

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA



**“ESTADO Y CAPITAL DESDE UNA PERSPECTIVA FEMINISTA Y
MARXISTA.
ELEMENTOS CRÍTICOS PARA OTRA REFLEXIÓN DE LO
POLÍTICO”.**

TESIS

**Que para obtener el grado de
DOCTOR EN FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía**

Presenta

ÓSCAR GUADARRAMA ARROYO

Directora: Dra. Silvia L. Gil

Lectores: Dra. Rhina Roux

Dr. Dante Ariel Aragón Moreno

Ciudad de México, México.

2022

Índice

Agradecimientos	4
Prólogo	5
Introducción	7

Capítulo I **CONTRATO Y ORDEN POLÍTICO** **[CRÍTICA DEL CONTRACTUALISMO POLÍTICO DESDE PATEMAN]**

A) Sobre el interés y objetivo	12
1.1. El desdoble del orden político a la luz de su fundamentación	14
Del contrato social al contrato sexual	14
Estado político/estado de naturaleza y dominio/subordinación	18
La construcción de lo político y la división público-privado	23
1.2. Artificio político y dominio privado	32
Monopolio público y pacto fraternal	32
Las capacidades naturales y el artificio contractual	36
El dominio de la esfera privada y el fundamento del dominio	44
1.3. El contrato como forma del mundo público, civil y capitalista	49
El antagonismo de clase en los términos de subordinación y explotación	49
La relación de subordinación y alienación en el contrato	54
La idea del contrato como algo más que ficción política	57

Capítulo II **ESTADO Y POLÍTICA LIBERAL** **[CRÍTICA DEL LIBERALISMO POLÍTICO DESDE MACKINNON]**

B) Sobre el interés y objetivo	60
2.1. La base que queda oculta de la política liberal	63
De la diferencia sexual al género desigual	63
La objetividad como poder y el poder como objetivación	68
Las relaciones de los sexos como relaciones sociales	75
2.2. Las tensiones que acontecen al Estado y lo privado	78
La forma del Estado negativo	78
La ley y lo privado en tensión	84
La relación de lo privado, el Estado y lo político	90
2.3. El orden legal como statu quo liberal	92
La legalidad liberal: la fuerza de la ley y la ley de la fuerza	92
La política neutral liberal	97
La perspectiva opuesta del marco liberal	99

Capítulo III **CAPITAL Y POLÍTICA REPRODUCTIVA** **[CRÍTICA DE LA SOCIEDAD CAPITALISTA DESDE FEDERICI]**

C) Sobre el interés y objetivo	103
3.1. El capital y el Estado en la reproducción	105
De la acumulación originaria a la reproducción capitalista	105

Estado y capital reproductivo	110
La devaluación femenina y su relegación social	116
3. 2. El trabajo doméstico en la explotación	122
La división sexual del trabajo y la división de los sexos	122
La separación entre producción y reproducción	125
El trabajo doméstico y la función del salario	132
3.3. Anticapitalismo y política de lo común	137
La reorganización del capital y la acumulación capitalista	137
Lo común desde el trabajo y la economía de lo común	143
La política de lo común contra el capital	149

Capítulo IV
ORDEN Y CRISIS NEOLIBERAL
[CRÍTICA DEL CAPITALISMO NEOLIBERAL DESDE ARRUZZA, BHATTACHARYA Y FRASER]

D) Sobre el interés y objetivo	153
4.1. La reproducción social y el capitalismo neoliberal	156
De la reproducción privada a la reproducción social	156
La explotación y opresión desde el vínculo entre producción y reproducción	161
La generación de valor en la reproducción y la producción	163
4.2. Los talleres ocultos del capitalismo	173
Las condiciones de posibilidad del capital	173
El capitalismo como orden social y sus límites institucionales	178
La idea de orden institucionalizado y la noción de modo de producción	184
4.3. Crisis neoliberal y política antisistémica	190
La crisis estructural contemporánea	190
La política de clases antisistémica en clave feminista	195
La perspectiva feminista de la transformación social	201

Epílogo	
El fin es el comienzo	
Lo político desde otra perspectiva	205
Confines y dicotomías presentes de la política contractual	206
Reflejos y neutralizaciones continuas de la política liberal	211
Acumulaciones y divisiones del capital globalizado	216
Reformas y apropiaciones del capitalismo neoliberal	221
La política desde los modos de producción y acumulación	226

Bibliografía	230
---------------------	-----

Agradecimientos

Ninguna idea, teoría y reflexión es completamente propia y exclusiva de alguien, mucho menos es totalmente original de una sola persona. Las ideas, teorías y reflexiones son producciones que se crean socialmente. En este sentido, quiero agradecer a quienes de manera relacional con charlas, trabajo, sustento, educación y amistades han ayudado e influido a producir el presente trabajo de investigación y tesis doctoral.

Mi agradecimiento a Rubelia Alzate Montoya y Graciela Lechuga Solís. Igualmente, a Issac Casas Patiño, Jorge Cambrón Pérez y Diego Iñaki Mendoza Contreras. Agradezco también a Francisco Piñón Gaytán, Jesús Rodríguez Zepeda, Sergio Pérez Cortés, Edilberto Palacios Badaracco y Carlos Pérez Soto.

Por último, mi agradecimiento a Karla Sánchez Félix, Eliza Mizrahi Balas y Gabriela Méndez Cota. En especial, a Dante Ariel Aragón Moreno, María del Carmen Trueba Atienza y Rhina Roux. Sobre todo, quiero agradecer a Silvia L. Gil, con quien todos estos años trabajé en libertad y quien además de manera crítica, inteligente y comprometida fungió como directora del presente trabajo de investigación y tesis doctoral.

Prólogo

La reflexión de lo político en la filosofía y teoría política se encuentra por lo general dominada por las bases del pensamiento moderno ilustrado y los esbozos de la doctrina política liberal. En otras palabras, se encuentra en su mayoría dominada por las ideas y los planteamientos de los autores clásicos del pensamiento moderno del Estado y del liberalismo político. Incluso, las categorías y conceptos acuñados bajo estas visiones permanecen como puntos de referencia clave para la teoría política contemporánea y la filosofía política más actual que analiza lo político.

Por el contrario, la reflexión de lo político desde las aportaciones de la filosofía y teoría política feminista suelen en su mayoría quedar relegadas o tomadas como secundarias dentro del amplio y diverso universo de la teoría crítica y del pensamiento político filosófico. Incluso, suelen por lo general ser ignoradas y desconocidas dentro de los ámbitos teóricos y filosóficos académicos. Igualmente, la reflexión desde la teoría marxista y el pensamiento de Marx suele presentarse en repetidas ocasiones como una reflexión ajena del pensamiento político y desconectada de los estudios de filosofía política. Más aún, suele presentarse de manera habitual como una reflexión que se considera no contiene elementos filosóficos y políticos suficientes y consistentes a desarrollar. En consecuencia, se presenta como una teoría y pensamiento carente de una reflexión propia de lo político.

El presente trabajo sin embargo no busca desechar sin más el pensamiento político dominante ni constatar y refutar lo dicho anteriormente. Menos aún pretende declarar como nulas o inválidas aquellas consideraciones asumiendo que hasta ahora todos, con excepción del autor de este trabajo, se equivocan. Más bien, es un esfuerzo teórico por ir más allá del pensamiento político dominante mediante el estudio de ideas y conceptos que aparecen como contradictorios ante aquello comúnmente denominado como político o ante aquello delimitado de manera tradicional como propio de lo político. En otras palabras, es un trabajo que, al analizar

críticamente los fundamentos del Estado y el capital desde una perspectiva feminista y marxista, plantea mostrar otra reflexión de lo político. En este sentido, el examen que aquí se propone no distingue tampoco la política de lo político, es decir, no separa prácticas políticas de principios políticos. En cambio, considera que ambos se constituyen o determinan mutuamente en relación. En términos generales, el presente trabajo es un esfuerzo teórico cuya perspectiva crítica de las bases del Estado, la política y el capital es a la vez una proposición conceptual para reflexionar también lo político sobre otras bases.

Introducción

El presente trabajo analiza conceptualmente las bases del Estado y el capital desde una perspectiva feminista y marxista específica, es decir, basada tanto en el pensamiento feminista de Carole Pateman y Catharine MacKinnon como en el pensamiento feminista y marxista de Silvia Federici, Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, Nancy Fraser y Karl Marx. En este marco, el trabajo no pretende reducir ambas perspectivas a una sola, ni mucho menos intenta fundir feminismo y marxismo. Tampoco es una colección de temas o de autores escogidos de manera caprichosa. En otras palabras, no pretende, ni de lejos, establecer una nueva relación entre feminismo y marxismo, menos aún unir estas perspectivas para realizar una mutua redefinición, como si algo de esto fuera correcto o necesario.

Más bien, el presente trabajo recupera y desarrolla muchos elementos de sus pensamientos feministas y marxistas, bajo la idea de que lo que relaciona ambas perspectivas son sus críticas a los fundamentos del Estado y el capital. En este sentido, aunque el estudio reconoce y expone diferencias no sólo entre las autoras y autores mencionados sino entre las perspectivas mismas, el trabajo plantea una crítica a las categorías, teorías e ideas que fundamentan las concepciones de Estado y capital bajo una lógica común, cuyo propósito es mostrar otra reflexión de lo político, que no busca tampoco ser de manera pretenciosa una redefinición.

Significa también que el presente trabajo es un estudio que relaciona perspectivas críticas filosóficas, teóricas, históricas y políticas tanto feministas como marxistas, que llevan a la vez al estudio de otras categorías, conceptos, relaciones de fuerza, sujetos sociales, esferas políticas y formas de dominación que son constitutivas en las configuraciones del Estado y el capital. Sobre todo, que ponen en evidencia otra conceptualización de la política y lo político. En este sentido, cabe señalar que, aunque el trabajo inicia con una de las críticas a los fundamentos teóricos y políticos del Estado moderno, para después abordar concretamente las críticas

referidas al capitalismo, el trabajo no deja desde el principio y hasta el final de analizarlos mutuamente y en relación.

El primer capítulo, por tanto, comienza con el estudio feminista de Pateman sobre el carácter sexual de las relaciones de poder y su relación con el origen de instituciones modernas que mantienen el dominio entre hombres y mujeres. En concreto, parte de su reinterpretación conceptual sobre los orígenes del Estado, el gobierno civil y lo político, para mostrar que, contrario a los fundamentos del contractualismo moderno que descansan sobre la base de principios universales de libertad e igualdad para todos, la génesis de la construcción política moderna inaugura la forma contractual de relaciones del patriarcado moderno. En este sentido, la fundamentación del contractualismo origina la concepción del derecho político como derecho sexual, que establece el dominio fraternal y masculino de lo público y la exclusión de las mujeres al mismo, es decir, su reclusión a lo privado. En este punto, el estudio se concentra en las bases que concibieron que el dominio de los hombres y la sujeción de las mujeres obedece a un orden natural no convencional. Más importante, se concentra en las bases de la creación y separación de la esfera pública respecto de la esfera privada. En el sentido de que los principios contractualistas originan la conceptualización del mundo moderno en dos esferas separadas: lo privado/natural y lo público/político. Bajo estos términos, lo privado y natural quedan relegados a las mujeres y son considerados al mismo tiempo irrelevantes para la vida pública y política. En consecuencia, el estudio consiste en mostrar que los principios del contractualismo político crean las relaciones modernas de dominio/sujeción entre hombres y mujeres. Como también, que las relaciones contractuales se vuelven un medio para convertir las relaciones sociales en conjunto en formas de subordinación.

En términos generales, la crítica al contractualismo político bajo esta perspectiva gira en torno a las relaciones de dominación y de subordinación que se crean en la lógica contractual mediante el principio de la diferencia sexual.

El segundo capítulo continúa con el análisis de las bases del liberalismo político que constituyen las formas del Estado y la política liberal desde el feminismo radical de MacKinnon, es decir, continúa con el estudio de las relaciones de dominación y subordinación que conllevan los principios del Estado y la política liberal bajo el prisma de las relaciones sexuales de poder. En concreto, se basa en su análisis de las jerarquías de los sexos como formas de poder y en el

poder en sus formas sexuadas. En este sentido, el estudio parte también del significado político de la diferencia sexual en función de su relación con el género y la jerarquía de los sexos. En este punto, el estudio se concentra en el asunto de la desigualdad sexual como problema de poder a la vez que la disparidad sexual como una cuestión construida por el poder. Más importante, se concentra en las bases del dominio masculino que establecen al mismo tiempo jerarquías sexuales. En la medida de que se entiende que el dominio masculino es sexual en cuanto que sexualiza las jerarquías y el sexo por tanto es una de las bases para las jerarquías sociales. Desde esta perspectiva, se expone que lo masculino y lo femenino son creados también por y a través del punto de vista masculino. En estos términos, las disparidades y las jerarquías entre hombres y mujeres asociadas con lo masculino y con lo femenino, son además significaciones sexuales determinadas por el poder social masculino o determinadas por el poder en sus formas sexuadas. En consecuencia, el estudio se vuelve hacia la forma en la que el punto de vista masculino es constitutivo de las formas del Estado liberal y de la política liberal. Como también, se vuelve hacia las tensiones que se despliegan entre el Estado, la ley y lo privado, para mostrar que, la esfera privada es una esfera que afecta políticamente a la sociedad en su conjunto. En suma, que lo privado desde esta perspectiva es no obstante político.

El tercer capítulo aborda el estudio feminista y marxista de Federici sobre su crítica al capitalismo, es decir, su análisis marxista de la historia del capitalismo desde su punto de vista feminista. En concreto, examina el feminismo marxista de Federici desde su visión histórica de la acumulación capitalista que conducen a su planteamiento sobre el papel del Estado en la reproducción capitalista, a modo de continuar con el estudio conceptual de la relación entre el Estado, la política y el capital. En otras palabras, parte de su reinterpretación feminista marxista de la historia del capitalismo a modo de repensar el capitalismo desde una perspectiva que supere las limitaciones de la historia de las mujeres concebida como separada de la formación de la clase trabajadora, pero que exponga a la vez la sujeción de las mujeres en función tanto de la acumulación como de la reproducción capitalistas. En este sentido, se basa en su análisis de los medios que sirvieron para transformar la función reproductiva de las mujeres en función reproductiva de la fuerza de trabajo. En este punto, el estudio se concentra en las bases que hicieron posible la redefinición y conversión de la femineidad en un nuevo modelo de femineidad, a saber, el de la mujer y esposa, pasiva y obediente, encargada de esfera reproductiva privada. Igualmente, el estudio se concentra en las bases del sometimiento de las mujeres que hicieron

posible que el cuerpo femenino fuese apropiado por el Estado y el capital. En la medida de que el cuerpo femenino se fue constituyendo como una función-trabajo al servicio tanto del Estado como de la acumulación y reproducción del capital, proceso que hace comprender a los primeros periodos de acumulación capitalista como procesos históricos de sometimiento, alienación y apropiación que tienen sustento tanto en las relaciones tierra/trabajo como en las relaciones cuerpo/trabajo. Bajo estos términos, se entiende que la sociedad capitalista configura una función-cuerpo que al mismo tiempo constituye una función-trabajo como relaciones correlativas tanto a la lógica del Estado como a la lógica del capital. Sobre todo, se entiende que la división sexual del trabajo capitalista es una relación de poder que resulta en el confinamiento de las mujeres a la esfera reproductiva y en su sometimiento al trabajo doméstico. En suma, el estudio se focaliza en las bases del trabajo reproductivo y el trabajo doméstico para mostrar una perspectiva dentro del campo del feminismo marxista que amplifica la visión del feminismo radical sobre la comprensión de la política y de lo político.

El cuarto capítulo analiza la crítica formulada por una parte del feminismo marxista contemporáneo al capitalismo. En concreto, se basa en el examen particular expuesto por Arruzza, Bhattacharya y Fraser a las formas de explotación, dominación y opresión en el capitalismo neoliberal, a partir de los elementos fundamentales de sus teorías, conceptos e ideas principales sobre la reproducción social, los talleres ocultos del capitalismo y la crisis neoliberal, en cuanto ampliación del análisis de la sociedad capitalista y de la relación entre el Estado, la política y el capital. En este sentido, el estudio parte de sus teorizaciones más extensas sobre la reproducción social en función de los conceptos de clase y política de clases. Como también, parte de sus planteamientos que ofrecen una visión ampliada de las contradicciones del sistema capitalista. En este punto, el estudio se concentra, por un lado, en sus ideas de la reproducción social que tiene que ver con la reproducción y manutención de la fuerza de trabajo, así como con la reproducción de la socialización y subjetivación destinadas a moldear a las personas bajo el capitalismo. Por otro lado, se concentra en su ampliación de la mirada del capitalismo que refieren a las condiciones de posibilidad del capital basadas en la opresión de género, las formas de dominio político institucionales y la depredación ecológica sistemática del capitalismo. En conjunto, se concentra en el desarrollo de sus conceptos ampliados de la reproducción social, la sociedad capitalista y la crisis general, como marco orientado al entendimiento de la complejidad de nuevas luchas antisistémicas y anticapitalistas que redefinen a la vez la política de clases. En

la medida de que bajo esta perspectiva se entiende que lo que acontece en la actualidad es una crisis general neoliberal, es decir, una crisis tanto económica y reproductiva como ecológica y política, que genera sin embargo nuevas gramáticas de resistencias y de luchas sociales. Igualmente, el estudio expone además algunas diferencias en sus planteamientos con el fin de contribuir a una reformulación y reposición de las ideas marxistas que solucione teorizaciones y discusiones internas en las corrientes del feminismo marxista. Sobre todo, con el propósito de que esto sirva al análisis crítico de los conceptos de Estado y capital. En suma, que sirva para entender la política y lo político sobre otras bases.

La última parte o epílogo es un escrito que, basado en los elementos expuestos, plantea una lectura particular del panorama actual que pueda contribuir a la reflexión crítica de las configuraciones vigentes del Estado, la política y el capital. En relación, que esos mismos elementos contribuyan a ampliar la reflexión conceptual de lo político.

Capítulo I

CONTRATO Y ORDEN POLÍTICO

[CRÍTICA DEL CONTRACTUALISMO POLÍTICO DESDE PATEMAN]

A) Sobre el interés y objetivo

El presente capítulo parte del estudio feminista de Carole Pateman en *El contrato sexual* (1988) en función tanto de su crítica de la teoría del contrato social como de su relación teórica entre contractualismo, patriarcado y capitalismo. Cabe señalar que, el interés en ambos puntos, es intencional y ninguna de estas determinaciones puede ser reducida a la misma. Es decir, desde luego, la validez del trabajo de Pateman no se limita a su crítica de la teoría del contrato social. Como también, el valor de la relación teórica que Pateman establece entre contractualismo, patriarcado y capitalismo amplía su crítica del contrato social.

El estudio de Pateman se posiciona como una obra clásica dentro de la filosofía y teoría feminista. La obra de Pateman, enmarcada en el feminismo de la segunda mitad del siglo XX, contexto político e intelectual en el que es clave la obra de Kate Millet *Política Sexual* (1969), tanto para el feminismo radical estadounidense como para el propio feminismo de Pateman, representa una invitación a repensar las relaciones de mando y de obediencia de una manera poco convencional. En concreto, parte del interés versa en el análisis feminista de Pateman sobre el carácter sexual de las relaciones de poder y su relación con el origen de instituciones modernas que mantienen el dominio entre hombres y mujeres.

En estos términos expuestos, el capítulo propone que el examen de Pateman sigue siendo útil cuando se lee desde su análisis de la dominación a la luz de la crítica de la tradición del contrato social. En este sentido, si bien la investigación de Pateman se concentra en una reinterpretación del contrato social, como un aspecto central y original de su trabajo. El estudio

focaliza el análisis de Pateman en las formas de dominación que se conforman bajo los principios del contractualismo político. Háblese, por ejemplo, del poder político y del poder masculino, del derecho político y del dominio sexual, de la esfera pública y de la esfera privada. Esto significa establecer una lectura que se centre en esas formas de dominio entendidas como relaciones antagónicas, es decir, como relaciones que adquieren su significado una de otra o que se constituyen mutuamente en relación.

El presente estudio plantea, por tanto, que desde este análisis se pueden ilustrar formas de dominación que se sostienen y, sobre todo, que persisten hasta nuestros días, bajo la relación entre contractualismo, patriarcado y capitalismo. Más aún, plantea el examen feminista de Pateman en una lógica común con las ideas y pensamiento de Marx con el propósito de acentuar la relación entre Estado y capital constituyente de las sociedades modernas y contemporáneas. Con lo anterior, y junto con esto, el objetivo particular consiste en ampliar la reflexión teórica tanto del Estado político como de la sociedad capitalista. Esto significa también que, el objetivo general, es el de mostrar una visión no convencional de análisis teórico-político del Estado y del capital. En suma, la finalidad es la teorización de otras formas de la política y, por consiguiente, de otras formas de lo político.

1.1

El desdoble del orden político a la luz de su fundamentación

Del contrato social al contrato sexual

Convencionalmente, la teoría del contrato social ofrece una fundamentación sobre la génesis moderna de lo político y de lo público, es decir, brinda una argumentación sobre los orígenes tanto del Estado político y del gobierno civil como del derecho político y del mando político mediante el contrato. La teoría del contrato, en la que la génesis de la construcción política moderna va unida de manera tácita al contrato social, plantea la explicación sobre cómo individuos concebidos libres e iguales, cambian su libertad e igualdad natural por libertad e igualdad civil tras la instauración del Estado político moderno.

En el gobierno civil y el Estado político modernos, la libertad e igualdad se tornan universales a la vez que los individuos civiles o libres e iguales aceptan ser legítimamente gobernados. En esta medida, la teoría del contrato social proporciona una explicación racional sobre la forma en la que los individuos libres e iguales son legítimamente gobernados por otros. La forma del gobierno legítimo a su vez, es representada en la cesión igualitaria de derechos y en el libre consentimiento de los individuos al gobierno político de otros, mediante el intercambio de obediencia por protección. Tal fundamentación y explicación, cabe señalar, sigue siendo el andamiaje filosófico predilecto que da cuenta de la constitución de lo público y de lo político, así como de las relaciones de mando y de obediencia convencionales.

