raza se produce a partir del acontecimiento inaugural de la modernidad con la invasión de América en 1492 y continúa en términos diacrónicos. Recordemos que para la filósofa, tanto el género como la raza son categorías coloniales. La perspectiva de Kergoat, por el contrario, considera que las relaciones sociales de sexo se encuentran en todas las sociedades conocidas; es decir, que no surgen en la modernidad europea sino que son principios de organización social extendidos a lo largo del mundo y del tiempo. Tanto la categoría de sexo como los dos principios de división del trabajo (separación en trabajos de varón y de mujer y jerarquización de los primeros sobre los segundos) se encuentran presentes y “son válidos para todas las sociedades conocidas en el tiempo y en el espacio” (Hirata y Kergoat, 2007: 599. Trad. propia). Como aclaran estas autoras, ello no significa que la relación social de sexo u otras RSE sean datos inmutables: “al contrario, tiene[n] una increíble plasticidad” (2007: 600).²⁴⁴

Precisamente, Kergoat analiza las transformaciones y anudamientos de RSE en cortes sincrónicos de tiempo. Así aborda las nuevas divisiones sexuales del trabajo en

²⁴⁴ Esta tensión entre situación y universalidad representa un desafío de larga data. Tomando sólo el caso del marxismo, podemos recordar las advertencias de Marx [1857] (2011) acerca de la “producción”, concepto general pero vacío, que gana contenido al ser puesto en acto en cada situación histórica. Por eso, Marx llega a sostener que “no existe la producción en general”. De igual modo, podemos decir que no existe la división del trabajo en general, ni el sexo en general.

las sociedades contemporáneas. En el caso de Francia, muchas veces la imbricación se expresa en el modo en que ciertas mujeres de las clases medias y altas logran escapar de la apropiación privada, delegando el trabajo doméstico “a su cargo” en mujeres migrantes de otros países europeos y latinoamericanos (Hirata y Kergoat, 2007). En una dirección similar, Juteau y Laurin caracterizan las principales transformaciones en el sistema de *sexage*, postulando la tesis de que actualmente, las formas de apropiación individual tienden a perder predominancia de cara a las modalidades de apropiación colectiva (capítulo 6).

Otro aspecto central –que justifica el interés de Falquet por la teoría de Lugones– es que tanto el enfoque de Lugones como el del FMF permiten desnaturalizar el sexo y entenderlo como una categoría política. Ambos modelos, sin embargo, presentan divergencias conceptuales respecto al modo en que realizan tal desnaturalización. Lugones sostiene la inexistencia del género (utilizando en su análisis, predominantemente, la categoría anglosajona) en la América pre-colonial, tal como surge en la modernidad: “necesariamente humano, dicotómico, jerárquico, heterosexual, sexualmente dimórfico” (Lugones, 2012: 131). Desde su perspectiva, la colonialidad del género crea también la ilusión de un sexo dimórfico basado en un orden que denomina “heterosexualista” (Lugones, 2012: 129). De este modo, quizás a modo de estrategia para desnaturalizar el sexo, Lugones señala su origen histórico, por ende, social, contingente, precario, incluso reciente (desde el siglo XVI). “La distinción sexual moderna/capitalista/colonial no es biológica sino política” (Lugones, 2012: 131). Pese a ello, su enfoque se distancia sensiblemente de la propuesta del FMF, como veremos a continuación.

VIII. 3. b. Patriarcados autóctonos

Si bien Falquet se interesa por la propuesta filosófica de Lugones sobre la construcción de múltiples opresiones y la articulación entre género y colonialidad –que pone en diálogo con el enfoque feminista materialista–, no comparte la tesis de la autora sobre el carácter estrictamente colonial del género. Según el FMF, en efecto, el género no constituye *stricto sensu* una construcción colonial-moderna-occidental, sino que se encuentra en diversas sociedades no-occidentales. Podemos referir, como ejemplo, los

análisis de las antropólogas Mathieu y Tabet sobre la división socio-sexual del trabajo en diferentes comunidades de África, América y Oceanía (capítulo 3).

Junto con los análisis de Lugones, que constituyen al decir de Falquet “una crítica *feminista* a la teoría decolonial hecha por varones”, encontramos trabajos que no discuten con la teoría decolonial, sino con algunas interpretaciones dentro del propio feminismo (Falquet, 2016: 11). Por ello, Falquet dirige su atención a un segundo *corpus* de teorías feministas latinoamericanas y del Caribe, en particular –como veremos– el denominado “feminismo comunitario” de Cabnal y Paredes, en las actuales Guatemala y Bolivia. Estas teorías revisten particular interés en la medida en que cuestionan el mito del patriarcado originario, crítica que –como vimos en el capítulo 3– era cuidadosamente desarrollada por Nicole-Claude Mathieu desde la óptica del FMF.

Actualmente, en América Latina y el Caribe, en la zona denominada actualmente *Abya Yala* por algunas autoras (retomando la denominación nativa en lengua *kuna*), se han elaborado diferentes teorías sobre el concepto de patriarcado que permiten examinarlo desde una posición situada al sur. Estos desarrollos –como veremos– se aproximan en ciertos aspectos a la propuesta general del FMF que hemos caracterizado a lo largo de la Tesis. A grandes rasgos, las teorías latinoamericanas de este segundo grupo coinciden en señalar que el patriarcado constituye un sistema relativamente autónomo en relación al capitalismo moderno y previo al mismo. En tal medida, tales propuestas se alejan del planteo de Lugones (2008; 2012) para quien –como vimos– el orden de género constituye una creación moderna-colonial.

Se destacan en este sentido los trabajos de la socióloga y activista boliviana Silvia Rivera Cusicanqui. Pionera de las teorías postcoloniales y decoloniales en América Latina, en el año 1997 Rivera Cusicanqui introduce en Bolivia los estudios sobre la subalternidad, vinculando el aparato conceptual desarrollado en la India con experiencias territoriales y reflexiones locales (Femenías, 2008; 2017: 50; Falquet, 2016: 5). Una de las características centrales de su pensamiento es que muestra la insuficiencia de una perspectiva de clase (en sentido marxista tradicional) para dar cuenta de otras opresiones, en particular, raciales y de género (o sexo social). “Ser mujer, indígena (o chola, o birlocha) y pobre es entonces un triple estigma que inhabilita a un creciente número de gente para acceder a un status digno de persona humana” (Rivera Cusicanqui, 1996: 7).

Según el análisis de Rivera Cusicanqui, en muchas sociedades andinas pre-hispánicas existía un equilibrio precario e inestable entre las mujeres y los varones, basado en la estructura del sistema de parentesco prehispánico (presente en los grupos qhichwa y aymara parlantes):

Hay elementos patriarcales en la estructura pre-hispánica andina, pero yo creo que atenuados por el paralelismo de género, por el carácter bilateral de la autoridad y la existencia por un lado de *panakas* y *ayllus* [*sic*]²⁴⁵ que permitían un espacio autónomo de las mujeres, donde el papel ritual que tenían ellas, era además un papel productivo (Rivera Cusicanqui, 2018, s/n).

Una primera característica de aquel sistema de parentesco es la orientación bilateral y bi-lineal de la filiación, que establece un linaje de descendientes masculinos y femeninos a partir de dos ancestros fundadores: “El poder, el gobierno y toda una serie de derechos (según el lugar de la familia en la estratificación social) se transmitían de padre a hijo y de madre a hija” (Rivera Cusicanqui, 2010 b: 181). En su análisis, este paralelismo de la filiación permite la creación de espacios autónomos, *ayllus* y *panakas*, que traducen una relación que no es igualitaria –en efecto, es asimétrica– pero que la autora caracteriza como “complementaria”, entre ambos sexos:

[...] dentro de las fronteras del grupo étnico, la *panaka* representaba el espacio de poder y autonomía legítimos y socialmente reconocidos a las mujeres. Un sistema así resultaba balanceado en una suerte de “equilibrio inestable”, bloqueando permanentemente la formación de linajes corporados patricentrados (base de las sociedades agrarias patriarcales) y evitando que la residencia patrilocal (cuando la hubiere) se tornase en un modo de subordinación femenina a la parentela masculina (Rivera Cusicanqui, 2010 b: 183).²⁴⁶

²⁴⁵ *Ayllu* viene de la palabra aymara (pene) y *panaka* del concepto qhichwa *pana* (hermana) —dicho por un hombre. La situación de co-gobernabilidad se designaría con la palabra *jaqi* (persona), que significa pareja o persona social, cf. Rivera Cusicanqui (2010 b: 182).

²⁴⁶ Sin embargo, existe una asimetría entre *ayllu* y *panaka*. Como célula fundamental de la organización social andina, el *ayllu* es “Unidad de escala territorial y demográfica amplia, que reúne varios linajes y redes unidas por lazos de consanguinidad, afinidad y territorio, además de una serie de referentes simbólicos” (Rivera Cusicanqui, 2015: 324). En tal estructura, la mujer es *la esposa del fundador del linaje*, es decir, que no existe una “panaka autónoma” sino que la mujer funda su *panaka en el interior del ayllu de su esposo*. Según Rivera Cusicanqui, esta asimetría entre *ayllu* y *panaka* se compensa en el Estado Inca, donde la esposa principal del inca era su hermana (de padre y madre), es decir, que formaba parte de su propia *panaka*. Es preciso destacar, siguiendo a Rivera Cusicanqui, que en la sociedad andina pre-hispánica las reglas de parentesco no sólo regían el poder doméstico/familiar, sino también el poder político. La separación de estas dos esferas constituye un hecho fundante de la colonialidad moderna en nuestras tierras.

La invasión colonial trastoca el orden de las comunidades andinas mediante la escisión entre poder doméstico/familiar y poder político, que comienza a invisibilizar el rol central de las mujeres. En el caso de Bolivia, el proceso asume rasgos particulares ya que pese a las transformaciones experimentadas, las mujeres se mantienen muy presentes en el espacio público como encargadas de los intercambios que se producen fuera de la comunidad: “desde la experiencia de ellos [los colonizadores] en España, la presencia de mujeres en el espacio público sólo podía interpretarse como prostitución, en tanto que en realidad, las mujeres fueron claves en el nexo entre la coca y la plata en Potosí y también en el Cusco” (Rivera Cusicanqui, 2018, s/n). Lo cual muestra que los procesos fueron diversos y heterogéneos, en parte debido a la organización previa existente en las diferentes comunidades.

Posteriormente, los trabajos de Lorena Cabnal (2010) sostienen la existencia de un “patriarcado originario” sobre el cual se asienta posteriormente el orden llamado “occidental-moderno-colonial-de género” identificado por Lugones. Cabnal, feminista comunitaria maya-xinka, realiza esta crítica desde las propias comunidades indígenas. Su principal objetivo es poner de manifiesto los problemas que se siguen al no asumir la existencia de desigualdades de sexo/género en las comunidades: que algo sea “ancestral” no quiere decir que no pueda modificarse, en caso de implicar opresiones e inequidades. Por ello, su idea del patriarcado originario o ancestral intenta denunciar la existencia de un orden jerárquico de opresión de las mujeres que es preciso transformar:

Plantear y repensar lo milenario y la sacralidad fundante en los pueblos indígenas, ha sido parte de la llave de entrada para que las mujeres indígenas asumidas en plena conciencia como feministas comunitarias, pudiéramos llegar a trastocar la ancestralidad, lo antiguo, lo que siempre ha sido inamovible (Cabnal, 2010: 13).

Por ejemplo, Cabnal pone en evidencia los problemas que suscita la “complementariedad de sexos”, un relato cosmogónico que organiza la vida social en diversas comunidades originarias de Abya Yala. Esta complementariedad entre principios masculinos y femeninos, señala Cabnal, se encuentra reglada por la heteronormatividad. Podemos añadir que, desde una matriz radicalmente heterogénea, la complementariedad originaria recuerda las tesis engelsianas sobre la división sexual natural del trabajo (capítulo 1) al asignar funciones específicas y ámbitos “propios” para cada sexo. Elevada como supuesto principio cosmogónico, tiene por resultado la

naturalización de un orden social asimétrico. Desde la epistemología feminista comunitaria, Cabnal afirma:

[...] existe un *patriarcado originario ancestral*, que es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos (Cabnal, 2010: 14).

La feminista comunitaria, lesbiana boliviana Julieta Paredes, articula una propuesta similar a la de Cabnal. Paredes, co-fundadora de la colectiva *Mujeres Creando Comunidad*, recientemente escindida, afirma: “tenemos que reconocer que hubo históricamente un entronque patriarcal entre el patriarcado precolonial y el occidental” (Paredes, [2010] 2013: 71). Ello implica tanto la necesidad de descolonizar el género (y comprender que no es un mero producto de la colonia) como de superarlo (en tanto categoría occidental y neoliberal). Esta última afirmación habilita un canal de diálogo fructífero con la tesis del FMF según la cual el “sexo” y la “diferencia sexual” constituyen categorías que deben ser abolidas. Asimismo, Paredes propone una comparación entre la categoría de género y el concepto marxiano de clases sociales:

[...] queremos comparar el valor político de la categoría género con la de clase. El género tiene como valor político lo mismo que la clase: nunca va a haber equidad (igualdad) de clase, porque las clases sociales se fundan, se originan en la injusticia de la explotación de una clase sobre la otra; los burgueses son burgueses porque explotan a los proletarios (Paredes, 2013: 64-65).

Este movimiento muestra un análisis materialista propio, situado al sur, que presenta afinidades conceptuales con la posición del FMF. En tanto que concepto revolucionario, sostiene Paredes, la clase –en sentido marxiano– permite visibilizar relaciones de explotación. Pero el sentido central de estos análisis no es simplemente identificar las clases, describirlas y señalarlas, sino que este trabajo se realiza en vistas a “la superación de la clase con la realidad histórica injusta y la inauguración de una etapa de la humanidad donde no haya explotados ni explotadores” (p. 65), es decir, para la autora, una etapa en la que no existan clases sociales.

Paredes retoma este modelo explicativo para analizar la opresión de género en Latinoamérica, así como las autoras del FMF lo hacían desde Francia:

Lo mismo sucede con el género: nunca va a haber equidad de género entendida como igualdad, porque el género masculino se construye a costa del género femenino, por lo que la lucha consiste en la superación del género como injusta realidad histórica. Dicho de otra manera, de lo que se trata es de trascender el género, como construcción histórica y cultural y empezar una nueva forma de criar y socializar a las *wawas* sin géneros (Paredes, 2013: 66).

Sin embargo, su propuesta también presenta rasgos originales, a través de una lectura situada de la realidad boliviana y del contexto regional del Cono sur. En la perspectiva de Paredes, descolonizar el género adquiere un significado particular. Descolonizar la categoría de género implica “reconocer que las relaciones injustas entre hombres y mujeres aquí en nuestro país [Bolivia], también se dieron antes de la colonia y que no sólo son una herencia colonial” (Paredes, 2013: 72). En este sentido, existe “un patriarcado y un machismo boliviano, indígena y popular” (Paredes, *ibid*), que se articula o entronca posteriormente con el patriarcado que arriba junto con la colonización.²⁴⁷ De este modo, al denunciar y visibilizar la existencia de estructuras patriarcales en las sociedades pre-hispánicas, Rivera Cusicanqui y, posteriormente, Cabnal y Paredes permiten desmontar el mito de los matriarcados originarios que también analiza cuidadosamente Mathieu (cap. 3).

En una entrevista reciente, Falquet proporciona otro señalamiento acerca de su interés teórico por los feminismos del Abya Yala:

Lo que me resulta más interesante del feminismo comunitario es el vínculo que plantea entre la apropiación de las mujeres y la apropiación de los recursos naturales, de “la Tierra” en el sentido de la Pacha Mama. Nos habla del acaparamiento histórico, desde la primera fase de colonización hasta la actual recolonización extractivista, de eso que la economía capitalista trata como “externalidades”, recursos “naturales” que pueden incorporarse a la plusvalía sin más reparo: el trabajo de las mujeres y la “Naturaleza”, es decir, las materias primas (Falquet en Bolla, 2017 a: 201).

