

## Variaciones sobre propiedad y apropiación: un tránsito permanente

Lorena Souyris\*

### Resumen

En el contexto teórico de las corrientes feministas radicales, las autoras han puesto el acento en el tema de la opresión mediante la división sexual del trabajo, los modos de producción en detrimento de los modos de reproducción doméstico y la propiedad privada dentro de la conformación de un modelo familiar patriarcal. Sin embargo, la particularidad de la propiedad ha sido desarrollada de forma tangencial y ha sido presupuesta. El objetivo de este artículo es problematizar la variación de la propiedad hacia la apropiación en tanto *dominus* (del léxico romano) recogiendo la teoría del valor de Marx para poder articular/confrontar con las teorías feministas materialistas. Finalmente, la tesis del artículo es sostener la posibilidad de una des-apropiación pensando en una diferencia radical que ponga en tensión la diferencia *binaria* sexual.

**Palabras clave:** Apropiación – Propiedad – Dominus– Teoría del valor – Diferencia radical

### Resumo

No contexto teórico das correntes feministas radicais, as autoras enfatizaram a questão da opressão através da divisão sexual do trabalho, modos domésticos de reprodução e propriedade privada dentro da conformação de um modelo familiar patriarcal, em detrimento dos modos de produção. No entanto, a particularidade da propriedade foi desenvolvida de forma tangencial, além de ter sido pressuposta. O objetivo deste artigo é problematizar a variação da propriedade em direção à apropriação como *dominus* (do léxico romano), retomando a teoria do valor de Marx e sendo capaz de articular/se confrontar com as teorias materialistas feministas. Finalmente, a tese do artigo é sustentar a possibilidade de um pensamento de desapropriação em uma diferença radical que coloca em tensão a diferença sexual binária.

**Palavras chave:** Apropriação – Propriedade – Dominus – Teoria do valor – Diferença radical

---

\* Licenciada en Filosofía por la Universidad Raúl Silva Enriquez de Chile. Magister en Estudios de Género en América Latina por la Universidad de Chile. Doctora en Filosofía por la Université Paris-VIII, con un Post -doctorado en Filosofía, *Ecole Normale Supérieure* de París. Autora de *Estéticas contemporáneas: fotografía, escritura y subjetividad*, 2012. Ha participado en libros colectivos en francés, particularmente, en la editorial L'Armattan y en español, así como artículos en español e inglés (Oxford University). Traductora de *Tiempos difíciles: las sociedades democráticas en encrucijadas*, de Marc Crepon, Universidad del Maule, de próxima aparición.

## **Introducción**

Desplazar, Los encuentros entre la teoría marxista y las diversas corrientes feministas han suscitado hibridaciones, articulaciones y uniones estratégicas que han dado lugar a múltiples alianzas. De este modo, el pensamiento de Marx ha contribuido en el desarrollo de las teorías feministas mediante varias categorías y cuyos soportes de inscripción han permitido levantar premisas las cuales han dado herramientas críticas en el análisis de la sociedad, de la economía, del capitalismo y de la praxis política en los discursos de género de corte más radical.

Por una parte, con el concepto de lucha, Marx puso en evidencia el carácter dialéctico en los procesos históricos que entienden las transformaciones como constitutivamente conflictivas conllevando, así, divisiones de clase que, al mismo tiempo, han inspirado cierta praxis emancipatoria respecto de la explotación. En efecto, a partir del materialismo histórico, que basa sus análisis en los antagonismos sociales en términos de clases definidas según el lugar que ocupan dentro del proceso de producción, las conceptualizaciones entre teoría y praxis que ha desarrollado Marx en las fases de su pensamiento, se anudan con el fin de insistir en el hecho de que es el medio social, su intercambio, sus antagonismos y la práctica social, los que determinan la conciencia. En tal sentido, es desde este medio social, en tanto actividad material de las condiciones de vida, el que otorga los elementos para levantar teorías por medio de la conciencia sobre los hechos históricos. Del mismo modo, es la praxis de y en dicho medio la que hace posible el conocimiento de la sociedad, la cual se despliega en el intercambio que moviliza dichas transformaciones hacia mutaciones históricas. Por consiguiente, una conciencia abstracta, desligada de su historia material y de su praxis de las que depende, no tiene ningún valor.

Por otra parte, estas relaciones categoriales entre lucha, clase, teoría y praxis, como conceptos claves para entender la historia que se narra en la sociedad, han permitido a Marx comprender que la naturaleza humana, es decir el individuo consciente de sí, es el resultado de aquellas relaciones sociales de intercambio, de antagonismos y de prácticas sociales. Por tanto, no hay una visión universalizante ni

un sujeto único “naturalmente esencial” que sea eterno, sino que ha habido la puesta en marcha de un “fundamento” que se ha sostenido en una episteme en y por la cual las relaciones sociales se han vuelto, históricamente, naturalizadas y jerarquizadas en divisiones de clases.

Lo más importante aquí es que dicha naturalización universalizante ha reforzado modelos sociales que han determinado estructuras de dominación y es desde este mantenimiento de dominación que se ha consolidado el capitalismo y el patriarcado. Esta consolidación, en su forma capitalista, se ha visto expresada en una noción de trabajo abstracto como fuente principal de producción de riquezas, la cual se ha legitimado en la acumulación de bienes materiales (producción), así como en la organización social mediante la institucionalización de la familia (reproducción) y la propiedad privada, cuya forma de representación ha sido la dinámica entre modos de producción y de reproducción.

En virtud de esto, teóricas del feminismo radical como son Christine Delphy - quien ha introducido la corriente intelectual del feminismo materialista francés; sin embargo, no exenta de críticas hechas a Marx- junto a Jules Falquet, Colette Guillaumin, Paola Tabet y Nicole Claude Mathieu; así como también, las teóricas feministas, las cuales elaboran una crítica al marxismo, como son Lise Vogel, Johanna Brenner, Silvia Federici, CinziaArruzza, TithiBhattacharya, María Mies, Mariarosa Dalla Costa, entre otras; todas ellas toman -desde diferentes locus de enunciación, coyunturas diversas y más allá de las cercanías o distancias frente al pensamiento marxista- una posición teórica crítica de una praxis emancipatoria en relación al sistema capitalista/patriarcal y sus escenografías manifestadas en la explotación de las mujeres. Esto es: en las esferas de lo público y de lo privado, en los modos de producción/reproducción, en la sexualidad expresada en una división sexual del trabajo y sus condiciones materiales de existencia ligadas a lo doméstico y la opresión.

En otras palabras, se puede identificar una gran premisa compartida por este feminismo radical, sea desde el feminismo materialista como del feminismo crítico al marxismo, y es el pronunciamiento por parte de ellas, a mi modo de ver, de constituir

un esfuerzo por mantener una actitud crítica de in-servidumbre y de resistencia a no ser gobernadas<sup>1</sup> por la reproducción social de la *propiedad*, en tanto apropiación de la vida cotidiana en las relaciones sociales de los sexos y jerarquizadas en una clase social racializada *a apropiada* o explotada económicamente en provecho del sistema patriarcal que, precisa indicarlo, este sistema es *teóricamente* independiente del sistema capitalista.

Ahora bien, los elementos fundamentales del feminismo marxista, en estas dos grandes vertientes, se han centrado particularmente en problematizar los modos de reproducción en la división sexual del trabajo en clases, donde las mujeres han ocupado un lugar de producción, de valor de uso doméstico y de utilidad en el espacio privado de la conformación del modelo familiar patriarcal en tanto origen de dicha división<sup>2</sup>.

Si bien, en esto subyace una forma de propiedad y que estas teóricas examinan, lo cierto es que ha sido de forma tangencial, es decir, no se ha extendido el horizonte de su problemática al modo de apropiación en cuanto *dominus*, término venido del léxico romano, el cual define la dominación y que posibilita comprender la genealogía conceptual de la *propiedad*.

Se trata, pues, de no limitar los desplazamientos categoriales por los cuales estas corrientes han analizado los modos de producción, de opresión y de subordinación inscritos en la institucionalización de la familia y del trabajo; sino también porque existe, a mi juicio, una laguna teórica del feminismo radical respecto al *dominus* -que denota la posesión, esto es, la apropiación, la utilidad (valor de uso) y el goce de dominación exclusivo de algo que se asocia con la idea de prestaciones y colaboraciones de cargas (objetos-cosas) remuneradas- que no tarda en manifestarse sobre todo pensando en la realidad latinoamericana.

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, Paris, Vrin, 2015. P. 39.

<sup>2</sup> Friedrich. Engels, *El origen de la Familia, la Propiedad privada y el Estado*, edición digital: Archivo Marx-Engels de la Sección en español del Marxists Internet Archive. Recuperado el 15 de noviembre de 2020. [www.marxists.org](http://www.marxists.org) 2017.