En este marco filosófico y político, el análisis feminista de Carole Pateman apunta hacia una reinterpretación conceptual de lo político. Esto quiere decir que se dirige hacia una reformulación tanto de los orígenes del poder como del derecho político modernos, contenida en el relato de la teoría contractualista. El feminismo de Pateman por tanto, consiste en mostrar

que contrario al relato del contractualismo moderno, la génesis de la construcción política moderna sobre los orígenes del poder y derecho político, no sólo no descansa sobre la base universal de individuos libres e igual entre sí, ni mucho menos opera con principios universales de libertad e igualdad civil para todos, sino que la génesis de la construcción política moderna inaugura al mismo tiempo la forma contractual del patriarcado moderno. En esta medida, la perspectiva de Pateman consiste en revelar cómo el poder y derecho político modernos se establece como poder y derecho fraternal mediante el contrato. En consecuencia, desde este marco clave de lectura, el feminismo de Pateman se dirige a mostrar cómo a través del contrato fraternal se establece el poder y derecho político de los hombres sobre las mujeres.

En términos generales, Pateman parte de los fundamentos del orden político que sostienen los clásicos del contrato social, que van desde Thomas Hobbes, John Locke hasta Jean-Jacques Rousseau sobre sus justificaciones de los basamentos del derecho político, el gobierno civil y el Estado moderno. Por otro lado, parte de la poderosa y original, a lo sumo, revolucionaria, argumentación de los teóricos del contrato social. La teoría del contrato social representa un discurso sobre la fundamentación de la génesis política moderna que se torna universal aceptándose tácitamente. En este sentido, Pateman parte de la doctrina de los principios de libertad e igualdad universal que proclamara la tradición del contrato social, que dieron forma y sustento al paradigma de que las relaciones sociales libres tienen una base contractual, paradigma desde el cual descansa el origen tanto del Estado político moderno como de la sociedad capitalista.

En términos particulares, el análisis feminista de Pateman deriva de un cuestionamiento tanto de la conformación del contrato social (en términos de la libertad y dominio masculino), como de la omisión del contrato sexual (en términos de la sujeción y subordinación femenina), en una relación conjunta pero antagónica que adquiere su significado uno de otro y viceversa, a partir del supuesto filosófico-político de un contrato originario o de un hipotético contrato original. En esta tesitura, Pateman se dirige a mostrar que la fundamentación del contractualismo político basada en el hipotético contrato originario, constituye la historia de la libertad de unos (hombres) y la historia de sujeción de otros (mujeres). Con los términos expuestos, esto quiere decir además que la libertad de unos se significa y constituye mutuamente en relación con la sujeción de otros, en una relación antagónica. Como señala Pateman, “El contrato social es una

historia de libertad, el contrato sexual es una historia de sujeción. El contrato original constituye, a la vez, la libertad y la dominación”.¹ Con otras palabras, esto hace que la fundamentación filosófica y política moderna conlleve un antagonismo que resulta del desdoblamiento del hipotético contrato originario, basado en un contrato social-sexual, que se crea mutuamente en relación.

Llegado a este punto, no es inútil insistir en dos consideraciones importantes al respecto. Primero, el trabajo de Pateman es en parte una reinterpretación del contractualismo político. En el sentido de que Pateman no deja de señalar que su exposición parte del relato del contrato original, que se encuentra en los escritos de los teóricos del contrato social. En esta medida, ni Pateman ni los autores clásicos del contrato social sostienen que hubo un contrato originario. Segundo, el estudio de Pateman ha sido en cierta forma malentendido. En el sentido de que se le suele criticar a Pateman que antepone la idea del contrato sexual a la idea del contrato social, es decir, que antepone la idea de que un contrato acontece al otro o viceversa. Sin embargo, como señala, “ambos son parte del contrato original. Uno no viene antes que el otro porque el contrato original es solo una historia de todos modos”.² En consecuencia, la crítica de Pateman es una crítica a la visión de la teoría del contrato en cuanto contrato originario conceptual y en tanto esquema de interpretación filosófico-político bajo el cual se subsumen las relaciones de fuerza y de poder entre hombres y mujeres constitutivas del Estado moderno y de la sociedad capitalista.

En este sentido Pateman argumenta que los esbozos del contractualismo representan una filosofía en la que los teóricos del contrato social muestran “cómo deben ser propiamente entendidas las modernas instituciones políticas”.³ Desde este marco, Pateman no deja de señalar en su obra, que de manera sorpresiva se suele prestar poca atención a la conexión entre el contrato original (hipotético y ficticio), con los contratos reales y sus instituciones actuales (trabajo asalariado, matrimonio, ciudadanía, familia, propiedad privada), a pesar de que en la sociedad contemporánea importantes instituciones están constituidas y sustentadas mediante el contrato. Todavía más, que se suele pasar por alto que los lazos institucionales más importantes

¹ Carole Pateman, *El contrato sexual* (Barcelona: Anthropos; México: UAM-Iztapalapa, 1995), 10-11.

² Thompson, S., L. Hayes, D. Newman and C. Pateman, “The Sexual Contract 30 Years On: A Conversation with Carole Pateman”, *Feminist Legal Studies*, Vol. 26, No. 1 (Apr 2018): 100.

³ Pateman, *El contrato*, 6.

de la sociedad se constituyen mediante el contrato. Refiriéndose con esto a que la teoría del contrato concierne a algo más que ficciones acerca de contratos originarios.

En un plano filosófico y conceptual, por tanto, el análisis feminista de Pateman consiste en mostrar que el contrato social es un pacto sexual-social que crea las relaciones modernas de dominio/sujeción entre hombres y mujeres. La fundamentación del contractualismo conlleva el nacimiento del derecho político como derecho sexual, que establece el dominio fraternal y masculino de lo público y la exclusión de las mujeres al mismo, es decir, su reclusión a lo privado. Más aún, da paso al derecho político de los varones en cuanto “derecho sexual masculino que garantiza el acceso de los hombres a los cuerpos de las mujeres”.⁴ En el sentido de que el carácter del derecho político moderno, que separa y distingue el poder político del poder paternal, representa no solamente la ruptura y la transformación del viejo orden del dominio patriarcal, sino que representa en conjunto la inauguración y el establecimiento tanto del derecho sexual-social de los hombres como del derecho político originario, es decir, el derecho político y sexual que los hombres ejercen sobre las mujeres.

Con el contractualismo moderno el carácter político del contrato sexual-social queda oculto en la separación moderna del poder paternal del poder político, pero establece el patriarcado moderno en forma fraternal. De este modo, el contractualismo político representa una transformación y una ruptura, que marca la derrota del patriarcado como derecho paternal y refleja el triunfo del patriarcado moderno como derecho sexual-social. Contractualismo y patriarcado en la sociedad capitalista no son excluyentes, sino que se relacionan mutuamente. O, también, el contractualismo político da lugar al patriarcado moderno de la sociedad capitalista. En consecuencia, como señala Pateman, libertad y sujeción se conjugan a la vez en la forma de un contrato social-sexual.⁵

⁴ Pateman, *El contrato*, 11.

⁵ Cabe señalar que existen varias objeciones a la crítica de Pateman del contractualismo político. Una de las críticas más frecuentes que se le han hecho a Pateman es la de que la autora introduce una categoría ilustrada, moderna y universalista, a saber, el contrato sexual. Igualmente, autoras como Fraser, Butler y Okin, han criticado a Pateman que el uso de la categoría del contrato sexual supone una concepción diádica del poder. Véase Joanne Boucher, “Male Power and Contract Theory: Hobbes and Locke in Carole Pateman *The Sexual Contract*”, *Canadian Journal of Political Science* (marzo 2013).

Estado político/estado de naturaleza y dominación/subordinación

El contractualismo moderno, como se expone, es una tradición filosófica y política que provee la argumentación sobre la creación de lo público y de lo político.⁶ Cuya particularidad, a pesar de las notorias diferencias entre contractualismos (diferencias que no se detallarán aquí, sino que sólo se inscribirán sus puntos e ideas convergentes), es decir, entre el contractualismo de sumisión e institucional de Hobbes, el contractualismo individual y liberal de Locke o el contractualismo colectivo y democrático de Rousseau, consiste en que los argumentos de los teóricos clásicos tienen un aspecto central en común, a saber, el Estado político y el gobierno civil se estructuran sobre la base de relaciones entre individuos libres e iguales mediante un contrato.

En la filosofía y teoría del contrato social la categoría del contrato deviene paradigmática del pacto libre e igualitario. No obstante, el asunto en el contractualismo político no es el pacto en sí como tal, sino que el problema gira en torno a las argumentaciones que los teóricos contractualistas usaron para fundamentar y justificar las relaciones libres e iguales como una convención. Como señala Pateman, “si el individuo no tiene una relación natural con ningún otro, entonces todas las relaciones deben ser convencionales, la creación de los individuos mismos; los individuos deben desear que existan sus relaciones sociales”.⁷ En el contractualismo moderno, por tanto, el individuo se torna primario y las relaciones entre individuos se constituyen no con base a vínculos tradicionales, familiares o adscritos al parentesco, sino mediante vínculos convencionales.

Lo que significa que el punto versa sobre las argumentaciones que los filósofos del contrato social esbozaron para convertir la noción del pacto libre e igualitario, en un lugar común para fundamentar y justificar que las relaciones sociales deban ser convencionales. Tal fundamentación y justificación teórica del contractualismo se concentra en principio en la

⁶ Boucher y Kelly, por el contrario, argumentan que “no hay una tradición del contrato, sino que las teorías del contrato social sólo se pueden dividir en tres áreas generales: contractualismo moral, contractualismo civil y contractualismo constitucional”. Citado por Janice Richardson, “Contemporary Feminist Perspectives on Social Contract Theory”, *Ratio Juris*. Vol. 20, No. 3 (septiembre 2017): 403.

⁷ Pateman, *El contrato*, 80.

dicotomía clásica (o moderna) entre la concepción del estado de naturaleza y el Estado político.⁸ La fundamentación y justificación de los clásicos del contractualismo político es eminentemente dicotómica.⁹ Se puede decir que los argumentos contractualistas clásicos que van desde Hobbes y Locke hasta Rousseau, sobre la fundamentación y justificación conceptual del Estado político y de la sociedad moderna, se encuentran cargados y caracterizados por una lógica argumentativa dicotómica. Por su parte, la dualidad entre estado de naturaleza y Estado político, una de las dicotomías contractualistas por excelencia, se expresa en el contractualismo moderno en otros pares (sumamente familiares y discutidos hasta hoy en los círculos académicos e intelectuales) como natural o civil, pasión o razón, cultura o civilidad, énfasis en el orden natural o en el orden social, énfasis en las características naturales o en los atributos racionales o, en fin, en apelaciones al orden prepolítico y natural o al orden político y social. En suma, la concepción del estado de naturaleza suministra las bases para la fundación y justificación de la sociedad moderna y el Estado político.

Si bien existe en la concepción del estado de naturaleza una variada caracterización y notorias diferencias importantes entre cada fundamentación (que con la peculiar excepción de Hobbes que se retoma más adelante no se exponen aquí de manera detallada cada caso en particular), es decir, desde la versión radical y abstracta de Hobbes, o la versión individualista y liberal de Locke, hasta la versión colectiva y voluntaria de Rousseau.¹⁰ Nuevamente, dentro de este amplio y rico espectro de concepciones sobre el estado de naturaleza, los teóricos clásicos del contractualismo (con la excepción de Rousseau), coinciden en que las condiciones

⁸ Cabe señalar que el pensamiento político moderno no es sinónimo del pensamiento político contractualista, es decir, que el pensamiento político moderno no es uniforme ni unidimensional y, por tanto, que existen rupturas en la modernidad política que dan paso a otros pensamientos políticos que difieren del contractualismo. Por ejemplo, las filosofías políticas de Maquiavelo o de Spinoza.

⁹ Los contractualistas modernos tuvieron el afán de argumentar mediante dicotomías políticas. Esa lógica argumentativa dicotómica, propia del contractualismo político moderno, se extiende en sus argumentaciones en conceptos y demarcaciones tales como ciudadanos y enemigos, enemigos del Estado y enemigos públicos, tan familiares y cotidianas en estos días. Esa dicotomía entre ciudadanos y enemigos, que se encuentra en todos los teóricos contractualistas, desde Hobbes, Locke, Rousseau y Kant hasta Fichte, ha servido de base para fundamentar una serie de legislaciones políticas contemporáneas antiterroristas orientadas a combatir, anular y erradicar “enemigos”. Véase Günther Jakobs y Manuel Cancio Meliá, *Derecho penal del enemigo* (Madrid: Civitas Ediciones, 2003).

¹⁰ Conviene señalar, sin embargo, que el contractualismo de Hobbes desarrollado en su obra *Leviatán*, derivó en un patrón argumental respecto del que filósofos posteriores tomaron de él su estructura básica centrada en la dicotomía entre estado natural y ley civil, así como el aspecto medular del pacto como único medio de creación del Estado político y del gobierno civil legítimo. En consecuencia, los otros filósofos contractualistas clásicos modificarán estos aspectos gradualmente, pero mantendrán lo mínimo.

“hipotéticas” del estado de naturaleza, justifican de manera racional, la fundación del orden político moderno, así como sus instituciones sociales y políticas.

Hobbes es muy claro al respecto: el estado de naturaleza no es otra cosa que “el estado de guerra de todos contra todos”.¹¹ Locke, por su parte, distinguiendo sutilmente entre estado de naturaleza y estado de guerra es contundente: “el estado de guerra es un estado de odio y de destrucción”.¹² Kant, quien sólo hace uso del contrato como idea regulativa en la fundamentación del Estado político, a pesar de no presentar un relato sobre el contrato originario (hipotético), o de diseñar un estado natural (ficticio), como los contractualistas clásicos, se pronuncia en sintonía con ellos mostrando su hobbesianismo latente al señalar que “el estado de naturaleza es un estado de injusticia y de violencia”.¹³ Incluso Fichte, siguiendo a Kant, coincide en que “el estado de paz o conforme a derecho no es un estado natural entre los hombres, sino un estado que debe ser fundado; y que se tiene el derecho a forzar incluso al que aún no nos ha atacado, a garantizarnos, mediante el sometimiento al poder de la autoridad, la seguridad necesaria”.¹⁴ Respaldados ante tal escenario peculiar y condición natural indeseable, aunque hipotética pero retóricamente preventiva, contenida en los relatos y las argumentaciones políticas contractualistas. Los filósofos clásicos del contrato fundaron y justificaron una nueva forma de configuración social, a partir de la premisa del pacto libre e igualitario. En general, a grandes rasgos, de acuerdo con Pateman, “el tema de la historia del contrato social es que, en el estado de naturaleza, la libertad es tan insegura que es razonable que los individuos se subordinen voluntariamente a la ley civil y al Estado”.¹⁵ Tal condición nada deseable, ausente de un orden definido de manera vinculante, sólo puede dejarse atrás racionalmente mediante el convenio social de los individuos.¹⁶

¹¹ Thomas Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano* (Madrid: UNED, 2008), 9.

¹² John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil* (Madrid: Gredos, 2013), 127.

¹³ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (México: FCE; UAM; UNAM, 2009), 656

¹⁴ Johann Gottlieb Fichte, *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994), 107.

¹⁵ Pateman, *El contrato*, 60.

¹⁶ Entiéndase por racionalidad en el contractualismo moderno a un cálculo de intereses particulares e individuales. Racionalidad y cálculo, en este sentido, “rebajan a la razón a simple instrumento de la astucia, un artificio necesario para escapar de un estadio bárbaro”. Sergio Pérez Cortés, *La política del concepto* (México: UAM-Iztapalapa, 1989), 49.

Con esto los teóricos contractualistas justificaron y dieron por sentado el problema sobre “cómo y por qué un individuo libre e igual podría ser legítimamente gobernado por alguien más”.¹⁷ No es casualidad que los teóricos clásicos del contrato social, sobre la base y el marco común de la concepción del estado de naturaleza, plantearan y justificaran a la vez la necesidad del Estado político, de la ley y del gobierno civil.¹⁸ La deseable sociedad política organizada en oposición con la idea del estado de naturaleza funciona y es utilizada como un argumento de fundamental importancia para la comprensión de los orígenes de la dimensión política y, con esto, de lo que es propiamente político. Sin embargo, a pesar de que la idea del estado de naturaleza en el contractualismo político, opera en primera instancia como un paradigma legitimador y sustento de la organización social.¹⁹ La noción del estado de naturaleza surgirá más bien aquí para hacer aparecer y fundar las formas de dominio y sujeción moderna. Es decir, si bien el marco y contrapunto de la concepción del estado de naturaleza, sirve para dar respuesta al problema de por qué los individuos siendo libres e iguales acceden voluntariamente a que los gobiernen.²⁰ En el contractualismo el problema político central, aunque se encuentra atravesado por los asuntos sobre el consentimiento y la obligación, se focaliza más bien en la problemática sobre la fundamentación del dominio político y la sujeción civil moderna.

El fundamento conceptual del estado de naturaleza en el contractualismo político, bajo esta lectura y enfoque, muestra el antagonismo que da base a la estructura de dominio de la sociedad política moderna. Cuya peculiaridad, de acuerdo con Pateman, consiste en mostrar que “el significado del estado de naturaleza y del gobierno civil puede entenderse sólo en la conjugación de la una con la otra”.²¹ Con los términos expuestos, su significado puede entenderse como una concepción opuesta (estado de naturaleza), pero que se crea mutuamente

¹⁷ Carole Pateman, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory* (Cambridge: Polity Press, 2007), 13.

¹⁸ Ciertamente, como se señala en las lecturas convencionales, pensadores como “Locke, Kant e incluso Fichte se distanciaron de la concepción hobbesiana del conflicto total, con el objeto de concebir racionalmente un estado natural del hombre dominado por relaciones benévolas, pacíficas y reforzadas por derechos. Sin embargo, estos mismos filósofos, en el momento de pasar a la *societas civilis*, se vieron obligados a reintroducir en el concepto de estado natural elementos de inseguridad y conflicto”. Giuseppe Duso (editor), *El contrato social en la filosofía política moderna* (España: Leserwelt, 1998), 25.

¹⁹ Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (Barcelona: Anthropos, 1991), 30

²⁰ Como se ha señalado críticamente, parte del encanto del consentimiento y de su uso constante en las fundamentaciones de las teorías políticas liberales y (neo)contractualistas, radica también en que “permite a los teóricos evitar hacer preguntas críticas sobre las estructuras sociales y asumir que la obligación política está dada”. Carole Pateman, Nancy J. Hirschmann, G. Bingham Powell, “Political Obligation, Freedom and Feminism”, *The American Political Science Review*, Vo. 86, No. 1 (Mar., 1992): 181.

²¹ Pateman, *El contrato*, 142.

en relación (gobierno civil), es decir, antagónica. La configuración de la sociedad moderna no puede entenderse sin la concepción del estado de naturaleza y viceversa. Más aún, la argumentación dicotómica contractualista (estado de naturaleza/gobierno civil), sobre la fundamentación del orden social y del Estado político, pone de relieve las bases de creación de la dominación y de la subordinación civiles.

El contractualismo moderno funda las relaciones de dominación y subordinación civiles basándose en el intercambio de obediencia por protección.²² El intercambio de obediencia por protección es el problema que ha de ser resuelto en el estado de naturaleza y la solución es el contrato. Con esto la creación del dominio político y de la subordinación civil deviene voluntaria, racional y mediante el libre acuerdo. Es decir, la creación del dominio “consiste en que se debe necesariamente consentir en que otro lo gobierne y se subordine”.²³ Esto significa también que, visto convencionalmente, del consentimiento se sigue la subordinación (una sigue al otro). No obstante, políticamente, el carácter de la subordinación es más crucial e importante que la forma del consentimiento en el contractualismo. De esta manera el argumento cambia radicalmente del consentimiento y de la obligación hacia la reflexión del carácter de la dominación política y de la subordinación civil.

Esto significa además que las relaciones de dominación y de subordinación civiles no se constituyen como relaciones de consentimiento racionales y voluntarias en el contractualismo moderno, sino que es al revés. Es en la dominación y en la subordinación que el consentimiento se constituye formal y convencionalmente como sumisión voluntaria, libre o racional.²⁴ Es decir, el punto no es meramente el del consentimiento político, sino que las relaciones de dominación muestran el carácter esencial del consentimiento en la subordinación civil.²⁵ El consentimiento adquiere su significado y se constituye sólo con la dominación política de unos (gobernantes),

²² Esta es otra de las notorias influencias de la teoría contractual de Hobbes que siguieron muchos de los teóricos contractualistas clásicos. En palabras de Hobbes, “*finis oboedientiae es protectio* o el fin de la obediencia es la protección”. Thomas Hobbes, *El leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (México: FCE, 2010), 181.

²³ Pateman, *El contrato*, 59.

²⁴ Esta es una de las diferencias del análisis de Pateman con su trabajo anterior. Es decir, mientras que en *The Problem Of Political Obligation*, Pateman basa su examen en los conceptos de consentimiento, obligación y autoridad política. En *The Sexual Contract*, en cambio, Pateman dirige su análisis hacia los fundamentos de la dominación y la subordinación, así como a los tipos de contrato o réplicas que se desprenden del hipotético contrato originario.

²⁵ Genevieve Fraisse, *Del consentimiento* (México: UNAM/PUEG/COLMEX/PIE, 2012), 71.

por sobre la subordinación civil de otros (gobernados). Dicho con otras palabras, el punto en el contractualismo político no es el consentimiento, sino que son las relaciones de fuerza y de poder inherentes, así como las relaciones de dominación y de subordinación civiles que se crean en la lógica contractual.