En efecto, para las feministas comunitarias, tanto las mujeres como los territorios periféricos que habitan son materias primas apropiadas (al decir de Guillaumin) por estructuras de dominación patriarcales, coloniales y capitalistas.

²⁴⁷ Por ello, la descolonización implica también un trabajo de recuperación de la memoria, a través de las luchas de mujeres ancestras contra los patriarcados pre-coloniales, cuya influencia (para la autora) llega hasta las resistencias actuales. Si bien no nos explayaremos sobre esta cuestión, cabe destacar que también Cabnal enfatiza la importancia de la memoria como “sanación ancestral”, práctica que implementan en las comunidades feministas.

Según la propia Falquet, el eje teórico de mayor interés para su análisis se identifica con lo que los feminismos comunitarios latinoamericanos llaman defensa del “cuerpo-territorio”: “Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra” (Cabnal, 2010: 23). Tal afirmación no debe entenderse en sentido esencialista. Por el contrario, la construcción moderna de la “naturaleza” como un elemento inerte y externo que hay que someter, dominar y explotar –diseñada prototípicamente por Bacon y denunciada también por Quijano y Lander (2000) entre otros– legitimó la apropiación de todo aquello considerado como “recurso natural”. En particular, los cuerpos de las mujeres indígenas, afros y los territorios colonizados, igualmente “naturalizados”. Esta apropiación se prolonga actualmente en la economía neoliberal, en las empresas transnacionales extractivistas, mineras, hidroeléctricas, etc. Los feminismos comunitarios rechazan este triple extractivismo, patriarcal, capitalista y eurocéntrico, reclamando autonomía sobre cuerpos y tierras.

Recapitulemos: mostramos que las diferentes propuestas sobre el patriarcado pre-colonial de Cusicanqui, Paredes y Cabnal confluyen al evidenciar el reforzamiento de un orden de género pre-existente, luego de la invasión colonial. En tal sentido, no sólo desmontan la falacia de los matriarcados sino que aportan una mirada histórica a las teorías elaboradas en los centros del saber, por ejemplo, las teorías del sistema dual o la teoría de las RSE. Recordemos que uno de los reproches que suelen dirigirse a las teorías que afirman la existencia de un orden patriarcal relativamente autónomo y previo al capitalismo, es que a-historizan la dominación patriarcal (esta crítica, por ejemplo, la sostiene Iris Young, como analizamos en el capítulo 4). Las teorías feministas elaboradas en suelo nuestroamericano presentan la gran ventaja epistémica de intentar historizar la dominación patriarcal, es decir, de situarla en un contexto particular. Sin embargo, es necesario atender a la dificultad para hipotetizar sobre procesos de larga duración, con fuentes dispersas y fragmentarias (en algunos casos, las investigaciones se basan en registros orales como, por ejemplo, Rivera Cusicanqui quien trabaja en el Taller de Historia Oral Andina). Esta complejidad se suma a la vastedad del período analizado (desde 1492 hasta nuestros días). Aún teniendo presentes estas dificultades, sus trabajos abordan las profundas variaciones históricas que experimentan los sistemas al entrecruzarse e identifican sus reforzamientos mutuos.

VIII. 3. c. Los desafíos de la circulación

Como ya se ha mencionado, Falquet desarrolló gran parte de sus investigaciones de campo entre México y El Salvador, experiencia que reconoce como parte invaluable de su formación política.²⁴⁸ Mostramos que sus trabajos vinculan las perspectivas decoloniales elaboradas en Abya Yala con el enfoque feminista materialista, a partir de ciertas afinidades que Falquet encuentra en estas teorías. Sin embargo, los diálogos entre teorías provenientes del Sur y del Norte global traen aparejados una serie de desafíos, que la socióloga francesa reconoce y aborda críticamente. Con motivo de la publicación de un número especial bilingüe de la prestigiosa revista *Nouvelles Questions Féministes* sobre “Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe”, coordinado por Falquet junto con la antropóloga dominicana Ochy Curiel y Sabine Masson, las editoras advierten:

[...] nos colocamos frente al reto de no caer nuevamente en el robo del conocimiento de las mujeres indígenas, afrodescendientes, latinas y caribeñas por parte de las “expertas del norte”. Los textos escritos por estas autoras iban a ser traducidos al francés, es decir que muy pocas mujeres latino-americanas y caribeñas tendrían acceso a ellos, puesto que iban a circular en Europa, enriqueciendo una vez más el conocimiento de las mujeres del primer mundo a partir del trabajo, de las historias y de los escritos de las mujeres de los países del sur. Contra esa lógica decidimos hacer una versión en español que circule en Latinoamérica y el Caribe (Curiel, Falquet & Masson, 2005, p. 4).

Cierta tensión sintomática emerge en la superficie de la entrevista que Falquet realiza a Lorena Cabnal. Al inicio de la entrevista, Falquet aclara que: “en el ambiente académico, las activistas y las mujeres del Sur, de clases populares o de grupos racializados, son convocadas muchas veces a mero título de ‘testimonio’, generalmente a través de entrevistas, hecho que consideramos problemático” (Falquet, 2015, p. 73. Trad. propia). Así, Falquet aclara que el formato de entrevista fue escogido por la propia entrevistada –invitada originalmente a publicar un artículo en formato clásico– para revalorizar la oralidad indígena, como apuesta de la praxis descolonizadora. Se destaca entonces la recuperación política de la oralidad defendida por Cabnal, pero se marca a la vez el distanciamiento del modelo de “materias primas epistémicas” (Richard, 1996;

²⁴⁸ “Habiendo vivido dos años en El Salvador y uno en México y participando activamente en diferentes grupos y encuentros, me considero desde entonces cercana a la autonomía latinoamericana y caribeña, que ha contribuido invaluablemente a mi formación política” (Falquet, 2014, p. 42).

Rivera Cusicanqui, 2010 a) donde el Sur se invoca a título de dato, estadística o testimonio.

El ejemplo de Falquet, en su interés por dialogar con las teorías latinoamericanas y caribeñas, muestra algunas de las dificultades que atraviesan los intercambios teóricos entre personas situadas en el Sur y Norte global, junto con el ejercicio autocrítico que los acompaña en vistas a evitar reproducir esquemas de desigualdad naturalizados.²⁴⁹ Estos debates, por demás desafiantes, se derivan del propio objetivo de construir un feminismo transnacional, como propone la corriente del FMF y como lo manifiestan diversas iniciativas actuales (Paro Internacional de Mujeres, Ni Una Menos –a escala global– y movimientos por la legalización o despenalización del aborto en múltiples países de América, entre otros).

En una entrevista reciente, preguntada sobre algún mensaje para dejar a las mujeres brasileñas, Falquet sintetiza varios de los aspectos analizados anteriormente:

Hay muchas luchas y muchos pensamientos enraizados en luchas que no conocemos, sobre todo las personas de la clase privilegiada, blancas y del Norte. [...] Ustedes son una inspiración muy importante para las demás y un componente esencial en la lucha contra el neoliberalismo racista y patriarcal. Tenemos que ver cómo hacer más alianzas transnacionales, pero tienen que ser más igualitarias y probablemente impulsadas por las mujeres, feministas, lesbianas y activistas del Sur, en lugar de por las académicas y/o personas del Norte (Falquet, entrevista con Cisne y Gurgel, 2014, p. 261. Trad. propia).

Esta afirmación sostiene la necesidad de entablar alianzas e intercambios entre países del Norte y Sur global, siempre atravesada por la dificultad que estos encuentros traen aparejados, en virtud de la subsistencia de asimetrías estructurales. La mención y la observación de estas dificultades, al visibilizarlas, parecen constituir un buen indicio para comenzar a desarmarlas.

Entre los desafíos a tener en cuenta, se encuentra también aquella trampa que denunciaba Nelly Richard: “el feminismo académico metropolitano tiende a proyectar en las prácticas de mujeres latinoamericanas el significado mítico de un cuerpo vivo cuya energía natural compensaría la frialdad abstractiva del pensar que caracteriza a la máquina de enseñanza e investigación universitaria de la metrópoli” (Richard, 1996: 737). Los problemas, como es habitual lamentablemente, son entonces de fronteras:

²⁴⁹ Sobre esta cuestión, cf. Gioscia, Laura (2018) “Injusticia epistémica in(*corpo*)rada” en Femenías, María Luisa y Novoa, Silvia Mabel (comps.) *Mujeres en el laberinto de la justicia*, Rosario, Prohistoria, pp. 37-48.

¿cuándo nos encontramos frente a un intercambio (Keim, 2014), cómo diferenciarlo de las proyecciones míticas y/o del extractivismo epistémico? o ¿cómo se trafican las teorías? (Lima Costa, 2002) ¿Qué ocurre con las asimetrías de prestigio, más elusivas y sutiles que las infraestructuras materiales, y con la autorización diferencial de ciertas voces?²⁵⁰ Estos interrogantes abiertos aportan nuevos elementos en la dialéctica incesante entre conocimientos situados y teorías trashumantes (Femenías y Soza Rossi, 2011, p. 13 y ss.).

VIII. 4. El dilema de las identidades

Finalmente, existe también una convergencia que, desprendiéndose de los análisis anteriores, provee un terreno común para hacer dialogar los feminismos de Abya Yala con el FMF. Mostramos que los feminismos comunitarios critican la idea de “la complementariedad indígena” o el “retorno al pasado pre-hispánico” en clave de un paraíso perdido que se intenta recuperar. De este modo, des-esencializan la organización de las comunidades, mostrando sus contradicciones internas e históricas.²⁵¹

Ello permite a Falquet trazar un puente implícito entre, por un lado, los feminismos de Abya Yala, que se oponen al esencialismo de ciertas concepciones indigenistas y, por otro, la perspectiva crítica del FMF, que se opone al esencialismo de ciertos feminismos europeos. En tal sentido, la teoría de la antropóloga afrodominicana Ochy Curiel, por ejemplo, incorpora categorías provenientes del feminismo materialista para reflexionar sobre las identidades de las mujeres afrodescendientes; en particular, la idea anti-biologicista de las mujeres como clase social, la “raza social” y la crítica a la heteronormatividad, que desarman “el mito de La Mujer” y comprenden esta categoría como efecto del entramado de relaciones sociales de sexo. El análisis de Curiel combina

²⁵⁰Por poner un ejemplo concreto, atravesando contextos sumamente disímiles y enormes distancias, reverbera otra imagen: el recibimiento de los filósofos alemanes en el Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949, analizado por Clara Ruvituso (2015). El reconocimiento que los filósofos argentinos dedican a sus “invitados de lujo”, que provenían de un país devastado por el contexto de posguerra, mantiene presentes las jerarquías aun cuando “por primera vez, sudamericanos actuaban de anfitriones y la ‘periferia’ se posicionaba en el ‘centro’ geográfico del debate filosófico” (Ruvituso, 2015: 171). Agradezco especialmente a la Dra. Clara Ruvituso por referirme los trabajos de Wiebke Keim y sus propias investigaciones sobre este tema.

²⁵¹ Es necesario señalar que, en algunos casos, la des-esencialización de una armonía entre los sexos y la denuncia de las contradicciones en las comunidades originarias se realiza sólo en términos de relaciones de sexo o patriarcado, y no en otros aspectos, como la existencia de asimetrías de clase o el imperialismo de algunos pueblos originarios.

elementos del FMF –a través de Delphy y de las teorías feministas lésbicas de Wittig y Falquet– con las teorías críticas del colonialismo de Fanon o Césaire y, sobre todo, con los aportes de las teóricas y las activistas afroamericanas como Audre Lorde, bell hooks (escrito intencionalmente en minúsculas) y la afrobrasileña Sueli Carneiro, entre otras.

Curiel distingue las “identidades esencialistas” de las “identidades políticas”. Si bien reconoce la importancia de las políticas de la identidad, que permitieron volver visibles las opresiones específicas de las mujeres negras, sostiene que tales políticas “ha[n] colocado a algunas mujeres negras en grandes dilemas ya que por un lado entienden que es importante reafirmar la negritud como estrategia necesaria en la lucha política y por otro lado refuerza estereotipos y autoexclusiones” (Curiel, 2002: 98). La política de la identidad trae aparejada esta importante paradoja: si bien permite que se reconozca la opresión de grupos sociales y sus experiencias específicas, puede conducir a “esencialismos desviando nuestras luchas solo por la construcción de sujetos psicosociales” (Curiel, 2002: 111).

Dado que el racismo constituye un sistema económico-social, no se puede luchar contra él en términos meramente psicologistas. Quedar “atrapadas en las identidades” implica para esta autora un reduccionismo, que corre el riesgo de “perder de vista nuestra historia y sus procesos y la forma en que el racismo se va expresando en nuestras sociedades a través del tiempo” (Curiel, 2002: 111). De este modo, Curiel propone entender las identidades en términos políticos, como resultado de relaciones y conflictos sociales e históricos. En la perspectiva de Curiel, “entender las identidades como productos sociales, cambiantes, fluctuantes nos puede favorecer tanto para no caer en esencialismos como [para] no acusar de esencialistas a muchas posiciones políticas que asumen [los] grupos sociales que no son legitimados ni reconocidos” (p. 111).

Estos análisis, por su parte, permiten desplegar un aspecto insuficientemente desarrollado en la teoría del FMF. Allí, el problema de las identidades se reconoce y se aborda de manera desigual. Incluso, es posible sostener que constituye un síntoma (en el sentido que hemos utilizado en esta Tesis) en la medida que indica un blanco en los discursos, un sitio donde se cristalizan tensiones y contradicciones. Si bien, como hemos mostrado, la corriente se caracteriza por una relativa coherencia interna, existen diferencias significativas en el tratamiento (o no) del problema de las identidades y, en términos más generales, en el abordaje de la construcción psico-social de las

subjetividades. Vimos que algunas teóricas, como Delphy, centran su análisis en los procesos económicos y se manifiestan sumamente críticas de los estudios sobre subjetividades. En tal sentido, tienden a rechazar el psicoanálisis y la psicología en favor de un abordaje marxista más tradicional, lo que –como vimos en el capítulo 4– le ha valido las acusaciones de “economicismo”. En cambio otras autoras, como Guillaumin y Mathieu, prestan mayor atención a los “determinantes psíquicos”, es decir, el modo en que las formas económicas de apropiación se vinculan con la (im)posibilidad de alcanzar autonomía en el plano psíquico.

Lo que Curiel denomina el “dilema” de las identidades se refleja entonces en la propia teoría del FMF, que oscila de modo ambivalente entre la desestimación y el reconocimiento de las identidades de aquellas que son construidas como “mujeres”, siempre en un sentido no biológico. Retomando categorías del FMF y en diálogo otras teóricas feministas, los análisis de Curiel muestran que es posible comprender las identidades de modo anti-esencialista, en términos de identidades políticas.²⁵² Conceptualizadas de este modo, las identidades (en particular, raciales) indican tanto un sitio de reivindicación y de visibilización de opresiones específicas, como el resultado de procesos estructurales que no se reducen a un plano psicológico o subjetivo.

Podríamos preguntarnos si el razonamiento que Curiel desarrolla para el caso de la categoría “mujeres negras” puede replicarse respecto de la reivindicación de la categoría “mujeres” en sentido identitario. Resulta necesario insistir sobre este punto, dado que a lo largo de este trabajo hemos utilizado permanentemente la categoría “mujeres” de modo anti-esencialista, para caracterizar un grupo social creado por determinadas relaciones estructurales y materiales.

En primer término, recordemos que desde la perspectiva del feminismo materialista francés, “La Mujer” es un mito. Podemos remitirnos a aquel texto fundacional, el editorial del primer número de *Questions Féministes* publicado en 1977, que hemos llamado anteriormente “el manifiesto” del FMF. En ese escrito, las autoras rechazan las posiciones de los feminismos de la diferencia que defienden una “femineidad” o una “esencia femenina”. Estas preocupaciones se desarrollan *in extenso* en los análisis de Wittig, quien prosigue la línea beauvoiriana al denunciar el mito de La

²⁵² En un sentido afín, María Luisa Femenías propone la denominación “identidades negociadas” para tomar distancia de ciertas concepciones multiculturalistas que –en la línea crítica abierta por Charles Taylor (1992)– tienden a presuponer la existencia de identidades “puras” en una cultura determinada (Femenías, 2008, 2018: 113 ss).