En este artículo, me interesa situarme, particularmente, en la problemática de la *propiedad*, pero en su variación hacia la *apropiación* y cómo esto se liga a la crítica de la teoría del valor en Marx. Se trata, pues, de poder generar ciertos lineamientos que propicien otra lectura al suelo sobre el cual se ha construido la discusión de la relación entre reproducción social, familia y trabajo, todo ello derivado de la “cuestión de clase”, tal como lo han estudiado estas corrientes del feminismo radical. Dicho de otra manera, es interrogar, y recogiendo el título del libro de Christine Delphy, quién es el “enemigo principal”?

Ahora bien, desde el punto de vista temático y teórico, me referiré, específicamente, a los postulados del feminismo materialista, así como revisaré los presupuestos de algunas feministas críticas al marxismo. Todo ello, para poder establecer un diálogo teórico y ver, en sus intersticios y potencias militantes dejadas abiertas a tal o cual vocablo, una posibilidad de reconceptualizar las mismas nociones generales propuestas por el feminismo radical y sus utilizaciones concretas, afín de movilizarlas hacia su “alteración”, hacia su dislocación. En tal sentido, me parece útil visitar las categorías de propiedad y apropiación como un tránsito permanente, cuya ruta conceptual que las sostiene no es sino la forma y la importancia que toma el *dominus* romano en la instalación de la familia en cuanto economía organizacional de valor, no sólo de uso, sino también de cambio en el contexto de las mujeres.

Finalmente, este último aspecto está en consonancia con el interés y con la obligación de des-componer y, a la vez, re-componer lugares que se van traduciendo y que puedan otorgar más de un sentido a cada una de estas categorías confrontadas y enfrentadas entre sí.

## Revisando Paradigmas: encuentros y desajustes entre feminismo y marxismo

*El objeto que el trabajo produce, su producto,  
se enfrenta a él como un ser extraño,  
como un poder independiente del productor.  
El producto de su trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto,  
que se ha hecho cosa ;  
El producto es la objetivación del trabajo.  
La realización del trabajo es su objetivación.  
Esta realización del trabajo aparece [...] ]  
en la objetivación, como pérdida del objeto y servidumbre a él,  
en la apropiación como extrañamiento, como enajenación.*  
Karl, Marx  
(Manuscritos económicos filosóficos de 1844, 1966)

En el primer capítulo de su obra *Miseria de la filosofía: respuesta a la filosofía de la miseria de P.- J. Proudhon*, Marx desarrolla una crítica al modo como Proudhon ha analizado las distinciones entre valor de uso y valor de cambio. Ahora bien, la forma argumentativa y la perspectiva por las cuales Marx enfoca su posición se aleja de la propuesta del artículo, ya que su examen se basa en una crítica más amplia que gira en torno a los economistas modernos y los debates suscitados en relación a la teoría del valor. Por tanto, sus observaciones del valor de uso y del valor de cambio están circunscritas a la preeminencia de una retórica de economía política.

Sin embargo, esta “distinción dentro del valor”<sup>3</sup> permite realizar un giro fundamental para poder comprender los modos de producción en la división del trabajo y, sobre todo, posibilita constatar no sólo que aquello que funda la división del trabajo es la existencia del intercambio sino, más aún, que la producción del valor es y ha sido un asunto masculino. La hipótesis que proporciona Marx - a partir de la crítica hecha a Proudhon, quien basa la dialéctica del valor de uso y del valor de cambio a nociones meramente abstractas y sustituyendo cada una a la oferta (valor de uso) y a la demanda (valor de cambio) y en directa relación con la escasez y la abundancia, la utilidad y la opinión - es que la teoría del valor, asentada en el

---

<sup>3</sup>K. Marx, *Miseria de la filosofía: respuesta a la filosofía de la miseria de P.- J. Proudhon*, Siglo XXI, México, 1987, p. 3

intercambio, es histórica y concreta, es decir, que en cada época histórica ha existido un sistema de equivalencias, o más bien una ficción de equivalencias, que ha distribuido modos de valorización y desvalorización los cuales han ido cambiando las relaciones de producción, las necesidades y los intercambios en su cualidad *material* de objetos de utilidad (valor de uso) que terminan convirtiéndose en *cantidad* (valor de cambio) mediante las fuerzas productivas.

Así mismo, estas fuerzas productivas, como resultado de la dinámica del valor de uso y del valor de cambio, están determinadas por la situación social la cual depende, a su vez, por la organización social en su conjunto<sup>4</sup>. Desde luego, esto explica la diferencia de posiciones que ocupan tanto hombres como mujeres y dicha diferencia es resultado de la organización social, sus modos de producción y el desarrollo de la propiedad.

Marx llega a sostener, a partir de la teoría del valor, que lo que constituye la relación entre valor de uso y valor de cambio es el trabajo y la medida de este es el tiempo. Tal como indica Marx:

El valor relativo de los productos es determinado por el tiempo de trabajo necesario para producirlos. El precio es la expresión monetaria del valor relativo de un producto. Por último, el valor *constituido* de un producto es simplemente el valor que se forma por el tiempo de trabajo fijado en él<sup>5</sup>.

Se puede advertir en esta cita que Marx establece una correspondencia entre valor, trabajo y producción a través de una noción de tiempo abstracto que vuelve al objeto producido (valor de uso) - en cuanto se vuelve objetividad para un sujeto que lo produce- en mercancía (valor de cambio); es decir, como objeto-cosa extrañado, alienado de dicho sujeto productor<sup>6</sup>. En consecuencia, es el trabajo la variable que permite el establecimiento del sistema de equivalencias y, por ende, el intercambio expresado primeramente como valor de uso (trabajo objetivado) y luego como valor

---

<sup>4</sup>K. Marx, *Miseria de la filosofía...*, ed. cit., p. 11.

<sup>5</sup>Ibid., p.13.

<sup>6</sup>K. Marx, *Manuscritos económicosfilosóficos de 1844*, México, Grijalbo, 1966.

de cambio (apropiación).

Esto lo ilustra con bastante rigurosidad en los *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*, particularmente en el segundo manuscrito cuando expone la noción de trabajo alienado<sup>7</sup> en relación al proceso de objetivación, apropiación y extrañamiento; tres términos cuya medida de *valor* es la actividad del trabajo y sus formas de sujeción o servidumbre. Algo semejante ocurre en su obra *El Capital* tomo I, específicamente, en el primer capítulo titulado “La mercancía”. Si Marx formula que el valor de uso es “el contenido material de la riqueza”<sup>8</sup> es porque lo que caracteriza a dicha especificidad o *medida* de valor es no sólo su utilidad, en tanto uso de un objeto-cosa, sino igualmente su soporte material respecto al valor de cambio.

A su vez, Marx comprende el valor de cambio ligado directamente con la mercancía, es decir, con la producción de valores de uso para otros, valores de uso sociales. Aún, cuando estos valores de uso puedan ser para otros o puedan ser valores de uso que no sean necesariamente objetos-mercancías u objetos de uso sin ser un *valor*, lo importante aquí es que la determinación de su *valoración* de uso social es en la medida que los objetos se vuelven mercancías, es decir, que los objetos pasen a manos de otro, a saber, de aquel que los consume y esto se da por medio de un acto de intercambio.

A primera vista, se puede advertir una distinción simple respecto a las dos formas del objeto producido y objetivado a partir de su producción. Sin embargo, lo que llega a sostener Marx es que la medida común entre ambas formas en que toma cuerpo el objeto es su *valor*. Para precisar más el asunto, el título que nombra el “factor de la mercancía”<sup>9</sup> es la “sustancia y la magnitud del valor”<sup>10</sup>, esto quiere decir que un objeto

---

<sup>7</sup>Véase *Los manuscritos económicos filosóficos de 1844*. Ahí desarrolla el estatuto del trabajo bajo un enfoque filosófico respecto al despliegue de la subjetividad puesta en el objeto producido. Es decir, hay subjetividad en la objetividad del objeto y esa dinámica es dialéctica.

<sup>8</sup>Karl, Marx. *El Capital, Tomo I*. Recuperado el 16 de noviembre de 2020 de [www.librodot.com](http://www.librodot.com). P. 27.

<sup>9</sup>K. Marx, *El Capital...*, ed.cit., p. 26.

<sup>10</sup>Idem.



contiene de suyo una cualidad y una cantidad, propiedades que se asocian, efectivamente, a las diversas modalidades de uso y de invención que van variando de acuerdo a diferentes momentos históricos conforme a las medidas y *valores* sociales que se les imponga.