La construcción de lo político y la división público-privado

La sociedad moderna en su concepción obedece a un orden contractual que precede al orden del status, es decir, que antecede al orden político y social patriarcal. Desde esta perspectiva, la sociedad política moderna es un orden político y social que inaugura la fundación contractual del Estado político y del gobierno civil legítimos, en aras de remplazar al poder y absolutismo político regio. Esto significa también que la sociedad política contractual da origen a la forma propiamente moderna de lo civil y de lo político en remplazo de la forma patriarcal del dominio regio y despótico. Con esto, de nuevo, el punto en la concepción y fundamentación de la sociedad política moderna, gira en torno a los argumentos de los teóricos clásicos del contrato sobre lo civil y lo político, que dieron forma a su vez a la estructura social del patriarcado moderno. Con otras palabras, el problema en el contractualismo moderno radica en la construcción de lo civil y de lo político, como basamentos para la fundación de las relaciones políticamente libres e iguales, que constituyen al mismo tiempo y contradictoriamente, la forma del patriarcado moderno.

Son especialmente aquellos autores que fundamentan el Estado político y la limitación del gobierno civil, de modo estricto, mediante un contrato, los que ubican la creación de lo civil y de lo político en el tránsito entre el estado de naturaleza (ficticio) y el Estado político (legal). En la construcción conceptual del contractualismo moderno, el asunto queda enmarcado por las características que los autores clásicos del contractualismo, le atribuyeron a la concepción del estado de naturaleza como recurso para la fundación del Estado político y del gobierno civil modernos. Nadie ha desarrollado esto como Hobbes, quien atribuye en el estado de naturaleza a todos los individuos las mismas condiciones de igualdad, es decir, las mismas cualidades,

capacidades y atributos, sin distinción natural alguna.²⁶ La concepción individualista, radical y abstracta del estado de naturaleza hobbesiano, donde los dos sexos son descritos como naturalmente libres e iguales, no hace tampoco diferencia sexual ni racional alguna.²⁷ El carácter radical, abstracto y neutral que conlleva el estado prepolítico hobbesiano, como señala Pateman, “donde los sexos y la diferencia sexual son irrelevantes, además de presentarse ambos sexos como libres e iguales”.²⁸ Resulta notorio y excepcional bajo el esquema del contractualismo moderno, porque hace destacar que todo tipo de relación es asumida entre los individuos o participantes no de manera natural sino de forma convencional. En suma, para Hobbes no existe ninguna relación natural en los individuos, sino que toda relación social y política es creada por mutuo acuerdo.²⁹

En la teoría del Estado de Hobbes, por tanto, todas las relaciones sociales y políticas son convencionales. Más aún, todo tipo de relaciones de subordinación y dominación, bajo este esquema individualista, abstracto y radical, “son concebidas como políticas y convencionales”.³⁰ Con esto, por consiguiente, todo tipo de derecho político en Hobbes, deviene necesariamente convencional. Esto significa también que, en la construcción individualista,

²⁶ En este sentido, algunos comentaristas y especialistas de la teoría política de Hobbes, ante los ataques y las críticas de algunas feministas que han cuestionado las bases de la supuesta igualdad de género en la teoría política de Hobbes, bajo el argumento de que toda su obra política hace alusión solamente a los hombres, han basado su defensa en una cuestión semántica y propia del lenguaje de la obra de Hobbes. Michael Gray, por ejemplo, ha sostenido y defendido que Hobbes usa el término de Hombre, de manera universal y genérica, para referirse tanto a hombres como a mujeres. Michael Gray, “Feminist Interpretations of Thomas Hobbes: A response to Carole Pateman and Susan Okin”, *Political Science Journal*, (Vol. 5, No. 1): 5.

Yves Charles Zarka a su vez, ha argumentado y defendido la teoría política de Hobbes en clave liberal. Es decir, ha expuesto y defendido un cierto tipo de liberalismo en la obra política de Hobbes, que provendría precisamente del estado de naturaleza y del derecho natural hobbesiano. Yves Charles Zarka, *Hobbes y el pensamiento político moderno* (Madrid: Herder, 1997), 200.

²⁷ En contraparte, algunas feministas han emprendido un trabajo muy revelador e interesante de la teoría política de Hobbes. Gabriella Slomp, por ejemplo, sostiene que no existe una base natural ni incluso biológica para la desigualdad de género en la teoría política de Hobbes. Es decir, sostiene que la desigualdad de género no es conveniente en la sociedad política, desde el marco de lectura de Hobbes y, por lo tanto, debe ser rechazada por el soberano. Gabriella Slomp, “Hobbes and the Equality of Women”, *Political Studies*, Vol. 42 (1994): 452.

Erica Tucker sostiene también que gran parte de lo que algunas feministas han venido a celebrar actualmente en la teoría de Spinoza, se ha desarrollado a partir de los recursos conceptuales de la teoría de Hobbes. Es decir, sostiene que el naturalismo de Hobbes, es un activo poderoso para la igualdad y el reposicionamiento de las mujeres en la sociedad. Erica Tucker, “Spinoza Hobbesian Naturalism And Its Promise A Feminist Theory Of Power”, *Revista Conatus*, Vol. 7, No. 3 (2013): 11.

²⁸ Pateman, *El contrato*, 60.

²⁹ Inés M. Pousadela, “El contractualismo hobbesiano (o de cómo para entender el derecho es necesario pensar al revés)”, en *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, comp. Atilio A. Boron (Buenos Aires: CLACSO, 2000), 366.

³⁰ Pateman, *El contrato*, 64.

abstracta y radical de Hobbes, el pacto, convenio o contrato, configura todo tipo de relaciones sociales y políticas, así como toda forma de derecho político. La filosofía y teoría del contrato social de Hobbes, junto al cual aparece, en igualdad de derecho, la sumisión voluntaria y por medio de la fuerza, implica, que, una vez celebrado el pacto, todo individuo independientemente de ser hombre o mujer, queda unido y sometido, en un mismo acto, a la conformación del gobierno civil y al Estado político. El contractualismo político de Hobbes, de este modo, se destaca y es excepcional precisamente por “el carácter y el alcance de la dominación política o del derecho político en la sociedad política moderna”.³¹ Esto significa en Hobbes que toda subordinación civil, toda dominación política, así como todo derecho político, se asume notoriamente como no natural.

La creación de lo civil y de lo político en Hobbes queda determinada por la sujeción convencional de todos los individuos al poder civil y por la sumisión de pacto de todas las partes e integrantes al dominio del Estado político (que es fuente y origen de todo derecho político).³² Con esto, el estado de naturaleza queda atrás y la convención, pacto o contrato, crea todas las relaciones civiles y sociales, no ya naturales. Lo político constituido como poder soberano lo es todo en Hobbes. O, también, lo político como derecho político constituye todas las relaciones sociales y políticas en Hobbes.

Esto supone el caso distintivo y excepcional de la teoría contractual de Hobbes, sin embargo, contradictoriamente, también representa el carácter absolutista de la política hobbesiana que, incluso contractualista posteriores, neocontractualistas y, sobre todo, liberales contemporáneos, han criticado y se han distanciado de esto. En el sentido de que la teoría del Estado de Hobbes, además de establecer que todas las relaciones de subordinación civiles y de dominación políticas, son meramente convencionales, admite que todo poder absoluto y todo derecho político, ya sea en la figura de un soberano, representante o asamblea, bajo estas condiciones, no puede ser limitado.³³ Hay un pequeño problema en la teoría del Estado de

³¹ Pateman, *El contrato*, 72. Cabe decir, incluidas las relaciones entre padres e hijos.

³² Con palabras de Hobbes: “Pero del mismo modo que los hombres, para alcanzar la paz y, con ella, la conservación de sí mismos, han creado un hombre artificial que podemos llamar Estado, así tenemos también que han hecho cadenas artificiales, llamadas *leyes civiles*, que ellos mismos, por pactos mutuos han fijado fuertemente, en un extremo, a los labios de aquel hombre o asamblea a quien han dado el poder soberano; y por el otro extremo, a sus propios oídos”. Hobbes, *Leviatán*, 173-174.

³³ Hobbes lo dice con estas palabras: “El legislador en todos los Estados es sólo el soberano, ya sea un hombre como en la monarquía, o una asamblea de hombres como en una democracia o aristocracia. Porque legislador es el

Hobbes, el poder soberano aunque completamente convencional, es ilimitado, aspecto que resulta problemático para la esencia de la conformación del gobierno civil y del gobierno político modernos.

El soberano político, sin embargo, que abarca y comprende todo derecho político legítimo, destrona al poder patriarcal divino y al derecho patriarcal natural, e, incluso, de manera sobresaliente, al derecho del padre o del jefe de familia a gobernar por sí mismo. La espada de Leviatán, que encarna en el soberano político, tiene prioridad incluso sobre el poder del padre o sobre el derecho del jefe de familia (al concebir no por naturaleza sino por convención las relaciones familiares). En esta medida, el poder y derecho natural patriarcal, ya no son más fuente legítima de dominio, sino que además sólo el poder soberano, crea y legitima todo tipo de relaciones de dominación, conformadas de manera convencional, no ya de manera natural o patriarcal, incluidas las familiares. De modo tal que el Leviatán de Hobbes, el absoluto y completamente convencional, desde esta perspectiva, surge como irrevocablemente contrapuesto al orden social y al derecho político patriarcal premoderno. En un segundo sentido, además, el contractualismo político de Hobbes resulta entonces un oponente al patriarcado natural más poderoso de lo que se podría pensar ordinariamente. No obstante, como señala Pateman, el contractualismo político y estatal de Hobbes “resultó inapropiado para la sociedad moderna y el principio de libertad del contrato. La salida teórica estaba dada en términos de la transformación del patriarcado, no en su negación”.³⁴

El otro caso importante es el contractualismo político de Locke, que debe ser puesto en contrapunto con el contractualismo político de Hobbes. Ambos coinciden en ubicar la creación de lo civil y de lo político en el tránsito entre el estado de naturaleza (ficticio) y el gobierno civil (legal). Ambos coinciden también en reconocer que los atributos individuales y las condiciones naturales esbozadas en el estado de naturaleza, daban por sentado la creación del orden civil y

que hace la ley, y el Estado sólo prescribe y ordena la observancia de aquellas reglas que llamamos leyes: por tanto, el Estado es el legislador. Pero el Estado no es nadie, ni tiene capacidad de hacer una cosa sino por su representante (es decir, por el soberano), y, por tanto, el soberano es el único legislador. Por la misma razón, nadie puede abrogar una ley establecida sino el soberano, ya que una ley no es abrogada sino por otra ley que prohíbe ponerla en ejecución. El soberano de un Estado, ya sea una asamblea o un hombre, no está sujeto a las leyes civiles, ya que, teniendo poder para hacer y revocar las leyes, puede, cuando guste, liberarse de esa ejecución, abrogando las leyes que le estorban y haciendo otras nuevas; por consiguiente, era libre desde antes”. Hobbes, *Leviatán*, 218.

³⁴ Pateman, *El contrato*, 120.

del dominio político.³⁵ Con esto, ambos señalan de manera unánime y general, que tanto el poder político como el derecho político provienen del pacto, convenio o contrato.

El contractualismo político de Locke si bien difiere de la concepción del estado de naturaleza hobbesiano, ya que como se menciona, distingue de manera gradual y detallada, tanto el estado de naturaleza como el estado de guerra, mantiene de Hobbes que las características individuales y naturales sólo pueden ser limitadas con la instauración del poder civil y con la autoridad política legítima, que haga que los individuos convivan pacíficamente en aras de “conseguir la seguridad necesaria para la posesión y el disfrute individual de sus propiedades”.³⁶ Es decir, que el gobierno civil defienda y proteja la propiedad personal, así como las propiedades individuales.³⁷ Desde esta otra perspectiva, ahora de Locke, el gobierno civil reemplaza al estado de naturaleza, y así, de nuevo, lo civil y lo político, se refieren a la sociedad moderna y la política. La gran diferencia, sin embargo, en la construcción de Locke, radica en la forma en la cual Locke concibe el derecho político moderno. Es decir, mientras que en Hobbes el derecho político (que toma forma en el poder del soberano como origen y fuente de todo derecho), es absoluto y no limitado. Locke, en cambio, concibe que el derecho político, además de ser convencional o de ser creado mediante un contrato, reside en la separación entre el poder paternal del poder político.

Obviamente, esta diferencia se traducirá en una comprensión distinta respecto del carácter y papel del derecho político moderno. En la posición de Hobbes, como un derecho político absoluto no limitado, que debe encontrar un soberano adecuado que lo represente. En la posición de Locke, como un derecho político constitucional limitado, al servicio del poder civil y de la autoridad política legítima.³⁸ Más importante, está separación y concepción del

³⁵ Como señala Locke: “No me cabe la menor duda de que a esta extraña teoría de que en el estado de naturaleza posee cada cual el poder ejecutivo de la ley natural, se objetará que no está puesto en razón el que los hombres sean jueces en sus propias causas, y que el amor propio hará que esos hombres juzguen con parcialidad en favor de sí mismos y de sus amigos. Por otro lado, la malquerencia, la pasión y la venganza los arrastrarán demasiado lejos en el castigo que infligen a los demás, no pudiendo resultar de todo ello si no confusión y desorden, por lo que, sin duda, Dios debió fijar un poder que evitase la parcialidad y la violencia de los hombres. Concedo sin dificultad que el poder civil es el remedio apropiado para los inconvenientes que ofrece el estado de naturaleza”. Locke, *Segundo tratado*, 124.

³⁶ Locke, *Segundo tratado*, 227.

³⁷ Más adelante se retoma este aspecto de la propiedad en Locke.

³⁸ Con palabras de Locke: “Siempre que cierto número de hombres se une en sociedad renunciando cada uno de ellos al poder de ejecutar la ley natural, cediéndole a la comunidad, entonces y sólo entonces se constituye una sociedad política o civil. Ese hecho se produce siempre que cierto número de hombres que vivían en el estado de naturaleza se asocian para conformar un pueblo, un cuerpo político, sometido a un gobierno supremo, o cuando

derecho político de Locke, implica dilucidar, por un lado, quiénes tienen ese derecho por sobre otros. Y, por otro lado, bajo qué forma lo tienen y cómo adquieren ese derecho.

En la construcción del contractualismo de Locke el derecho político es convencional y sólo lo pueden ejercer individuos libres e iguales. El derecho político para Locke se contrapone al derecho paternal sobre los hijos y de la familia, que, a diferencia de Hobbes, se basa en una relación y sujeción natural que llega a su fin con la libertad e igualdad civil. La libertad e igualdad de los individuos, se logra cuando la sujeción natural y el derecho paternal, que Locke admite como derecho tanto del padre como de la madre, “son remplazados por el gobierno civil y el derecho político”.³⁹ Así, en la construcción política de Locke, tanto el derecho político como el derecho paterno se conciben como opuestos, una vez que el poder y derecho paternal son desplazados por el poder y derecho político del orden civil. Con esto el contractualismo político de Locke, supone, en principio, una argumentación radical que pudiera considerarse como verdaderamente opuesta al orden patriarcal y al dominio natural. Sin embargo, la construcción liberal genuina de Locke, paralelamente, no sólo separa conceptualmente el derecho político de las bases naturales del derecho paternal, sino que distingue en ese mismo proceso, que la facultad del derecho político sólo puede ser ejercida por los hombres excluyendo de ese dominio categóricamente a las mujeres.⁴⁰

Locke en este punto, de manera contradictoria, no admite que el derecho político a diferencia del derecho paternal, puede ser convencional, es decir, que puede recaer tanto en los hombres como en las mujeres, sino que recae de manera exclusiva sólo en el dominio de los hombres.⁴¹ De nuevo, en el caso de Locke, las bases para dicha exclusión, provienen de las características de las condiciones prepolíticas esbozadas en el estado de naturaleza. En

alguien se adhiere y se incorpora a cualquier gobierno ya constituido. Por ese hecho autoriza a la sociedad o, lo que es lo mismo, a su poder legislativo para hacer las leyes en su nombre según convengan al bien público de la sociedad y para ejecutarlas siempre que se requiera su propia asistencia (como si se tratase de decisiones propias suyas)” Locke, *Segundo tratado*, 171-172.

³⁹ Pateman, *El contrato*, 74.

⁴⁰ Locke señala al respecto: “Si bien es cierto que el marido y la mujer tienen una sola finalidad común. Al tener distintas inteligencias es inevitable que sus voluntades sean también diferentes en algunas ocasiones. Pero siendo necesario que el derecho de decidir en último término (es decir, de gobernar) esté colocado en una sola persona, va a parar, naturalmente, al hombre, como más capaz y más fuerte”. Locke, *Segundo tratado*, 167.

⁴¹ Es interesante señalar que a diferencia de Locke y su iusnaturalismo, la filosofía política de Aristóteles no excluye completamente a las mujeres del derecho político ni basa su fundamentación en diferencias naturales intelectivas o de racionalidades naturales diferentes. Es decir, en la medida de que considera que, contrario a los esclavos que carecen enteramente de la parte deliberativa, las mujeres en cambio poseen sin duda la parte deliberativa, pero sin plena autoridad. Véase Aristóteles, *Política* (Buenos Aires: Editorial Losada, 2005).

particular, de manera notoria, el planteamiento de Locke coincide con los argumentos generales del contractualismo político sobre los atributos y las diferencias naturales (entre hombres y mujeres), que se fijan en el cuadro conceptual del estado de naturaleza. Con la excepción de Hobbes, que considera que, en condición natural o en estado de naturaleza, todo individuo es igual a otro sin distinción alguna. En sentido contrario, de manera común y genérica, los filósofos modernos contractualistas desde Locke, Rousseau hasta Fichte, concibieron que la sujeción y el dominio de los hombres sobre las mujeres obedece a un orden natural no convencional.⁴² En esta medida, la sujeción y el dominio natural entre hombres y mujeres, se ubica por fuera del dominio político y de la política convencional.

La fundamentación del contractualismo moderno, de este modo, se concentra ahora en la creación y separación de la sociedad política, respecto del dominio y sujeción natural que se concibe como independiente, de la dimensión civil y de lo político. De nueva cuenta, en el caso particular y excepcional del contractualismo político de Hobbes, una vez celebrado el pacto, todo individuo (hombre o mujer), queda unido y sometido, en un mismo acto, y, a la vez, a la conformación del gobierno civil y al Estado político. En cambio, en la construcción política y liberal de Locke, una vez distinguido el derecho político del derecho paterno natural, que se concibe en Locke como derecho, poder y facultad exclusiva entre individuos (varones) libres e iguales, cuando se realiza el contrato o pacto, contradictoriamente, la posición de las mujeres como “individuos” queda relegada y socavada, es decir, pactan como subordinados a otros que poseen una “superioridad” natural y política. De modo tal que, como señala Pateman, desde esta perspectiva lockeana, las mujeres no se conciben ni se posicionan “como iguales y libres y, de este modo, no pueden convertirse en individuos civiles cuando se da el paso a la sociedad política”.⁴³ Con este marco conceptual de la construcción política de Locke, la sujeción natural de las mujeres, que conlleva la exclusión de la categoría y del posicionamiento como “individuos” libres e iguales, queda relegada a un asunto de orden natural, que no obedece ni pertenece y que es opuesto, al orden civil y político.

La sujeción natural de las mujeres no tiene lugar en la sociedad política y, eso se concibe y se presenta, convencionalmente, como un problema no político. O, con otros términos, por un

⁴² Como señala Fichte: “La mujer soltera se halla bajo la autoridad de los padres, la casada bajo la del marido”. Fichte, *Fundamento*, 358.

⁴³ Pateman, *El contrato*, 74.

lado, lo civil y lo político se separan del orden natural y prepolítico. Por el otro, la sujeción y subordinación natural, aparece y surge como no política. Todavía más, el asunto central en el contractualismo moderno y político de Locke, concierne en el paso de la creación y separación de lo público y de lo privado.⁴⁴ En el sentido de que los principios contractualistas originan la conceptualización del mundo moderno en dos esferas separadas: lo privado/natural y lo público/político. Con esto lo privado y natural queda relegado a las mujeres y es considerado irrelevante para la vida pública y política.⁴⁵ De este modo, las mujeres se conceptualizan también como pertenecientes al orden natural y permanecen en el orden prepolítico, a la vez que, de manera contradictoria, en la práctica, los hombres dominan en la sociedad política y organizan el gobierno político.

El punto en el contractualismo moderno bajo el diseño de construcción genuinamente liberal lockeano, radica en que la fundamentación propia de lo civil y de lo político que da origen a la distinción entre la esfera pública y la esfera privada, se concibe como un asunto dicotómico, es decir, como un proceso independiente y transitorio, que oculta los principios de asociación antagónicos que constituyen y caracterizan a la sociedad política moderna. Esto significa que lo que hay en estos esbozos y esquemas propios del contractualismo moderno, es un asunto político en términos antagónicos. Es decir, lo que se concibe y se proyecta como natural y prepolítico en la fundamentación del contractualismo moderno, que separa y distingue el dominio político de la sujeción natural, se encuentra constituido por un antagonismo político, que atraviesa y recorre la estructura de la sociedad política moderna.

Una relación política antagónica en la que la creación y subsistencia de la esfera (pública) y su dominio (político), para constituirse y afirmarse depende de la esfera (privada) que conlleva la sujeción y subordinación (femenina). La creación y dominio de un término (público y masculino) depende constitutivamente de la negación y sujeción del otro término (privado y femenino). Con otras palabras, la creación de lo privado y de lo público no obedece a un orden separado e independiente, como se concibe y se presenta desde el contractualismo moderno, sino que constituye más bien un antagonismo político mutuamente dependiente, que adquiere

⁴⁴ La separación no sólo se expresa en términos de privado y público, sino que, como señala Pateman, se expresa también de diferentes maneras en términos “de sociedad y Estado, de economía y política, de libertad y coerción o de social y política”. Carole Pateman, “Críticas feministas a la dicotomía público/privado”, en *Perspectivas feministas en teoría política*, comp. Carme Castells (Barcelona: Paidós, 1996), 6.