Mujer: “Tenemos que destruir el mito dentro y fuera de nosotras. La ‘mujer’ no es cada una de nosotras, sino una construcción política e ideológica que niega a ‘las mujeres’ (el producto de una relación de explotación)” (Wittig, 1980 b: 80). Wittig recuerda en este sentido las advertencias de Simone de Beauvoir sobre una forma de discriminación sumamente esquiva, más elusiva que la descalificación peyorativa, denominada “discriminación positiva”:

Precisamente, Beauvoir puso en evidencia esa falsa conciencia que selecciona, entre las características del mito (que las mujeres son diferentes... de los hombres) aquellas que parecen agradables y las utiliza para definir a las mujeres. Actualizar el “es maravilloso ser mujer” supone definir a las mujeres reteniendo los mejores rasgos con que la opresión nos ha gratificado [...], pero no supone cuestionar radicalmente las categorías “hombre” y “mujer”, que son categorías políticas (y no datos naturales) (Wittig, 1980 b: 79).

Como ejemplo de esta discriminación positiva, podemos referir el modelo de la “Mujer-Bruja”, fuertemente cuestionado por las teóricas del FMF ya que se suma a una compleja serie de mitologías sobre lo femenino (*QF*, 1977: 9 y ss).²⁵³

Teniendo presentes las advertencias de las propias teóricas del FMF, podemos sostener que las críticas a un supuesto esencialismo dentro de la corriente resultan infundadas.²⁵⁴ Tempranamente, el manifiesto fundacional de *QF* sostiene que “no tenemos derecho a utilizar la palabra ‘mujer’ sola, no tenemos derecho a pensarla sola” (*QF*, 1977: 13). En el editorial, esta afirmación enfatiza el carácter relacional de las mujeres, que existen en el sentido de una clase, en términos dialécticos y anti-esencialistas (recordemos la antropología de los sexos que propone Mathieu). Sin embargo, a partir de la teoría de Kergoat, aquella afirmación puede interpretarse en otro sentido: la palabra “mujer” no puede utilizarse sola, dado que siempre existe de modo consustancial junto con otras posiciones estructurales (de clase y de raza).

²⁵³ En el editorial del primer número de la revista *QF*, se cuestiona la pareja constituida por dos figuras arquetípicas: “la Mujer-bruja” (natural) y “el Hombre-cartesiano” (social). “En el recurso a la bruja como imagen positiva de la mujer, hay diversos aspectos: sus actividades subversivas, en referencia a su historia; y los atributos que algunas toman como símbolos de liberación: contacto “directo” con la naturaleza, con su cuerpo y con el de los otros; un hacer, un pensamiento y un lenguaje considerados como modelo positivo de cultura específicamente femenina (...); y junto a todo eso, una aureola de misterio y de secreto que evoca una guarida de las mujeres, un reino donde son las reinas” (*QF*, 1977: 10. Trad. propia). Estos señalamientos de la década del ’70 cobran actualidad dado que la “bruja” es evocada a menudo como una contra-figura, en oposición a la cultura masculina y opresiva.

²⁵⁴ Para ampliar esta discusión, remitimos a Danielle Juteau (2019: 171 ss).

En síntesis, si bien todas las teóricas del FMF están de acuerdo en rechazar las heterodesignaciones –al decir de Amelia Valcárcel– esencialistas de La Mujer (con mayúsculas), no es posible establecer con igual claridad la necesidad (o no) de mantener la denominación. En general, con la excepción de Wittig, las demás autoras se inclinan por continuar utilizando la categoría “mujeres”, acompañada por la advertencia y la exégesis requerida. Contra el sentido corriente (y también “científico”), se utiliza en sentido anti-biologicista, anti-esencialista, anti-determinista. Ahora bien, el interrogante que formulamos unas líneas antes permanece abierto: la categoría “mujeres”, ¿puede constituir el sitio de un reclamo político de afirmación identitaria?

Sin pretender dar una respuesta definitiva a esta pregunta, que actualmente constituye un parteaguas en la teoría y la militancia feministas, nos arriesgamos a sostener que existe una utilización estratégica de la categoría “mujeres” por parte de las autoras del FMF. Ello deriva en un uso afirmativo de la categoría como herramienta de denuncia. En efecto, en la categoría “mujeres” también se plasma aquel dilema señalado por Curiel. Si bien “mujeres” permite denunciar y hacer visible una opresión específica, no debe “mantenernos atrapadas” –para retomar su expresión– en reduccionismos esencialistas. Del mismo modo que ser “negro/a”, “indígena”, “mestizo/a”, “cholo/a”, ser “mujeres” se entiende desde el FMF como el resultado de relaciones sociales, históricas, dinámicas y, por ende, susceptibles de ser transformadas.

La diferencia parece establecerse más en el tiempo presente que en el futuro. Distinguiamos la estrategia actual del horizonte futuro porque todas las autoras vinculadas al FMF coinciden en la necesidad de destruir las categorías de sexo, en el sentido de abolir el sistema de sexage que asigna a las personas a uno u otro grupo, apropiadores y apropiadas (no, por supuesto, en términos de “individuos” concretos). Adhieren así a la siguiente afirmación de Wittig: “sólo mas allá de las categorías de sexo (mujer y hombre) puede encontrarse una nueva y subjetiva definición de la persona y del sujeto para toda la humanidad” (1980 b: 83). La pregunta que estamos intentando plantear, sin embargo, nos remite a un problema actual más que a un ideal regulativo. Dado que “mujeres” designa una situación de opresión, ¿utilizamos o no esta categoría, del modo que hablamos, por ejemplo, de “proletarios”?

Algunas autoras, como Wittig, manifiestan claramente la necesidad de dejar de hablar de “mujeres” y, en su lugar, propone la categoría política “lesbianas”. Ya hemos

visto, sin embargo, que algunas investigadoras cuestionan el postulado wittigiano según el cual las lesbianas se sustraen completamente de la apropiación en tanto pueden permanecer insertas en tramas de apropiación colectiva (capítulo 7). Ello parece indicar que la categoría “mujeres” puede guardar un sentido relevante en la medida en que visibiliza las formas de apropiación y opresión de las personas consideradas mujeres o feminizadas, en términos sociales y colectivos.

Otras autoras del FMF no se pronuncian al respecto. La lectura sintomática nos sugiere que, en lugar de callar, nos hablan entonces desde el silencio. Es decir, que no es cuestión de preguntarnos si responderían afirmativa o negativamente a la pregunta “¿mantenemos o abandonamos la categoría ‘mujeres’?”, sino que por el contrario, nos enseñan que existe una contradicción indisoluble dentro de la propia corriente. Ya sea que se decida mantener el término como sitio de denuncia y afirmación política (no esencialista) identitaria, ya sea que se abandone la categoría –de acuerdo con la propuesta wittigiana–, el FMF aporta una teoría que nos permite cuestionar las relaciones sociales estructurales de sexo, en vistas a su eliminación. La disolución del sistema de sexage permite imaginar un futuro donde el sexo deje de ser esa evidencia fetiche, ese sublime objeto (no sólo de deseo...), esa falsa naturaleza que, mediante las marcaciones somáticas, produce y reproduce asimetrías estructurales, desigualdades y violencias.

VIII. 5. El escollo del esencialismo

Basándose en las afinidades conceptuales entre ciertos feminismos de Abya Yala y la perspectiva materialista francesa, Falquet traza puentes entre una y otra región teórica. Sin embargo, así como al inicio de esta Tesis desarmamos la categoría estadounidense *French Feminism*, es preciso notar que existen profundas divergencias en los que se denominan “feminismos latinoamericanos y caribeños”. En particular, la designación “teoría decolonial” –que, al igual que el *French Feminism*, parece elaborarse desde Estados Unidos (Rivera Cusicanqui, 2010 b)– puede correr el riesgo de homogeneizar las diferencias en los respectivos análisis.

Tal como vimos, entre la propuesta de Lugones sobre la colonialidad del género y los análisis de Rivera Cusicanqui, Cabnal y Paredes sobre los patriarcados originarios

media una gran distancia teórica y política. Incluso, dentro de lo que llamamos “segundo *corpus* de teorías” –siguiendo parcialmente la clasificación de los feminismos propuesta por Cumes (2017)– también encontramos importantes divergencias. Así, el feminismo comunitario de Guatemala posee rasgos propios, que lo distinguen de la propuesta de inspiración anarquista de Rivera Cusicanqui.

Un común denominador en el grupo de teorías latinoamericanas y caribeñas que retoma Falquet es que comparten su denuncia al esencialismo. Sin embargo, la desnaturalización del sexo –que en el caso del FMF, se desprende casi deductivamente del anti-esencialismo– no se encuentra igualmente tematizada por las autoras. En el caso de Julieta Paredes, como vimos, el recurso a la comparación entre clases socioeconómicas (en su sentido tradicional) y “géneros” le permite visibilizar el carácter político de las categorías de sexo. Por el contrario, cuando analizamos la teoría de la colonialidad del género, el diagnóstico se torna más complejo. Por un lado, es cierto que Lugones afirma que el sexo-género no es un dato biológico, sino ante todo, un producto moderno colonial. En tal sentido, mostramos que el señalamiento del “acta de nacimiento” del “género” le permite a la filósofa historizar la opresión sexo-genérica. Sin embargo, diferentes relecturas actuales de la teoría de Lugones modifican el alcance de las observaciones de la autora.

La tesis de la inexistencia del “género” en el territorio de Abya Yala antes del quiebre histórico de 1492 se transforma radicalmente cuando se la interpreta en términos del sistema de sexo/género. En esta clave, algunas teóricas reconocen que el “género” constituye un *constructo* artificial (que consideran eurocéntrico) pero mantienen una creencia implícita en la existencia de órdenes sociales basados en el “sexo” (en sentido angloamericano y fundacionalista). La colonialidad del género, leída de un cierto modo eurocéntrico –es decir, vinculada a un marco categorial eminentemente angloamericano como lo es el sistema de sexo/genero– reintroduce supuestos naturalistas.

En este sentido, los trabajos de la escritora Paula Gunn Allen –que retoma Lugones– defienden la existencia de un orden “ginococrático” e igualitario: “La Vieja Mujer Araña, La Mujer Maíz, la Mujer Serpiente, la Mujer Pensamiento son algunos de los nombres de creadoras poderosas. Para las tribus ginococráticas, la Mujer está en el centro” (Lugones, 2014: 30). La tesis sobre la existencia de órdenes ginococéntricos en

tribus originarias de América del Norte y de un “tercer género” intersexual (p. 32) que desarrolla Lugones, corren el riesgo de re-afirmar la existencia de matriarcados originarios en el territorio de Abya Yala.

Sin utilizar este concepto, la tesis sobre la inexistencia de un orden de género se enlaza para Lugones con la creencia en una armonía o reciprocidad entre las personas, que no necesariamente eran percibidas como biológicamente dimórficas.²⁵⁵ Estos análisis contrastan con los trabajos de Rivera Cusicanqui, Cabnal y Paredes que revisamos anteriormente.

Un segundo escollo es la reificación de nuevas figuras, tales como la “Mujer Maíz” y la “Mujer Pensamiento” que menciona Lugones, siguiendo a Gunn Allen. Estos estereotipos, fuertemente sexualizados y naturalizados, conducen la teoría de la colonialidad del género hacia un horizonte sumamente diferente al del FMF. La “Mujer bruja” o la “Mujer chamana” que vehiculizan las potencias del universo, constituyen formas de esencialismo que naturalizan diferencialmente a las mujeres –en el modo positivo o de la excepción–, al tiempo que feminizan la naturaleza (Anzoátegui y Barba, 2015). Este doble movimiento simultáneo –la naturalización de las mujeres y la feminización de la naturaleza– muestra el vínculo indisociable entre formas solidarias de opresión y explotación. Precisamente, como vimos, aquello que el FMF denuncia lo distancia sensiblemente de estas derivas matriciales, ginecocéntricas o matriarcales. Los trabajos de Mathieu sobre las sociedades matrilineales y/o uxori-locales podrían inspirar nuevos abordajes sobre la construcción de la persona sexuada en comunidades originarias, en una dirección que aún no ha sido suficientemente explorada. En palabras de María Luisa Femenías:

Sea como fuere, cómo eran en su momento las sociedades precoloniales es un contrafáctico histórico; entonces, lo más prudente que puedo decir es que de haber habido tales tensiones y clasificaciones (y yo creo que sí las hubo) no tuvieron las características del sistema moderno/colonial de género, sino otros a investigar exhaustivamente (Femenías, 2019 b: 128-129).²⁵⁶

Podemos sostener, entonces, que los diálogos entre el FMF y diferentes teorías elaboradas en nuestramérica pueden no sólo basarse en afinidades conceptuales, tal

²⁵⁵ Para ampliar sobre este punto, remitimos a Femenías (2019 b: 128 ss).

²⁵⁶ Cito la versión original del artículo en español, indicando la paginación según la edición francesa correspondiente.

como propone Falquet. La perspectiva del FMF es útil para realizar análisis críticos sobre derivas actuales que continúan esencializando o naturalizando, de modo desigual, a ciertos grupos humanos; en particular, las mujeres o las personas feminizadas. Ello no sólo en el caso particular de nuestras latitudes, sino de modo general, en la teoría feminista, donde encontramos nuevas formas de esencialismos y de biologicismos. Estos desafíos contemporáneos nos llevan a continuar relejendo(nos) críticamente; es decir, nos muestran que cuando ciertos debates parecen “superados”, es tiempo de reforzar las vigilancias epistemológicas, en particular, en lo que respecta al sexo o género y su naturalidad.

Conclusiones del capítulo

A lo largo de este capítulo final, analizamos los principales aportes del FMF a las teorías y debates feministas actuales. Sostuvimos que existen tres aspectos generales del FMF que muestran su vigencia en las discusiones contemporáneas. En primer lugar, el uso heterodoxo del método materialista histórico permite un abordaje feminista materialista que logra integrar estos dos paradigmas, sin reducir el uno al otro. Mostramos que el particular “materialismo” del FMF se aleja de posiciones sustancialistas o empiristas ingenuas al asumir el carácter relacional y dialéctico de la materia. También se distancia del mecanicismo economicista, ya que comprende la eficacia relativa de las superestructuras ideológicas.

La teoría de Kergoat proporciona un segundo aporte al debate actual al incorporar una dimensión que podríamos denominar “imbricacionista” o “consustancialista”, siguiendo la advertencia de la propia Kergoat sobre la imprecisión de las metáforas geométricas. El enfoque de las relaciones sociales estructurales (RSE) mostró la articulación de diversos sistemas de opresión, los que pueden reforzarse mutuamente. Si bien Kergoat se basa en los trabajos de las pioneras del FMF, el problema de la articulación de las RSE no es objeto de un análisis sistemático por parte de estas autoras. La consustancialidad de las RSE muestra que el FMF no reemplaza simplemente una contradicción principal por otra ni –mucho menos– jerarquiza las opresiones. Por el contrario, intenta dar cuenta de una dinámica de conjunto.

A continuación, analizamos el diálogo entre Jules Falquet y los llamados feminismos decoloniales. Si bien se trata de un intercambio teórico incipiente, esta deriva actual del FMF parece habilitar un enriquecimiento mutuo entre los respectivos marcos de análisis. Mostramos que existen ciertas afinidades conceptuales entre la propuesta anti-esencialista del FMF y algunas teorías latinoamericanas y caribeñas. En primer lugar, el interés por analizar la articulación de sistemas de dominación específicos aunque solidarios. En segundo lugar, el interés por desarmar las construcciones míticas en torno a la existencia de matriarcados originarios y/o de sociedades caracterizadas por la armonía entre los sexos.