Ahora bien, esto es a modo general para indicar que los objetos, en su forma de uso y de cambio y en función de su relación proporcional de cantidad, se manifiestan de manera diferenciada pero, también, bajo una medida común de equivalencia o igualdad. Esta equivalencia se expresa en el hecho de que si hay dos objetos intercambiables, su proporción debe obedecer a una misma magnitud que, para Marx, indica un tercer término que represente ese elemento común el cual otorga su uso y su cambio. Para Marx, la propiedad material de cada objeto producido interesa en relación a la utilidad que se le da, es decir, el uso que tienen. No obstante, el mismo objeto producido, cuando se da en una relación de intercambio, se distingue de otro objeto por su cantidad y esto no sólo permite hacer abstracción de su utilidad o uso sino, más aún, conservan su cualidad pero ya como objetos producidos por el trabajo.

Se trata que, cuando se prescinde de su modalidad de objeto de uso, esto es, de sus características materiales y de la actividad concreta de sus formas de trabajo, lo que queda es solo el trabajo abstracto expresado en la fuerza de trabajo humano empleado en la producción del objeto y el tiempo invertido en dicha producción para que se dé el intercambio. En consecuencia, lo que ocurre en este proceso es una transformación del trabajo humano en valor y sería esta forma de trabajo-valor el tercer elemento que representa la medida común que otorga, en el intercambio, el valor de uso y el valor de cambio. Marx lo declara así:

Estos objetos sólo nos dicen que en su producción se ha invertido fuerza humana de trabajo, se ha acumulado trabajo humano. Pues bien, considerados como cristalización de esta sustancia social común a todos ellos, estos objetos son valores, valores-mercancías. Fijémonos ahora en la relación de cambio de las mercancías. Parece como si el valor de cambio en sí fuese algo totalmente independiente de sus valores de uso. Y en efecto, prescindiendo real y verdaderamente del valor de uso de

los productos del trabajo, obtendremos el valor tal y como acabamos de definirlo. Aquel algo común que toma cuerpo en la relación de cambio o valor de cambio de la mercancía es, por tanto, su valor<sup>11</sup>.

En consecuencia, lo que Marx entiende por “magnitud del valor” es la sustancia creadora de valor y es esta sustancia lo que define el trabajo medido por el tiempo necesario para la producción de mercancías. Ahora bien, si este tiempo cambia será por la capacidad productiva del mismo tiempo de trabajo. Por ende, lo que predomina bajo esta lógica es la supremacía de lo abstracto por lo concreto en las formas de producción, el tiempo de trabajo invertido y sus formas de valoración, conllevando así otra distinción, a saber, la forma de trabajo productivo e improductivo en vistas de aumentar la acumulación del valor de la producción para su distribución de mercancías.

A este respecto, los análisis que despliega AnselmJappe son extremadamente interesantes en relación a la crítica del valor. En su reciente obra *La société autophage: capitalisme, démesure et autodestruction*, el autor consagra la reflexión en torno a la crítica del valor tal como las sociedades capitalistas han fundado sus modos de organización alrededor de la valoración de la mercancía, del trabajo abstracto y del dinero en función de la conformación de una subjetividad narcisista. Particularmente, me importa destacar de esta obra el interés que otorga Jappe respecto a que el intercambio mercantil descansa, sin duda, en la producción pero deja de lado las formas de la reproducción como lugar desvalorizado por tratarse de funciones domésticas ligadas a las mujeres. Si bien, señala Jappe, esta esfera doméstica es indispensable para la producción del valor, lo cierto es que no producen valor, situándose en un lugar de no-valor dentro de la lógica mercantil y de sus modos de producción. A decir verdad, lo que ocurre es que esta forma de no-valor contiene de suyo un estatuto de no-sujetos, de sujetos no verosímiles, ya que la actividad reproductiva ejercida por las mujeres no es considerada como trabajo conllevando,

---

<sup>11</sup>Ibid., p. 28.

así, la legitimidad de la exclusión.

El capitalismo no ha inventado la separación entre la esfera privada, doméstica, y la esfera pública del trabajo. Pero la ha acentuado bastante. Esta separación ha nacido [...] bajo la forma de una dominación de hombres blancos occidentales y ha continuado fundándose bajo una lógica de exclusión: separación entre, por un lado, la producción del valor, el trabajo que lo ha creado y las cualidades humanas que ahí contribuyen [...] y, por otro lado, todo aquello que no hace parte de esto. En efecto, una parte de los excluidos, y particularmente las mujeres, han sido parcialmente “integradas” en la lógica del mercado y al curso de estos últimos decenios han podido acceder al estatuto de “sujetos” pero solamente cuando ellas han demostrado haber adquirido e interiorizado las “cualidades” de los hombres blancos occidentales. Generalmente, el precio de esta integración consiste en una doble alienación (familia y trabajo para las mujeres)<sup>12</sup>.

Por su parte, y a partir de lo que plantea Jappe, el gran aporte de Marx ha consistido en problematizar la relación entre modos de producción, trabajo abstracto y teoría del valor. Desde esta perspectiva, incluso, Marx aborda la cuestión de la opresión entre los sexos claro que de forma “natural” en la división de los sexos. Se puede recordar lo que él indica en los *Manuscritos*:

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 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*<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> A. Jappe, *La société autophage : capitalisme, démesure et autodestruction*, París, La Découverte, 2017. P. 235. “*Le capitalisme n’a pas inventé la séparation entre la sphère privée, domestique, et la sphère publique du travail. Mais il l’a beaucoup accentuée. Il est né [...] sous la forme d’une domination des hommes blancs occidentaux, et il a continué à se fonder sur une logique d’exclusion: séparation entre, d’un côté, la production de valeur, le travail qui le crée et les qualités humaines qui y contribuent [...] et, d’un autre côté, tout ce qui n’en fait pas partie. Une part des exclus, et notamment des femmes, ont été partiellement “intégrés” dans la logique marchande au cours des dernières décennies et ont pu accéder au statut de “sujet” mais seulement quand ils ont démontré avoir acquis et intériorisé les “qualités” des hommes blancs occidentaux. Généralement, le prix de cette intégration consiste en une double aliénation (famille et travail pour les femmes)*”.

<sup>13</sup>K. Marx, *Manuscritos...*, ed.cit., P. 146.

En virtud de esto, voy a recoger las discusiones y debates entre las teóricas feministas marxistas. Desde los años 60, la teoría de Marx se ha encontrado en el centro de la relación entre marxismo y feminismo ya que, con su teoría, se encontrarán las pistas para repensar la opresión y la *apropiación* de las mujeres. En efecto, y siguiendo a Friedrich Engels en su libro *El origen de la Familia, la Propiedad privada y el Estado*, con la emergencia de la propiedad privada se comenzó a gestar la opresión de las mujeres. A pesar de lo que desarrolla Engels respecto a las formas de filiación de los *gens* provenientes de las mujeres, es decir, que eran ellas quienes aseguraban el linaje, por ende, había una descendencia materna; si se sigue el recorrido de su explicación, se puede evidenciar que las técnicas de producción permitieron la obtención de un excedente como primera forma de plusvalía que surge ligada a la domesticación y la crianza de rebaños, cuya actividad había sido ejercida por los varones pero compartida con el trabajo de las mujeres. Sin embargo, esa propiedad comunal pasó a manos exclusivamente de los varones beneficiándose y convirtiéndose en propietarios de dicha crianza, de los hijos y de las mujeres. Hito que marcó no sólo la primera división social del trabajo en clases sino, además, constituyó el origen de la familia patriarcal.

Dentro de este contexto, la tesis de Engels es que con esta ruptura epistemológica se gestó la llamada familia monogámica que ubicó a las mujeres como meras herramientas reproductivas, cuyo trabajo dejó de ser valorado y cayó en la desvalorización frente al trabajo productivo de los varones. En definitiva, fue esta ruptura epistemológica que llevó a la opresión de las mujeres instalando el carácter natural de los roles de sexo.

Para construir un mapa-herramienta que oriente este campo de relaciones dirigiré, primeramente, la mirada hacia una autora feminista. En el año 2018, Silvia Federici escribe *El patriarcado del salario: críticas feministas al marxismo*. Ahí, ella reconoce los aportes de Marx respecto al desarrollo del pensamiento feminista. En primer lugar, ella plantea que, mediante el concepto de lucha, fundamentalmente, se pudieron criticar las formas de legitimación de las divisiones de género y raza.

Asimismo, y a propósito de la cita expuesta más arriba, efectivamente se ha construido un derrotero que ha conllevado un fondo común cultural por medio del cual se ha legitimado la creencia de una naturaleza humana. De hecho, este fondo común ha constituido la idea de que las actividades productivas y reproductivas, en las relaciones entre los sexos, están presupuestas como “naturales”.

La principal crítica de Federici, a modo general, está enfocada en su tesis sobre la conformación de un patriarcado salarial que considera la actividad doméstica y reproductiva bajo el yugo del salario masculino como forma no sólo de dependencia y opresión sino, más aún, como forma de propiedad. Dicho de otra manera, según la autora, Marx no consideró que, dentro de sus análisis y en la especificidad de los modos de reproducción, las mujeres han sido desvalorizadas y oprimidas dentro del lugar doméstico familiar por depender del salario masculino.