⁴⁵ Boucher, “Male Power”, 25.

su significado uno con el otro. Con esto la fundamentación del contractualismo moderno, se encuentra atravesada por relaciones antagónicas que se constituyen mutuamente y que adquieren su significado en relación. Como señala Pateman, “el significado de la libertad civil de la vida pública se pone de relieve cuando se lo contrapone a la sujeción natural que caracteriza el ámbito privado.”⁴⁶ Es decir, en tanto que la libertad y dominio de unos en la esfera pública, se constituye y significa antagónicamente, con la sujeción y subordinación de otros en la esfera privada.

La argumentación del contractualismo moderno, desde esta perspectiva, no sólo representa una contradicción contractual que da origen a la sociedad política moderna, sino que constituye a la vez un antagonismo político-sexual que da soporte a la forma del patriarcado moderno. En esta medida, por un lado, los principios del contractualismo moderno establecen a la sociedad política. Por el otro, los principios del contractualismo político conforman las estructuras de poder que constituyen el carácter del patriarcado moderno. Tal fundamentación, por consiguiente, revela que estas cuestiones se conjugan, es decir, que tanto la creación de la sociedad política moderna como la forma del patriarcado moderno, se constituyen mutuamente y adquieren su significado el uno con el otro, sobre la base de principios de asociación contradictorios y excluyentes. Sobre todo, desde la base de principios antagónicos políticos y sexuales.

⁴⁶ Pateman, *El contrato*, 22.

1.2

Artificio político y dominio privado

Monopolio público y pacto fraternal

La argumentación del contractualismo clásico provee la fundamentación conceptual tanto para el establecimiento de la sociedad política moderna como para la construcción del patriarcado moderno. Los dos aspectos bajo esta perspectiva no son ni opuestos ni inseparables. La sociedad política moderna no puede ser comprendida sin la conformación del patriarcado moderno y, de modo similar, el patriarcado moderno no puede entenderse sin la configuración de la sociedad política moderna.

La libertad civil contractual depende a su vez del derecho político del patriarcado moderno, es decir, ambos aspectos se articulan, se conjugan y se crean mutuamente en relación. Cuya particularidad, consiste, como señala Pateman, en que “ambos aspectos aparecen como constitutivos de la construcción del nacimiento político masculino”.⁴⁷ Lo que significa, por un lado, que la construcción del mundo moderno origina el orden civil masculino. Por otro lado, la génesis política contractualista crea el derecho político del patriarcado moderno que da lugar a la sujeción de las mujeres. La construcción política moderna conlleva tanto la creación de la libertad civil masculina como la sujeción “natural” femenina. La libertad civil y política aparece como un atributo universal e igualitario, que adquiere una forma propiamente masculina, pero que depende del derecho político moderno para establecer la sujeción femenina mayoritaria socialmente. El contractualismo, por tanto, lejos de oponerse y dejar atrás el orden del

⁴⁷ Pateman, *El contrato*, 54.

patriarcado, constituye el sustento específicamente político que da forma al carácter del patriarcado moderno en forma fraternal.

Contractualismo político y patriarcado moderno están íntimamente conectados. Esta conexión y relación, cruzada y articulada, adquiere su significación particular con el momento tanto histórico como político decisivo, de la derrota del patriarcado como derecho paternal y del triunfo del patriarcado moderno como derecho fraternal. La forma del patriarcado moderno, como señala Pateman, no es paternal sino más bien fraternal. “El patriarcado moderno es fraternal en su forma y el contrato original es un pacto fraternal”.⁴⁸ Lo que significa que el patriarcado moderno no es familiar (o que no es una relación “natural” familiar), sino que es una relación social fraternal. En la medida de que para Pateman la cuestión del patriarcado no está en el principio del paternalismo que dirige la atención en las relaciones familiares, sino que más bien se encuentra en la relación fraternal que origina el contractualismo como fraternidad social de los varones (o como derecho social fraternal que domina lo público). En donde a su vez la fraternidad de los varones tiene que ver con la conversión de los mismos en maridos, trabajadores y ciudadanos (una relación fraternal que rompe con el pacto paternal e inaugura el pacto fraternal). En este sentido, una vez que el poder paternal ha quedado atrás, el pacto libre, igualitario y fraternal (entre individuos varones), se constituye para crear y establecer la construcción político masculina moderna.

Con esto los principios contractualistas y revolucionarios modernos de libertad, igualdad y fraternidad, se articulan y se relacionan mutuamente para mostrar la estrecha conexión entre contractualismo político y patriarcado moderno fraternal.⁴⁹ O, también, con otras palabras, los principios contractualistas que dieron paso a una triada revolucionaria moderna (libertad, igualdad y fraternidad), se unen y se articulan para poner de relieve que tanto el contractualismo político como el patriarcado fraternal constituyen además la estructura de la sociedad política moderna. La asociación individual (varonil) se asume entonces como libre, igualitaria y fraternal y tiene significado fundamental para la sociedad política. El punto es que, desde esta

⁴⁸ Pateman, *El contrato*, 109.

⁴⁹ Carole Pateman apela a que las discusiones sobre el contrato social y la sociedad política moderna, centran su atención en la mayoría de las veces sólo a los principios de libertad y de igualdad individual, olvidando que los principios y valores revolucionarios del mundo moderno, fueron los de libertad, igualdad y fraternidad. La llamada revolución política moderna (La Revolución francesa de 1789), se llevó a cabo bajo la consigna precisamente de libertad, igualdad y fraternidad, pero la alianza entre estos tres elementos fue pronto olvidada. Pateman, *El contrato*, 109.

perspectiva, al realizarse el pacto libre, igualitario y fraternal, exclusivamente entre individuos varones, y una vez que las mujeres son excluidas y declaradas políticamente irrelevantes, el espacio público es monopolizado por los varones (como maridos, trabajadores y ciudadanos) configurando las relaciones de sujeción entre hombres y mujeres. El punto constitutivo aquí para Pateman es el de que el propósito específico del contrato social en tanto contrato fraternal es el de consolidar el derecho sexual masculino que garantiza el acceso de los hombres a los cuerpos de las mujeres.⁵⁰ En la medida de que la sociedad moderna liberaliza el acceso sexual de los hombres al cuerpo de las mujeres. El patriarcado moderno se basa en un pacto fraternal que une a los individuos varones (libres e iguales) en la dominación sexual mutua de las mujeres. Lo que constituye al mismo tiempo el derecho político a gobernar no sólo a las mujeres, sino el derecho sexual masculino a gobernar sobre las mujeres, extendiendo ese derecho sexual masculino a la vida social y política, que es compartido y repartido en general entre los varones mutuamente por igual.

Los individuos varones, para decirlo con otros términos, se constituyen como sujetos (activos) de derecho político (en cuanto ciudadanos, trabajadores y esposos). Las mujeres, en cambio, se constituyen como objetos (pasivos) de derecho político (en cuanto esposas, madres y amas de casa). Es decir, en una relación de derecho sujeto/objeto que se significa y constituye mutuamente en relación antagónica. En este sentido, cabe decir con Pateman, que en su mayoría las mujeres son el objeto del contrato.⁵¹ En la sociedad política moderna, los individuos varones en tanto formalmente libres, iguales y fraternales, es decir, en hermandad civil universal (ya no sólo los padres), son portadores de derecho político y son individuos civiles y políticos. Como señala Pateman, “el orden civil moderno puede, entonces, ser presentado como universal fraternal no patriarcal”.⁵² El dominio y derecho político deja de ser de uno (del padre, del rey, del soberano o de Dios), y se convierte en un dominio y derecho político universal fraternal, que se extiende a todos aquellos individuos políticamente libres e iguales. Un orden político y universal, cabe insistir, en el sentido de que el orden civil ya no sólo libre, igualitario sino también fraternal, entre aquellos individuos o varones que pactan mutuamente entre sí, abarca

⁵⁰ Esta es la razón de que para Pateman “la historia del contrato sexual es una historia que se centra en las relaciones (hetero)sexuales y en las mujeres en cuanto que seres sexuales encarnados”. Pateman, *El contrato*, 29.

⁵¹ Pateman, *El contrato*, 15.

⁵² Pateman, *El contrato*, 110.

y extiende su dominio al resto social y político. No en el sentido de que todos los varones tengan el mismo poder o de que todos los varones gobiernen igualmente.

El contractualismo político y el patriarcado moderno crean la sociedad como civil y fraternal. Con esto, la asociación individual libre, igualitaria, fraternal y la política, como construcción del orden político masculino, están íntimamente conectados. De este modo, se vislumbra que el artificio político contractualista, entendido como creatividad política masculina fraternal, aparece específicamente como la base de la generación de la vida política y social moderna. En el sentido también de que para Pateman la creatividad política o el artificio contractual no pertenece a la paternidad sino a la masculinidad, es decir, a la masculinidad como poder masculino social.⁵³

La sociedad política moderna, como señala Pateman, desplaza el derecho político patriarcal (del padre, del rey o del dominio de uno como poder paternal), “dando muerte al gobierno político unipersonal”.⁵⁴ En la sociedad moderna y contractual, de manera contraria, el derecho político recae en el gobierno civil y político, pero, a su vez, ese derecho, cabe resaltar, es monopolizado, repartido y extendido a los individuos formales políticamente libres e iguales. Dicha repartición, como se ha dicho, no es atributo político significativo de la mayoría de las mujeres. En esta medida, la facultad que los individuos poseen, de manera discriminada, excluyente pero principalmente antagónica, tiene un significado relevante porque no sólo representa la facultad propia de los individuos (varones) de crear y extender el derecho político, sino que representa también la capacidad exclusiva de los individuos (varones) de conservar y perpetuar el derecho político a gobernar, sobre la base de la diferencia sexual. Como señala Pateman, “la diferencia sexual tiene significado fundamental para el orden político”.⁵⁵ En el entendido de que esa diferencia sexual más que una capacidad natural es específicamente política.⁵⁶ Todavía más, esa diferencia sexual se constituye principalmente en una relación antagónica, es decir, es un antagonismo político-sexual que se significa mutuamente en relación,

⁵³ La cuestión de la masculinidad como poder masculino social es un problema que se aborda desde distintos enfoques y desde distintas disciplinas. En el campo de la sociología política, por ejemplo, esta cuestión es estudiada y desarrollada por R.W. Connell y James W. Messerschmidt. Véase R.W. Connell y James W. Messerschmidt. “Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept”. *Gender and Society*, Vol. 19, No. 6 (December 2005), 832.

⁵⁴ Pateman, *El contrato*, 125.

⁵⁵ Pateman, *El contrato*, 140.

⁵⁶ Más adelante se especificará un poco más el asunto de la diferencia sexual como diferencia política.

pero que crea, conserva y sostiene el orden social bajo el arreglo del Estado político, del gobierno civil y de la sociedad capitalista.

Las capacidades naturales y el artificio contractualista

En apartados anteriores se expone que el contractualismo de Locke da lugar a la concepción de la separación moderna de la esfera pública respecto de la esfera privada. Se expone también que la separación entre la esfera pública y la esfera privada, obedece a una construcción teórica en donde el carácter no-político y el carácter privado se consuman en la distinción lockeana entre el poder político y el poder paterno. Esto significa que, en la argumentación política de Locke, en un primer sentido, durante la construcción teórica de la génesis de la sociedad política moderna, la esfera privada y “natural” de sujeción se separa y es representada como la esfera no-política. En otro sentido, la construcción conceptual y la distinción teórica de Locke, implica, además, que el carácter político del derecho sexual queda oculto en la separación del poder paternal del poder político. Con otras palabras, dicha construcción conceptual, por un lado, conlleva que las relaciones que constituyen a la esfera privada, es decir, las relaciones conyugales entre hombres y mujeres, se conciben como relaciones naturales y no políticas. Por otro lado, dicha distinción teórica, efectúa el ocultamiento del carácter político del derecho sexual conyugal, esto es, como el derecho político originario que los hombres ejercen sobre las mujeres y que da base a la creación tanto de la sociedad política como de la esfera pública modernas.

Sin embargo, el punto sobre la distinción de la esfera privada como no-política y la negación del derecho sexual como derecho político originario, que sirve de sustento para la creación de las esferas de la sociedad política y pública, obedece constitutivamente, como se menciona líneas atrás, a una relación política antagonica. Es decir, obedece a un antagonismo político en el que la existencia y conformación de la sociedad política y de la esfera pública no se logran por sí mismas ni de manera aislada e independiente (como en el rótulo lockeano de la separación del poder paternal del poder político), sino que se construyen y afirman antagonicamente (a costa de la esfera privada y del derecho conyugal) significándose cada esfera

mutuamente en relación una con la otra. Más aún, las esferas de la sociedad política y pública y la esfera privada y sexual/conyugal, reflejan la oposición, la negación, pero, sobre todo, el orden antagónico que constituye la base de la sociedad moderna en su conjunto. Dicha oposición, negación y orden antagónico encuentra su fundamento, como se ha venido señalando, en los esbozos del contractualismo moderno. Particularmente, se encuentra en la construcción teórica del contractualismo moderno sobre el significado político de la representación del individuo.⁵⁷ En el sentido de que, como señala Pateman, la representación y el diseño, de las categorías y conceptos “es políticamente significativa”.⁵⁸ Es decir, la importancia de lo que se elabora, diseña y representa conceptualmente en una teoría y filosofía, permite no sólo a los teóricos del contractualismo moderno, sino a cualquier filósofo y teórico formular la condición, el modelo o el paradigma político deseado.

En el caso del concepto de individuo, como construcción teórica clave del contractualismo moderno, la categoría de individuo es representada por los contractualistas clásicos en general, desde Hobbes hasta Locke y Rousseau, “girando alrededor de un acto: el acto de contratar”.⁵⁹ En el contractualismo político, la vida social y las relaciones sociales de los individuos, no sólo se originan a partir de (un) sólo contrato (aunque del hipotético contrato originario emanan todos los demás), sino que se conciben como una serie de contratos entre individuos contratantes, es decir, el individuo es, en este primer aspecto, un hacedor de contratos. El individuo, por tanto, en cuanto construcción teórica es una pieza fundamental a partir de la cual se construye la tradición contractualista moderna. Tradición contractualista en la cual, como posición teórica básica se remonta, cuando menos, a Hobbes.⁶⁰ No obstante, es con Locke que la categoría y el concepto de individuo alcanza su posición y desarrollo más acabado, desde el cual teóricos y contractualistas contemporáneos (como en la filosofía política de Rawls y en la teoría económica de Buchanan por ejemplo), se han servido y apoyado, creando una gran influencia en las discusiones actuales, así como en las reflexiones más recientes de

⁵⁷ Anne Phillips, John Medearis and Daniel I. O’Neil, “The Political Theory of Carole Pateman”, *Political Science and Politics*, Vol. 43, No. 4 (October 2010): 816.

⁵⁸ Pateman, *El contrato*, 135.

⁵⁹ Pateman, *El contrato*, 108.

⁶⁰ En Hobbes, por ejemplo, un individuo se caracteriza por “la libertad de comprar y vender y de hacer, entre sí, contratos de otro género, es decir, de escoger su propia residencia, su propio alimento, su propio género de vida, e instruir sus niños como crea conveniente, etc.” Hobbes, *Leviatán*, 173-174. En suma, ya desde Hobbes el individuo es propiamente un hacedor de contratos.

filosofía y teoría política, enfatizando sobre todo en la naturaleza del individuo, sus obligaciones y sus derechos naturales, desde una lectura convencional.⁶¹

El punto es que, con Locke, la categoría y el concepto de individuo en el contractualismo, reflejan ese carácter político particular de interés, representado en un segundo aspecto central a señalar, a saber, en el rótulo lockeano de que “cada individuo tiene la propiedad de su propia persona. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella”.⁶² Con esto, el individuo se concibe, desde el contractualismo político en general y desde la argumentación política de Locke en particular, como libre en la medida de que es propietario de su persona y de sus capacidades o atributos.⁶³ El individuo, desde este enfoque, es decir, visto como propietario de su persona, toma posesión de sí mismo y de su libertad, para disponer de sí mismo (o libremente) como crea conveniente (incluida la libertad de vender su fuerza de trabajo). Con esto, además, visto desde la teoría contractual en general y desde la argumentación de Locke en particular, la sociedad política moderna en su conjunto, se representa como un hato de individuos libres e iguales relacionados entre sí como propietarios. La sociedad desde esta perspectiva está hecha de relaciones de intercambio entre propietarios y se convierte así en un artificio diseñado para la protección de esta propiedad.⁶⁴

Los individuos vistos no sólo como hacedores de contratos sino también vistos como propietarios. En esta medida, la visión de los individuos en cuanto que se reconocen entre sí como propietarios para intercambiar y hacer uso mutuo de sus propiedades, se encuentra en el pilar de la fundamentación de los teóricos clásicos del contrato (Hobbes incluido).⁶⁵ De este modo, los individuos y su concepción, vistos como poseedores de la propiedad de sí mismos

⁶¹ En el caso de Rawls en particular, esa lectura y análisis convencional del individuo contractualista se encuentra en sus obras *Teoría de la justicia* (1971), *Liberalismo político* (1993) y en la obra conjunta entre Rawls y Habermas *Debate sobre el liberalismo político* (1996).

⁶² Locke, *Segundo Tratado*, 134.

⁶³ Resulta importante señalar que la idea liberal de Locke sobre el individuo en cuanto propietario de su persona y de sus capacidades o atributos, reaparece en el planteamiento contemporáneo propuesto por el enfoque de las capacidades desarrollado por Amartya Sen y Martha Nussbaum. Quienes, basándose también en la teoría de John Rawls, plantean la idea de que el individuo es un fin en sí mismo. Idea que constituye a su vez el marco para su reflexión sobre los derechos, la no exclusión y la calidad de vida de los individuos. Véase Martha Nussbaum y Amartya Sen, comp., *La calidad de vida* (México, FCE, 1996).

⁶⁴ Macpherson, *La teoría política*, 15.

⁶⁵ No sólo Macpherson, cabe señalar, considera que la base de la concepción del individuo moderno se origina en la teoría de Hobbes, sino que Zarka, de la misma manera, le atribuye a la filosofía de Hobbes un papel central en la elaboración del individuo y su relación con la propiedad. Véase, por ejemplo, todo el capítulo VIII que Zarka le dedica a la noción hobbesiana de la propiedad. Zarka, *Hobbes y*, 187.

para crear contratos libremente entre sí, se convierte en la piedra angular del contractualismo político. Sin embargo, conviene reiterar, que los individuos libres e iguales vistos como propietarios de sí mismos, que abarrotan las páginas de los teóricos del contrato social, como señala Pateman, “son individuos masculinos”.⁶⁶ El individuo en la teoría política contractual obedece a una construcción, elaboración y representación masculina. El concepto y la categoría de individuo, es diseñada por los filósofos clásicos del contractualismo político de tal manera en que sólo los individuos varones sean los únicos poseedores de los atributos y de las capacidades para posesionarse en la sociedad política moderna, es decir, sólo los individuos varones se encuentran facultados para celebrar contratos, así como para relacionarse libre e igualmente entre sí para crear y pactar en el orden político. En consecuencia, el significado político de la representación del individuo en el contractualismo obedece a una construcción conceptual que refleja todo lo que el orden de las esferas privada/natural y conyugal/de sujeción no significa ni representa.⁶⁷

El significado político de la representación del individuo se obtiene en oposición al significado del reino “natural” de sujeción y de las mujeres. Es decir, para precisar, la categoría y el concepto de individuo masculino obtiene su significado político, en oposición al orden antagónico de las relaciones naturales y no políticas de la esfera privada/familiar, conyugal/natural y de sujeción/de la mujer. Lo político de la categoría y del concepto de individuo moderno, desde esta perspectiva, que se centra en su carácter que se obtiene a partir de la negación, obedece nuevamente a una construcción teórica contractualista de fundamento antagónico, que es significativa porque acentúa la importancia de lo que en términos de diseño o de construcción teórica contractualista, refleja lo que las capacidades o atributos naturales de los individuos masculinos simbolizan y representan políticamente. Esto significa también, que el orden civil y político caracterizado por las relaciones de los individuos libres e iguales, opuesto al orden natural y privado característico del orden natural no político, es diseñado y representado por la mayoría de los teóricos contractualistas, de modo tal que las capacidades o los atributos esbozados entre hombres y mujeres, se encuentren diferenciados. Representando con esto, de nueva cuenta, el orden de la diferencia sexual entre hombres y mujeres, diferencia

⁶⁶ Pateman, *El contrato*, 15.

⁶⁷ Pateman, *El contrato*, 135.

diseñada conceptualmente por la mayoría de la tradición del contractualismo político en el cuadro hipotético del estado de naturaleza o de la condición natural.

Desde este horizonte filosófico y político, esto significa además que señalar que la mayoría de los autores clásicos contractualistas que sostienen que las capacidades físicas o naturales entre hombres y mujeres, se encuentran sexualmente diferenciadas, implica esclarecer, en primer lugar, qué tipo de capacidades o atributos naturales se encuentran conceptualmente diferenciados entre los sexos para la mayoría de los autores contractualistas. En segundo lugar, sobre todo, requiere clarificar a qué conlleva políticamente esa diferencia sexual entre hombres y mujeres esbozada conceptualmente desde los diseños del contractualismo político moderno. Con otras palabras, el asunto central en este sentido, recae en poner de relieve cuáles son las consecuencias políticas de distinguir conceptualmente las capacidades naturales que poseen los individuos masculinos, mismas de las que supuestamente carecen las mujeres. O, también, cuál es el resultado político que se establece a fin de diferenciar las capacidades políticas supuestas que tienen los individuos masculinos, de las no políticas o naturales atribuidas consecuentemente a las mujeres.