A continuación, analizamos un aporte que emerge del propio diálogo entre las teorías latinoamericanas-caribeñas y el FMF: el dilema de las identidades. La propuesta de Ochy Curiel nos permitió poner de manifiesto la complejidad de las políticas identitarias. Mostramos que la clave de lectura feminista materialista proporciona una crítica a los esencialismos identitarios, al mismo tiempo que reconoce la necesidad de visibilizar los reclamos específicos por parte de los sectores oprimidos. De este modo, aquello que Curiel denomina “identidades políticas” –según la definición de Femenías, “identidades negociadas”– nos permitió analizar desde otra óptica un “síntoma” en la teoría clásica del FMF, a saber, la discusión en torno a la reivindicación o el abandono de la categoría “mujeres”. Mostramos que su utilización en sentido identitario, político y anti-esencialista puede resultar estratégica –tal como sostiene Rosi Braidotti entre otras (Femenías, 2019: 90)– en el contexto actual. En tal sentido se orientan la mayoría de las autoras del FMF, que –con la excepción de Wittig – la mantienen en sus análisis. Sin embargo, en términos de proyección futura, el objetivo común es la destrucción de “la diferencia sexual” que opera a la base del sexage y que organiza el sistema heteronormativo, reproduciendo múltiples formas de opresión de aquellas personas consideradas mujeres.

Finalmente, mostramos que el problema del esencialismo constituye un desafío vigente para las teorías feministas actuales. En tal contexto, la perspectiva del FMF posee una gran utilidad teórica en la medida en que proporciona un abordaje del sexo radicalmente anti-naturalista y anti-esencialista, que nos previene especialmente contra diferentes mecanismos de opresión, en especial, las elusivas formas de la discriminación positiva.

Conclusiones

A lo largo de los capítulos precedentes mostramos que el hilo conductor que recorre y enlaza los trabajos de las feministas materialistas es la desnaturalización de la división sexual del trabajo. Desde fines de la década del sesenta y principios de 1970, el concepto de sexo social abre un camino de investigación que se bifurca de las narrativas hegemónicas en el campo de la teoría feminista. Así, mientras que en el mundo académico anglófono surgía un paradigma basado en la distinción entre sexo y género, un grupo de sociólogas y antropólogas radicadas en Francia proponía una teoría colectiva basada en una serie de relecturas heterodoxas de Marx, Engels y Beauvoir.

El recorrido comenzó explorando los contextos teóricos en los cuales surgió la reflexión de la corriente. Ello permitió delimitar el problema central del feminismo materialista y su ruptura con las tradiciones intelectuales anteriores. En términos generales, mostramos que el FMF se inscribe en el terreno complejo de intersección entre feminismo y marxismo, campos que logra vincular de manera innovadora. Al adoptar el marco conceptual del materialismo histórico (clase social, modo de producción, dialéctica, explotación, trabajo) para reformularlo y aplicarlo al análisis de la opresión de las mujeres, las autoras vinculadas al FMF vuelven audibles los silencios del marxismo clásico.

Sostuvimos que uno de los principales espacios en blanco de la reflexión clásica es, precisamente, el concepto de división sexual natural del trabajo. Como analizamos en el primer capítulo, tal concepto no sólo permanece como un núcleo impensado, sino que introduce diversas tensiones dentro del propio discurso marxiano y engelsiano. Ligado a una supuesta división natural en el acto de la procreación, para el marxismo clásico el sexo remite a un ámbito meramente natural, cuyas determinaciones espontáneas no ingresan plenamente en la dialéctica histórica.

La crítica posterior de Simone de Beauvoir al punto de vista del materialismo histórico tampoco logra cuestionar el concepto de división sexual natural del trabajo. En el primer capítulo, mostramos que la teoría de Beauvoir mantiene supuestos inexplorados al afirmar la naturalidad del sexo y la imposibilidad de pensarlo en términos de clases sociales. El sexo es, según las palabras de Marx retomadas por

Beauvoir, la relación más natural entre seres humanos y, como tal, no cae plenamente bajo la órbita del análisis histórico.

Sin embargo, *El segundo sexo* también habilitó una dirección de análisis anti-naturalista. Lo que hemos llamado el “síntoma” beauvoiriano se vuelve visible en las descripciones biologicistas del cuerpo de las mujeres que co-existen con un abordaje crítico y constructivista. La afirmación “no se nace mujer”, en efecto, podía radicalizarse y tal es el recorrido del FMF. En *El segundo sexo* Beauvoir negaba que las mujeres pudieran constituir una clase social aduciendo que existía un fundamento biológico en su opresión. El FMF le responde, por el contrario, que no existe ninguna base biológica en el sexo sino que se trata de una categoría social, es decir, del resultado de determinadas relaciones históricas de opresión.

Leyendo a Beauvoir contra sí misma, radicalizando tanto su tesis “no se nace mujer” como su declaración “la naturaleza no justifica la opresión”, las autoras del FMF llegan a la conclusión de que el sexo es una categoría social. Si es verdad que no se nace mujer, entonces es necesario analizar y describir los complejos mecanismos sociales que producen tal categoría. El objetivo del FMF, como mostramos, consiste en buscar las causas económicas –ya no ontológicas o psicológicas– de la opresión de las mujeres. De este modo, en la primera parte de la Tesis concluimos que la interpretación crítica del FMF es posible gracias a una operación de lectura que enlaza el método materialista histórico con una radicalización de la vía constructivista abierta por el *El segundo sexo*. Aquel síntoma beauvoiriano, su deuda –las vías de indagación que abría su análisis y que, por definición, no podía agotar– es la clave que permite comprender su legado a la tradición posterior del FMF.

Al término de este recorrido, observamos que la operación original de la corriente FMF puede definirse a partir de una serie de relecturas críticas que, en su mutua afectación, permiten formular preguntas que no eran pasibles de ser enunciadas desde los diferentes marcos teóricos. Así, interrogan al marxismo clásico desde el posicionamiento crítico que habilita la teoría beauvoiriana y, a su vez, cuestionan la propia formulación de Beauvoir a través de una lectura que entrecruza la sociología durkheimiana y el estructuralismo lévi-straussiano. Las sucesivas operaciones de interpretación podrían ser comprendidas según la metáfora wittgensteiniana de la “caja de herramientas” teórica, si no fuera porque existe una solidaridad profunda entre los

marcos teóricos utilizados. Recordemos que la propia Beauvoir había afirmado que nada en el orden de la naturaleza puede justificar un orden social de opresión, haciéndose eco de las reglas del método: un hecho social se explica por otro hecho social.

Este juego de lecturas cruzadas otorga a la corriente una impronta tan singular como heterodoxa. Su clasificación, en efecto, resulta sumamente dificultosa y una prueba de ello son los avatares que experimenta la teoría fuera de Francia. En tal sentido, nos preguntamos por los motivos del anonimato de una corriente que aportó una mirada alternativa sobre un tema prolíficamente abordado como es la relación entre feminismo y marxismo. Para comprender la invisibilización de las herederas directas de Simone de Beauvoir, realizamos un análisis que nos puso frente al desafío de abordar brevemente la circulación global de teorías y la constitución de centros y periferias académicas durante el período abordado. Mostramos que desde la segunda mitad del siglo XX, la norteamericanización de las teorías críticas reconfigura el mapa de los feminismos que había predominado anteriormente, en una verdadera *traslatio studiorum* que continúa su viraje hacia el oeste.

La teoría de Simone de Beauvoir dejó un legado crítico en la propia Francia que, sin embargo, quedó oculto bajo las ávidas relecturas de *El segundo sexo* en el mundo angloamericano. En términos de notoriedad y reconocimiento global, la distancia que media entre el anonimato de los trabajos de Delphy, Mathieu, Guillaumin y Tabet, por un lado, y la difusión de la dialéctica del sexo firestoniana o de la política sexual de Millett, por el otro, nos indican el pasaje geopolítico de uno a otro centro intelectual, de Europa a Estados Unidos.

En el capítulo 2, mostramos que una de las características de los centros académicos globales es la posibilidad de crear e instalar genealogías. Promediando la segunda mitad del siglo XX, las narrativas del feminismo se elaboran en y desde el mundo anglófono, en particular, desde los Estados Unidos. El análisis de la categoría *French Feminism* ilustró las dificultades que experimentan las teorías al migrar de un contexto al otro. Al reconocer sólo una tradición francesa, vinculada a la diferencia y al psicoanálisis, la etiqueta “Feminismo francés” –paradójicamente, de origen estadounidense– excluyó (y aún excluye) una multiplicidad de teorías que no compartían aquellos supuestos. ¿Cómo podía, en efecto, ser recepcionada esa particular combinación de marxismo y estructuralismo con modulaciones beauvoirianas que es el

FMF? ¿A través de qué categorías podía ser pensada y leída en los Estados Unidos, el nuevo centro académico global? Por su heterodoxia y por el hecho de no encajar dentro de la categoría “Feminismo francés”, el FMF quedó por fuera de los circuitos hegemónicos de circulación de las teorías feministas.

Tales dificultades nos condujeron a elaborar nuevas categorías, que aportaron una mirada dislocada en términos de los centros de poder global. Desarmamos la categoría “Feminismo francés” mostrando sus sesgos y la heterogeneidad de posiciones dentro del campo de las teorías feministas francesas. En simultáneo, propusimos una geología del propio relato genealógico y abandonamos la linealidad vertical típica de las narrativas genealógicas para explorar las dimensiones sincrónicas. Analizar el espesor de las tramas horizontales nos permitió comprender el carácter simultáneo de diversas teorías, las cuales no se subsumen las unas a las otras, sino que surgen de modo multicentrado. Mostramos que el FMF no constituye una síntesis de las teorías de Firestone y de Millett, sino que surge como otra alternativa, posible en gran medida por el horizonte crítico que abría *El segundo sexo*.

A fines de caracterizar de modo específico la propuesta del FMF, sin subsumirla a teorías contemporáneas pero disímiles, presentamos las principales premisas teóricas y los supuestos metodológicos compartidos por las autoras vinculadas a la corriente feminista materialista. Ello supuso una segunda dificultad, ya no referida a la ausencia de genealogías y de sistematizaciones disponibles, sino vinculada al carácter profundamente colectivo de la corriente. A partir del diagnóstico crítico de las inglesas Leonard y Adkins (2005) sobre la inexistencia de análisis y estudios de carácter sistemático sobre la corriente FMF, asumimos el desafío de realizar una lectura conjunta. En este sentido, la primera parte de la Tesis no sólo caracterizó el terreno conceptual en que se inscribe el FMF, sino que también delimitó el alcance del problema que desarrollaríamos en los capítulos siguientes. El objetivo era comprender de qué modo, colectivamente, las autoras vinculadas al FMF habían desnaturalizado la categoría de sexo en un gesto sistemático inédito hasta el momento, abandonando definitivamente el concepto de división sexual natural del trabajo.

Para cumplir este propósito, en la segunda parte de la Tesis analizamos la especificidad de cada una de las autoras –el modo peculiar en que desnaturalizan la categoría de sexo– insistiendo en las afinidades y deudas mutuas. El recurso a una

lectura sintomática permitió caracterizar la problemática de conjunto sin por ello reducir ni homogeneizar las divergencias. Por su carácter pionero, el análisis comenzó con la categoría de sexo social propuesta por Mathieu. Su redefinición del sexo mostró que varones y mujeres no son grupos biológicos ni conjuntos finitos de roles, sino que constituyen dos clases sociales (en sentido marxiano-engelsiano) en relación dialéctica y antagónica. Esta premisa, como mostramos, constituye el postulado común a todas las autoras feministas materialistas francesas.

A continuación, abordamos la forma en que se tematiza la relación de opresión entre clases sociales de sexo. Para las autoras vinculadas a la vertiente antropológica, la opresión de las clases sociales de sexo se deriva de una diferenciación socio-sexual que asigna a uno y otro sexo diferentes funciones en la división del trabajo. En particular, Mathieu y Tabet muestran la relevancia del llamado “trabajo reproductivo”, es decir, la explotación de las mujeres a través del mandato de la procreación y la maternidad. Ello no implica que la “desventaja biológica” (al decir de Beauvoir) sea la causa de la opresión de las mujeres, lo cual contradeciría la metodología durkheimiana. Por el contrario, Mathieu y Tabet muestran el carácter social de la maternidad. Para que la relativa infertilidad de la especie se traduzca en gestación, es preciso que numerosos fenómenos sociales la regulen, lo cual permite deconstruir la supuesta evidencia “biológica” del embarazo y el parto.

Encontramos aquí un nuevo movimiento crítico: la relectura de Lévi-Strauss. En buena medida, el abandono de los supuestos naturalistas sobre la división sexual natural del trabajo marxista es posible gracias a los análisis de la antropología estructural. Precisamente, la premisa central de Lévi-Strauss y de Héritier sostiene que el intercambio de las mujeres constituye un hecho de cultura y no un dato de la naturaleza. Desde esta perspectiva, el matrimonio y el parentesco no son evidencias inmediatas, sino complejos sistemas de clasificación y organización social. Este prisma estructural influencia fuertemente la perspectiva de las antropólogas materialistas y permite abordar la maternidad en términos sociales. Así como la radicalización de Beauvoir habilitó releer críticamente la división sexual “natural” del trabajo, la clave de lectura estructuralista permite pensar desde otra óptica los problemas del marxismo clásico que hereda la propia Simone de Beauvoir, especialmente, la supuesta evidencia biológica de la maternidad.

Algo que pudimos advertir en el transcurso de nuestro análisis fueron las marcas de las disciplinas de origen en el abordaje de cada autora. Si la vertiente antropológica representada por Mathieu y Tabet se centra en la división sexual del trabajo y el problema de la maternidad (parentesco) como hecho social, en la óptica de la vertiente sociológica los conceptos claves son el trabajo doméstico y la apropiación social de los cuerpos en el *sexage*. El hilo conductor que enlaza las diversas perspectivas es el método materialista y una premisa compartida: la tesis sobre el carácter plenamente social del sexo. De este modo, mostramos que cada una de las autoras desarrolla un aspecto diferente de esta tesis, proveyendo análisis y conclusiones propias.

Respecto del carácter o “naturaleza” específica de la opresión de las mujeres, encontramos dos líneas principales: una primera tendencia, representada por Christine Delphy, que sostiene que la clase de las mujeres se crea de modo conjunto a partir de la explotación en el interior de un modo de producción particular, llamado doméstico o familiar. Una segunda tendencia, basada en los trabajos de Colette Guillaumin, argumenta que la clase de las mujeres se produce a partir de su apropiación, a nivel individual y colectivo, por parte de la clase de los varones.

Prosiguiendo el recorrido, en el capítulo 4 mostramos cómo se redefinen los conceptos de mujer, trabajo y domesticidad en la perspectiva de Christine Delphy. Hemos visto que su teoría desarrolla *in extenso* aquellas observaciones marginales de Marx acerca del trabajo de las mujeres. Pero también mostramos que era necesario abandonar ciertos dogmas marxistas (tales como la distinción entre valor de cambio y valor de uso) para comprender “el secreto” de la forma del trabajo doméstico. Según Delphy, aquello que Marx formula en su análisis específico sobre el capitalismo y la forma mercancía, no puede ser aplicado sin contradicciones e imprecisiones a otros modos de producción, que no son capitalistas ni mercantiles, sino que se basan precisamente en relaciones de trabajo no remuneradas.

Partiendo del diagnóstico de Delphy, en una tradición en la que reverberan indirectamente ecos de los pensamientos de Tristán, Kollontai y Beauvoir, la insuficiencia del punto de vista del marxismo tradicional conduce a una reformulación del problema. Sin embargo, ello no deriva en un abandono del materialismo histórico (como método), rasgo que distancia al FMF de las posiciones feministas radicales anglosajonas, donde el énfasis en el patriarcado como estructura de dominación oblitera la comprensión del capitalismo y de otras opresiones estructurales. Por el contrario,

mostramos que el objetivo es partir del método materialista histórico para elaborar nuevos conceptos. Si Marx se dedicó al análisis de las relaciones capitalistas de producción (asalariadas), es necesario aplicar su método para abordar las relaciones que no son necesariamente capitalistas ni remuneradas, que Delphy denomina “modo de producción doméstico”.