Estos hechos se ilustran en no analizar los motivos reales de por qué la actividad de reproducción no ha sido remunerada. Federici, expone que durante todo el proceso de transformación social y de reformas, producto de la revolución industrial, el advenimiento del capitalismo propagó un régimen laboral de “explotación absoluta”, tal como lo formula Marx, pero que puso el acento en el sistema fabril, esto es, en el sistema productivo y los modos de precarización laboral y salarial de los obreros masculinos. Esto conllevó la inclusión de un sistema salarial familiar en donde se justificó que las necesidades de la fábrica no requerirían la presencia de las mujeres. Por tanto, se relegó a la mujer al espacio doméstico cuyo trabajo reproductivo fue invisibilizado por falta de salario. Tal como indica Federici:

Marx ve todo esto pero no se da cuenta del proceso de reforma que está teniendo lugar y que crea una nueva forma de patriarcado, nuevas formas de jerarquías patriarcales. El continúa pensando, como Engels, que el desarrollo capitalista, y sobre todo la gran industria, es un factor de progreso y de igualdad. La famosa idea de que con la expansión industrial y tecnológica [...] se permite la entrada de las mujeres en la fábrica, de forma que se inicia un proceso de cooperación entre mujeres y hombres que permite una mayor igualdad y que libera a las mujeres del control patriarcal del

trabajo a domicilio. Pero lo que vemos a partir de finales del siglo XIX, con la introducción del salario familiar, del salario obrero masculino [...] es que las mujeres que trabajaban en las fábricas son rechazadas y enviadas a casa, de forma que el trabajo doméstico se convierte en su primer trabajo y ellas se convierten en dependientes. Esta dependencia del salario masculino define lo que he llamado “patriarcado del salario”; a través del salario se crea una nueva jerarquía, una nueva organización de la desigualdad: el varón tiene el poder del salario y se convierte en el supervisor del trabajo no pagado de la mujer. Y tiene también el poder de disciplinar. Esta organización del trabajo y del salario, que divide la familia en dos partes, una asalariada y otra no asalariada, crea una situación donde la violencia está siempre latente<sup>14</sup>.

Ahora bien, haciendo un poco de justicia a Marx, Federici admite que en algunos momentos de su pensamiento, a propósito de la crítica a la familia burguesa y capitalista, ciertamente la mujer ha sido apropiada por el varón pasando a ser propiedad privada y como valor de uso para la transmisión de la herencia. No obstante, no profundizó en aquello que encierra el trabajo de reproducción, en el sentido de no advertir que en la organización sexual de la reproducción, más específicamente en la procreación y el cuidado, ha habido una naturalización del trabajo doméstico; ha habido un ejercicio de poder por parte del varón para disciplinar, someter y controlar a la mujer; ha habido una división de lo asalariado y lo no-asalariado suscitando, a mi juicio, un modo de valor de uso hacia las mujeres que oscila hacia un valor de cambio en tanto objeto-mercancía.

Por el contrario, lo que dice Federici es que el feminismo -a partir de esta situación de fondo común culturizado, normativizado y naturalizado- busca la autonomía mediante el hecho que este escenario de reproducción siempre debe hacerse bajo un terreno de negociación y de lucha y es aquí donde se pueden generar dinámicas de emancipación.

---

<sup>14</sup> S. Federici, *El patriarcado del salario: críticas feministas al marxismo*, Buenos Aires, Tinta Limón y Traficantes de Sueños, 2018. Pp.12-13.

En cualquier caso, el énfasis puesto por Federici reside en observar cómo desde el levantamiento de un modelo de familia nuclear capitalista se crearon las condiciones para el desarrollo de una visión de trabajo como modo de producción mercantil masculino. Se trata, pues, de que esta situación no ha atendido al hecho que es en el proceso de reproducción donde se realiza la fuerza de trabajo, puesto que es por medio del lugar de la casa que se forman las organizaciones productivas en la sociedad capitalista. En consecuencia, para Federici, el proceso de reproducción cumple un rol central para elaborar una crítica a Marx, sin dejarlo ni ignorarlo - ya que su lenguaje político aún posibilita posicionar las luchas emancipatorias de los feminismos- pero sí, según la autora, hay que refundar sus categorías y para eso hay que ir más allá de Marx para poder comprender la reproducción social.

Por su parte, se puede observar la misma crítica a Marx en relación a la invisibilización de la actividad reproductiva en Linda Nicholson; más bien, cierta ambigüedad en el mismo uso y los diversos significados del concepto de “producción” en algunos episodios de la obra de Marx. Según Nicholson, aquello ha arrastrado consecuencias en el enfoque económico establecido por Marx, así como en la falta de integración de las actividades reproductivas lo cual ha implicado una separación “natural” y ahistórica entre la producción y reproducción social. De este modo, la especificidad de su crítica radica en la hegemonía de lo económico conllevando, así, una separación con las formas de organización del parentesco situando a los modos de reproducción como ahistóricos. Mostrar esta especificidad requiere pasar a examinar el contenido de dicha crítica.

En un artículo titulado *Feminismo y Marx: integración de parentesco y economía* del libro “Teoría feminista y teoría crítica”, Nicholson desarrolla un detallado análisis de cómo en la teoría de Marx existe una generalización de lo económico, elevándolo a una cierta autonomía respecto de otras formas de organización social, las cuales quedan supeditadas a una noción de producción que es de suyo ambigua. Esto ha generado un fallo a la hora de reconocer que el parentesco ha tenido una relación cambiante respecto de otras instituciones y prácticas sociales, como por ejemplo: la

familia, el Estado y la misma economía, lo cual demuestra no sólo que su implícita afirmación del carácter ahistórico de la reproducción es falsa, sino igualmente revela el carácter restringido de su categoría de producción.

Esta crítica a la hegemonía de lo económico y su desplazamiento hacia la producción dentro de la teoría marxista es un supuesto compartido por las feministas marxistas y materialistas, sobre todo en relación a las formas de reproducción. Sin embargo, Nicholson proporciona una declaración programática respecto a la teoría marxista develando una importante ironía en la misma teoría. Por una parte, se puede aseverar una antropología filosófica en Marx generalizada transculturalmente en el materialismo histórico que ha puesto de relieve la ahistoricidad de las categorías de producción y de economía que sólo han caracterizado al capitalismo y no son extensivas a través de las culturas y de la historia. Esto es resultado, argumenta Nicholson, de la limitante que ha tenido el concepto de producción, reducido éste sólo a la producción de alimentos y mercancías únicamente y que ha imposibilitado el entendimiento adecuado de actividades femeninas tradicionales tales como el trabajo doméstico, el cuidado y la crianza.

Por otra parte, si bien la teoría marxista acentuó la naturaleza histórica y contingente del modo de producción capitalista que, por primera vez, institucionalizó un sistema universal de intercambio de la producción y el consumo de todos los bienes, incluida la fuerza de trabajo misma; lo cierto es que, con el capitalismo, la economía - al quedar constituida como esfera pública societal- se “desfamiliarizó” en relación a los modos de producción pre-capitalistas en los cuales el consumo y la producción se llevaban a cabo por pequeñas unidades de parentesco. Por tanto, con el capitalismo la familia perdió sus funciones de producción convirtiéndose, así, en una unidad de reproducción y consumo únicamente. En consecuencia, se puede constatar el carácter histórico de las relaciones de parentesco. La crítica de Nicholson queda ilustrada en el siguiente pasaje:

Gran parte de mi crítica a Marx se ha apoyado en la afirmación de que él generaliza falsamente los rasgos de la sociedad capitalista a sociedades en las que tales rasgos



no se dan y que es este fallo lo que explica la debilidad de la teoría al analizar el género. La implicación de esta argumentación podría ser que la teoría es adecuada como explicación del capitalismo y como una explicación de las relaciones de género dentro de la sociedad capitalista. Un problema de esta conclusión es, no obstante, que ignora el hecho de que la sociedad capitalista contiene aspectos de las sociedades precapitalistas que resultan sumamente relevantes para el género. (...). En la medida en que el marxismo en tanto teoría trata lo “económico” como algo autónomo pierde de vista distintos modos en que las economías capitalistas incluso surgieron de aspectos “no-económicos” de la existencia humana y siguen siendo afectadas por éstos. Desde luego que el marxismo, al atribuirle autonomía a lo “económico”, se sitúa cerca de la postura liberal que negaría la influencia que tienen sobre el mercado factores tales como el género, la religión, la política, etc.<sup>15</sup>.