Tales consecuencias o resultados políticamente significativos, provienen de los diseños conceptuales contractualistas. Con la excepción de Hobbes que, como señala Pateman, “cuyo contractualismo es lo suficientemente consistente como para eliminar el significado de la diferencia sexual en la condición natural”.⁶⁸ El resto de los filósofos clásicos del contrato, de manera contraria a Hobbes, desde Locke, Rousseau hasta Kant y Fichte, sostienen que las diferentes capacidades o atributos entre hombres y mujeres, provienen primariamente de la naturaleza de los sexos. Es decir, todos estos autores enfatizan en que las diferencias provienen en primer orden, de la naturaleza, dado los muy diferentes atributos o capacidades naturales entre hombres y mujeres.

Si esto es así, de lo anterior se sigue como consecuencia lógica que, si las mujeres carecen naturalmente de las capacidades de los hombres, también carecen naturalmente de todas las capacidades para ser individuos. Sin embargo, como señala Pateman, “las mujeres no carecen de fuerza ni de capacidad en sentido general, sino de acuerdo con los teóricos del contrato, son naturalmente deficitarias de la capacidad específicamente política, la capacidad de

⁶⁸ Pateman, *El contrato*, 141.

crear y conservar el derecho político”.⁶⁹ Locke, por ejemplo, es por demás contundente y explícito al señalar que “siendo necesario que el derecho de decidir en último término (es decir, de gobernar) esté colocado en una sola persona, va a parar, naturalmente, al hombre, como más capaz”.⁷⁰ Fichte, de manera muy parecida a Locke, se pronuncia en sintonía diciendo que “la mujer se halla sin la capacidad ni autoridad natural para pertenecerse a sí misma”.⁷¹ Que decir de Rousseau, que en correspondencia mutua con los otros autores, señala que el orden natural entre mujeres y hombres es correspondiente con el de las características físicas de cada uno, por tal razón, “el orden de la naturaleza establece que la mujer obedezca al hombre. Con esto el orden natural y civil están en concordancia y todo está bien”.⁷²

Obviamente, esas diferencias conceptuales se traducirán en que las mujeres no se conciben como poseedoras de las capacidades naturales ni de los atributos políticos para ser individuos. Pero, principalmente, se traducen políticamente en que esas diferencias constituyen la división sexual entre hombres y mujeres que configuran la estructura de la sociedad política moderna y capitalista en su conjunto. Como señala Pateman, “el significado político de la diferencia sexual física (natural), refleja la división entre los sexos”.⁷³ En consecuencia, el diseño conceptual distinto entre hombres y mujeres, adquiere relevancia significativa porque muestra que la representación política de la división sexual gira en torno a la construcción teórica de la masculinidad y de la feminidad. Es decir, en estos términos, la masculinidad y la feminidad se construyen teóricamente.⁷⁴

En la argumentación del contractualismo político moderno referirse a la masculinidad o a la feminidad indica que la posición de los hombres y de las mujeres se encuentra dictada por la naturaleza o mejor dicho por su naturaleza. La masculinidad o la feminidad en estos términos se relaciona con la posición y orden natural. O, también, con otras palabras, en el

⁶⁹ Pateman, *El contrato*, 135-136.

⁷⁰ Locke, *Segundo Tratado*, 167.

⁷¹ Fichte, *Fundamentos*, 363.

⁷² Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o la educación* (Madrid: Gredos, 2011), 461. De aquí se sigue la idea rousseauiana de que las mujeres deben estar sujetas a los hombres porque son naturalmente subversivas del orden político de los varones.

⁷³ Pateman, *El contrato*, 141.

⁷⁴ Una construcción sutil de esto se puede encontrar en las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* de Immanuel Kant. En donde Kant relaciona además lo femenino con lo bello y lo masculino con lo sublime. Véase Immanuel Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (México: FCE; UAM; UNAM, 2011).

contractualismo político la masculinidad y la feminidad es dibujada por los teóricos contractualistas, de tal manera que sus capacidades físicas coincidan con su posición natural (referida al orden de la naturaleza).⁷⁵ Esto significa, sin embargo, que la argumentación del contractualismo no sólo construye teóricamente la masculinidad y la feminidad en relación con el supuesto de la posición natural y del orden natural, sino que también, paralelamente, la fundamentación de los filósofos del contrato social revela que la representación política de la diferencia sexual entre hombres y mujeres, depende constitutivamente de una construcción política y jurídica. Tanto la elaboración o diseño sobre la posición y orden natural entre hombres y mujeres como el significado político de la diferencia sexual (que refleja la división social entre hombres y mujeres), pueden esclarecerse mejor en el diseño de la posesión natural de los hombres a la construcción política de los individuos. Más específico, se puede comprender mejor en el marco del diseño de las supuestas capacidades naturales de los hombres, a los individuos civiles como construcción política y jurídica.

De la misma manera en la que para Karl Marx, para hacer brevemente una analogía, las clases dominantes no son clases dominantes porque sean propietarias privadas, sino que es al revés, las clases dominantes son propietarias privadas porque son clases dominantes. Es decir, la propiedad privada no es la causa de la dominación. La propiedad privada es un efecto del dominio de clases. En estos términos, las clases dominantes son clases dominantes porque construyeron un sistema jurídico y político (o Estado de derecho en conjunto) para extender su dominio legítimamente al Estado político.⁷⁶ Por tanto, en términos generales, la modernidad capitalista para Marx representa, por un lado, la fundación de un sistema jurídico y político que consagra el dominio privado. Por el otro, un sistema jurídico y político construido a través del

⁷⁵ Una destacada asociación conceptual y teórica que incluso en estos días sigue manteniéndose vigente y adquiera consecuencias políticas significativas. Como señala Chodorow, “la dicotomía entre lo que es social y público y lo que es doméstico y natural adquiere un peso psicológico cada vez mayor (...) La gente sigue explicando la división sexual del trabajo y la organización social del género como resultado de las diferencias físicas y considerando la familia como creación natural y no social”. Nancy Chodorow, “Maternidad, dominio masculino y capitalismo” en *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, Zillah R. Eisenstein, comp. (México: Siglo XXI Editores, 1980), 113.

⁷⁶ Este argumento se encuentra en *El manifiesto comunista* de Marx y Engels. Sin embargo, la idea y argumento ya habían sido desarrollados por Marx en la *Ideología Alemana*, particularmente, en la sección “La relación entre el Estado y el derecho y la propiedad”. Véase, K. Marx y F. Engels, *Ideología Alemana* (México: Ediciones de Cultura Popular, 1970), 71-82.

dominio privado capitalista (o por el capital y para el capital), como mecanismo de legitimación y extensión de su propio dominio.⁷⁷

En el caso del contractualismo político, de manera similar, la consigna de que las mujeres carecen de las capacidades para ser individuos libres e iguales, o, mejor dicho, la argumentación política del contractualismo de que “las mujeres no son individuos libres e iguales sino sujetos naturales”.⁷⁸ Obedece, a que la formulación de las supuestas capacidades naturales diferentes entre hombres y mujeres, sirve como artificio para la creación política y jurídica de la representación del individuo civil masculino. Lo que se traduce en el desdoble del diseño contractualista de la posesión de los hombres (como capacidad natural) a la representación política de los individuos civiles libres e iguales (como creación política y jurídica). Con otras palabras, no es que los hombres posean naturalmente capacidades específicas para ser individuos civiles libres e iguales, o que la posición de los hombres se encuentre dictada por su naturaleza diferenciada con respecto a la de las mujeres, sino que más bien los hombres aprovecharon su posición dominante para construir jurídica y políticamente, el orden civil representado primariamente por individuos civiles masculinos.

Otra vez, en analogía con Marx, para ser más específicos, los hombres no dominan el orden civil y político porque posean capacidades naturales que los favorezcan o que los distinguan naturalmente de las mujeres, sino que los hombres dominan el orden civil y político porque dominaban el orden civil y político, es decir, construyeron su dominio político (en la esfera pública) a costa de la sujeción de las mujeres (en la esfera privada). Y, con esto, de manera paralela, convirtieron ese dominio en un orden jurídico y político para constituirse socialmente como individuos civiles. Con otras palabras, los hombres convirtieron su posición no natural sino dominante, en posición jurídica y política para representarse legalmente como individuos civiles libres e iguales. La posesión y capacidad natural de los hombres, que ellos mismos se atribuyeron por su posición dominante, la convirtieron en un orden legal (político y jurídico) para representarse a sí mismos como individuos civiles. Esto es a lo que se refiere Pateman, cuando señala que la argumentación del contractualismo político da cuenta de “cómo los hombres se crearon a sí mismos como individuos civiles”.⁷⁹ Lo que también para Pateman,

⁷⁷ Carlos Pérez Soto, “Violencia del derecho y derecho a la violencia”, *Derecho y Humanidades*, No. (2012), 77.

⁷⁸ Pateman, *El contrato*, 76.

⁷⁹ Pateman, *El contrato*, 141.

ciertamente con un lenguaje naturalista, representa un acto de apropiación de los hombres. En el sentido de que para Pateman “los hombres se apropiaron de la creatividad natural de las mujeres”, es decir, “de su capacidad física de dar a luz, transformándola al mismo tiempo en otra forma de generación”, a saber, “la capacidad de crear una nueva vida política, o de dar a luz al derecho político”.⁸⁰ En esta medida, la argumentación contractualista es para Pateman además un ejemplo de la apropiación de los hombres y de su transformación en creatividad masculina artificial, esto es, un ejemplo de su construcción política y jurídica.

El diseño del individuo moderno, por tanto, de base contractualista, muestra que el diseño conceptual de las supuestas diferencias naturales entre hombres y mujeres, es dibujada por el contractualismo de tal manera que sirva como artificio político para configurar el orden diferenciado de los sexos entre hombres y mujeres. En este sentido, tanto la diferencia sexual que refleja la división entre los sexos como la igualdad civil de los hombres que refleja la desigualdad social de las mujeres, obedecen a una construcción política y jurídica contractualista. Esto significa también que la igualdad jurídica (masculina) y la desigualdad social (femenina), representada desde los diseños de los teóricos del contractualismo político, se legitiman primariamente mediante la figura del contrato. Es decir, que la libertad civil y la igualdad de los hombres, a costa de la sujeción de las mujeres en el reino natural y privado, requiere del contrato para convertir la posición dominante de los hombres en derecho político legal y jurídico. En esta medida, de nueva cuenta, del mismo modo en el que los hombres convirtieron legalmente su posición dominante en representación política de individuos civiles. El contrato sirve, paralelamente, para convertir su dominio en derecho político legítimo o en orden jurídico y político. En pocas palabras, el contrato convierte la posición y el dominio de los hombres en derecho político legítimo.

⁸⁰ Pateman, *El contrato*, 144. Pateman hace más evidente esto cuando señala que la maternidad es un hecho natural y social. En cambio, a diferencia de la maternidad, la paternidad para Pateman es un hecho social y un invento humano, es decir, un artificio. Pateman, *El contrato*, 52.

El dominio de la esfera privada y el fundamento del dominio

En las páginas anteriores se expone el concepto y la categoría del individuo desde el diseño del contractualismo moderno, respecto de las capacidades naturales o físicas de los hombres, atribuidas conceptualmente a su naturaleza u orden natural, como artificio para la configuración política y jurídica del individuo o de los individuos civiles políticamente representados en el orden social como libres e iguales. Líneas atrás, al exponer con más de detalle esto, se señala que, en la teoría del contractualismo político, la supuesta capacidad natural que poseen los varones es políticamente significativa porque representa lo que el orden civil no es, es decir, simboliza lo que el orden natural y de sujeción de las mujeres, no es ni representa. En este sentido, la argumentación del contractualismo político, revela que el diseño conceptual de las capacidades o atributos naturales entre hombres y mujeres, se refiere a una construcción sobre la masculinidad y la feminidad.

La masculinidad y la feminidad en estos términos se relacionan con la posición y el orden natural. En el contractualismo político, la masculinidad y la feminidad es dibujada por los teóricos contractualistas, de tal manera que sus capacidades físicas coincidan con su posición social. Sin embargo, de manera paralela, la argumentación del contractualismo político, muestra que el significado político de la diferencia sexual (representada en el diseño conceptual sobre el orden natural de los hombres y de las mujeres), sirve como un recurso para legitimar la posición dominante de los hombres en aras de su construcción política y jurídica como individuos civiles. Es decir, de nueva cuenta, no es que la posición de los hombres se base en su capacidad natural, sino que los hombres aprovecharon su posición dominante (a costa de la sujeción de las mujeres) para crearse política y jurídicamente a sí mismos como individuos civiles libres e iguales. En este sentido, la representación política de los individuos civiles libres e iguales, que abarrotan las páginas de los teóricos del contrato social obedece a una configuración política y jurídica de connotación patriarcal. Es decir, como señala Pateman, el individuo en el contractualismo político no sólo es una representación masculina, sino que el individuo es también “una categoría patriarcal”.⁸¹ Contractualismo y patriarcado, nuevamente, se encuentran conectados.

⁸¹ Pateman, *El contrato*, 233.

Los dos asuntos no son ni opuestos ni inseparables, es decir, ambas problemáticas se articulan, se conjugan y se crean mutuamente en relación.

El contrato social, que crea la libertad civil y la igualdad jurídica de los hombres o de los individuos varones, tras convertir su posición y dominio en libertad política e igualdad jurídica, depende del derecho sexual conyugal, es decir, depende del dominio y de la sujeción natural de las mujeres (derecho patriarcal), como el derecho político originario para conformar y establecer las relaciones políticamente libres e iguales de la sociedad moderna en su conjunto. De este modo, tanto el derecho político representado en el orden civil de las relaciones libres e iguales de los individuos masculinos, como el derecho patriarcal correspondiente a la esfera privada y conyugal de sujeción natural de las mujeres, quedan unidos para comprenderse intrínsecamente. Con esto, las relaciones contractuales reflejan tanto el orden político de libertad e igualdad jurídica en términos masculinos como el orden de la desigualdad y de la sujeción natural de las mujeres en términos femeninos. Con otras palabras, el orden político contractual conlleva tanto las relaciones formales de los individuos políticamente libres e iguales como las relaciones jerárquicas sexuales entre hombres y mujeres. Un orden político y social en el que convergen, se entrecruzan y se constituyen mutuamente en relación tanto el principio moderno de igualdad como el resabio del viejo mundo del estatus.

Hay una relación intrínseca entre contractualismo político y patriarcado moderno, que a simple vista pareciera opuesta, paradójica y contradictoria. El contrato, como señala Pateman, “puede ser enemigo del estatus pero es también el punto de apoyo del patriarcado”.⁸² Esto significa que el contrato social, que crea la libertad política y la igualdad civil de los individuos masculinos, depende a su vez del patriarcado moderno o del derecho patriarcal natural/conyugal y de sujeción de las mujeres, para conservar el orden de la diferencia sexual entre hombres y mujeres representado políticamente en la división social de los sexos tanto en la esfera pública como en la esfera privada.

Sin embargo, dicha conjugación política entre contractualismo y patriarcado, que toma forma tanto en la esfera pública como en la sociedad política, no alcanza su existencia ni su significado en contraste bajo los términos patriarcales de la separación entre el poder paternal del poder político, es decir, como señala Pateman, “las relaciones contractuales no obtienen su

⁸² Pateman, *El contrato*, 233.

significado de las del viejo mundo sino en contraste con las relaciones de la esfera privada moderna”.⁸³ El carácter político del derecho conyugal (de los hombres) y de sujeción natural (de las mujeres), queda oculto en la separación moderna entre poder paternal y poder político. Con esto, a simple vista, pareciera ser que el poder y orden político moderno se configuran en contraste al poder y orden patriarcal del viejo mundo. Cuando más bien, en sentido inverso, el orden y poder político moderno logran su existencia y realización a través del orden privado. En esta tesitura, la relación intrínseca entre contractualismo y patriarcado no recae en la distinción entre el derecho paternal (patriarcal) del derecho político (contractual), sino que deviene de la conjugación y superposición entre derecho político de los individuos civiles masculinos y el derecho patriarcal de los hombres. Derecho y estatus, por tanto, se encuentran íntimamente conectado. En este sentido, tanto el orden político y social masculino (de libertad política e igualdad jurídica formal de los individuos) como el orden natural y privado patriarcal (del supuesto dominio natural de los hombres y de la supuesta sujeción natural de las mujeres), se conjugan y superponen alternamente, para mostrar que, en principio, el dominio de la esfera privada configura el orden político.

En analogía otra vez con el análisis de Marx, es decir, con el argumento de Marx de que la modernidad capitalista constituida por la “dominación de clases representada bajo el imperio de las ideas de libertad e igualdad”.⁸⁴ Obedece más bien a la construcción de un orden político que gira en torno al levantamiento jurídico del dominio privado, esto es, que la condición esencial de la existencia de las clase dominantes, fue constituida y forjada, primariamente, mediante la conversión legal del dominio privado. En esta medida, el dominio social capitalista se constituye y forja, en un primer sentido, desde el dominio privado o desde el dominio de lo privado. Más aún, para insistir en la fuerza de dicho argumento de Marx, el orden y dominio, hasta hoy, en las sociedades democráticas, sigue siendo constituido y forjado desde el dominio privado. Los particulares, agentes e individuos capitalistas, operan, controlan y realizan su dominio desde el dominio privado o desde el dominio de lo privado, para interferir, conformar y configurar el orden político.

⁸³ Pateman, *El contrato*, 165.

⁸⁴ Marx, *La ideología*, 52.

En el mismo sentido y en relación, el análisis de Pateman muestra que la argumentación política del contractualismo conlleva un movimiento análogo. No es casualidad que la mayoría de los teóricos del contrato social (con excepción de Hobbes como se ha señalado), insistieran tanto en el dominio natural de la esfera privada. En la medida de que se comprende que el dominio de la esfera privada es central para la configuración de las relaciones de poder.⁸⁵ Todavía más, de la misma manera en la que se señala la fuerza del argumento de Marx, el análisis y la crítica de Pateman del contractualismo político, adquiere también fuerza actual. Hoy en día, en estos tiempos de democracias occidentales representativas, políticamente igualitarias y paritarias, las sociedades contemporáneas y las conformaciones estatales actuales, acarrearán una estructura de división sexual basada desde la esfera privada. En suma, la política moderna, incluyendo la política contemporánea, ponen de manifiesto que el dominio de la esfera privada es base para la configuración del orden político.

Un dominio que va del orden privado hasta el dominio del Estado. De este modo, se comprende mejor la relevancia sobre la focalización del dominio privado y del dominio de la esfera privada tanto en Marx como en Pateman. Una focalización sobre la importancia del dominio de lo privado (en Marx) y del dominio de la esfera privada (en Pateman), que más que coincidencia teórica. Revela más bien que el énfasis y la importancia del dominio de la esfera privada en los términos feministas de Pateman, obedece también a que se comprende que el dominio que parte de la esfera privada pasa a extenderse hasta el orden civil, público y capitalista, es decir, “a todos los aspectos de la vida social”.⁸⁶

⁸⁵ Más adelante, en el capítulo segundo, continuará este asunto y análisis peculiar de la importancia del dominio privado y de la esfera privada.

⁸⁶ Pateman, *El contrato*, 159.

1.3

El contrato como forma del mundo público, civil y capitalista

El antagonismo de clase en los términos de subordinación y explotación

La fundamentación del contractualismo político parece dirigirse a primera vista a una argumentación que se refiere sólo a la configuración del orden político, es decir, que la argumentación de los clásicos del contrato social parece que atañe en primera instancia a la explicación del ordenamiento civil, el gobierno legítimo y el Estado político. Cuando más bien, los esbozos de los autores del contractualismo clásico, centran y dirigen su atención en la construcción de lo político a efecto de separarlo principalmente de lo privado. Sin embargo, la configuración tanto de lo político como de lo privado no alcanzan su significado ni su existencia de manera independiente, diferenciada y por sí misma, sino en contraste, oposición y, sobre todo, en relación antagónica respecto de un orden (público) que se constituye con el dominio y la sujeción del orden (privado). En esta tesitura, en efecto, el dominio de la esfera privada pasa de extenderse del orden privado hasta el orden civil, público y capitalista, es decir, hasta las relaciones sociales en su conjunto.

Asimismo, se puede decir que la fundamentación del contractualismo da lugar tanto a la forma del Estado político y del gobierno civil como a la forma de la sociedad política y de la sociedad capitalista en su conjunto. Hay, sin embargo, una peculiaridad fundamental en dicha forma política y configuración social moderna. Es decir, cuando se efectúa el paso del dominio natural y privado (esfera privada) a la sociedad política moderna (pública y capitalista), “el matrimonio y la familia patriarcal son portados al nuevo orden civil”.⁸⁷ Esto significa que, el contrato social que crea la sociedad política y capitalista en su conjunto, envuelve tanto a la

⁸⁷ Pateman, *El contrato*, 155.

esfera pública como a la esfera privada. El contrato social configura tanto el orden político característico de las relaciones formales políticamente libres e iguales como el orden privado de las relaciones “naturales” de sujeción, familiares, conyugales y domésticas. Libertad e igualdad civil y jurídica de los individuos, así como sujeción y desigualdad natural de las mujeres son transportados a la sociedad moderna en conjunto. Con la particularidad de que, al configurar y portar ambos reinos al orden civil, la sociedad moderna se bifurca, pero la unidad del orden social se mantiene a través de la estructura de relaciones patriarcales.⁸⁸

Libertad e igualdad (del contrato) se estructuran y mantienen mediante el orden desigual y del estatus (del patriarcado). Contrato y estatus, que pareciera son excluyentes y contrarios, a simple vista, se superponen para mantenerse conjuntamente en la sociedad moderna. Más aún, dicha superposición y conjunción, entre contrato y estatus en el reino civil, que comprende y engloba tanto la sociedad capitalista y el mercado capitalista como al gobierno civil y el Estado político, se mantiene unida en ambos reinos. Es decir, el orden del estatus se transporta del ámbito familiar, conyugal y doméstico para constituirse en el mundo público, civil o convencional del contrato y del capitalismo. Esto significa y hace aparecer, la relación existente entre contrato y estatus y capital y clase.