Este gesto heterodoxo le valió numerosas críticas, que examinamos en profundidad en el capítulo 5. Allí mostramos que Delphy revisa y justifica su metodología materialista a partir de las objeciones de diversas feministas marxistas. De una manera que podríamos llamar “defensiva” y a fines de desarmar los cuestionamientos contra su teoría, Delphy denuncia el “marxismo deformado”, es decir, una “marxología” que canoniza la letra de Marx y distingue sus usos “correctos” e “incorrectos”. Contra tales lecturas literales, Delphy propone una utilización de la teoría como herramienta crítica, que no la reifique sino que la ponga en acto para realizar nuevos análisis. En este sentido, mostramos que el feminismo materialista no sólo extiende el horizonte de reflexión marxiano, sino que lo lleva más allá de los límites por él delimitados. El FMF propone leer a Marx, más allá de lo que él —un individuo concreto— alcanzó a escribir, para interrogar sus silencios. La operación de lectura sintomática se encuentra presente, entonces, en los propios escritos de las feministas materialistas. Como vimos que ocurría con Simone de Beauvoir, también en el caso del marxismo, las autoras retoman el método materialista histórico para radicalizarlo e iluminar así aquellas relaciones que el marxismo clásico relegaba como evidencias: en particular, el sexo, pero también la raza.

Dicho en otras palabras, para explicar la opresión específica de las mujeres, era necesario dejar de buscar respuestas feministas a las antiguas preguntas marxistas (parafraseando una expresión de Juteau y Laurin, 1988). Había que transformar las propias preguntas, desde el feminismo y el marxismo. Esta relectura crítica, que enlaza consustancialmente marxismo y feminismo, alcanza un vasto desarrollo en la teoría de Colette Guillaumin, segunda representante de la que llamamos vertiente sociológica del FMF. En el capítulo 6, mostramos de qué modo sus análisis pioneros sobre la construcción histórica de la categoría de raza permiten desnaturalizar su falsa “evidencia somática”. La tesis de los marcadores somáticos pone de manifiesto un denominador común que opera a la base de los diferentes sistemas de opresión: la biologización de los grupos dominados.

De este modo, la teoría guillaumiana permitió desnaturalizar las opresiones racistas y sexistas mostrando que, en ambos casos, la marca somática es un efecto de la dominación, más no su causa. En términos filosóficos, sostuvimos que se trata de una metaléptica que confunde la causa y el efecto, como si el color de la piel o una determinada genitalidad fueran la *causa sui* de una posición subalterna en la escala social. Ahora bien, históricamente casi todas las sociedades han sido asimétricas y desiguales y han utilizado sistemas de marcas para plasmar materialmente las jerarquías sociales: una determinada vestimenta, por ejemplo, o un escudo de armas. Sin desconocer este hecho, Guillaumin sostiene que en la modernidad se produce una mutación: los sistemas de marcas tradicionales se transforman al imbricarse con un concepto de “naturaleza” mecanicista y determinista. La consecuencia de ello es que la marca comienza a inscribirse en el propio cuerpo y a ocultar tal inscripción, en un mecanismo que recuerda la forclusión o borradura de la borradura.

Cuanto más se aproxima al cuerpo, más irreversible es la relación que se pretende representar a través de la marca. La ropa, por ejemplo, constituye lo que Guillaumin llama un “emblema” removible (marca tradicional) e indica un estatus de clase que, en principio, podría modificarse (a través de la movilidad social). Por el contrario, el color de la piel (marca racial) y la genitalidad (marca del *sexage*) son “signos biológicos” reputados como definitivos. No se deja de ser de una raza o de un sexo, o al menos eso intentaba sostener la marcación somática. En nuestro país, la Ley de Identidad de Género autopercibida constituye un avance en términos de desnaturalización de tales marcas. Algo que no hemos preguntado y que quedará abierto para futuras investigaciones, es si en la Antigüedad no existían también inscripciones de la alteridad en los cuerpos tan irreversibles como las modernas. Podemos pensar en la castración, por ejemplo, práctica expandida desde los eunucos griegos hasta los harenes.

Mostramos que los análisis sobre la categoría de raza (social) conducen posteriormente a utilizar el mismo modelo analítico para abordar la construcción de la categoría de sexo (también social). Sostuvimos que la teoría de la apropiación social – individual y colectiva– de las mujeres elabora categorías originales, en particular, el concepto de *sexage*. Al dar cuenta de la apropiación social en diferentes esferas de la sociedad, no sólo en el ámbito denominado doméstico, la teoría guillaumiana se muestra como más abarcativa y permite comprender situaciones tales como la apropiación del trabajo de las mujeres monjas o religiosas, como vimos en el caso de Juteau y Laurin.

También permite analizar los casos de mujeres solteras, separadas, divorciadas, lesbianas y todas aquellas que permanecen por fuera del contrato matrimonial en el ámbito doméstico, que –como vimos– era el concepto central de la teoría de Delphy. En este sentido, sostuvimos que la teoría de Guillaumin constituye una relectura materialista más heterodoxa que la de Delphy, que se mantiene ligada a ciertos conceptos tradicionales del materialismo histórico.

En síntesis, al final de la segunda parte de la Tesis mostramos que la crítica del FMF a la naturalización del sexo se articula en función de tres elementos centrales. En primer lugar, los aportes de las antropólogas que elaboran la categoría pionera de “sexo social” y de “diferenciación socio-sexual del trabajo”, con especial énfasis en el trabajo reproductivo o reproducción forzada, que brinda una explicación social de la maternidad. En segundo lugar, la desnaturalización de los trabajos realizados por las mujeres, denominado en su conjunto “trabajo doméstico”. La idea según la cual la no-remuneración se deduce de la naturaleza de los trabajos tradicionalmente feminizados, contribuye a abonar una ideología naturalista que piensa que ciertos cuerpos son naturalmente más aptos para ciertos trabajos que otros; convicción que se mantiene penosamente vigente hasta la actualidad.²⁵⁷ En tercer lugar, la desnaturalización de las marcas somáticas, que muestra tanto la raza (asociada a un rasgo contingente como el color de la piel) como el sexo (asociada a una genitalidad, aunque también a determinados cromosomas, hormonas, gónadas, etc.) son efectos de las relaciones de dominación. El análisis de Guillaumin mostró que uno de los mecanismos más eficaces del poder es la biologización de la percepción. La imposición de “evidencias” somáticas, en tal sentido, produce una ilusión de antecendencia absoluta y de independencia con relación a los sistemas estructurales que inscriben tales marcas.

Finalmente, en la tercera y última sección de la Tesis dirigimos la atención hacia las “derivadas”, es decir, las reelaboraciones de los conceptos y de las teorías en sus diferentes tránsitos y elaboraciones actuales. Comenzamos analizando una deriva “clásica”: la vertiente materialista lésbica de Wittig, escritora y ensayista, que aborda los aspectos ideológicos del discurso sobre la diferencia sexual. Propusimos una interpretación de su teoría, conocida y glosada, que introdujo un aporte original al

²⁵⁷ A modo de ejemplo (como sostiene el viejo *adagio*, “para muestra basta un botón”) alcanza con recordar las declaraciones del dirigente de la Unión Tranviarios Automotor (UTA) de Rosario, Argentina, que sostuvo a mediados de este año que “el cuerpo de las mujeres no está preparado para manejar un colectivo”. Fuente: <https://www.losandes.com.ar/article/view?slug=dirigente-de-la-uta-dijo-que-el-cuerpo-de-la-mujer-no-esta-preparado-para-manejar-micros>

vincularla con el horizonte colectivo en el cual se desarrollan sus reflexiones. Basándose en la teoría de Guillaumin, pero también de Mathieu y de Delphy, Wittig logra identificar otro enemigo principal: el sistema heteronormativo o heterosocialidad. Así, el cuestionamiento del sistema heterosexual, en tanto que categoría política, permitió comprender al sexo como resultado de una lógica *straight* que opone dos clases de sexo estructurando así la organización social. El análisis de Wittig complejiza de este modo el marco original del FMF y se distingue por su énfasis en los aspectos ideológicos. No es casual que sea una escritora, novelista y ensayista quien desarrolle *in extenso* la importancia de los discursos y representaciones que reproducen la apropiación de las mujeres. Observamos nuevamente el modo en que cada una de las teóricas, desde su particular anclaje disciplinar y motivacional, despliega la teoría en una u otra dirección, enriqueciendo la perspectiva.

Hemos mostrado que, a diferencia de las otras feministas materialistas, Monique Wittig sí alcanzó una notoriedad mundial. Esta constatación contrasta con la invisibilidad de la corriente dentro de la cual Wittig elaboró su pensamiento. Sin reducir la explicación a un único factor causal, en sintonía con las observaciones sobre las hegemonías académicas en el campo del feminismo, sostuvimos que el hecho de residir en Estados Unidos impactó plausiblemente en las posibilidades de difusión y circulación a nivel global. En relación con ello, mostramos que la teoría de Wittig habilitó un canal subterráneo que vehiculizó la perspectiva del FMF en el mundo anglófono. A través de Wittig, la desnaturalización del sexo arriba a la teoría de Judith Butler, dado que Foucault no había sido el único en denunciar la politicidad del sexo. Como mostramos, desde principios de la década del '70 el FMF desarrolla una línea de investigación conjunta sobre el tema.

En tal sentido, Wittig se ubica en una posición “anfibia” entre el horizonte teórico del feminismo materialista francés y el mundo anglófono en el que se radica y difunde. Partiendo del caso de Wittig, aprovechamos la ocasión para comparar ambos modelos explicativos: el marco teórico hegemónico anglosajón de la época, el denominado sistema de sexo/género, con el modelo del FMF basado en el sexo social que retoma Wittig. Al evaluar las ventajas epistémicas de cada uno de ellos, concluimos que el sexo social permite evitar el fundacionalismo biológico, conforme las observaciones críticas de Nicole-Claude Mathieu.

En el último capítulo, indagamos finalmente los principales aportes del FMF a la teoría feminista contemporánea. A partir de los resultados de los capítulos precedentes, propusimos tres claves de análisis que mostraron la contribución del FMF al campo teórico: la peculiar alianza feminista materialista, el imbricacionismo y el anti-esencialismo (anti-biologicismo). Respecto del primer aporte, sostuvimos que el FMF elabora una redefinición del materialismo de particular interés para el feminismo, en la medida en que abandona el empirismo ingenuo (la falsa evidencia de las marcas somáticas) junto con el determinismo economicista y la totalización de la explicación en una única clave. Este camino lo continúa actualmente la socióloga Danièle Kergoat mediante la teoría de la consustancialidad de las relaciones sociales estructurales (RSE) que muestra el vínculo orgánico —la expresión es de Juteau (en Amiraux y Sallée, 2019: 168)— entre diferentes sistemas de opresión. De este modo, un feminismo materialista comprende la imbricación de opresiones de sexo, clase y raza, es decir, sus reforzamientos mutuos. Este modelo se aproxima al paradigma de la interseccionalidad, aunque también se distingue sensiblemente, como mostramos en el capítulo 8.

Actualmente, la socióloga Jules Falquet, representante de la corriente, retoma la perspectiva clásica del FMF y la despliega en nuevas direcciones al vincularla con las llamadas teorías “decoloniales”, en particular, feministas. En el marco de este análisis, mostramos las divergencias que co-existen dentro de la propia categoría “feminismos decoloniales”, lo que nos condujo a desarmar tal denominación a fin de visibilizar las diferentes posiciones teórico-políticas. Pese a la heterogeneidad de perspectivas, mostramos que existen afinidades conceptuales que habilitan una vía de diálogo entre el FMF y algunas teorías elaboradas en nuestras latitudes. La comprensión de las múltiples opresiones solidarias, la crítica de los esencialismos y de los *constructos* míticos como el “matriarcado originario”, ya cuestionados por Mathieu, junto con la denuncia de la apropiación de las mujeres y de aquellos “recursos” considerados también “naturales”, constituyen ejes de análisis que posiblemente, en el futuro, continúen siendo desarrollados de modo conjunto.

En relación con ello, mostramos sucintamente que los intercambios teóricos entre conjuntos de saberes elaborados en condiciones sumamente diversas y heterogéneas, constituyen un desafío necesario en un campo que se reconoce transnacional, como es el caso del feminismo. La relectura de una teoría elaborada en el Norte global, más precisamente, en Francia, desde el Sur, intentó evitar ciertos lugares

pre-asignados, en especial, la tentación tradicional de buscar la “recepción”. Por ello, intentamos visitar el FMF como un caso particular, histórico, atravesado por tensiones; abandonando la ilusión de las narrativas universales elaboradas desde algún no-lugar o punto cero (Castro-Gómez, 2005). La idea de imaginar intercambios académicos (Keim, 2014) y de encontrar espacios conceptuales comunes no omite las dificultades estructurales que se siguen de las asimetrías económicas y culturales. La situación de las teorías feministas y de género en Francia y en América Latina, ambas semi-periferias académicas según investigaciones de Wöhrer (2016), abre una plataforma inicial cuyos desarrollos ulteriores estamos lejos de poder determinar de modo categórico. En la medida en que se trata de procesos sumamente actuales, muchos de ellos, aún en curso, hemos elegido el concepto de “derivadas” para aludir tanto a las desviaciones posibles, como a lo contingente e inestable de tales encuentros.

Habiendo analizado en las tres partes de la Tesis, el contexto de surgimiento, las discusiones propias de la corriente y las derivadas, respectivamente, restan ciertas tareas que deberán ser desarrolladas en investigaciones posteriores. Luego de mostrar de qué modo surge el FMF, en qué contexto de discusiones teóricas (con profundas consecuencias políticas, por supuesto, a la hora de pensar la opresión de las mujeres y las posibilidades de su transformación) y trazando ciertas derivadas, priorizamos la elaboración de lo que llamamos una lectura sintomática. En aras de alcanzar este objetivo, no nos detuvimos en otras objeciones posibles que actualmente podrían hacerse a aquella teoría, en el marco de los nuevos giros y de la reapropiación contemporánea del concepto de materialismo y de materia (Dolphijn y Van der Tuin, 2012; Lemke, 2017; Palacio, 2018). En particular, a partir de los análisis realizados, se desprende la posibilidad de realizar una relectura del FMF, ya no en el contexto de emergencia, desarrollo y derivadas de la corriente que aquí revisamos, sino a la luz de problemáticas más actuales. Las discusiones en curso sobre el propio concepto de materialismo, de materia y de materialidad en el campo del feminismo, junto con las reapropiaciones recientes del materialismo en el campo feminista anglosajón exhiben la polisemia del concepto, que dejaremos como objeto para futuras indagaciones.

Qué lugar pueden ocupar los “viejos” materialismos en un contexto donde no cesan de emerger nuevas corrientes materialistas, es algo sobre lo que hemos intentado reflexionar en esta Tesis aunque sólo de modo indirecto. Los análisis que presentamos intentaron ser un primer aporte al estudio de una corriente intelectual que quedó

invisibilizada por las tramas hegemónicas. Por supuesto, la vastedad de temas y conceptos elaborados por el feminismo materialista francés no podría agotarse en una Tesis doctoral, por lo cual restan aspectos de la teoría que deberán ser analizados en trabajos posteriores. Esperamos haber contribuido con un primer abordaje sistemático y colectivo de la corriente del FMF, que pueda funcionar como estímulo para proseguir las investigaciones y que abone a la construcción de caminos alternativos en la teoría feminista.

Bibliografía ²⁵⁸

Abellón, Pamela (2014) “María Lugones, una filósofa de frontera que ve el vacío. Entrevista a María Lugones” en *Mora*, 20, pp. 183-189.

Abellón, Pamela (2016) “Espectros beauvoirianos en la obra de Judith Butler” en Abellón, Pamela y De Santo, Magdalena. *Dos lecturas sobre el pensamiento de Judith Butler*. Villa María: Edivim.

Abreu, Maira Luiza (2018) “Feminismo materialista na França: sócio-história de uma reflexão” en *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 26 (3), pp. 1-17.

Abreu, Maira Luiza (2017) « De quelle histoire le ‘féminisme matérialiste’ (français) est-il le nom? » en *Comment S’en Sortir?*, n° 4, pp. 55-79.

Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max (2014) “Observación preliminar” en Schmidt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo XXI.