Una puesta en perspectiva interesante son los análisis del feminismo materialista francófono que podría resultar una crítica bastante bien elaborada del marxismo, ya que desde la década de 1970 ha denunciado los silencios sintomáticos de la teoría marxista clásica en relación a la opresión y explotación de las mujeres. En tal sentido, esta corriente de feminismo hace una revisión del paisaje conceptual propuesto por el materialismo histórico (clase, explotación, modos de producción) con el fin de desplazar estos conceptos para examinar relaciones *otras* que coexisten con el capitalismo. No analizaré a todas las feministas materialistas puesto que excede el propósito de este artículo. Sin embargo, explicaré de forma global las principales tesis de esta corriente y recogeré los postulados de las pioneras del feminismo materialista. Por último, me interesa ya ir situando y delimitando la problemática de este escrito y poder ya entrar de lleno en el objetivo de la tesis que quiero sostener.

La propuesta teórica que plantea al feminismo materialista es “pensar la totalidad social, poniendo en su centro el trabajo realizado por las mujeres o, más exactamente,

---

<sup>15</sup> L. Nicholson, “Feminismo y Marx: integración de parentesco y economía”, en S. Benhabib; D. Cornella (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, IVEI, ediciones Alfons el Magnánim, 1990, (pp. 29-48), p.43.

lo que denomina *relaciones sociales del sexo*”<sup>16</sup>. A este respecto, su denuncia gira en torno a visibilizar la base material (económica) sobre la cual se ha construido y reproducido la opresión patriarcal que no es sino la “apropiación” individual y colectiva de las mujeres dentro del marco del trabajo, es decir -y tal como lo exponía Federici-, dentro de un contexto de lo no-asalariado, el cual ha movilizó un modo de reproducción doméstico que se ha vuelto patriarcal. Al mismo tiempo, una de las apuestas más firmes del feminismo materialista es el esfuerzo anti-naturalista como contra-argumento frente a los discursos que plantean una “naturaleza” humana. Si se acepta que no hay tal “naturaleza” sino naturalización de cosas, de cuerpos y de modos de vida, entonces las propuestas de esta corriente llevan a repensar la imbricación de sexo, raza y clase como elementos clave para problematizar la “distinción” entre división sexual natural, tal como lo habían señalado Marx y Engels en *La ideología alemana*<sup>17</sup>, y división social. En efecto, esta imbricación puede develar genealogías ocultas, alternativas y no hegemónicas que posibiliten nuevos debates entre el feminismo y el marxismo.

En un reciente artículo aparecido el año 2018 titulado *Cartografías feministas materialistas: relecturas heterodoxas del marxismo*, Luisina Bolla<sup>18</sup> hace un recorrido sobre la distinción entre división natural del trabajo y la acometida del feminismo materialista respecto a las relaciones estructurales de los sexos [*rapporssociaux de sexe*]. Me interesan, particularmente, los antecedentes teóricos que desarrolla Bolla ya que estos antecedentes fueron los que hicieron posible el surgimiento del feminismo materialista.

---

<sup>16</sup> L. Bolla, “Están atacando a las personas más importantes para la reproducción social y la acumulación del capital” Entrevista con Jules Falquet, *Cuadernos de Economía Crítica (CEC)*, Vol 4, Núm 7, Diciembre 2017, p. 192 (pp. 191-202) Recuperado a partir de <http://sociedadeconomicacritica.org/ojs/index.php/cec/article/view/165>.

<sup>17</sup> “De este modo se desarrolla la división del trabajo que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo introducida de un modo ‘natural’ en atención de los dotes físicos (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, las coincidencias fortuitas”. K. Marx et F. Engels : *La ideología alemana* (1845/1846), Trd:W. Roces, Buenos Aires, Santiago Rueda, 2005, p. 32.

<sup>18</sup> Investigadora en formación en el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la Plata, Argentina.

A pesar de que Bolla recoge los planteamientos de Marx y Engels, no me detendré en ello puesto que ya he analizado aquello que dice Marx y Engels. Sin embargo, me interesa remitir –más allá del ejercicio cartográfico y heterodoxo que propicia su propuesta sobre una epistemología de(s)de la furia– a la categoría de base que circunscribe su artículo y que es el régimen de la división sexual del trabajo, revestida de una “igualdad” de condiciones tanto para hombres como para mujeres; una igualdad que, según la autora –y recogiendo lo que dice Heidi Hartmann en su precursor artículo *The unhappymarriage of marxism and feminism towards a more progressive union* (1979)– es una utopía. La interpretación de Bolla, respecto a las autoras, es que la división sexual del trabajo, acentuada en las fuerzas reproductivas, ha sido el punto ciego del marxismo en el sentido de que no ha dado cuenta, de forma profunda, de que es este régimen el que ha dado lugar a la explotación de las mujeres. Por ende, las condiciones de igualdad quedan restringidas a un lugar utópico.

Bolla comienza explicando el surgimiento de diferentes voces de mujeres que, al comienzo del marxismo, tuvieron fuertes diálogos con los marxistas de su época. Desde estas perspectivas, irrumpe la voz de Simone De Beauvoir. Algunas tesis de De Beauvoir en su libro *El segundo sexo* están enfocadas hacia una crítica a Engels en relación a que con el nacimiento de la propiedad privada se llevó a cabo el giro hacia sociedades patriarcales. Al contrario, De Beauvoir critica en Engels un reduccionismo economicista respecto a la propiedad privada y la división del trabajo como modos de organización que levantaron la sociedad patriarcal, puesto que hay múltiples formas de opresión patriarcal hacia las mujeres. Es desde este contexto, dirá Bolla, que entra en escena el feminismo materialista. Pero antes revisaré lo que plantea Simone De Beauvoir en relación a la especificidad de la crítica hecha a Engels y, en general, al materialismo histórico.

Sin duda, en el capítulo III de la primera parte del tomo I de *El segundo sexo* De Beauvoir rastrea la tesis de Engels respecto a la historia de la mujer y su dependencia a las técnicas. En efecto, en la tesis de Engels, con la aparición de la propiedad privada, que funda la familia patriarcal, y la división del trabajo como consecuencia

de la invención de nuevas técnicas, se observa, dice De Beauvoir, una opresión hacia la mujer como corolario de una opresión económica. Más aún, Engels propone que la única forma de emancipación por parte de la mujer es la igualdad en el trabajo, es decir, que ingrese al mundo fabril.

Sin embargo, se advierte una reducción de la mujer a su disposición de trabajo. Así mismo, se atisba la reducción económica por parte, ya, de la teoría del materialismo histórico en el sentido del vínculo del hombre a la propiedad y lo que esta teoría comprende por “posesión”. Además, esta noción de “posesión” se relaciona con la adquisición de herramientas y técnicas descubiertas en tempranas épocas de la sociedad, lo que permitió al hombre descubrirse como productivo y autónomo capaz de producir, dominar y poseer objetos, a su vez, conquistar la tierra. Pero esta comprensión de “posesión” define a la “propiedad” sólo desde el aspecto de lo útil en el uso de herramientas e invención de nuevas técnicas para poner en marcha la propiedad y el objeto producido como algo útil-privado. En alguna medida, esto alterna con otra restricción y que es la idea respecto a la opresión de la mujer, la cual plantea que la oposición de los sexos conduce a un conflicto de clases. No cabe dudas de que la opresión de la mujer alude, en alguna medida, al conflicto de clases, en términos de su división; sin embargo, esto no tiene que ver con una base biológica entre clases, trabajo, reproducción y producción.

Por el contrario, lo que De Beauvoir sostiene es que los modos de opresión de la mujer ocurren, primeramente, por situarlas en un lugar de lo Otro y esto sucede porque este Otro es una categoría original de la conciencia, la cual se mueve bajo pretensión de dominio hacia ese Otro como también de universalidad. De esto se sigue que “el imperialismo de la conciencia humana, que trata de cumplir objetivamente su soberanía, si no hubiese en ella la categoría del Otro [...] el descubrimiento de lo útil no habría podido comportar la opresión de la mujer”<sup>19</sup>.

Por último, otra forma de opresión, dirá De Beauvoir es el orden jurídico que la

---

<sup>19</sup> S. De Beauvoir, *El segundo sexo, tomo I*, Buenos Aires, Sudamericana, 2013, p. 25.

ha situado en una suerte de cautiverio en el cual ella es un objeto reproductivo: limitándola al matrimonio, a la familia, negando la decisión del aborto y la prohibición del divorcio. Dicho de otra manera, ella no puede ser sujeto productivo puesto que, para el hombre, ella es un objeto reproductivo-erótico, esto es, una compañera sexual. En cambio, se trata de examinar la compleja dimensión de la sexualidad y del instinto sexual de la mujer que es imposible de reglamentar obligándola a sentir placer o rechazo en la satisfacción. Al no poder controlar esto, entonces, se la “encierra en situaciones donde la maternidad sea para ella la única salida; la ley o las costumbres se lo imponen”<sup>20</sup>.