No obstante, de la misma manera en que en el mundo público y civil las relaciones sociales se presentan como relaciones políticamente libres e iguales entre individuos civiles pactantes, las relaciones en la sociedad y mercado capitalista se presentan también como relaciones entre individuos cívicamente libres e iguales para contratarse. Igual que en el orden político y público del Estado, en el reino civil y público del mundo capitalista, las relaciones en la sociedad capitalista suponen (en principio) que las partes son cívicamente iguales una respecto de la otra. Es decir, en estos términos, las relaciones entre no iguales (del viejo mundo), como señala Pateman, “han cedido su lugar a la relación (cívica y jurídicamente contractual) entre capitalista y empresario y obrero asalariado y trabajador”.⁸⁹ Las relaciones en la sociedad y mercado capitalista son constitutivas del mundo civil y público. En el mundo público del mercado capitalista, como en el del gobierno civil y Estado político, las relaciones contractuales suponen un intercambio igual entre las partes contratantes. Es decir, suponen la igualdad cívica

⁸⁸ Pateman, *El contrato*, 23.

⁸⁹ Pateman, *El contrato*, 164.

y jurídica entre individuos pactantes que se relacionan libremente entre sí. En la sociedad y mercado capitalista, los individuos como hacedores de contratos y como propietarios de sí mismos, se reconocen entre sí para intercambiar y hacer uso mutuo de sus propiedades (incluyendo su fuerza de trabajo). En suma, en el supuesto del mundo público capitalista, los individuos poseen la propiedad de su persona, para pactar y enajenar su fuerza de trabajo (libre y voluntariamente), como mejor crean conveniente.

Si esto es así, es decir, si las relaciones contractuales en la sociedad y mercado capitalista son relaciones cívicamente iguales una respecto de la otra. No puede haber desigualdad entre ambas partes ni mucho menos sujeción alguna, ya sea en general entre capitalista y trabajador o en particular entre hombres y mujeres respectivamente. Es decir, en tanto que los individuos como propietarios de su persona, son iguales entre sí y libres para pactar o contratarse. Y, a la vez, ya que las relaciones capitalistas contractuales se dan en el mundo civil y público, no en la esfera privada y no política del reino conyugal entre hombres y mujeres. Todavía más, en estos términos, que engloban y confieren al mundo público del mercado capitalista, no puede haber una relación entre contrato y estatus. Ni mucho menos, puede existir una relación entre capitalismo y dominio de clase.

Sin embargo, no sólo se parte aquí de la idea de que la relación entre contrato y estatus y capitalismo y dominio de clase es existente, sino que además se parte aquí con Pateman de la idea de que esa relación implica un antagonismo de clase en los términos de que esa relación implica subordinación y explotación conjunta, mediante la figura de legitimación del contrato o mediante las relaciones contractuales que las legitiman.

Ahora bien, cuando se hace mención del término clase, ya sea cuando se hace referencia a dominio de clase y antagonismo de clase, no se refiere a clase en sentido de clasismo ni de racismo (clase no es sinónimo de clasismo ni mucho menos un equivalente de racismo). La clase, por tanto, no alude tampoco a una cuestión discriminatoria o de discriminación.⁹⁰ Más bien se refiere al término de clase en el sentido de Marx. El término clase en Marx hace alusión a una relación antagónica entre una clase respecto de otra clase. La clase a su vez hace referencia

⁹⁰ En algunos países o lugares, por ejemplo, se puede decir que los blancos discriminan a los no blancos. En otros, se puede decir que los españoles y criollos discriminan a los mestizos e indígenas. Y es cierto, sin embargo, el racismo y la discriminación racial no equivalen al término de clase ni mucho menos son el origen del dominio, sino más bien son el efecto o el resultado del dominio de clase.

a una relación de explotación, es decir, a una relación de explotación entre una clase (capitalistas y empresarios) sobre otra clase (obrero y trabajadora). Y, al mismo tiempo, esa relación de clase se constituye mutuamente en relación, esto es, entre una clase que explota respecto de otra clase que es explotada. No obstante, una relación de clase, igualmente en el sentido de Marx, no solamente se encuentra involucrada en una relación de explotación (en términos meramente mercantiles), sino que se encuentra implicada sobre todo en una relación mucho más amplia o social de extracción y apropiación de valor de lo producido (en cuanto extracción y apropiación de valor no en relación a los productos producidos sino en relación a la producción social de sí mismos). Es en este último sentido, es decir, desde esta tesitura, que es necesario retener esta categoría y concepto de Marx a la vez de que es necesario no perderla de vista para retomarla más adelante.

En el mundo público y civil capitalista, por tanto, el dominio de una clase (capitalista y empresarial) sobre otra clase (obrero y trabajadora), pareciera estar constituida primariamente por la explotación, es decir, por una relación de explotación. Sin embargo, las relaciones en el mundo público y civil capitalista y su dominio de clase, no sólo son el resultado de las relaciones de explotación, sino que son al mismo tiempo el resultado de relaciones de subordinación que se crean conjuntamente mediante la legitimación del contrato y sus relaciones. Como señala Pateman, “la subordinación que se crea en las relaciones contractuales del mundo público y civil capitalista también hace posible la explotación”.⁹¹ Bajo esta perspectiva, las relaciones contractuales en el mundo público, civil y capitalista y su dominio de clase, es decir, entre capitalistas y trabajadores, son a la vez relaciones de subordinación que legitiman el derecho de mando o el dominio legal de una parte (capitalistas y empresarios) por sobre otra parte (obreros y trabajadores), relaciones que en conjunto son constitutivas de la totalidad del sistema capitalista. Con esto, en efecto, la explotación y las relaciones de explotación, son parte importante para entender al capitalismo, pero también, a su vez, el contrato y las relaciones contractuales, son igualmente importantes para la comprensión de la legitimidad de las relaciones del mundo público, civil y capitalista, así como su dominio de clase. De modo tal que, subordinación, dominación y explotación se relacionan conjuntamente en el mundo público, civil y convencional del contrato y del capitalismo.

⁹¹ Pateman, *El contrato*, 208.

Si esto es así, el mundo público, civil y capitalista se constituyen a la vez en torno a un antagonismo de clase que opera y se extiende, al resto de la vida social y al resto de las relaciones sociales y políticas en su conjunto. Ese antagonismo de clase opera y se extiende, superponiendo y conjuntando subordinación y explotación. En esta tesitura, por un lado, en el mundo público y civil del capitalismo, los obreros y trabajadores (hombres y mujeres), en apariencia cívicamente iguales respecto de otros, son subordinados y explotados por los capitalistas y empresarios.⁹² Por otro lado, en el orden de la sociedad civil, orden social del que forma parte, aunque de manera no reconocida la familia y el reino doméstico, tras ser transportado dicho ámbito a la sociedad civil en su conjunto, las mujeres (e incluso los hombres) que la ocupan, no son explotadas en principio (o como se expondrá más adelante en capítulos posteriores), pero son subordinadas y oprimidas en función de no participar ni incorporarse en el orden público, civil y capitalista.⁹³

Más aún, en el mundo público y civil del capitalismo las trabajadoras mujeres no sólo son subordinadas y explotadas por los capitalistas y los empresarios, sino que, a la vez, la mayoría de mujeres son sistemáticamente desvalorizadas en el ámbito del trabajo. Como señala Pateman, “la mayoría de mujeres que trabajan, se posicionan laboralmente dentro de un estrecho margen de ocupaciones de baja remuneración y jerarquía social”.⁹⁴ Es decir, la mayoría de mujeres que se insertan en el mercado público del trabajo, son desvalorizadas en función del dominio masculino que constituye al mundo público y civil del capitalismo. De manera análoga, en el orden privado, conyugal y doméstico, las mujeres (e incluso los hombres), que no participan ni se posicionan en el mundo público, civil y capitalista, son al mismo tiempo sistemáticamente oprimidas en un orden jerárquico (estatus) y de estructura del patriarcado (esfera privada). De aquí que para Pateman el trabajo de ama de casa y el trabajo doméstico, “sean el trabajo de un ser sexualmente sometido que carece de jurisdicción sobre la propiedad de su persona, lo que incluye su fuerza de trabajo”.⁹⁵ En suma, en la esfera privada y del reino

⁹² Como señala Marx: “Las diferencias de sexo y edad no tienen ya vigencia social para la clase obrera”. Karl Marx, *Manifiesto del partido comunista* (Madrid: Gredos, 2012), 323.

⁹³ Pateman puntualiza que la relación de la esposa y del ama de casa en la esfera privada doméstica se parece más al de una relación servil. En la medida de que las amas de casa no reciben salario ni vende su fuerza de trabajo “libremente” (no se contratan). Igualmente, esta es la razón por la cual para Pateman ver el contrato de matrimonio como si fuese un contrato de empleo es olvidar el contrato sexual, es decir, una esposa no es como un trabajador en cuanto que una esposa no contrata su fuerza de trabajo.

⁹⁴ Pateman, *El contrato*, 185.

⁹⁵ Pateman, *El contrato*, 189.

de sujeción conyugal entre hombres y mujeres, subordinación y opresión, se efectúan de manera sistémica conjuntamente.

En el orden social contractual de la sociedad política y capitalista moderna en su conjunto, confluyen tanto la explotación como la subordinación. De este modo, contrato, estatus, capitalismo y dominio de clase, convergen. Con otras palabras, subordinación, opresión, explotación y dominación, se conjugan en el orden político, civil y capitalista contractualista moderno. Es en este sentido que la argumentación del contractualismo político es fundamental para la comprensión de las relaciones sociales en su conjunto, es decir, tanto del orden político y civil como del mercado y mundo capitalista. En la medida de que, en el mundo contemporáneo, democrático liberal y capitalista transnacional, es notorio que todavía, a pesar de los cambios en el modelo y núcleo familiar (tradicional), de los cambios y de las transformaciones en el mundo capitalista (posfordista), así como de los cambios y reformas en el orden político (neoliberal). El mundo público, civil y capitalista, sigue constituido por relaciones de subordinación, explotación y dominación que operan en un orden estructural antagónico, es decir, patriarcal y capitalista.

La relación de subordinación y alienación en el contrato

La fundamentación del contractualismo político y de los clásicos del contrato social, como se expone líneas atrás, da lugar tanto a la forma de las relaciones contractuales civiles como a la forma de las relaciones contractuales capitalistas, es decir, tanto al mundo público, civil y capitalista como al orden político, civil y del Estado. Así, por supuesto, contractualismo y capitalismo no son ajenos, disímbolos ni excluyentes. O planteada esta cuestión, en otros términos, tanto la forma de las relaciones contractuales en el mundo público, civil y capitalista como la forma de las relaciones sociales en el orden político, civil y del Estado, revelan que los principios de asociación contractualistas de estos dos reinos de un sólo mundo, se encuentran relacionados mediante la subordinación conjunta. De este modo, por consiguiente, tal fundamentación pone de relieve que es perfectamente posible que se conjuguen a través del contrato y de las relaciones contractuales subordinación y explotación, en un orden político y social estructuralmente antagónico.

Esa estructura del orden político y social antagónico, expuesta en apartados anteriores con el análisis de Pateman, pero aludiendo también en conexión con el pensamiento de Marx, se encuentra constituida desde el dominio de lo privado (Marx) y desde la esfera privada (Pateman). En esta medida, cabe decir que las relaciones sociales modernas en su conjunto son relaciones constituidas igualmente por relaciones de subordinación que se legitiman mediante el contrato. Como señala Pateman, “el contrato es el medio específicamente moderno de crear las relaciones de subordinación, pero, como la subordinación civil se origina en el contrato, se la presenta como libertad”.⁹⁶ Esto equivale a decir que la cualidad específica de las relaciones contractuales radica en la capacidad de convertir las relaciones sociales, civiles y políticas en formas de subordinación a través de la legitimidad del contrato.

El tema de la subordinación y de la dominación entre hombres y mujeres, por tanto, queda referido a un problema completamente político. No a un asunto de índole natural o de una naturaleza diferenciada de los sexos (como en la fundamentación contractualista). Desde esta tesitura y horizonte de comprensión, se puede decir que del mismo modo en que no hay subordinación (pura) sin explotación y no hay explotación (pura) sin subordinación. No hay subordinación sin alienación, es decir, la subordinación implica al mismo tiempo la alienación de la autonomía.

La subordinación implica la alienación de unos a la vez que la autonomía de otros. O, también, la subordinación implica una relación entre hombres y mujeres en la que mientras que unos realizan su autonomía, otros alienan la misma. Con otras palabras, para ser más específico, la subordinación entre hombres y mujeres entraña una relación antagónica mutuamente dependiente y significativa. En el sentido de que en la alienación de las relaciones de subordinación (civiles, patriarcales y conyugales), los hombres políticamente constituyen su autonomía (como trabajadores, jefes de familia y esposos) al mismo tiempo que las mujeres políticamente reducen la suya (como esposas, amas de casa y empleadas domésticas). En donde, cabe insistir, el problema no versa en que las relaciones entre hombres y mujeres tomen naturalmente la forma de dominio y subordinación, sino en donde el problema reside en las relaciones que hacen que la mayoría de mujeres sean seres sexualmente sometidos y, por tanto, alienados de su autonomía.

⁹⁶ Pateman, *El contrato*, 165.

La subordinación en la explotación y, viceversa, la explotación en la subordinación, entrañan el efecto de la alienación de la autonomía y del derecho de autogobierno. En este sentido, la relación entre subordinación y alienación, a nivel social (en la sociedad política y capitalistas), opera con la autonomía y el mando político de un polo dominante. En un nivel individual (entre hombres y mujeres), opera con la alienación del derecho de autogobierno de un polo subordinado. Lo que significa también que los hombres dependen de la subordinación de las mujeres en la esfera privada (como esposas, amas de casa y mujeres domésticas) para constituirse libremente en la esfera pública (como esposos, trabajadores y ciudadanos), pero, al mismo tiempo, dependen de la subordinación de las mujeres en la esfera privada para que las mujeres no se constituyan libremente en la esfera pública. Todavía más, con los términos expuestos, la relación antagónica de unos sobre otros, entraña el interés y la finalidad de impedir la autonomía y la libertad, es decir, como en Marx, la idea de alienación no se refiere sólo al extrañamiento del trabajador respecto del control de su trabajo, sino se refiere también a la negación de la libertad impuesta bajo la subordinación de la vida social capitalista (su cuerpo y su producción). En esta medida, la relación entre subordinación y alienación mediante la legitimación del contrato queda establecida en los términos de impedir la autonomía y la libertad que mantiene las diferencias de poder entre unos y otros.

Ahora bien, cuando se menciona que las relaciones de subordinación son a la vez relaciones de alienación que operan conjuntamente, en el sentido de que se efectúan impidiendo la autonomía y la libertad de un polo subordinado. No se refiere esto a que los subordinados por ser subordinados no puedan simplemente ser autónomos ni libres políticamente (como si la autonomía y la libertad pudieran ser una cuestión de capacidad individual o personal), sino que se refiere con esto a que las relaciones de subordinación que conllevan alienación son relaciones que se insertan en un orden antagónico que impide la autonomía y la libertad de los subordinados. Con otras palabras, no es que no puedan ser libres ni autónomos, sino que son impedidos de serlo. En este sentido, se considera a la subordinación y a la alienación como una situación y relación de impedimento. En esta medida, las relaciones de subordinación y de alienación entrañan la autonomía y la libertad de unos que mantiene a su vez el dominio y el mando de otros. Es decir, como se ha señalado, son relaciones constituidas a modo de un orden político y social antagónico.

Si esto es así, tanto la forma de las relaciones contractuales del mundo público, civil y capitalista como la forma de las relaciones contractualistas del orden político, civil y del Estado, reflejan, como señala Pateman, “la oposición entre autonomía y sujeción que es mantenida a través de los principios contractualistas”.⁹⁷

La idea del contrato como algo más que ficción política

Hablar del contractualismo político y de su fundamentación es hablar de un paradigma político fundante tanto de las formas del mundo público, civil y capitalista como de las formas del orden social, gobierno civil y del Estado político. Como también, es hablar de un paradigma político que al mismo tiempo presenta sus relaciones como relaciones políticamente libres e iguales. Contrariamente, el paradigma del contractualismo político y su horizonte libertador emancipatorio, no sólo oculta bajo su forma de relaciones libres e iguales, relaciones constituidas de dominio y sujeción, sino que, además, oculta el carácter antagónico que constituye el orden social, político y capitalista.

El interés por tanto en el contractualismo versa en cuanto principio de asociación social y medio aceptado tácitamente para el establecimiento formal y legítimo de las relaciones libres e iguales (modernas y contemporáneas). Pero que, contradictoriamente, subsume y niega las oposiciones entre la igualdad jurídica y la desigualdad social -público/privada, civil/natural, hombre/mujer- formando al mismo tiempo una estructura social coherente”.⁹⁸ En esta medida, con los términos planteados expuestos, el orden convencional aparente entre hombres y mujeres, que ha formado una estructura social coherente hasta nuestros días, se encuentra constituido mediante un orden antagónico representado en varios niveles en los esbozos de la doctrina política del contractualismo. Háblese, por ejemplo, de los antagonismos constituidos bajo las formas Estado político/estado prepolítico, gobierno civil/estado natural, derecho político/derecho sexual, sociedad política/orden natural, esfera pública/esfera privada, dominio político/sujeción natural, que son parte fundamental para la comprensión del orden antagónico que sigue operando en las sociedades políticas o convencionales capitalistas. Un orden

⁹⁷ Pateman, *El contrato*, 94.

⁹⁸ Pateman, *El contrato*, 313.

antagónico que no puede entenderse a la vez sin las construcciones patriarcales del hombre y de la mujer, de la política y de lo político, de la diferencia natural y de la diferencia sexual, así como de la masculinidad y de la feminidad.

El punto entonces radica en que el orden contractual no es en realidad un orden social libre. O, a la inversa, que, en la práctica real, un orden social libre no puede ser un orden contractual. En la medida de que las relaciones en el contractualismo caen en las oposiciones de lo civil y de lo natural, de lo público y de lo privado o del orden político y del orden privado, mismas que imposibilitan las relaciones libres. Como también, en el sentido de que el orden contractual no sólo en teoría, sino que, en la práctica real, es un orden excluyente, jerárquico y desigual. En esta perspectiva, de acuerdo con Pateman, “la teoría y la práctica política deben salirse de las estructuras de las oposiciones establecidas a través de la historia del contrato social”.⁹⁹ Es decir, estructuras y oposiciones, por un lado, establecidas a través del paradigma político del contractualismo. Por otro lado, estructuras y oposiciones, que toman forma en la sociedad capitalista.

Significa también que el punto es la igualdad jurídica de unos y la desigualdad social de otros, la libertad política de unos y la sujeción social de otros, la riqueza personal de unos y la pobreza social de otros, el poder político de unos y la opresión social de otros, la acumulación personal de unos y la marginalidad social de otros, el mando político de unos y la explotación productiva de otros.

Como señala Pateman:

El tema no es la libertad abstracta ilimitada sino las relaciones sociales de producción y de trabajo, el matrimonio y la vida sexual. ¿Las relaciones entre hombres y mujeres son políticamente libres? ¿Hay participación colectiva en la tarea de decidir qué ha de producirse y cómo? o ¿El derecho político es ejercido por los hombres, esposos, jefes o amos civiles?¹⁰⁰

La discusión en el contractualismo político, por tanto, no refiere bajo esta perspectiva simplemente a la formulación convencional sobre la libertad e igualdad (universal y abstracta), ni refiere meramente a la formulación contractualista sobre la ciudadanía y los derechos

⁹⁹ Pateman, *El contrato*, 315.

¹⁰⁰ Pateman, *El contrato*, 204.

(universales y abstractos también), aunque esos temas se encuentren involucrados en la cuestión, sino que refiere al problema político sobre las bases contractualistas que legitiman el dominio y la subordinación. Con lo anterior, y junto con esto, el asunto versa en cambiar y transformar las estructuras de las oposiciones establecidas a través del contrato en aras de “la construcción de una sociedad verdaderamente libre y de la diferencia sexual como expresión de diversidad y libertad”. Una sociedad en donde el encanto ejercido por la historia de los orígenes políticos mediante el contrato pueda ser roto para que pierda fuerza y efectividad, es decir, para que la fundamentación de los principios contractualistas no continúe siendo operativa. Como también, para que “el contrato sexual y el contrato social, el individuo y el Estado puedan caer juntos”. En suma, se trata de construir, como señala Pateman, “un camino que conduzca a la democracia, al socialismo y a la libertad”.¹⁰¹

¹⁰¹ Pateman, *El contrato*, 317.

Capítulo II

ESTADO Y POLÍTICA LIBERAL

[CRÍTICA DEL LIBERALISMO POLÍTICO DESDE MACKINNON]

B) Sobre el interés y objetivo

El presente capítulo incorpora la crítica feminista radical de Catharine MacKinnon en su obra *Hacia una teoría feminista del Estado* (1989). La intención de recurrir al examen del feminismo radical de MacKinnon, parte en gran medida tanto del interés particular sobre su visión crítica de la teoría del Estado liberal como de su análisis crítico peculiar de algunas de las formulaciones que componen la doctrina del liberalismo político. Ciertamente, a pesar del tiempo y de los años, es decir, del contexto intelectual y político en el que se encuentra inmersa la obra de MacKinnon, su feminismo radical y su crítica, tanto epistemológica como política, que engloban una teoría crítica del poder enmarcada en contra de las premisas que la teoría liberal ha proclamado universal y situada en un afán de alejarse de una buena parte de la tradición marxista más ortodoxa, sigue siendo una invitación a cuestionar algunas de las bases conceptuales del Estado y de la política liberal.