Ainley, Alison (1994) “French feminist philosophy. De Beauvoir, Kristeva, Irigaray, Le Doueff, Cixous” en Kearney, Richard (ed.) *Continental Philosophy in the 20th Century*. Routledge History of Philosophy, vol. 8. Nueva York: Routledge.

Alatas, Syed Farid (2003) “Academic Dependency and the Global Division of Labour in the Social Sciences” en *Current Sociology*, vol. 51(6), pp. 599–613.

Allwood, Gill (2000) “Representations of Feminism in France: Feminism, Anti-Feminism and Post-Feminism” en Joe Andrew *et alii*. (eds.) *Why Europe? Problems of Culture and Identity*. Vol. 2. Londres y Nueva York: Palgrave MacMillan. Pp. 111-128.

Althusser, Louis [1965] (2010) *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Althusser, Louis [1970] (2011) *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Althusser, Louis [1974] (1985) *Curso de filosofía para científicos*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Althusser, Louis; Balibar, Étienne *et alii* [1967] (2000) *Para leer el Capital*, trad. de M. Harnecker, México: Siglo XXI.

Amari, Salima (2015) « Certaines lesbiennes demeurent des femmes » en *Nouvelles Questions Féministes*, 34(1), pp. 70-83.

²⁵⁸ Las principales fuentes primarias utilizadas se indican al comienzo de la presente Tesis, junto con las abreviaturas correspondientes.

Amari, Salima (2017) « Intersectionnalité, lesbianité et poscolonialité » en Marcillat, Audrey; Miramond, Estelle y Rupert, Nouri (coords.) *L'intersectionnalité à l'épreuve du terrain*. Les Cahiers du CEDREF, 21, pp. 51-84.

Amiriaux, Valérie y Sallée, Nicolas (2017) « Sur la pensée de Colette Guillaumin. Entretien avec Danielle Juteau » en *Sociologie et sociétés*, 49 (1), pp. 163-175.

Amorós, Cèlia [1985] (1991) *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.

Amorós, Cèlia (1997) *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra.

Amorós, Cèlia y De Miguel Álvarez, Ana (comps.) (2005) *Teoría feminista de la Ilustración a la globalización*. Madrid: Minerva. Volúmenes 1 y 2.

Amorós, Cèlia y Cobo, Rosa (2005) “Feminismo e Ilustración” en Amorós, C. y De Miguel Álvarez, A. (comps.) *Op. Cit.*, vol. 1. “De la ilustración al Segundo sexo”, pp. 91-144.

Anzoátegui, Micaela y Barba, Laura (2015) “Visibilización de la violencia contra la naturaleza a partir del análisis de su feminización: el problema de la reapropiación contemporánea de la Pachamama” en Colanzi, Irma, Femenías, María Luisa y Seoane, Viviana (comps.) *Violencia contra las mujeres. La subversión de los discursos*. Rosario: Prohistoria.

Anzoátegui, Micaela; Bolla, Luisina y Femenías, María Luisa (2016) *Antropología filosófica (para no filósofos)*. Buenos Aires: Waldhuter.

Anzoátegui, Micaela; Yáñez González, Gustavo y Bordet, María Victoria (2019) “¿Es posible enseñar de manera no antropocéntrica? Una pregunta en la era del Antropoceno”. Editorial. *Revista latinoamericana de estudios críticos animales*, 6 (1), pp. 10-17.

Aponte Sánchez, Élide y Femenías, María Luisa (2008) *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres*. La Plata: Edulp.

Ariza, Lucía (2018) “Más acá o más allá de la diferencia sexual: Para una epistemología feminista alternativa a través de Elizabeth Grosz y Myra Hird” en *Descentrada*, 2 (2).

Bachelard, Gastón [1934] *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: Vrin. Trad. castellana: [1948] (2011) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México: Siglo XXI.

Bachoffen, Johann Jakob [1861] (1987) *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Madrid: Akal.

- Balibar, Étienne y Wallerstein, Immanuel (1991) *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala.
- Balibar, Étienne (2004) “El concepto de “corte epistemológico” de Gastón Bachelard a Louis Althusser” en *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión. Pp. 9-48.
- Balletbo, Ana; Capmany, María Aurelia; Falcón, Lidia *et alii* (1977) *La liberación de la mujer, Año Cero*. Barcelona: Granica.
- Barrett, Michèle (1980) Reseña: *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. Edited by Zillah R. Eisenstein. *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*. Edited by Annette Kuhn and AnnMarie Wolpe” en *Signs: Journal of Women in Culture and Society* (5) 3, 527-531.
- Barrett, Michèle y McIntosh, Mary (1979) “Christine Delphy: Towards a Materialist Feminism?” en *Feminist Review*, 1(1), 95-106.
- Bebel, August [1879] (1910) *Woman and Socialism*. New York: Socialist Literature Co. Recuperado de https://www.marxists.org/archive/bebel/1879/woman-socialism/index.htm?utm_source=lasindias.info [Consultado el 15/03/2016]
- Beechey, Veronica (1981) “Sobre el patriarcat” en *Papers. Revista de Sociologia*, 15, pp. 69-94.
- Bellucci, Mabel y Theumer, Emmanuel (2018) *Desde la Cuba revolucionaria. Feminismo y marxismo en la obra de Isabel Larguía y John Dumoulin*. Prólogo de Gina Vargas. Buenos Aires: CLACSO.
- Benjamin, Walter (2001) “Tesis de filosofía de la historia” en *Ensayos escogidos*. México: Coyoacán.
- Benston, Margaret (1977) “Para una economía política de la liberación femenina” en *La liberación de la mujer, Año cero*. Barcelona: Granica
- Bolla, Luisina (2014) “La instancia del yo como ficción ideológica: análisis de las concepciones de Sartre y Lacan” en Karczmarczyk, Pedro (comp.) *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos*, La Plata: Edulp. pp. 64-96.
- Bolla, Luisina (2017 a) ““Están atacando a las personas más importantes para la reproducción social y la acumulación del capital”. Entrevista con Jules Falquet” en *Cuadernos de Economía crítica*, año 4, n° 7, pp. 191-202.
- Bolla, Luisina (2017 b) “Judith Butler y la interpelación althusseriana: propuestas para una lectura sintomática” en Casale, Rolando, Femenías, María Luisa y Martínez, Ariel (comps.) *Espectros, diálogos y referentes polémicos: Judith Butler fuera de sí*. Rosario: Prohistoria, pp. 87-101.

Bolla, Luisina (2018) "Cartografías feministas materialistas: relecturas heterodoxas del marxismo". *Revista Nómadas*, n° 48 - *Espectros de El Capital*. Universidad Central de Bogotá, Colombia. Pp. 117-133.

Bolla, Luisina (2019) "Genre, sexe et théorie décoloniale : débats autour du patriarcat et défis contemporains" en Falquet, Jules y Flores Espínola, Artemisa (coords.) « Epistémologies féministes décoloniales. Controverses et dialogues transatlantiques » *Cahiers du CEDREF*, n° 23, Université de Paris, pp. 136-169.

Bolla, Luisina y Femenías, María Luisa (2019) « Pour un féminisme pluricentré: les approches critiques de Colette Guillaumin ». Comunicación presentada en el Coloquio Internacional *Penser la (dé)naturalisation de la race et du sexe: actualité de Colette Guillaumin*, Universidad de Ottawa, Canadá, 21 de junio 2019.

Bolla, Luisina y Karczmarczyk, Pedro (2015) "Marxismo y feminismo: el recomienzo de una problemática" en *Representaciones. Revista de Estudios sobre Representaciones en Arte, Ciencia y Filosofía*, Universidad Nacional de Córdoba. Vol. 11 (1), pp. 115-147.

Bourque, Dominique y Coulombe, Johanne (coords.) *Nicole-Claude Mathieu (1937-2014). Penser « L'arraisonnement des femmes », vivre en résistance*. Ottawa: Les éditions sans fin.

Butler, Judith [1990] (2002) *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York y Londres: Routledge / Taylor & Francis.

Butler, Judith (1993) *Bodies that matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. Nueva York & Londres: Routledge.

Butler, Judith (1997) *The Psychic Life of Power. Theories of Subjection*. Stanford: Stanford University Press. Trad. castellana: (2001) *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid: Cátedra.

Butler, Judith [2004] (2006) *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.

Cabnal, Lorena (2010) "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala", *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, ACSUR – Las Segovias. Recuperado de <https://es.calameo.com/books/002488953253b6850c481> [Consultado el 20/08/16]

Cagnolati, Beatriz y Femenías, María Luisa (comps.) (2010) *Simone de Beauvoir. Las encrucijadas de "el otro sexo"*. La Plata: Edulp.

Caloz-Tschopp, Marie-Claire y Veloso Bermedo, Teresa (comps.) *Tres feministas materialistas*. Santiago de Chile: Escaparate. 2 tomos

Calvini-Lefebvre, Marc (2018) « 'On ne peut pas empêcher les concepts de voyager'. Un entretien avec Christine Delphy » en *Revue française de civilisation Britannique*,

XXIII (1) [en línea]. Recuperado de <http://journals.openedition.org/rfcb/1817> [Consultado el 16/09/2019]

Campagnoli, Mabel Alicia (2013) “La noción de *quiasmo* en Judith Butler: para una biopolítica positiva” en *Nómadas*, 39, pp. 47-61.

Campagnoli, Mabel Alicia (2018) “Epistemologías críticas feministas. Aproximaciones actuales” en *Descentrada*, 2 (2). Recuperado de <http://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe047> [Consultado el 03/04/19]

Canguilhem, Georges (2005) *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida. Nuevos estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Buenos Aires: Amorrortu.

Cano Abadía, Mónica (2016) “Materia y lenguaje: variaciones sobre una relación compleja en Judith Butler y los nuevos materialismos” en *Eikasía. Revista de filosofía*, 70, pp. 141-156.

Carvalho Franco, Maria Sylvia (1976) “As idéias estão no lugar” en *Cadernos de Debate*, 1, San Pablo: Brasiliense.

Casale, Rolando y Chiacchio, Cecilia (2009) *Máscaras del deseo*. Buenos Aires: Catálogos.

Castro-Gómez, Santiago (2005) *La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Chakrabarty, Dipesh (2000) *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Chakrabarty, Dipesh (2008) “La historia subalterna como pensamiento político” en Mezzadra, Sandro (comp.) *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de sueños, pp. 145-165.

Chetcuti, Natacha (2009) « De « On ne naît pas femme » à « On n'est pas femme ». De Simone de Beauvoir à Monique Wittig ». En *Genre, sexualité & société*, 1. Recuperado de <http://journals.openedition.org/gss/477> [Consultado el 6/11/2018].

Chetcuti-Osorovitz, Natacha y Gestin, Martine (2017) « La notion de personne sexuée dans l'œuvre de Nicole-Claude Mathieu » en Bourque, D. y Coulombe, J. (coords.). *Nicole-Claude Mathieu (1937-2014). Penser « L'arraisonnement des femmes », vivre en résistance*. Ottawa: Les éditions Sans fin.

Cisne, Mirla (2016) “Feminismo materialista: uma análise marxista para além do gênero” en Monte Rocha, Marcos Antonio (coord.) *Feminismos plurais*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora.

Cisne, Mirla y Gurgel, Telma (2014) “Os atuais desafios para o feminismo materialista. Entrevista com Jules Falquet” en *Temporalis*, 14(27), Brasilia, pp. 245-261.

Collin, Françoise [1986] (2013) “Una herencia sin testamento” en *Lectora*, 19, pp. 93-103.

Collin, Françoise (2010) “No se nace mujer y se nace mujer. Las ambigüedades de Simone de Beauvoir” en Cagnolati, Beatriz y Femenías, María Luisa (comps.) *Simone de Beauvoir. Las encrucijadas de "el otro sexo"*, pp. 65-82.

Collin, Françoise (2017) « Théories de la différence des sexes » en Hirata, H., Laborie, F., Le Doaré, H. y D. Senotier (coords.) *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris: PUF, 26-35.

Cumes, Aura (2017) « La cosmovision maya et le patriarcat : une interprétation critique » en *Recherches féministes*, (30), 1, p. 47-59.

Curiel, Rosa Ynés (Ochy) (2002) “Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras” en *Otras Miradas*, Universidad de los Andes, 2 (2), pp. 96-113.

Curiel, Ochy (2009) “Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe” [en línea]. Comunicación presentada en el Primer coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, Buenos Aires, GLEFAS, IIEGE-UBA. Recuperado de: http://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf [Consultado el 5/8/2019]

Curiel, Ochy y Falquet, Jules (comps.) (2005) *El patriarcado al desnudo: Tres feministas materialistas*. Buenos Aires: Brecha Lésbica.

Dalla Costa, Mariarosa & James, Selma (1972) *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. México: Siglo XXI.

De Beauvoir, Simone (2013) *El segundo sexo*, Buenos Aires: Sudamericana/Debolsillo.

De Lauretis, Teresa [1989] (1996) “La tecnología del género”, trad. por Ana María Bach y Margarita Roulet, en *Mora*, 2, pp. 6-34.

De Lima Costa, Claudia (2002) “Repensando el género: Tráfico de teorías en las Américas” en Femenías, María Luisa (comp.) *Perfiles del Feminismo Iberoamericano. Vol. I*. Buenos Aires: Catálogos. Pp. 189-214.

De Miguel Álvarez, Ana (1993) *Marxismo y feminismo en Alejandra Kollontay*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid.

De Miguel Álvarez, Ana (2005) “La articulación clásica del feminismo y el socialismo: el conflicto clase-género” en Amorós, Celia y de Miguel, Ana (comps.) *Teoría feminista*

de la Ilustración a la globalización. Vol. 1: De la Ilustración al segundo sexo, Madrid: Minerva.

De Miguel Álvarez, Ana (2009) “El legado de Simone de Beauvoir en la genealogía feminista: la fuerza de los proyectos frente a “la fuerza de las cosas”” en *Investigaciones feministas*, vol. 0, pp. 121-136.

De Miguel Álvarez, Ana (2015) *Neoliberalismo sexual: El mito de la libre elección*. Madrid: Cátedra.

De Pisan, Annie y Tristan, Anne (1977) *Histoires du M.L.F.* París: Calmann-Levy.

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix [1980] (2002) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

Delphy, Christine [1982] (1985) *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*. Barcelona: LaSal. Edicions de les dones.

Delphy, Christine (1984) *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*. Trad. y editado por Diana Leonard. Massachusetts: University of Massachusetts Press.

Delphy, Christine (1996) “L'invention du « French Feminism » : une démarche essentielle” en *Nouvelles Questions Féministes*, 1, pp. 15-58.

Delphy, Christine (2002) « Questions Féministes et Nouvelles Questions Féministes » en Fernández González, Nieves (coord.) *50 aniversario de El segundo sexo de Simone de Beauvoir*, seguido de la trad. de Lourdes Pérez, Asturias: Tertulia feminista Les Comadres, pp. 19-43.

Delphy, Christine (2003) « Par où attaquer le ‘partage inégal’ du ‘travail ménager’? », en *Nouvelles Questions Féministes*, 3 (22), pp. 47-71.

Delphy, Christine (2013). *L'ennemi principal. Vol. 1 Économie politique du patriarcat y Vol. II Penser le genre*. París: Syllepse.

Delphy, Christine (2015) *Pour une théorie générale de l'exploitation*. Paris : Syllepse.

Delphy, Christine y Leger, Daniëlle [1976] “Capitalismo, patriarcado y lucha de las mujeres” en Delphy (1985) *Por un feminismo materialista...*, *Op. Cit.* pp. 3-10.

Dolphijn, Rick y van der Tuin, Iris (2012) *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Ann Arbor: University of Michigan Press/ Open Humanities.

Dorlin, Elsa (2009) *Sexo, género y sexualidades. Introducción a la teoría feminista*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Dorlin, Elsa (dir.) (2016) *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*. Paris: PUF.

Duchen, Claire (ed.) (1987) *French Connections: Voices from the Women's Movement in France*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Duchen, Claire (2013) *Feminism in France: From May '68 to Mitterand*. Nueva York: Routledge.

Eichler, Margrit (1988) *Nonsexist Research Methods. A Practical Guide*. Nueva York/Londres: Routledge.