Dado este contexto teórico, por lo tanto, uno de los componentes más importantes del feminismo materialista es la idea de que la subordinación y la explotación de las mujeres tienen causas materiales concretizadas en la relación entre modos de producción y de reproducción organizados en la división sexual del trabajo, particularmente, en el espacio doméstico.

Esto ha conducido a la tesis en la cual las mujeres constituyen una clase social que ha sido “apropiada” y explotada económicamente. En consecuencia, las relaciones sociales de sexo son constitutivamente estructurales por tratarse no sólo del aspecto social que anula el carácter biológico, sino también porque el componente principal de esto es que el estatuto estructural da cuenta de que las relaciones sociales del sexo se despliegan en torno a dimensiones antagónicas respecto a la división sexual del trabajo, provocando, así, intereses opuestos y competitivos, por consiguiente, si se habla de modos de producción estos están ligados no sólo a lo doméstico sino a la “apropiación”.

### **Repensar la des-apropiación en una diferencia radical**

Si bien, el debate en torno a la propiedad ha sido un tema que ha cruzado los ejes centrales de las teóricas feministas marxistas y materialistas; lo cierto es que aún ha

---

<sup>20</sup> Ibid., p. 26.

contribuido de forma presupuesta y parcial. Pues, sí a menudo se ha caracterizado el feminismo radical como una crítica a los medios de producción, en detrimento de las actividades reproductivas que han entrañado la división sexual del trabajo; yo sostengo, además, que ha habido un proceso de intercambio cuya operación localiza a la mujer como objeto de uso y de cambio que no sólo se vincula con esta hipótesis sino que, a partir de esta tesis, el concepto de propiedad es fundamental para entender cómo se ha naturalizado la apropiación, incluso en las mismas retóricas feministas. Esto se comprende en el hecho de que la instalación de las mujeres como objeto-cosa, en sus dos modalidades de valor de uso y de cambio, se inscribe en un tipo de ofrenda, es decir, como un “don”, esto es, como una mercancía, que está en directa relación con la categoría de *apropiación* y que puede ilustrarse en el recorrido teórico de buscar lugares de enunciación que han caído en la fórmula identitaria de re-apropiación. No discuto que esto deba ser así, pero creo que seguir pensando bajo estas categorías identitarias de “pertenencia” y “propiedad”, me parece a lo menos discutible por el mismo hecho de instalarse desde el “don”.

Esto no quiere decir que teóricas como Gayle Rubin no hayan teorizado el “tráfico de mujeres”<sup>21</sup> y lo que implica el intercambio sino, más bien, atañe a una condición particular y es el hecho que; por una parte, en el caso de Rubin, si bien, ella ha trabajado y profundizado sus tesis sobre el intercambio en relación a la opresión y su crítica al marxismo; lo cierto es que, desde una crítica a Lévi-Strauss y a Sigmund Freud -pese a que reconoce los aportes conceptuales, por parte de ambos, como herramientas que han permitido describir la vida social y la sede de la opresión- aún su enfoque se basa en el así llamado “sistema sexo-género”.

A decir verdad, esta perspectiva no ha desnaturalizado, sino que ha evidenciado una estructura social según la cual el género está en un nivel social debido a que es una construcción cultural; no obstante, se basa en algo natural que es el lugar de significación del sexo. En definitiva, este enfoque del “sistema sexo-género” se ha

---

<sup>21</sup> G. Rubin, “El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo”, *Revista nueva antropología*, año/vol. VIII, n° 030, 1986, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 95-145.

situado aun desde una diferencia binaria que no da cuenta del problema de fondo de la desigualdad social<sup>22</sup>.

Por otra parte, existen ciertas implicaciones al momento de reflexionar sobre la “domesticación” de las mujeres, puesto que se corre el riesgo de caer en una estrategia discursiva que continúa plegándose a la lógica binaria según la cual, el estatuto de las mujeres y, particularmente, del sexo podría derivar al ámbito de la significación. Dicho de otro modo, la forma de abordar el sexo o, las relaciones de sexo (y no sólo definirlo como sexo binario), responde también a la lógica binaria: o es del orden de la “naturaleza” o es del orden discursivo.

A pesar de que las feministas materialistas francófonas intentan alejarse del binario que ha mantenido el sistema sexo-género, ya que ponen en el centro la organización social del trabajo en tanto una “relación social”, material, concreta e histórica que, además, se liga al sistema de producción y a la explotación; lo cierto es que, instaladas en el “orden discursivo” que explica la relación social, se arraigan a otro binario que es la división sexual del trabajo. División que aún sigue siendo heterosexual: clases de sexo y posiciones de poder y sometimiento. Más aún, esta lógica corrobora aún la complementariedad y la identificación a un lugar de género, en el sentido de que este lugar de género atiende a una significación que da lugar a operaciones simbólicas y a un orden de representación que “debe ser” igualitario. En consecuencia, las mujeres terminan aun siendo cuerpos sujetos a la interpretación, como objetos hermenéuticos que conceptualizan, es decir, dan un significado a la opresión en tanto predicado de las mujeres.

Por su parte, la especificidad de la propiedad ha llevado a “confusiones” que se han reflejado y se han asociado a la diversidad de experiencias teóricas y enunciativas de transformación de las relaciones mismas de propiedad, no exclusivamente a las teóricas feministas radicales sino, en general, respecto a lo común. Más aún, esta especificidad de la propiedad ha alimentado debates complejos, centrados en

---

<sup>22</sup> Op.cit. p. 193.

alternativas concretas a la apropiación privada no sólo de la riqueza producida colectivamente, sino también a las formas de propiedad y de reparto, intentando proporcionar vías de salida al capitalismo pero, además, han sido extensivas al patriarcado y sus jerarquías de dominación; a la instalación de los modos de vida y las condiciones de trabajo en las relaciones sociales de sexos, tal como lo plantea el feminismo materialista.

A modo general, la literatura crítica respecto al estatuto de la propiedad es bastante larga y prospectivamente dinámica. Desde luego, se ha podido asistir a un redespliegue que ha tenido consideraciones jurídicas y económicas, las cuales se han esforzado en construir proposiciones precisas y puntos de partida de una posible reconquista del conjunto de la vida social.

Sin embargo, y dentro del plan teórico, su estatus y su alcance han ofrecido un terreno de reflexión desigual en relación a las problemáticas que desarrollan las feministas radicales.

Se trata, entonces, de hacer discutir algunos ejes conceptuales de las dos corrientes del feminismo radical para vincularlas a otras dimensiones más específicas de la propiedad que tiene relación con el *dominus* (léxico romano) en la familia, en tanto economía organizacional del valor de uso y del valor de cambio, que ha determinado el intercambio en cuanto base de la estructura de dominación y modo de consumo mercantil que ha nombrado y significado a las mujeres como objetos-cosas extrañadas y alienadas de sí, esto es, como mercancías des-apropiadas de sí y apropiadas por el hombre.

Hechas estas aclaraciones, cabe señalar que, pese a la diversidad de variantes, es posible identificar una gran premisa compartidas por todos los feminismos materialistas -que es la que me interesa para efectos de este acápite- según la cual las mujeres constituyen una clase social *apropiada*<sup>23</sup> en provecho de los varones en su

---

<sup>23</sup> C. Guillaumin, “Práctica del poder e idea de naturaleza” en: O. Curiel; J. Falquet (comp) *El patriarcado al desnudo: tres feministas materialistas*, Buenos Aires, Brecha Lésbica, 2005, p. 23, (pp. 19-56).



conjunto.

Antes de examinar cómo el vocablo propiedad ha sido el que más alcance reflexivo ha tenido no sólo respecto al capitalismo y su crítica marxista sino, igualmente, en relación al feminismo radical, voy a detenerme en el análisis de la noción de *apropiación* que, desde su articulación etimológica, tiene relación con lo común y, por tanto, con el *dominus*, que se define por la posesión y el goce exclusivo de algo retirándolo, así, de su "uso común" y dejando emerger una "ficción propietaria"<sup>24</sup>, en cuanto amenaza sobre las condiciones de la vida en común.

Este término, sin duda, se ha encadenado con el vocablo *munus* que pertenece al vasto registro del *don*, es decir, de prestaciones y colaboraciones que designan el intercambio simbólico dentro de la comunidad. Lo que encarna este vocablo es que "su singularidad reside en el carácter colectivo y a menudo político de las cargas remuneradas"<sup>25</sup>. No obstante, el ordenamiento secuencial entre *dominus* y *munus* ha arrastrado a este último a la particularidad de lo remunerado y es esto lo que ha puesto en escena una "carga común" por la cual el ejercicio del *don* es el ofrecimiento de algo a cambio de una recompensa y es esta modalidad la que ha determinado la organización del trabajo y, particularmente, la división del trabajo. Esta reciprocidad ha permitido inscribir el sentido de "bienes comunes" cuya operación ha conllevado no sólo un sistema de equivalencias en las relaciones de intercambio, sino igualmente su posesión, su propiedad.