La obra de MacKinnon se encuentra inmersa y es parte del feminismo radical estadounidense que se desarrolla entre los años setenta y ochenta, contexto político e intelectual en el que, a pesar de la rica heterogeneidad teórica y política, el feminismo radical en EEUU tiene como pilares dos obras fundamentales: la mencionada *Política sexual* de Kate Millet (1969) y *La dialéctica del sexo* de Shulamith Firestone (1970). Estas obras, compuestas de herramientas teóricas del marxismo, el psicoanálisis y el anticolonialismo, acuñaron conceptos y categorías clave para el análisis feminista como lo son patriarcado, género y sexo. Como también, las feministas radicales identificaron como centros de dominación esferas de la vida

que hasta entonces se consideraban irrelevantes, es decir, en sus obras se analizan las relaciones de poder que estructuran la esfera privada, la sexualidad y la institución familiar. En suma, la impronta del feminismo radical de que lo personal es político muestra los basamentos de la dominación sexual entre hombres y mujeres.

En este contexto es clave también la obra de MacKinnon para el feminismo puesto que ha sido parte fundamental para enriquecer la filosofía y teoría feminista. En la medida de que el feminismo radical de MacKinnon contribuye a la reflexión teórico-política de las relaciones de poder sexuales que se generan en el marco político y jurídico. Desde este horizonte, el presente capítulo tiene como base la recuperación de las reflexiones de MacKinnon con el fin de comprender su feminismo radical y su pensamiento político crítico que apuntan hacia algunos de los principios liberales del Estado. En otras palabras, con miras a la comprensión tanto de su análisis del Estado liberal como del orden liberal.

Con este marco el objeto de este segundo capítulo versa sobre el estudio teórico del Estado y la política liberal en los términos de las relaciones sexuales de poder. En concreto, el capítulo se centra en el análisis de las jerarquías de los sexos como formas de poder y en el poder en sus formas sexuadas, así como en las tensiones del Estado que se efectúan desde el fundamento de neutralidad, examen que además destaca la relacionalidad constituyente de la esferas sociales y privadas. Con el propósito de dilucidar sobre la relación entre Estado liberal, dominio masculino y orden legal.

No obstante, aunque el capítulo se apoya principalmente en la crítica al Estado y la política liberal en los términos feministas de MacKinnon. En este capítulo, como en el anterior dedicado a Pateman, la crítica de MacKinnon al liberalismo político se analiza también con una lógica común con el pensamiento político de Karl Marx. En esta medida, cabe señalar que examinar la crítica de MacKinnon en estos términos no significa alterar la posición particular de MacKinnon ni mucho menos implica homogenizar ambos pensamientos críticos (se trata a MacKinnon y Marx por sí mismos pero con énfasis en sus convergencias), sino que más bien la finalidad de insistir en esta conexión teórico-política consiste en acentuar en las categorías, conceptos y formulaciones principales que sirven para establecer la relación específica entre Estado, poder masculino y capitalismo.

De tal manera que, en correspondencia con el capítulo primero dedicado a Pateman, el interés y objetivo de este segundo capítulo dedicado a MacKinnon es el de que su feminismo radical pueda nutrir las formulaciones de la teoría y pensamiento crítico de izquierda. En particular, que pueda servir de contribución para avanzar en la lógica de análisis del marxismo de corte tradicional, es decir, economicista y estructuralista. Igualmente, el presente capítulo se plantea como una extensión del capítulo primero con el propósito de continuar con la ampliación de la reflexión teórica sobre el Estado y el capital desde una perspectiva no convencional. Sobre todo, como ejercicio conceptual para mostrar una teorización distinta sobre otras visiones de la política y de lo político.

2.1

La base que queda oculta de la política liberal

De la diferencia sexual al género desigual

Hay una conexión central entre contractualismo y liberalismo, a sabiendas de su relación tan cercana o que son en realidad una y la misma familia, que resulta común y que es constitutiva en ambos enfoques filosóficos y políticos. Es decir, tanto liberalismo como contractualismo interpretan la diferencia sexual como producto natural.

Como es lógico, en ambas perspectivas subyace un cierto naturalismo que se halla en sus principales fundamentaciones filosóficas y categorías políticas esbozadas en dos vertientes convencionales. En la filosofía política liberal, por un lado, se puede encontrar en sus concepciones sobre el individuo y su condición natural, es decir, en sus formulaciones sobre el individuo natural libre e igual (o individualismo). Por otro lado, en la filosofía jurídica contractual, se puede encontrar en sus nociones sobre el derecho natural individual o derecho por naturaleza del individuo (o iusnaturalismo). Más importante, este trasfondo se conecta en ambas visiones familiares encontrándose en sus argumentaciones comunes sobre el consentimiento natural que deben ejercer las mujeres al someterse al dominio natural de los hombres, dado sus variadas interpretaciones sobre las diferencias sexuales, que corresponden tanto a hombres como a mujeres.

Desde este marco MacKinnon dirige también su atención al liberalismo, es decir, su análisis parte igualmente de la interpretación naturalizante de la diferencia sexual que encierra el liberalismo. En concreto, parte del significado político de la diferencia sexual en función de su relación con el género y la jerarquía de los sexos.

Es preciso indicar que continuar con MacKinnon sobre este punto no es una obstinación ni mucho menos una trivialidad, sino que esas interpretaciones de la tradición genérica liberal, han permeado en la concepción de lo social. Es decir, para ser más concretos, han influido con notoriedad en la forma en que se concibe el orden social, no sólo en el ideario moderno conceptual sino también en el discurso político contemporáneo.¹⁰² Hasta tal punto que ha servido en el discurso político general para justificar la posición social entre hombres y mujeres. Como señala MacKinnon, “lo natural está en la base de la posición social tanto de la izquierda como de la derecha”.¹⁰³ Más aún, no sólo ha servido para señalar la posición social que ocupan o que deben ocupar hombres y mujeres, sino además para normalizar la heterosexualidad que hay o que debe existir entre hombres y mujeres. Es decir, se ha utilizado para señalar una heterosexualidad inmutable, esencial y sobre todo inherente.¹⁰⁴ Que pone al descubierto que la heterosexualidad se impone socialmente a partir de las supuestas cualidades que se dicen naturales de los sexos.

La sexualidad en esta perspectiva se torna dual en cuanto que queda reducida a la concepción de la heterosexualidad convencional, es decir, a la relación sexual natural hombre con mujer y mujer con hombre, misma noción en la que la sexualidad queda limitada a lo que se hace en la cama por placer o como acto reproductivo. En pocas palabras, queda reducida al contacto genital más que a una dimensión social.¹⁰⁵

En relación con este punto de vista que se encuentra en el discurso político contemporáneo tanto de derecha como de izquierda. Si bien es cierto que la teoría y discurso de izquierda, cabe señalar, de la izquierda más ortodoxa, ha caído también en la retórica de tomar lo natural como base de la posición social entre hombres y mujeres, sin reparar en sus implicaciones. La teoría y discurso liberal, por su parte, ha tomado lo natural para identificarlo no sólo con la base de la posición social entre hombres y mujeres, sino que lo ha tomado como

¹⁰² Todavía Rawls admite que “la doctrina liberal podría permitir o incluso justificar la existencia de desigualdades entre individuos en lo que a sus libertades y sus derechos políticos básicos se refiere”. Véase John Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política* (Barcelona: Paidós, 2018), 145.

¹⁰³ Catharine A. MacKinnon, *Hacia una teoría feminista del Estado* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1995), 110.

¹⁰⁴ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 114.

¹⁰⁵ Cabe señalar que, el feminismo radical de MacKinnon, ha sido objeto de cuestionamientos y críticas al respecto. Es decir, del mismo modo que con Pateman, autoras como Butler han criticado a MacKinnon que reduce la sexualidad a la heterosexualidad, es decir, que reduce la sexualidad a una concepción limitada y diádica heterosexual (hombre y mujer). Véase Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Ediciones Paidós, 2007), 15.

base de la subordinación de las mujeres. Es decir, la teoría y discurso liberal ha colocado las diferencias sexuales, interpretadas como naturales, físicas y biológicas, como fuente que explica la subordinación de las mujeres.¹⁰⁶ Como señala MacKinnon, “los planteamientos de la teoría liberal identifican la naturaleza y la biología de la mujer como fuente de su subordinación.”¹⁰⁷ Con esto, “los enfoques liberales interpretan las pruebas de la subordinación de la mujer como prueba de la diferencia de la mujer, elevando la opresión de ésta a universal, es decir, a una categoría más allá de la historia”.¹⁰⁸ En el liberalismo político, por tanto, las mujeres definidas por su naturaleza y biología, no sólo son relegadas a ocupar una posición social inferior, sino que deviene consecuente su opresión en la sociedad.

En este sentido la perspectiva liberal atribuye el producto de la opresión de las mujeres a la sexualidad de las mujeres.¹⁰⁹ Con esto también, al atribuir la sexualidad como producto natural, el liberalismo político ha dado por sentado que de la naturaleza devienen las diferencias.¹¹⁰ Todavía más, como consecuencia lógica de esto, el liberalismo político tras asumir las diferencias en la sexualidad, ha creado paradójicamente jerarquías sociales encubiertas bajo la categoría de género.

Lo que significa también que, de manera consecuente pero contradictoria, el liberalismo político ha da paso a la jerarquización social encubierta como género. Desde este punto de vista, el género significa más bien un artificio que cubre la estratificación social, es decir, “el género como medio para encubrir el estatus social”.¹¹¹ Con otras palabras, desde el enfoque liberal,

¹⁰⁶ El liberalismo político de Rawls no es la excepción. Rawls lo dice en estos términos: “La teoría de la justicia como imparcialidad juzga entonces al sistema social, en la medida de lo posible, desde la posición de la igualdad en la ciudadanía y de los diversos niveles de ingreso y riqueza. Sin embargo, a veces puede ser necesario tomar en cuenta otras posiciones. Si, por ejemplo, existen derechos básicos desiguales fundados en características fijas, estas desigualdades determinarán posiciones pertinentes. Dado que estas características no pueden ser modificadas, las posiciones que definen contarán como lugares iniciales en la estructura básica. Las distinciones basadas en el sexo son de este tipo, así como las que dependen de la raza y la cultura. Así, pues, si, por ejemplo, los hombres resultan favorecidos en la asignación de derechos básicos, esta desigualdad estaría justificada por el principio de diferencia”. John Rawls, *Teoría de la justicia* (México: FCE, 1995), 101.

¹⁰⁷ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 110.

¹⁰⁸ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 117-118.

¹⁰⁹ MacKinnon se refiere también a que en el liberalismo la situación de la mujer ha sido explicada como consecuencia de la reproducción y la maternidad.

¹¹⁰ Rawls lo dice de esta manera: “Las posiciones sociales correspondientes especifican, entonces, el punto de vista general desde el cual habrán de aplicarse los dos principios de justicia a la estructura básica. De este modo, se toman en cuenta los intereses de todos, ya que cada persona es un ciudadano igual y todos tienen un lugar en la distribución del ingreso y la riqueza o en las diversas características naturales fijas sobre las que se basan las distinciones”. Rawls, *Teoría*, 102.

¹¹¹ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 292.

dado que los sexos son por naturaleza biológicamente diferentes están por tanto diferenciados socialmente y, sobre esta diferenciación natural, asumida como inherente, propia y esencial, el liberalismo político ha levantado distinciones sociales que operan para neutralizar, racionalizar y encubrir las desigualdades entre hombres y mujeres.¹¹² Una de estas distinciones sociales que operan en el liberalismo político, es el género.

Si esto es así, en el liberalismo político la diferencia sexual natural es la universalización y abstracción de la opresión social de las mujeres. El género, por su parte, contrario a lo que se podría pensar, es la neutralización y racionalización que invisibiliza la jerarquía de los sexos y las desigualdades sociales entre hombres y mujeres.

La diferencia sexual naturalizada y el lenguaje de género se tornan un problema, es decir, un asunto que más que hablar de diferencias naturales, físicas y biológicas, atañe más bien a una problemática que se centra en el significado político tanto de la diferencia sexual como del género en cuanto construcciones discursivas liberales. Pero que ponen en evidencia las estructuras de poder que mantienen o que se han mantenido pese a las sociedades liberales y al liberalismo. En este sentido, en el caso particular del género, tanto para MacKinnon como para Pateman, el género más que una categoría virtuosa, a pesar de que el lenguaje y la retórica de género es utilizada por el feminismo como arma crucial en la batalla contra el patriarcado, representa más bien un inconveniente.

Pateman y MacKinnon convergen en que utilizar la categoría, retórica y lenguaje de género implica jugar el juego del liberalismo para encubrir las relaciones de poder y reforzar las disparidades de poder mismas.¹¹³ Expuesto con el lenguaje filosófico y político de Pateman, “referirse al género y no al sexo indica que la posición de la mujer no está dictada por la naturaleza, por la biología o por el sexo, sino que es una cuestión que depende de un artificio político y social”. En esta medida, por tanto, “utilizar el lenguaje del género es reforzar un lenguaje civil, público y del individuo, lenguaje que depende de la represión del contrato

¹¹² En el liberalismo político de Rawls la idea se encuentra de este modo: “La distribución natural no es justa ni injusta, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Éstos son hechos meramente naturales”. Rawls, *Teoría*, 104.

¹¹³ Una visión opuesta y diferente a la de Pateman y MacKinnon sobre el género se puede encontrar en Sara Elena Pérez-Gil y Patricia Ravelo, coords., *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México* (México: CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, 2004).

sexual”.¹¹⁴ En consonancia con Pateman, señala MacKinnon con un lenguaje jurídico y político, “un discurso y una ley del género que se centra en la diferencia sirven para neutralizar, racionalizar y encubrir las disparidades de poder, incluso cuando quieren criticarlas o convertirlas en problema”.¹¹⁵ De este modo, para Pateman y MacKinnon, el género es una categoría liberal producto de las sociedades capitalistas.

Todavía más, Pateman y MacKinnon no sólo convergen en la idea de que el género es funcional al orden social liberal, sino que ambas coinciden en que el género es una categoría, lenguaje y discurso liberal que pone al descubierto que las sociedades liberales, pese a sus horizontes e ideales, son eminentemente jerárquicas o se encuentran cimentadas en estatus sociales. Es decir, que el significado histórico del estatus (patriarcal-medieval) permanece intacto en el orden político y social liberal (moderno y contemporáneo). Con palabras del feminismo crítico de Pateman al contractualismo, “el contrato puede ser enemigo del estatus, pero es también el punto principal de apoyo del patriarcado”.¹¹⁶ Con palabras del feminismo radical de MacKinnon crítico del liberalismo, “cuando se descubre que el género es un medio de estratificación social, las categorías de Estado básicas en la ley medieval, que se consideraban superadas por los regímenes liberales en instituciones de aspiración no jerárquica de la persona abstracta, se revelan profundamente inalteradas”.¹¹⁷ Por lo que, tanto para Pateman como para MacKinnon, el liberalismo político y la sociedad liberal constituyen un orden jerárquico sexual cimentado por el dominio de género masculino. En la medida de que los hombres sexualizan la jerarquía y el género es una desigualdad encubierta.

Desde este marco filosófico y teórico, el asunto de la diferencia sexual se torna al problema del género. En este sentido, expuesto con MacKinnon, referirse al género es referirse a una construcción liberal que oculta el poder al mismo tiempo que se concibe como una diferencia que mantiene al mismo. Considerado en estos términos el género, como señala MacKinnon, significa interpretar al género como una polaridad en la que cada polo se define en contraste con el otro por atributos intrínsecos opuestos.¹¹⁸ Es decir, bajo el enfoque general

¹¹⁴ Pateman, *El contrato*, 308.

¹¹⁵ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 398.

¹¹⁶ Pateman, *El contrato*, 233.

¹¹⁷ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 292.

¹¹⁸ Catharine A. MacKinnon, *Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el derecho* (Argentina: Siglo Veintiuno, 2014), 16-17.

liberal, el término (hombre) no es igual al término (mujer), por consiguiente, el término (hombre) es diferente al término (mujer). La distinción de los términos implicados se constituye por atributos sexuales opuestos, creando una tensión interna entre el concepto de igualdad que presupone la identidad y el concepto de sexo que presupone la diferencia. Más aún, creando una condición en la que la igualdad de los sexos se convierte en una contradicción en los términos, es decir, “una especie de oxímoron”.¹¹⁹ En consecuencia, el enfoque igualdad/diferencia que el liberalismo político aplica a las mujeres, como se retomará y expondrá un poco más adelante, envuelve el problema para las mujeres de ser tratadas igual que los hombres o ser tratadas diferente a los iguales jurídicamente, problema que por supuesto no escapa de los confines del liberalismo político.

La objetividad como poder y el poder como objetivación

El análisis de MacKinnon parte de la desigualdad sexual como problema de poder a la vez que parte de la disparidad sexual para esclarecer que esa cuestión es construida por el poder. En consecuencia, el enfoque de MacKinnon tienen que ver con el asunto de cómo el poder que establece jerarquías sexuales se construye o es construido.

En este sentido, cabe señalar que el foco de MacKinnon sobre el poder conlleva una posición filosófica y política diferente respecto a otros estudios que indagan y exploran la relación sexo-poder. En esta medida, si bien con y post-Foucault se ha estudiado que la sexualidad se construye socialmente mediante mecanismos o tecnologías de poder.¹²⁰ La teoría de Foucault para MacKinnon, encuentra limitantes al no analizar la historia de la sexualidad diferenciada por género.¹²¹ En cuanto que para MacKinnon, el examen de Foucault sobre las técnicas de poder de las que el cuerpo ha sido investido, se encuentra más concentrado en la descripción de cómo se despliega el poder que en la identificación de su fuente misma. Con

¹¹⁹ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 393.

¹²⁰ Una compilación de estudios sobre estos temas de sexualidad se puede encontrar en Silvia Tubert, ed., *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto* (Madrid: Ediciones Cátedra/Instituto de la Mujer, 2003). O, también, se puede encontrar en Thomas Laqueur, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1994).

¹²¹ El análisis de Foucault al respecto se encuentra en su *Historia de la sexualidad I* (1976) y *II* (1984).

esto, de acuerdo con MacKinnon, “el poder está en todas partes y, por tanto, en ninguna, es difuso más que omnipresentemente hegemónico. Construido aquí parece significar más influido, dirigido, canalizado, igual que una autopista construye las pautas del tránsito”.¹²² Con otras palabras, para MacKinnon, cuando se argumenta con y post-Foucault que la sexualidad es un constructo de poder, tampoco se ha reparado que ese poder es también masculino. En concreto, el problema con Foucault se centra en que, de acuerdo con MacKinnon, su noción de poder se presenta como una entidad autosuficiente y oblicua, si bien en red, pero desconectada del poder masculino. En estos términos generales, para MacKinnon tales enfoques y perspectivas no profundizan en las cuestiones sexuales de dominación-subordinación entre hombres y mujeres.¹²³

En el caso del feminismo radical y del pensamiento político de MacKinnon, su análisis trata de comprender la desigualdad de los sexos como forma de poder y al poder en sus formas sexuadas. Es decir, trata de dar cuenta de cómo el poder da forma a las disparidades de los sexos, pero al mismo tiempo trata de dar cuenta de cómo esa desigualdad de los sexos se constituye como poder. En este sentido, las relaciones de poder sexuales y las jerarquías entre los sexos entrañan para MacKinnon una relación entre conocimiento y política. En la medida de que las relaciones de poder sexuales y las jerarquías entre los sexos son inherentes “a la relación construida socialmente entre el poder -lo político-, por una parte. Y, el conocimiento de la verdad y la realidad -lo epistemológico-, por otra parte”.¹²⁴ De este modo, el asunto de las disparidades de poder sexuales y la elevación de las jerarquías entre los sexos, obedece para MacKinnon a una construcción que envuelve tanto el poder epistémico para determinar a su manera racionalmente las desigualdades sexuales como el poder social para establecer a su manera políticamente las jerarquías de los sexos entre hombres y mujeres. En suma, el problema para MacKinnon gira en torno a esclarecer qué tipo de poder social crea una realidad conforme a su imagen y su punto de vista, es decir, al tipo de poder social que produce a la vez perspectiva y realidad.

¹²² MacKinnon, *Hacia una teoría*, 232.

¹²³ Vale la pena mencionar una lectura opuesta a la de MacKinnon respecto a su crítica del poder y de la sexualidad en el pensamiento de Foucault. Véase Rosa María Rodríguez Magda, *Foucault y la genealogía de los sexos* (Barcelona: Anthropos, 2004).

¹²⁴ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 354.

Ese poder social que crea perspectiva y realidad para MacKinnon no es sino el poder social masculino en forma de punto de vista. Como señala MacKinnon, “el punto de vista masculino domina la sociedad en forma de patrón objetivo, ese punto de vista que, puesto que domina en el mundo, no parece en absoluto ser un punto de vista”.¹²⁵ En este sentido, para MacKinnon, el poder social masculino es equiparable con el poder social de la ciencia. En la medida de que ambos crean perspectiva y realidad conforme a su punto de vista.¹²⁶ Pero a la vez, presentan su perspectiva y su realidad como ausencia del mismo, es decir, como ausencia de su punto de vista en cuanto patrón objetivo.¹²⁷ De este modo, el feminismo radical de MacKinnon envuelve tanto una teoría crítica feminista del conocimiento (o epistemológica) como una teoría crítica feminista del poder (o política) que se despliega en dos niveles.

En el plano epistemológico, una crítica que pone de relieve que el poder masculino crea una realidad desde su punto de vista dominante al mismo tiempo que con su poder invisibiliza su punto de vista en la realidad.¹²⁸ Ciertamente MacKinnon exagera en cuanto que considera

¹²⁵ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 427-428.

¹²⁶ MacKinnon recurre para esta comparación a las críticas de la filosofía de la ciencia que van desde Karl Popper, Thomas Kuhn e Imre Lakatos. No obstante, el enfoque feminista y radical de MacKinnon se asemeja más al enfoque anarquista y radical de Paul Feyerabend. En el sentido de que Feyerabend dirige igualmente su crítica a la relación entre conocimiento (científico moderno) y política (democracia liberal). Como también, MacKinnon comparte con Feyerabend que la relación entre conocimiento y política se constituye como poder social dominante, al mismo tiempo que el poder social dominante se asume como no poderoso y no dominante, es decir, se asume como ausencia del mismo. Esa relación de Paul Feyerabend se puede encontrar en sus obras *Tratado contra el método* (1975), *La ciencia en una sociedad libre* (1978) y *Adiós a la razón* (1987).