Eisenstein, Zillah (ed.) (1979) *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York: Monthly Review Press.

Engels, Federico (1992) *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado [1884]*, Buenos Aires: Planeta.

Engels, Federico [1895-1896] (2000) "El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre". Primera edición en la revista *Die Neue Zeit*, 2(44). Marxists Internet Archive. Fuente: Biblioteca de Textos Marxistas. Recuperado de <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/1876trab.htm> [Consultado el 6/7/2019]

Espinosa Miñoso, Yuderkys; Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina (comps.) (2014) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán: Universidad del Cauca.

Facio, Alda *et. alii* (2013) *¿Qué es y cómo nos deshacemos del lenguaje sexista?* JASS Mesoamérica (Asociadas por lo Justo). Recuperado de <https://justassociates.org/es/publicaciones/que-como-nos-deshacemos-lenguaje-sexista> [Consultado el 7/11/2019]

Falquet, Jules (2005) "Nouvelles Questions Féministes: 22 años profundizando en una visión feminista, radical, materialista y anti-esencialista" en *Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 12, pp. 63-74.

Falquet, Jules (2011) « Pour une anatomie des classes de sexe: Nicole-Claude Mathieu ou la conscience des opprimé.e.s » en *Cahiers du Genre*, 50 (1). Pp. 193-217.

Falquet, Jules (2014) « Ce que le genre fait à l'analyse de la mondialisation néolibérale: L'ombre portée des systèmes militaro-industriels sur les «femmes globales» » en *Regards croisés sur l'économie*, 2 (5), pp. 341-355.

Falquet, Jules (2015) "Neoliberal Capitalism: An Ally For Women? Materialist and imbricationist feminist perspectives", en Verschuur, Christine; Guétat, Hélène; Guérin, Isabelle (eds.) *Under Development: Gender*, Londres: Palgrave Macmillan, pp 236-256.

Falquet, Jules (2016 a) « La combinatoire *straight*. Race, classe, sexe et économie politique: analyses matérialistes et décoloniales » en Annie Bidet-Mordrel, Elsa Galerand y Danièle Kergoat (coords.) *Cahiers du Genre*, 3, número especial (4), pp. 73-96.

Falquet, Jules (2016 b) « Entretien avec Jules Falquet: Matérialisme féministe, crise du travail salarié et imbrication des rapports sociaux ». Entrevista realizada por Oriane Petteni y Sophie Wustefeld. *Cahiers du GRM (Groupe de Recherches Matérialistes)*, 10.

Falquet, Jules (2017 a) “La combinatoria *straight*. Raza, clase, sexo y economía política: análisis feministas materialistas y decoloniales”. En *Descentrada*. (1) 1. Facultad de Humanidades y Cs. De la Educación, UNLP.

Falquet, Jules (2017 b) *Pax Neoliberalia. Perspectivas feministas sobre (la reorganización de) la violencia contra las mujeres*. Buenos Aires: Madreselva.

Falquet, Jules (2017 c) “Lesbianisme” en Hirata, H. *et alii* (coords.) *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris: PUF, pp 102-108

Falquet, Jules (2018) “Paola Tabet: Desnaturalizando radicalmente la situación de las mujeres”. Introducción en Tabet, P. *Los dedos cortados*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Federici, Silvia (2010) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Federici, Silvia (2013) *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Federici, Silvia (2017) “Notas sobre género en *El Capital* de Marx” en *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*, n° 60, año XXI, pp. 169-186.

Femenías, María Luisa (1996) *Inferioridad y Exclusión. Un modelo para desarmar*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.

Femenías, María Luisa (2000) *Sobre sujeto y género (lecturas feministas desde Beauvoir a Butler)*. Buenos Aires: Catálogos.

Femenías, María Luisa (comp.) (2002) *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*. 2do. vol. Buenos Aires: Catálogos.

Femenías, María Luisa (2003) *Judith Butler: introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos.

Femenías, María Luisa (2008) “Violencia contra las mujeres: urdimbres que marcan la trama” en Aponte Sánchez, E. y Femenías, M. L. (comp.) *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres*. La Plata: Edulp.

Femenías, María Luisa (2009 a) “Género y feminismo en América Latina” en *Debate Feminista*, año 20, número 40, pp. 42-74.

Femenías, María Luisa (2009 b) “Derechos Humanos y género: tramas violentas” en *Frónesis. Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política*. Universidad del Zulia. (16) 2, pp. 340-363.

Femenías, María Luisa (2011) *Sobre sujeto y género. (Re)lecturas feministas de Beauvoir a Butler*, Rosario: Prohistoria.

Femenías, María Luisa (2015 a) “¿Qué le dan el feminismo y la teoría de género a la filosofía y su enseñanza?” En Cerletti, A. y Couló, A. (orgs.) *La enseñanza filosófica. Cuestiones de política, género y educación*. Buenos Aires: Noveduc.

Femenías, María Luisa (2015 b) “El feminismo materialista francés en el marco general de las teorías feministas y de género” en *Mora*, 21, pp. 149-150.

Femenías, María Luisa (2018) “Con la cultura a la espalda: guetos, derechos y el lugar de las mujeres” en *Encuentros latinoamericanos* (segunda época), 2 (2), pp. 110-130.

Femenías, María Luisa (2019 a) *Itinerarios de teoría feminista y de género. Algunas cuestiones histórico-conceptuales*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Femenías, María Luisa (2019 b) “Épistémologies du Sud: Lectures critiques du féminisme décolonial” en Falquet, Jules y Flores Espínola, Artemisa (coords.) «Epistémologies féministes décoloniales. Controverses et dialogues transatlantiques» *Cahiers du CEDREF*, n° 23, Université de Paris, pp. 118-135.

Femenías, María Luisa y Herrera, María Marta (2008) “Los derroteros de la diferencia” en *Maracanan*, 4, Río de Janeiro, pp. 59-77.

Femenías, María Luisa y Soza Rossi, Paula (comps.) (2011) *Saberes situados/Teorías trashumantes*. Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación: La Plata.

Femenías, María Luisa y Soza Rossi, Paula (2018) “El cuidado, ¿una cuestión de género?” en Domínguez Mon, A.; Femenías, M. L. et alii. *Cuidados en salud, derechos y género*. Documentos de Trabajo, n° 80, Instituto de Investigaciones Gino Germani, pp. 76-93.

Ferguson, Susan y McNally, David (2013) “Capital, Labour-Power, and Gender-Relations: Introduction to the *Historical Materialism* Edition of *Marxism and the Oppression of Women*” en Vogel, L. *Marxism and the oppression of women: toward a unitary theory*, Leiden y Boston: Brill.

Fernández González, Nieves (coord.) *50 aniversario de El segundo sexo de Simone de Beauvoir*. Gijón: Tertulia Feminista les Comadres.

Firestone, Shulamith [1970] (1972) *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*. New York: Bantam Books.

Foucault, Michel [1969] (1979) *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

Foucault, Michel [1976] (2002) *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Forenza, Eleonora (2013) “Femminismo e marxismo: Simone de Beauvoir lettrice di Engels” en *Critica marxista: analisi e contributi per ripensare la sinistra*, n° 3-4, pp. 66-75.

Fougeyrollas-Schwebel, Dominique (2017) “Travail domestique” en Hirata, Helena *et alii* (coords.) (2017) *Dictionnaire critique du féminisme*, París: PUF, pp. 248-254.

Fraser, Mariam (2002) “What is the matter of feminist criticism?” en *Economy and Society*, 31(4), pp. 606–625.

García, Rolando (2011) “Interdisciplinarietà y sistemas complejos” en *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 1 (1), pp. 66-101.

Gestin, Martine (2007 a) "De la dominance symbolique des femmes au pouvoir effectif des hommes. Maternité, désir et hiérarchie chez les Mudugar (Inde du Sud)" en Nicole-Claude (2007) (dir.) *Une maison sans fille est une maison morte*. París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 241-269.

Gestin, Martine (2007 b) “Postface. Un défi à l’entendement: échange matrimonial et rapports hommes-femmes en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales” en Mathieu, Nicole-Claude (dir.) *Une maison sans fille est une maison morte*. París: Maison des Sciences de l'Homme. pp. 447-484.

Giberti, Eva (2008) “Violencia denominada familiar” en Faillace, Magdalena (coord.) *Mujer: contra la violencia, por los derechos humanos*. Buenos Aires: Representación especial para temas de la mujer en el ámbito internacional, UNFPA.

Gimenez, Martha E. (2000) “What’s material about materialist feminism? A Marxist Feminist critique”, en *Radical Philosophy*, No. 101, mayo-junio. pp. 18-28.

Gioscia, Laura (2018) “Injusticia epistémica in(corporada)” en Femenías, María Luisa y Novoa, Silvia Mabel (comps.) *Mujeres en el laberinto de la justicia*. Rosario: Prohistoria, pp. 37-48.

Goldberg, Steven [1973] (1976) *La inevitabilidad del patriarcado*. Madrid: Alianza.

Goldman, Marcio (s/f) “Una categoría del pensamiento antropológico: la noción de persona”. Recuperado de: https://www.academia.edu/13334285/Una_categoria_del_pensamiento_antropologico_la_nocion_de_persona [Consultado el 5/05/2019]

Goldman, Wendy (2010) *La mujer, el Estado y la revolución. Política familiar y vida social soviéticas 1917-1936*. Buenos Aires: IPS.

Guillaumin, Colette (1981) “Nature et histoire. À propos d’un matérialisme” en Olender, Maurice (dir.) *Pour Léon Poliakov. Le racisme, mythes et sciences*. Bruselas: Ed. Complexe, 51-59 [Reeditado en Guillaumin (2016). *Sexe, race et pratique du pouvoir. L’idée de Nature*. Paris : iXe].

Guillaumin, Colette (1985) « Sur la notion de minorité » en *L’Homme et la société*, n° 77-78, pp. 101-109.

Guillaumin, Colette [1995] (2003) *Racism, sexism, power and ideology*. Nueva York: Taylor & Francis [primera edición: Nueva York & Londres, Routledge].

Guillaumin, Colette (2016) *Sexe, race et pratique du pouvoir. L’idée de Nature*. París: iXe.

Haraway, Donna (1991) *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge. Trad. Castellana: (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra

Haraway, Donna (2016) “Antropoceno, capitaloceno, plantacionoceno, chthuluceno: generando relaciones de parentesco” en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 1 (3), pp. 15-26.

Hartmann, Heidi (1979) “The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: towards a more progressive union” en *Capital & Class*, 3, pp.1-33.

Harvey, David (2014) *Guía de El Capital de Marx. Libro Primero*. Madrid: Akal.

Heinämaa, Sara (1998) “¿Qué es ser una mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual” en *Mora*, 4, pp. 27-44.

Heinämaa, Sara (2003) *Toward a phenomenology of sexual difference. Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Oxford: Rowman & Littlefield.

Hennessy, Rosemary (1993) *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*. New York: Routledge.

Hennessy, Rosemary & Chrys Ingraham (eds.) (1997) *Materialist Feminism. A Reader in Class, Difference and Women’s Lives*. Nueva York: Routledge.

Héritier, Françoise (1996) *Masculin /Féminin: la pensée de la différence*, París: Odile Jacob, 2 vols.

Hernández Piñero, Aránzazu (2019) “‘Aquí y ahora’: la noción de contrato social en el lesbianismo materialista de Monique Wittig” en *Investigaciones Feministas*, 10(1), pp. 27-43.

Hernando, Almudena (2014) *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Buenos Aires: Katz.

Himmelweit, Susan y Mohun, Simon (1977) "Domestic Labour and Capital" en *Cambridge Journal of Economics*, 1, pp. 15-31.

Hirata, Helena y Kergoat, Danièle (2007) "Novas configurações da divisão sexual do trabalho" en *Cadernos de Pesquisa*, 37(132), pp. 595-609.

Hirata, Helena; Laborie, Françoise; Le Doaré, Hélène y Senotier, Danièle (coords.) (2017) *Dictionnaire critique du féminisme*, 2da edición aumentada, París: PUF.

Hobbes, Thomas [1651] (1983) *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional.

Hyppolite, Jean [1946] (1974) *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*. Barcelona: Península.

Jaggar, Alison (1983) *Feminist politics and human nature*. New Jersey: Rowman & Allanheld.

Juteau-Lee, Danielle (1995) "(Re)constructing the categories of 'race' and 'sex': the work of a precursor". Introducción en Guillaumin, C. *Racism, sexism, power and ideology*. *Op. Cit.*

Juteau, Danielle y Laurin, Nicole (1988) "L'évolution des formes de l'appropriation des femmes: des religieuses aux 'mères porteuses'", en *Revue canadienne de sociologie*, Vol. 2, No. 25, pp. 183-207.

Juteau, Danielle (2015) "Colette Guillaumin: La teoría como acto contestatario", trad. de Aurélie Meignan, revisión de Beatriz Cagnolati y María Luisa Femenías. En *Mora*, 21 (2), pp. 151-163.

Juteau, Danielle (2017) "Ethnicité et nation" en Hirata *et alii* (coords). *Dictionnaire critique du féminisme*, *Op. Cit.* pp. 66-71.

Keim, Wiebke (2014) "Conceptualizing Circulation of Knowledge in the Social Sciences" en Keim, Çelik, Ersche y Wöhrer (eds.) *Global knowledge production in the social sciences: made in circulation*. New York: Routledge.

Kergoat, Danièle (2001) « Le rapport social de sexe. De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion » en *Actuel Marx*, 2 (30), pp. 85-100.

Kergoat, Danièle [2009] (2016) «Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux » en Dorlin, Elsa (dir.) *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*. Paris: PUF, pp. 111-125.

Kergoat, Danièle (2017) « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe » en Hirata, Helena *et alii.* (coords.) *Dictionnaire critique du féminisme* (2da edición aumentada). Paris: PUF. pp. 35-44.

Keucheyan, Razmig (2016) “Las mutaciones de la teoría crítica. Un mapa del pensamiento radical, hoy” en *Nueva Sociedad*, n. 261, pp. 36-53.

Kollontai, Alexandra [*circa* 1911] (2013) “Las relaciones sexuales y la lucha de clases”, en *Feminismos y antipatriarcado*. Buenos Aires: La Caldera.

Kollontai, Alexandra [1921] (1976) *La mujer en el desarrollo social*. Barcelona: Guadarrama.

Kristeva, Julia (1980) *Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection*. París: Seuil.

Kuhn, Anette y Wolpe, AnnMarie (1978) *Feminism and Materialism. Women and Modes of Production*. Londres y Nueva York: Routledge.

Lander, Edgardo (comp.) (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Larguía, Isabel y Dumoulin, John (1976) *Hacia una ciencia de la liberación de la mujer*. Barcelona: Anagrama.

Larguía, Isabel (1977) “Contra el trabajo invisible” en *La liberación de la mujer, año cero*. Barcelona: Granica.

Leacock, Eleanor (1974) “Reviewed Work: *The Inevitability of Patriarchy* by Steven Goldberg” en *American Anthropologist*, 76(2), pp. 363-365.

Lemke, Thomas (2017) “Mater and Matter: A Preliminary Cartography of Material Feminisms” en *Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho*, 5 (1), 83-99.

Leonard, Diana y Adkins, Lisa (eds.) [1996] (2005) *Sex in Question: French Materialist Feminism*. Taylor & Francis (e-book).

Lerner, Gerda (1990) *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.

Lesseps, Emanuèle de (1980) « Hétérosexualité et féminisme » en *Questions Féministes*, 7, pp. 55-69.

Lévi-Strauss, Claude (1969) *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.

Liddell, Henry George y Scott, Robert (1901) *A Greek English-Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Liu, Pi-Chen (2007) “Cerf-amant, coq-mari et femmes chamanes. Disjonction des sexes chez les Kavalan (Taiwán)” en Nicole-Claude (2007) (dir.) *Une maison sans fille est une maison morte*. París: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, pp. 385-414.

López Pardina, Teresa (1994) “Críticas a ‘O segundo sexo’ na década dos 80” en *Silenciada. Festa da Palabra*, 10, Publicación Galega de Mulleres, Galicia, pp. 28-31.