En la misma línea de reflexión, la carga problemática que contiene el concepto de *dominus*, paradójicamente, está revestida de una desnudez del léxico *munus* y, por ende, del *don*. De suerte, que aparece un carácter deformado de estas articulaciones que ha arrastrado la noción de comunidad a seguir manteniéndose relacionada con el lenguaje conceptual de individuo, de identidad y de connotaciones metafísicas de unidad, cuyo presupuesto se basa en la noción de "propiedad", de "atributo", en

---

<sup>24</sup> P. Dardot et C. Laval, *Commun: essai sur la révolution au XXIe siècle*, Paris, La Découverte, 2014, p. 18.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 22.

definitiva, de "pertenencia" y que las feministas radicales siguen manteniendo de alguna manera. Ahora bien, el hecho de que esta posesión haga referencia a la propiedad conlleva una matriz originaria de "apropiación". A su vez, el *don* (*donus*) termina legitimándose como lo remunerado, el cual ha movilizó el ejercicio del intercambio: valor de uso y valor de cambio. Incluso, el *don* tiene un transitivo que es el "dar" cuya implicancia es una relación entre donador y donado que instala una dis-posición hacia el otro (en este caso el hombre), es decir, de "tener" que estar dispuesto a una "deuda" que define una forma de apropiación. En consecuencia, en la "deuda", por la cual "te debo algo"<sup>26</sup>, hay una expropiación, un sacrificio inicial, esto es, el sacrificio de la "propiedad" más propia de la subjetividad, a saber, la condición singular de lo im-propio que fuerza a salir de sí-mismo, a desapropiarse, en definitiva, a "alterarse" para convertirse en objeto de propiedad masculino.

Los temas tratados hasta ahora me llevan a una cuestión a la que me parece necesario hacer referencia a la hora de llevar a cabo este particular ejercicio que consiste en pensar -incluso más aún repensar, es decir, pensar nuevamente o pensar intensamente, como podría decir con Jean- Luc Nancy- a modo general, el diálogo entre feminismo y marxismo; a modo particular, el recorrido o el movimiento entre propiedad y apropiación.

No sin cierto ánimo provocativo, me gustaría plantear esta cuestión como primer interrogante en el que se sostiene esta reflexión que propongo en este artículo: ¿es posible pensar la apropiación sin propiedad? Creo que no es posible pensar la apropiación sin propiedad y ello, porque están *imbricadas* y aquí recojo este concepto propuesto por Jules Falquet<sup>27</sup>, con bastante cautela, ya que si bien comparto la idea

---

<sup>26</sup> R. Espósito, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 30

<sup>27</sup> "La imbricación habla de cómo se entrecruzan relaciones sociales estructurales. En cambio, la interseccionalidad, tal como la desarrolla sobre todo Kimberlé Crenshaw, viene de otra tradición. Su propuesta es muy interesante; pero a mí me parecen mejores las formulaciones en las que tanto la raza, como el sexo y la clase son nombradas claramente como efectos de relaciones sociales estructurales. Creo que la intersección tiende a colocar los problemas como personales, intrapsíquicos, de identidades en conflicto, en vez de remitir a las estructuras sociales ». Art. cit. pp. 194/195.

de la cuestión estructural, también me parece poco cuidadoso decir que la noción de intersección remite a temas “individuales”, intrapsíquicos e identidades en conflicto; puesto que, igualmente, reducir los problemas estructurales que sustentan categorías *imbricadas* en relaciones, en este caso sociales, cuya causa es la organización del trabajo, esto es, la división sexual *binaria* del trabajo apunta a la búsqueda de una “identidad” común que posibilite luchar, en el caso de las mujeres, contra la opresión. Esto plantea un problema filosófico más que sociológico y es que, si se sigue a Falquet, esta identidad obedece al hecho de compartir elementos comunes de posicionamiento *imbricados* cuya base es antagónica (lucha de clases, entre hombres y mujeres); por ende, no implica un posicionamiento idéntico sino sólo “elementos comunes” que, por muy diferentes y hasta opuestos que puedan ser, conllevan no sólo un frente común de unidad entre mujeres sino, más aún, que esta unidad permitiría visualizar que el problema proviene de la misma base estructural que es la organización sexual del trabajo.

A mi juicio, en el argumento de Falquet, aunque justifica que esto no es esencialista, ya que esta unidad está pensada en base a la organización del trabajo, aún existe un cierto entrapamiento en sus formulaciones respecto a la noción de estructura definida por la división sexual binaria del trabajo, en la cual subyace un elemento de identidad que es, desde la filosofía, un esencialismo, en el cual ha caído la “diferencia sexual” binaria. (lo Uno, lo Otro).

Entonces, pensar desde esta *imbricación* la propiedad y la apropiación -que, insisto, me parece una categoría útil para reflexionar el problema *stricto senso*- permite sostener la hipótesis respecto a que ambas categorías no pueden dejar de relacionarse, es decir, mantenerse en un tránsito permanente, porque operan desde un marco sociológico en el cual dicha *imbricación* se ha fundado, conllevando así ciertas limitaciones que son ajenas a un pensamiento de la singularidad inscrita en una “diferencia radical”, como condición material de la diferencia sexual<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> B. Saéz, “El cuerpo o de la vulnerabilización del pensar” en: B. Román; B. Saéz; C. Brncic; A. Teixido (eds.) *Repensar el cuerpo*, Barcelona, Fundació Víctor Grifols i Lucas, 2018, p. 22 (pp.12-23).

Para precisar esto, primeramente, voy a articular las tesis de base que, a mi modo de ver, aúna criterios en los enfoques del feminismo materialista. Es verdad, que Christine Delphy asienta sus análisis sobre la tesis de un “modo de producción doméstico”, el cual forma la base del sistema patriarcal que coexiste con el modo de producción industrial, base del sistema capitalista.

Por consiguiente, el estatuto de las mujeres se circunscribe en una clase explotada en las relaciones de sexo. Esto lo ejemplifica en su célebre libro *El enemigo principal: economía política del patriarcado, tomo I*. Por su parte, ya había indicado aquello que indica Jules Falquet, respecto a su tesis sobre las “relaciones de sexo” que también fundamenta dichas relaciones en el estatuto de clase, como consecuencia de la división *binaria* del trabajo. Así mismo, Silvia Federici denuncia un “patriarcado del salario” que ha domesticado y oprimido a las mujeres por no ser reconocidas como sujetos verosímiles asalariadas, ya que se sitúan en actividades reproductivas. Esto mismo, se puede advertir en la tesis de Linda Nicholson en relación a la supremacía de lo económico en los modos de producción, sin considerar que en los modos de reproducción se inscriben las articulaciones entre economía y parentesco. Se podría seguir el hilo conductor, tomando lo que dice Lise Vogel<sup>29</sup>, quien aborda la “cuestión de la mujer” vinculada al desarrollo del capitalismo y la opresión de la mujer a través de la división del trabajo y cómo lograr alcanzar una igualdad que anule la subordinación y, para esto, es menester asociar la lucha feminista con los procesos de transformación que lleven a cabo la emancipación de las mujeres.

Sin embargo, lo que me parece rescatable en relación al tema que nos ocupa es aquello que propone Colette Guillaumin, quien traza un paralelo entre la situación de las mujeres y la “apropiación”. Una apropiación enraizada materialmente en el plano de las ideas, es decir, en la construcción de un discurso de la naturaleza que, sin duda, ha legitimado la apropiación de las mujeres por medio de una *sexización*, término empleado por ella. En efecto, si la apropiación está arraigada en el plano de

---

<sup>29</sup> L. Vogel, *Marxismo y feminismo*, (1979). Omelgafa, biblioteca libre, [www.omelgafa.es](http://www.omelgafa.es) recuperado el 20 de noviembre de 2020.

las ideas, entonces hay una potencia del pensar que hunde sus raíces en una violencia, la cual se ejerce como forma de apropiación, poniéndose en obra en la propiedad en tanto modo discursivo. Incluso, esto se puede evidenciar en los argumentos de las corrientes feministas radicales que aún justifican sus tesis sobre el problema de la opresión en una división sexual del trabajo. División, vocablo que en su estricta significación alude a la lógica binaria que es una lógica identitaria y, por tanto, excluyente.