López Pardina, Teresa (2002) “Significado del *Segundo sexo* en la historia de la teoría feminista” en Fernández González, Nieves (coord.) *50 aniversario de El segundo sexo de Simone de Beauvoir, Op. Cit.*, pp. 51-73.

López Pardina, Teresa (2008) “El existencialismo de Simone de Beauvoir como marco de reivindicaciones feministas” en Puleo, A. (coord.) *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Lukács, Georg [1945] (1966) “Introducción a los escritos estéticos de Marx y Engels” en *Sociología de la literatura*. Barcelona: Península.

Lugones, María (2008) “Colonialidad y género” en *Tabula Rasa*, n° 9. pp. 73-101.

Lugones, María (2012) “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples” en *Pensando los feminismos en Bolivia*. La Paz: Conexión Fondo de Emancipaciones.

Lugones, María (2014) “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial” en Mignolo, Walter (comp.) *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: del Signo.

MacKinnon, Catharine (1995) *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid: Cátedra.

Macón, Cecilia (2019) “Crisis, transhumanismo y agencia histórica: más allá de las paradojas de la ansiedad” en *Las torres de Lucca*, 8 (15), 135-161.

Macherey, Pierre (1974) *Para una teoría de la producción literaria*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.

Mader, Mary Beth y Oliver, Kelly (2003) “French Feminism” en Solomon, Robert. C. y Sherman, David (eds.) *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*. Oxford: Blackwell. 309-337.

Martínez, Ariel (2012) “Los cuerpos del sistema sexo/género. Aportes teóricos de Judith Butler”. En *Revista de Psicología. Segunda época*, 12: 127-144.

Martínez, Ariel (2015) “La tensión entre materialidad y discurso: la mirada de Judith Butler sobre el cuerpo” en *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, 54, pp. 323-335.

- Marx, Karl [1844] (1993) *Manuscritos*, Traducción de F. Rubio Llorente. Barcelona: Altaya.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich [1845/46; primera edición 1932] (2005) *La ideología alemana*. Trad. de W. Rocés. Buenos Aires: Santiago Rueda.
- Marx, Karl [1846] (2001) “Carta del 28 de diciembre de 1846” [en línea], en C. Marx & F. Engels. *Obras escogidas, en 3 tomos*; tomo 1, pp. 531-542. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m28-12-46.htm> [Consultado el 14/02/2019]
- Marx, Karl [1857] (1989) *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl [1867] (1966) *El Capital. Crítica de la Economía Política. Tomo 1*. Traducción de W. Rocés. México: Fondo de Cultura Económica.
- Martin, Hélène y Rey, Séverine (2008) « Creuser des évidences toutes naturalisées. Entretien avec Paola Tabet » en *Nouvelles Questions Féministes*, (27) 3, pp. 127-137.
- Matheron, François (1982) “Operaïsme” en Bensussan, Gérard & Labica, Georges (dirs.) *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: Quadrige/PUF. pp. 816-817.
- Mathieu, Nicole-Claude (2000) “Sexe et genre” en Hirata, H., Laborie, F., Le Doaré, H. y D. Senotier (coords.) *Dictionnaire critique du féminisme*, París: PUF. pp. 205-213.
- Mathieu, Nicole-Claude (2007) (dir.) *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*. París: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme.
- Mathieu, Nicole-Claude (2013) *L’Anatomie Politique. Catégorisations et idéologies du sexe*. París: iXe.
- Mathieu, Nicole-Claude (2014) *L’Anatomie Politique 2. Usage, déréliction et résilience des femmes*. París: La Dispute.
- Mauss, Marcel [1923-1924] (1971) “Sobre los dones y sobre la obligación de hacer regalos” en *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Mead, Margaret [1935] (1973) *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Barcelona: Laia.
- Meillassoux, Claude (1987) *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*, México: Siglo XXI.

Miles, Robert (1995) "Preface" en Guillaumin, Colette, *Racism, sexism, power and ideology. Op. Cit.*

Miramond, Estelle (2017 a) « Faire dialoguer féminismes matérialiste et marxiste » en *Revue Française de Science Politique*, 67 (3), Lectures Critiques, pp. 1-4.

Miramond, Estelle (2017 b) "Las políticas de lucha contra la trata: puntos de vista feministas materialistas". Conferencia inédita pronunciada en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP, 21 de junio.

Mitchell, Juliet [1974] (1990) *Psychoanalysis and Feminism. A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis*, New York: Penguin Books.

Moi, Toril (1987) *French Feminist Thought: a Reader*. Oxford: Blackwell.

Molina Petit, Cristina (1994) *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Barcelona: Anthropos/Comunidad de Madrid.

Molyneux, Maxine (1978) "Androcentrism in Marxist Anthropology: A critique of Emmanuel Terray's 'Historical Materialism and Segmentary Lineage-Based Societies'" en *Critique of Anthropology*, vol. 3, n. 9-10.

Morgan, Lewis Henry (1871) *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Contributions to Knowledge, Vol. XVII. Washington: Smithsonian Institution.

Murdock, George Peter (1957) "World Ethnographic Sample" en *American Anthropologist*, 59, pp. 664-687.

Navarro, Fernanda (1988) *Filosofía y marxismo. Entrevista con Louis Althusser*. México: Siglo XXI.

Nicholson, Linda (1992) "La genealogía del género" en *Hiparquia*, V (1). Recuperado de <http://hiparquia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/volv/la-genealogia-del-genero> [Consultado el 07/10/2019]

Oakley, Anne [1972] (2016) *Sex, gender and society*. New York: Routledge.

Ouïtis, Leila-Anne (2019) « Guillaumin, Marx et le trou noir de la reproduction ». Comunicación presentada en el Coloquio Internacional *Penser la (dé)naturalisation de la race et du sexe: actualité de Colette Guillaumin*, Universidad de Ottawa, Canadá, 21 al 23 de junio.

Oliva Portolés, Asunción (2005) "La teoría de las mujeres como clase social: Christine Delphy y Lidia Falcón" en Amorós, C. y De Miguel, A. (comps.) *Teoría feminista de la*

Ilustración a la globalización. Vol.2: Del feminismo liberal a la posmodernidad. Madrid: Minerva. Pp. 107-146.

Ortner, Sherry (1974) “Is Female to Male as Nature Is to Culture?” en Rosaldo, M. Z. y Lamphere, L. (eds). *Woman, culture, and society*. Stanford Stanford University Press, pp. 68-87.

Palacio, Marta (ed.) (2018) *Neo-materialismo*. Buenos Aires: Prometeo.

Paredes, Julieta (2013) *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México: El rebozo.

Pateman, Carole (1995) *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos [reedición revisada 2019, Madrid, Ménades].

Pérez Orozco, Amaia (2014) *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.

Pfefferkorn, Roland (2016) *Genre et rapports sociaux de sexe*. París: Syllepse.

Porto-Gonçalves, Walter (2018) *Amazonía: encrucijada civilizadora. Tensiones territoriales en curso*. La Paz: Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica, CIDES, UMSA.

Posada Kubissa, Luisa (1993) “Kant: ¿un pensador de la diferencia?” en *Hiparquia*, 6. Recuperado de <http://www.hiparquia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/volvi/kant-bfunpensador-para-la-diferencia> [Consultado el 8/7/2019]

Puleo, Alicia (ed.) (1993) *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Barcelona: Anthropos/Comunidad de Madrid.

Puleo, Alicia (1994) “El feminismo radical de los setenta: Kate Millett” en Amorós, Celia (coord.) *Historia de la teoría feminista*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, pp. 139-150.

Quijano, Aníbal (2007) “Colonialidad del poder y clasificación social” en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (comps.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Central/ Pontificia Universidad Javeriana.

Richard, Nelly (1996) “Feminismo, experiencia y representación” en *Revista Iberoamericana*, LXII (176-177), pp. 733-744.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1984) “*Oprimidos pero no vencidos*”. *Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz: Hisbol – CSUTCB.

Rivera Cusicanqui, Silvia (comp.) (1996) *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.

Rivera Cusicanqui, S. (2002) *Bircholas: trabajo de mujeres: explotación capitalista u opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto*. La Paz: Mama Huaco.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010 a) *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010 b) *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Piedra Rota: La Paz.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2015) *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2018) “Un llamado a repolitizar la vida cotidiana. Parte 1” Entrevista con La Tinta. Recuperado de <https://latinta.com.ar/2018/02/silvia-rivera-cusicanqui-parte-1-llamado-repolitizar-vida-cotidiana/> [Consultado el 01/03/2018]

Rodríguez Enríquez, Corina (2015) *El trabajo de cuidado no remunerado en Argentina. Un análisis desde la evidencia del módulo de trabajo no remunerado*. Buenos Aires: ELA/CIEPP/ADC. pp. 1-24.

Roldán, Concha (2013) “Ni virtuosas ni ciudadanas: inconsistencias prácticas en la teoría de Kant” en *Ideas y valores*, LXII (1), pp. 185-203.

Rubin, Gayle [1975] (1986) “El tráfico de mujeres: Notas sobre la “economía política” del sexo” en *Nueva Antropología*, vol. VIII, n° 30, noviembre, pp. 95-145.

Ruvituso, Clara (2015) *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.

Ruvituso, Clara (2019) “From the South to the North: The circulation of Latin American dependency theories in the Federal Republic of Germany” en *Current Sociology*, 68 (1), pp. 22-40.

Ryle, Gilbert (1967) *El concepto de lo mental*. Buenos Aires: Paidós.

Sanahuja Yll, María Encarna (1995) “Marxismo y feminismo” en *Boletín de Antropología Americana*. México, vol. 31, Julio (1). pp. 7-15.

Sanahuja Yll, María Encarna (2002) *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria*. Madrid: Cátedra.

Santos Herceg, José (2010) “Immanuel Kant: del racialismo al racismo” en *Thémata. Revista de Filosofía*. n° 43, pp. 403-416.

Sartre, Jean-Paul [1943] (2008) *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Losada.

Sau, Victoria (1984) “Feminismo. La revolución total” en *Jornadas de Feminismo socialista*. Madrid: Mariarsa.

Schlegel, Alice (2007) “Terre, maison, kiva et constructions du genre chez les Hopi (1880-1930)” en Mathieu, Nicole-Claude (2007) (dir.) *Une maison sans fille est une maison morte*. París: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, pp. 55-76.

Schmidt, Alfred (2014) *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo XXI.

Sciortino, Silvana (2011) “Saberes y prácticas situadas: la experiencia de las mujeres mapuches en los encuentros de mujeres” en Femenías, M. L. y Soza Rossi, P. (comps.) *Saberes situados/Teorías trashumantes*. Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación: La Plata.

Sciortino, Silvana (2014) “Antropología y feminismo en América Latina” en Hernández Corrochano, Elena. *Teoría feminista y antropología: claves analíticas*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces. Pp. 133-151.

Segato, Rita (2003) “Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba” en *Estudios Afro-Asiáticos*, (25)2, p. 333-363.

Segato, Rita (2013) “Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad”, en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.

Segura, Valeria Romina (2017) “Algunas consideraciones entre el contrato sexual y el sistema legal argentino”. Trabajo final del Seminario “Teoría y Filosofía de Género” dictado por la Dra. M. L. Femenías; Especialización en Educación, Géneros y Sexualidades, FaHCE, UNLP (inédito).

Short, Roger Valentine (1978) « L’evolution de la reproduction humaine » en Sullerot, Evelyn (ed.) *Le Fait féminin*, Paris: Fayard.

Smaldone, Mariana (2014) “Un legado beauvoiriano: el trabajo doméstico en la perspectiva del feminismo materialista de Christine Delphy” en *La manzana de la discordia*, vol. 9, n° 1, pp. 7-29.

Solana, Mariela (2017) “Relatos sobre el surgimiento del giro afectivo y el nuevo materialismo: ¿está agotado el giro lingüístico?” en *Cuadernos de Filosofía*, 69, pp. 87-103.

Soza Rossi, Paula y Rodríguez Durán, Adriana (2010) “Paso a paso con Beauvoir en el debate del materialismo histórico, el psicoanálisis y el feminismo” en Cagnolati, Beatriz y Femenías, María Luisa (comps.) *Las encrucijadas de “el otro sexo”*, Op. Cit.

Stolcke, Verena (2004) “La mujer es puro cuento: la cultura del género” en *Estudios Feministas*, 12 (2), pp. 77-105.

Tabet, Paola (2004) *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*. París: L’Harmattan.

Tejero Coni, Graciela (2014) “Estudio preliminar” en Kollontay, Alexandra. *Catorce conferencias en la Universidad Sverdlov de Leningrado (1921): mujer, economía y sociedad*. Ituzaingó: Cienflores.

Terray, Emmanuel [1969] (1971) *El marxismo ante las sociedades “primitivas”*. Buenos Aires: Losada.

Tola, Florencia (2005) “Personas corporizadas, multiplicidades y extensiones: un acercamiento a las nociones de cuerpo y persona entre los tobas (*qom*) del chaco argentino” en *Revista Colombiana de Antropología*, volumen 41, enero-diciembre, pp. 107-134.

Tong, Rosemarie (2009) *Feminist Thought. A More Comprehensive Introduction*. Boulder: Westview Press.

Touboul, Hervé (2014) “Le social chez Marx” en *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, 32, pp. 1-16.

Tristán, Flora (1977) *Unión obrera*. Barcelona: Fontamara.

Tronti, Mario (2012) “Nuestro *operaismo*” en *New Left Review*, n° 73, pp. 102-120.

Turcotte, Louise (1982) « Pourquoi ce dossier ? » en *Amazones d’hier, lesbiennes d’aujourd’hui*, 1(1), pp. 15-18.

Viveros Vigoya, Mara (2016) “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación” en *Debate Feminista*, 52, pp. 1-17.

Vogel, Lise [1983] (2013) *Marxism and the oppression of women: toward a unitary theory*, Leiden/Boston: Brill.

Voltaire [1764] (1969) *Diccionario filosófico*. Buenos Aires: Sophos.

VV. AA. (1977) « Variations sur des thèmes communs », *Questions Féministes*, 1. pp. 3-19.

Weinbaum, Batya [1978] (1984) *El curioso noviazgo entre feminismo y socialismo*. Madrid: Siglo XXI.

- Williams, Eric [1944] (2011) *Capitalismo y esclavitud*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Wittgenstein, Ludwig [1921] (1994) *Tractatus logico-philosophicus*. Barcelona: Altaya.
- Wittig, Monique (1969) *Les Guérillères*, Paris: Minuit.
- Wittig, Monique (1980 a) « La pensée straight » en *Questions Féministes*, 7, febrero, pp. 45-53.
- Wittig, Monique (1980 b) « On ne naît pas femme » en *Questions Féministes*, 8, mayo, pp. 75-84.
- Wittig, Monique (1983) « Les questions féministes ne sont pas des questions lesbiennes » en *Amazones d'hier, lesbiennes d'aujourd'hui*, 2(1), junio, pp. 10-14.
- Wittig, Monique [1992] (2002) *The straight mind and other essays*. Boston: Beacon Press.
- Wittig, Monique (2006) *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, trad. Javier Sáez y Paco Vidarte. Barcelona: Egales.
- Wöhrer, Veronika (2016) “Gender studies as a multi-centred field? Centres and peripheries in Academic gender Research” en *Feminist Theory*, vol. 17 (3), pp. 323-343.
- Wolfe, Charles (2018) “Materialismos nuevos y viejos” en Palacio, Marta (ed.) *Neomaterialismo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Wollstonecraft, Mary (1994) *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid: Cátedra.
- Young, Iris Marion (1981) “Beyond the Unhappy Marriage: a Critique of the Dual Systems Theory”, en Lydia Sargent (ed.) *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Montreal: Black Rose Books. Pp. 43-69.
- Young, Iris Marion (2004) “Five faces of oppression” en Heldke & O’Connor (eds.) *Oppression, privilege & resistance*, Boston: MacGraw Hill.
- Young, Robert J. C. (2008) “Nuevo recorrido por (las) Mitologías Blancas” en Mezzadra, Sandro (comp.) *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de sueños, pp. 197-236.