Ahora bien, siguiendo con esta violencia en el pensar, Guillaumin señala que la apropiación está explícita en las costumbres verbales, esto es, en los hábitos semánticos. Dado los ejemplos que ilustran estos hábitos, Guillaumin concluye que la causa de la opresión de las mujeres es la apropiación, manifestada en volverse objetos, apropiadas y convertidas en objeto de intercambio, es decir, en valor de uso y valor de cambio, en tanto una “ficción de equivalencia”, un equivalente de cualquier otro objeto. En palabras de Guillaumin:

Dos hechos dominan la exposición que viene a continuación. Un hecho material y un hecho ideológico. El primero es *una relación de poder* (digo bien una “relación” y no “el” poder): la imposición ilegítima permanente que constituye la apropiación de la clase de las mujeres por parte de la clase de los hombres. El otro es un *efecto ideológico*: la idea de “naturaleza” que supuestamente da cuenta de lo que serían las mujeres. El efecto ideológico no es de ninguna manera una categoría empírica autónoma, sino la forma mental que toma 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 ideológica discursiva, es la construcción mental que hace de estos mismos actores elementos de la naturaleza: “cosas” en el pensamiento mismo<sup>30</sup>.

Identificados estos elementos, voy a retomar la idea de un pensamiento singular en relación a una diferencia radical, ya que es desde esta particularidad que se podría

---

<sup>30</sup> Ed. cit., p.22-23.

pensar en una des-apropiación. En el artículo de Begonya Saéz *El cuerpo o la vulnerabilización del pensar*, ella desarrolla, desde la disciplina filosófica, una genealogía del pensamiento del cuerpo para poder dar cuenta de la imposibilidad de pensar el cuerpo, ya que el pensar mismo fracasa, es decir, es impotente para pensar el cuerpo como materialidad. Por ende, el cuerpo opera como un límite por el cual el pensar, al insistir en descifrarlo y definirlo, ejerce sobre él mismo una violencia que Saéz llamará, bajo dos modalidades, homogeneización y neutralización. “Ambas son formas de violencia en la medida en que desatienden la diferencia y, a su vez, en tanto que operaciones y/o dispositivos del pensar, impiden situar el pensar mismo en la diferencia”<sup>31</sup>. Violencia, dirá, que reviste al pensar mismo en tanto piensa a partir de aquellas dos modalidades.

Esto pone en evidencia que ni el pensar ni su retórica discursiva pueden saber de la singularidad inscrita como diferencia radical, esto es, como diferencia de las diferencias corporizadas. El esquematismo genealógico que otorga Saéz, es la confrontación entre ontología y ontología relacional y ambos paradigmas ella los ilustra con Descartes y Spinoza. Esta confrontación expresa un movimiento que sufrirá la ontología en cuanto reparto de un saber cuyas consecuencias será un pensar hegemónico que se aleja de una ontología relacional. Puesto que es la relación en-sí la que moviliza la materialidad del cuerpo, por tratarse de un cuerpo in-forme, corruptible, mutable y no-idéntico a sí mismo es que no puede ser pensable, conllevando un modo de pensamiento que convierte al cuerpo en objeto pasivo, una res-extensa (siguiendo a Descartes) que se opone al Yo racional. Esto pone de manifiesto un dualismo, propiamente cartesiano, en el cual el cuerpo es “objeto” del pensar bajo el estatuto de una “materia” pasiva, herencia del aristotelismo y el hilemorfismo.

Por su parte, y siguiendo a Spinoza, Saéz se interrogará “qué puede un cuerpo”<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Ed. cit., p. 12.

<sup>32</sup> Ibid., p. 17.

Un cuerpo puede afectar y ser afectado, es decir, dar-se forma y recibir forma, ya que el cuerpo está en relación con el mundo y con otros cuerpos. En esta dinámica de relación de afectos, el cuerpo es una vulnerabilidad; vulnerabilidad que Saéz recoge de Adriana Cavarero, quien atribuye el “vulnus” de origen latín, a la capacidad de herir y ser herido y esto conlleva una experiencia singular que fractura el saber y la representación del cuerpo, por tanto, expone al pensar a su vulnerabilización. ¿Cómo opera esto respecto a una diferencia radical que lleve a la des-apropiación? ¿Y qué tiene que ver el cuerpo?

Para ir finalizando, la tesis de una diferencia radical es, justamente, que si el cuerpo no puede ser pensable por el pensar, situando al pensamiento mismo en una impotencia, entonces, la potencia del cuerpo, en su vulnerabilidad y en su singularidad, no puede ser “apropiable” por el pensar, ni por el discurso, ya que excede toda lógica de neutralidad y homogeneización al ser materia no-forme, no-identitaria e innombrable. A decir verdad, esto escapa a toda simbolización que quiera “clasificar” al cuerpo mismo en una sexualidad determinada, mediada por un discurso de género. Siguiendo la lógica psicoanalítica, la singularidad del cuerpo es su excedente inapropiable por el pensar hegemónico y es esta diferencia singular, la que escapa a la lógica binaria de la diferencia sexual narrada desde estatutos históricos (las tesis de las feministas radicales) que han puesto en marcha un pensamiento neutro y homogéneo respecto a la jerarquización de la diferencia sexual bajo una lógica binaria.

En conclusión, las maneras cómo se han definido las formas de opresión, de explotación y de apropiación de las mujeres, en tanto valores de uso y valores de cambio, sin duda, han aportado y contribuido al recorrido histórico del patriarcado en su relación con la propiedad, el capitalismo, el parentesco, el intercambio, la desvalorización del trabajo doméstico, situado en las actividades reproductivas, el origen de la familia heteronormativa, la división *binaria* del trabajo etc. Pero estos enfoques aún se mantienen en ciertas “empiricidades”, siguiendo al Foucault de *las palabras y las cosas*, que siguen manteniendo un pensamiento binario del Uno y el

Otro excluido, es decir, bajo una episteme de la mismidad que apunta a procesos de transformación social. Sin duda, esto posibilita condiciones materiales de igualdad para las mujeres; sin embargo, creo que un cambio estructural es decolonizar el pensamiento y eso implica pensar las singularidades mediante una diferencia radical que no obedezca a una diferencia binaria del sexo y para esto, hay que des-apropiar la sexualidad a través de un materialismo que corporalize el pensamiento.

### **Bibliografía**

A. Jappe, *La société autophage: capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris, La Découverte, 2017.

B. Saéz, “El cuerpo o de la vulnerabilización del pensar” en: B. Román; B. Saéz; C. Brncic; A. Teixido (eds) *repensar el cuerpo*, Barcelona, FundacióVictorGrifols i Lucas, 2018, pp. 12 -23.

C. Delphy, *L'ennemi principal tome I: économie politique du patriarcat*, Paris, Sillepse, 1998.

C. Guillaumin “Práctica del poder e idea de naturaleza” en: O. Curiel; J. Falquet (comps) *El patriarcado al desnudo: tres feministas materialistas*, Buenos Aires, Brecha lesbica, 2005, pp. 19 - 56.

F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, edición digital: archivo Marx-Engels de la sección en español del Marxists internet archive. recuperado el 15 de Noviembre de 2020. [www.marxists.org](http://www.marxists.org) 2017.

G. Rubyn, “El tráfico de mujeres: notas sobre “economía política” del sexo, (1986) Revista nueva antropología, agno/vol VIII, N° 030, Universidad Nacional Autonoma de México, pp. 95 - 145.

K. Marx et F. Engels, *La ideología alemana*, (1845/1846), Trad: W. Roces, Buenos Aires, Santiago Ruedas, 2005.

K. Marx, *El Capital tomo I*, recuperado el 16 de Noviembre de 2020 de



[www.librodot.com](http://www.librodot.com)

- K. Marx, *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*, México, Grijalbo, 1966.
- K. Marx, *Miseria de la filosofía: respuesta a la filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*, México, Siglo XXI, 1987.
- L. Bolla, “Están atacando a las personas más importantes para la reproducción social y la acumulación del capital” entrevista con JuliesFalquet, cuadernos de economía crítica (CEC), vol 4, núm 7, Diciembre 2017 pp. 191-202.
- L. Nicholson, “Feminismo y Marx: integración de parentesco y economía” en: S. Benhabid; D. Cornella (eds), *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, IVEI, ediciones Alfons el Magnanim, 1990.
- L. Vogel, *Marxismo y feminismo*, (1979). Omelgafa, biblioteca libre, [www.omelgafa.es](http://www.omelgafa.es) recuperado el 20 de Noviembre de 2020.
- M. Cano Abadía (2015). *Nuevos materialismos: hacia feminismo no dualistas*. Recuperado el 20 de Noviembre de 2020 de [www.oximorarevistainternacionalde.es](http://www.oximorarevistainternacionalde.es) N°7 ISSN, pp.34 -47
- M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968.
- M. Foucault, *Qu'est-ce-que la critique? suivi de la culture de soi*, Paris, Vrin, 2015.
- P Dardot et C. Laval, *Commun: essai sur la révolution au XXIe siècle*, Paris, La Découverte, 2014.
- R. Espósito, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- S. De Beauvoir, *El segundo sexo tomo I*, Buenos Aires, Sudamericana, 2013.
- S. Federici, *El patriarcado del salario: críticas feministas al marxismo*, Buenos Aires, Tinta Limón y Traficantes de sueños, 2018.