¹²⁷ Los cuestionamientos de MacKinnon a la objetividad como patrón objetivo no han quedado exentos. En particular, como señala Jennifer Ring, el afán de MacKinnon de asociar la epistemología masculina con la opresión masculina, hace que MacKinnon equipare la objetividad (científica y liberal) con la objetividad marxista y, con esto, que MacKinnon adopte una visión simplista del marxismo. Véase Jennifer Ring, “Saving Objectivity for feminism: MacKinnon, Marx, and Other Possibilities”, *The Review of Politics*. Vol. 49, No. 4 (1987): 482. Al respecto, la asociación que MacKinnon hace de la epistemología liberal con la marxista, se dirige a la teoría marxista cuya ciencia es la epistemología, es decir, se dirige a la corriente científica de Althusser. En su época marxista, Althusser concibió a la teoría de Marx como la ciencia social por excelencia y, por ende, trató de interpretar científicamente lo político y lo social. En esta medida, se considera que el problema no es Marx sino es el marxismo de Althusser, o el marxismo estructuralista que se prolonga hasta el posestructuralismo. La asociación por su parte de marxismo como ciencia se puede encontrar en Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx* (México: Siglo XXI Editores, 2010).

¹²⁸ Nótese que este mismo enfoque sobre la objetividad como punto de vista no situado, se puede encontrar en los medios de comunicación masivos privados. Es decir, los medios de comunicación masivos privados presentan su punto de vista como objetivo, neutral o imparcial, pero al mismo tiempo presentan su punto de vista como ausencia del mismo. En este sentido, alguien puede decir también que esta idea se encuentra en Marx. Por su parte, Marx lo dice en estos términos: “Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas”. Marx y Engels, *Ideología*, 50-51.

que el poder masculino es más “epistemológico que ontológico”.¹²⁹ En el sentido de que para MacKinnon la perspectiva masculina dominante reduce la propia distinción entre epistemológica y ontología, o incluso la borra, dado el poder masculino para crear y conformar al ser con perspectiva. Sin embargo, a pesar de esto, el punto para MacKinnon es el de que el poder masculino para crear una realidad desde su punto de vista a la vez de invisibilizarlo, obedece constitutivamente a la forma en la que el dominio del punto de vista masculino expresa el significado natural de los sexos como perspectiva dominante. Lo que significa también para MacKinnon que “el poder masculino es y no es ilusorio, es decir, que el dominio del punto de vista masculino en cuanto al significado de los sexos como algo natural, universal, fijo o dado, es ilusorio, pero el hecho de que es poderoso no es ilusorio”.¹³⁰ En el sentido de que el punto de vista masculino como fundamento del poder masculino crea perspectiva y realidad al sexualizar las desigualdades entre hombres y mujeres (o al atribuirles y basarlas a la naturaleza de los sexos). En suma, que para MacKinnon como para Pateman, el dominio masculino es sexual, en cuanto que el dominio masculino sexualiza las jerarquías y el sexo es una de las bases para las jerarquías sociales.¹³¹

El punto de vista masculino y su dominio toman forma socialmente y expresión social concreta con la erotización del dominio de lo masculino y la sumisión de lo femenino. Como señala MacKinnon, “desde el punto de vista social, ser mujer significa femineidad, que significa ser atractiva para el hombre, que significa atractivo sexual, que significa disposición sexual entendida en términos masculinos”.¹³² Lo que significa que el punto de vista masculino como fundamento del poder masculino, no sólo crea la realidad a su propia imagen, sino además crea la realidad conforme a la imagen de sus propios deseos. En este sentido, el dominio masculino y la sumisión femenina se definen mutuamente, es decir, lo masculino y lo femenino son creados por y a través del punto de vista masculino y son creados por y a través del dominio masculino normalizado. Como también, en el sentido de que la femineidad se vuelve la identidad de la mujer y lo deseable para la mujer según los hombres, es decir, la femineidad se convierte en identidad para las mujeres porque se impone a través de los patrones masculinos de lo que es deseable en

¹²⁹ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 200.

¹³⁰ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 179.

¹³¹ Una perspectiva diferente, es decir, lingüística y simbólica, se puede encontrar en la antropología y sociología de Pierre Bourdieu. Véase Pierre Bourdieu, *La dominación masculina* (Barcelona: Editorial Anagrama, 2000).

¹³² MacKinnon, *Hacia una teoría*, 195.

la mujer. En esta medida, las disparidades y las jerarquías entre hombre y mujer, asociadas y relacionadas con lo masculino y con lo femenino, son significaciones sexuales impuestas y determinadas por el poder social masculino bajo su punto de vista, o impuestas y determinadas por el poder en sus formas sexuadas.

El dominio y la jerarquía masculina, así como la opresión y subordinación femenina, se definen mutuamente, puesto que son las relaciones sexuales de poder, junto con el papel del significado político de la sexualidad, lo que constituye también la realidad antagónica de los sexos. De este modo, para MacKinnon, la erotización del dominio masculino y la sumisión femenina, toman forma tanto en la jerarquización de los sexos como en las desigualdades entre hombres y mujeres.

En el plano político, por tanto, el poder social masculino a la vez de crear perspectiva y realidad genera una base social que caracteriza al orden público. Es decir, en el sentido de que el poder social masculino se concibe como racional, normativo y legítimo, mismo que incluye la racionalización de su poder y la legitimación de su dominio para normalizar la organización social y política, tal como se presenta liberalmente y aparece democráticamente.¹³³ Con palabras de MacKinnon, “el poder social masculino ejerce su fuerza como consentimiento, su autoridad como participación, su supremacía como paradigma del orden, su control como definición de la legitimidad”.¹³⁴ De esta manera, el dominio del poder social masculino incluye la fuerza de la legitimación en la sociedad al tiempo del poder para determinar procesos sociales decisivos, esto es, tanto para organizar la sociedad como para racionalizar y normalizar el ordenamiento social entre hombres y mujeres.

En este marco filosófico y político, el esclarecimiento de las cuestiones sexuales de dominación, no tienen que ver con un atributo natural y biológico, ni mucho menos tienen que ver con cuestiones de inherencia, esencia, preexistencia, naturaleza, biología o con cuestiones del cuerpo como tal.¹³⁵ Más bien, para MacKinnon, el poder social masculino y su dominio,

¹³³ Hay otras vertientes feministas que, por el contrario, fundamentan la diferencia sexual (natural) como un valor positivo más que negativo en torno a la construcción de la democracia. Es el caso de la filosofía feminista de la diferencia de Luce Irigaray. Véase Luce Irigaray, “La diferencia sexual como fundamento de la democracia”, *Duoda Revista de estudios feministas*. No. 8, 1995.

¹³⁴ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 205.

¹³⁵ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 200. Distinto a la visión de MacKinnon. Para la filosofía feminista de la diferencia de Rosi Braidotti, la construcción del cuerpo si ocupa un lugar predominante. Como señala Braidotti, “el cuerpo no es una cosa natural, por el contrario, es una entidad socializada, codificada culturalmente, lejos de

tienen que ver tanto con su capacidad para crear socialmente una realidad desde su punto de vista como para crear políticamente su dominio de manera sistémica. Para MacKinnon, la perspectiva masculina es sistémica en tanto que constituye un sistema de poder, es decir, un sistema social sexuado. En la medida de que para MacKinnon el significado sexual no está formado sólo, ni siquiera básicamente, por palabras y discursos, sino que está formado de relaciones de poder.¹³⁶ En pocas palabras, el dominio masculino constituye en sistema sexuado conformado por relaciones sociales de poder.

Lo que para MacKinnon no significa o no quiere decir que todos los hombres tengan poder o que todos los hombres tengan el mismo poder. Más bien en el sentido de que, por un lado, de una manera u otra, los hombres reciben beneficios sociales y económicos del dominio masculino. Por el otro, los hombres de un modo u otro comparten el poder masculino incluso sin que ellos lo asuman de forma dominante. Así, como señala MacKinnon, “la perspectiva desde el punto de vista masculino, no siempre es la opinión de cada hombre, aun cuando la mayoría de los hombres la aceptan sin considerarla punto de vista. Dado que es el punto de vista dominante”.¹³⁷ De acuerdo con este razonamiento, las cuestiones de dominación de los hombres sobre las mujeres, no sólo quedan determinadas por el poder masculino para crear una realidad social a su imagen sino también quedan enmarcadas por el poder masculino para crear un orden político que hace posible el dominio de los hombres sobre las mujeres. En esta perspectiva, para MacKinnon, las mujeres a la vez de ser empujadas a ver, vivir y experimentar la realidad social en términos masculinos, son sexualmente objetivadas (devenidas objeto) y cosificadas (devenidas cosa), es decir, son sexualmente fuente de objetivación.¹³⁸ Como señala MacKinnon, “la objetivación sexual es el proceso primario del sometimiento de las mujeres”.¹³⁹ En la medida de que la mujer vista a través de los ojos masculinos es el objeto sexual, es decir, es el producto de su propia imagen y es el producto de sus propios deseos (por supuesto de sus fantasías).

ser una noción esencialista, construye el sitio de la intersección de lo biológico, lo social y lo lingüístico, es decir, del lenguaje entendido como el sistema simbólico fundamental de una cultura”. Rosi Braidotti, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2015), 16.

¹³⁶ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 228. La idea contraria a la de que el significado sexual no está conformado básicamente por palabras, discursos o textos, se puede encontrar también en la filosofía feminista de la diferencia de Luce Irigaray y de Adriana Cavarero. Véase Luce Irigaray, *Ese sexo que no es uno* (Madrid: Akal Ediciones, 2009).

¹³⁷ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 201.

¹³⁸ A diferencia de Marx, MacKinnon utiliza el término objetivación para referirse a los procesos sociales conjuntos de objetivación y cosificación.

¹³⁹ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 218.

Como también, en el sentido de que la objetivación sexual toma expresión política concreta tanto con la cosificación de lo femenino como con la sumisión de las mujeres.

Con esto el punto de vista masculino, como posición epistemológica dominante, deviene como proceso social y político en la objetivación femenina. En este punto, por un lado, MacKinnon recupera las ideas de Marx, para señalar que, desde el punto de vista masculino dominante que aplica el liberalismo político a las mujeres, las mujeres son ellas mismas la objetivación. En la medida de que para las mujeres no hay diferencia entre cosificación y alienación puesto que ellas mismas han sido la objetivación.¹⁴⁰ Como también, en el sentido de que las mujeres sistemáticamente son reducidas a ser objetos de deseo sexual y, por consiguiente, mayoritariamente quedan encasilladas a trabajos sexuales y reproductivos, o quedan en su mayoría relegadas a trabajos de cuidado, domésticos y sociales inferiores en la sociedad capitalista. La cosificación y objetivación, por tanto, no es meramente algo ilusorio para lo cosificado y lo objetivado (en este caso las mujeres), sino que es constitutivamente su realidad social. Lo que lleva a preguntarse a MacKinnon si las mujeres en el capitalismo son fetiches u objetos, es decir, en cuanto que atribuyen vida a lo muerto (fetiche) o en tanto que atribuyen muerte a lo vivo (cosa).¹⁴¹ Tal recuperación de las ideas de Marx, lleva a MacKinnon a coincidir no sólo con Marx sino con Pateman, que la objetivación es alienación, es decir, que la objetivación sexual es una forma de alienación.

En términos generales, la dominación sexual obedece para MacKinnon a una construcción que envuelve tanto el poder epistémico para determinar racionalmente las desigualdades sexuales como el poder político para establecer socialmente las jerarquías de los sexos. Es decir, un poder basado en el punto de vista masculino como fundamento de su poder para crear al mismo tiempo “un poder sistemático coactivo, legitimado y epistémico, en pocas palabras, un régimen”.¹⁴²

¹⁴⁰ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 218.

¹⁴¹ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 382.

¹⁴² MacKinnon, *Hacia una teoría*, 303. Es interesante señalar que mientras que en el feminismo radical MacKinnon el poder masculino se comprende como un sistema o régimen sexual. En el feminismo lésbico de Wittig la heterosexualidad es igualmente un régimen, es decir, un régimen que funda la sociedad. Como señala Wittig, “la heterosexualidad no ordena sólo todas las relaciones humanas, sino su producción de conceptos al mismo tiempo que todos los procesos que escapan a la conciencia”. Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (Barcelona: Editorial Egales, 2006), 52. Así, en concordancia con Wittig, MacKinnon señala que “la heterosexualidad institucionaliza el dominio sexual masculino y la sumisión sexual femenina”. MacKinnon, *Hacia una teoría*, 200.

Las relaciones de los sexos como relaciones sociales

Con lo expuesto en apartados anteriores, el feminismo radical y la crítica de MacKinnon dejan entrever un aspecto clave para la comprensión integral del sexo como una categoría política a la vez del sexo como un asunto político. Ese aspecto fundamental, que MacKinnon no deja de enfatizar ni de señalar en su tratamiento, se encuentra en la premisa sobre las relaciones sexuales o de los sexos como relaciones sociales.¹⁴³ En este sentido, su comprensión de la sexualidad y, por consiguiente, su análisis político, parten del enfoque cardinal de sacar y extraer las cuestiones del sexo del campo de lo natural. Con esto, para MacKinnon, los asuntos del sexo no quedan en absoluto referidos a cuestiones sobre la inherencia natural o la preexistencia biológica humana. Como tampoco, tienen que ver en absoluto ni se encuentran ligados a una lógica biológica ni a una metafísica de la naturaleza humana. En la medida de que para MacKinnon el sexo no se refiere simplemente al acto reproductivo o al contacto genital, ni se limita y se termina en el sexo-deseo o en la libido y el placer. Más bien para MacKinnon la sexualidad se concibe como un fenómeno social más amplio, es decir, como un entramado constituido de relaciones sociales.

Tomadas e interpretadas así las cosas, el feminismo radical y la crítica de MacKinnon se conciben como una perspectiva que no sólo niega y rechaza el enfoque sobre las relaciones de los sexos que las considera como naturales y biológicas, es decir, como productos naturales y abstractos entre seres biológicos (como si los organismos biológicos y no las relaciones sociales reprodujeran a las personas), sino que además se inserta en una lógica que considera que no hay nada de natural ni de biológico en las relaciones de los sexos. Y, por consiguiente, la perspectiva de MacKinnon a punta a mostrar que no hay un orden natural ni que existe un orden natural entre los sexos, mucho menos que existe naturalmente una masculinidad y feminidad, es decir, que lo masculino y que lo femenino sean un producto natural correspondiente a hombres y a mujeres. Tal lógica feminista y enfoque radical, vela la pena connotar, que se desmarca de una lógica naturalista y que radicaliza las cuestiones de la sexualidad, se desenvuelve en dos planos fundamentalmente.

¹⁴³ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 148.

En un primer plano, muy parecido al análisis político de Herbert Marcuse, es decir, en el sentido de que para Marcuse las categorías psicológicas son a la vez categorías políticas.¹⁴⁴ En el feminismo radical y la crítica de MacKinnon, la categoría del sexo es una categoría política y social, es decir, es una categoría que forma parte de la explicación de lo social y de lo político. E incluso, visto desde esta perspectiva, el sexo como categoría social y política explicativa, resulta además un aspecto determinante de lo social y de lo político. Como señala MacKinnon, “la relación social de los sexos está organizada de modo tal que los hombres puedan dominar y las mujeres puedan someterse, y esa relación es sexual, de hecho, es sexo”.¹⁴⁵ En esta medida, el sexo no es meramente una construcción conceptual ni simplemente una categoría política explicativa, sino que es una relación social que incide, moldea y determina también lo político. En consecuencia, como con Pateman, para MacKinnon el sexo constituye un determinante de lo político, esto es, tanto para configurar la organización política como para conformar el ordenamiento social.

En un segundo plano y en conexión, la perspectiva feminista y la lógica radical de MacKinnon se torna muy parecida a la lógica y pensamiento político de Marx. En el sentido de que tal similitud deviene de que ambos autores al razonar en términos de relaciones sociales, enfatizan y subrayan con esto el aspecto medular de la relación social. Es decir, del mismo modo que para Marx, el capital es una relación social y no meramente una relación económica ni mucho menos simplemente una cuestión mercantil. Una relación constituida primariamente de relaciones sociales en su conjunto. En este mismo sentido, para MacKinnon por su parte, la relación sexual es una relación social puesto que las relaciones sexuales son relaciones sociales.¹⁴⁶ En la medida también de que MacKinnon considera que la relación sexual es una relación social estructural entre seres sociales.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Véase Herbert Marcuse *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud* (México: Editorial Joaquín Mortiz, 1981), 15.

¹⁴⁵ MacKinnon, *Feminismo*, 16.

¹⁴⁶ Puede pensarse que este enfoque se parece al formulado por Danièle Kergoat en su idea sobre las “relaciones sociales de sexo”. Véase Danièle Kergoat, “De la relación social de sexo al sujeto sexuado” *Revista Mexicana de Sociología*, año 65, No. 4 (oct-dic., 2003), pp. 841-861. Sin embargo, Kergoat distingue las relaciones sociales (de producción económicas) de las relaciones sociales (de sexo jerárquicas). En la medida de que, si bien para Kergoat ambas relaciones son consustanciales, las “relaciones sociales de sexo” difieren de las “relaciones sociales de producción” porque poseen “características propias”. Kergoat, “De la relación”, 846. En el caso contrario, cabe insistir que para esta perspectiva no hay distinciones entre relaciones sociales y relaciones sexuales, es decir, puesto que se entiende que las relaciones sexuales son relaciones sociales.

¹⁴⁷ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 135.

En suma, las relaciones sexuales entendidas como relaciones sociales no naturales y, por tanto, las relaciones de los sexos entendidas como relaciones sociales constitutivas de lo político en cuanto que son dimensiones del ser que conforman también las relaciones sociales en su conjunto.

2.2

Las tensiones que acontecen al Estado y lo privado

La forma del Estado negativo

Expuesto y desarrollado lo anterior, toca abordar el asunto del Estado liberal en su forma del Estado negativo, que es materia del presente apartado. Como se plantea al principio, el feminismo radical y la crítica de MacKinnon, comprenden tanto un estudio de la política atravesado por el sexo como una teoría sexual de lo político. En este sentido, su obra se caracteriza tanto por una visión crítica muy particular de la doctrina del liberalismo político como por una perspectiva crítica muy peculiar de la teoría del Estado liberal. De este modo, visto en su conjunto, el examen de MacKinnon se dirige a la crítica conceptual del Estado liberal, es decir, en cuanto a su formulación y concepción. Por el otro lado, el análisis de MacKinnon se dirige a la crítica del papel del Estado liberal, esto es, referida a su ordenamiento y marco legal institucional.

Una vez aclarado el panorama general de MacKinnon sobre la dirección que toma su crítica al Estado liberal. Toca en primer lugar, centrarse en la conceptualización filosófica y política del Estado liberal, es decir, esclarecer la concepción de la forma del Estado negativo (en cuanto concepto que refiere a la idea de la inacción del Estado para interferir en las libertades personales, individuales y privadas), que constituye el núcleo conceptual desde el cual toma expresión social concreta el Estado liberal al mismo tiempo de que toma expresión social concreta su legitimidad institucional como marco legal. Con la finalidad de que esto sirva para adentrar progresivamente a los asuntos del papel del Estado liberal, la legalidad liberal y sus tensiones internas.

En este sentido, del mismo modo en que para el contractualismo político la formulación del estado de naturaleza o estado natural es fundamental para la comprensión del Estado político. La concepción del Estado negativo en el liberalismo político es fundamental para la comprensión del Estado liberal. Más aún, tal importancia de la concepción del Estado negativo como un equivalente del estado de naturaleza, pone de relieve el modelo político común que existe tanto en el contractualismo como en el liberalismo políticos. Como se señala al principio, contractualismo y liberalismo son en realidad una y la misma familia. Tomados así y comprendidos de esta manera, la similitud y cercanía de sus formulaciones y conceptualizaciones, hacen aparecer el modelo filosófico y político genérico entre contractualismo y liberalismo.

Se puede agregar con esto que tanto el estado de naturaleza como el Estado negativo, son diseñados por los teóricos contractualistas y liberales de manera tal que les permita alcanzar la solución deseada políticamente o la solución política que ya se ha formulado.

El estado natural y el Estado negativo obedecen a una construcción filosófica y política en caminata a resolver el programa político planteado y deseado. De esta manera, si en el contractualismo el estado de naturaleza sirve como un paradigma filosófico y político legitimador de la organización política deseada, es decir, sirve para resolver el problema filosófico y político fundamental de cómo y por qué los individuos libres e iguales pueden ser legítimamente gobernados por otros. El Estado negativo en el liberalismo por su parte, sirve como un paradigma filosófico y político legitimador de los límites del poder público deseado, esto es, sirve para resolver el problema filosófico y político fundamental de cómo y por qué el Estado liberal se legitima a través de la no intervención del poder público en las libertades individuales, en el orden privado y en el derecho privado en su conjunto.

El marco filosófico y político en el que contractualismo y liberalismo operan tanto para que los individuos sean legítimamente gobernados como para que el poder público se reconozca legítimamente en sus límites, se encuentra en su noción compartida de libertad relacionada a su vez con su concepción de derecho. En concreto, el punto gira en torno a la formulación común que se halla en la concepción de libertad natural del contractualismo con la de la noción de libertad negativa del liberalismo.

Mientras que en el contractualismo político la concepción de libertad (natural) del individuo corresponde a la libertad normativa (derecho) de cada individuo, de hacer y dejar hacer lo que se quiera con tal de que se pueda, es decir, siempre y cuando esa libertad o derecho de cada uno no interfiera con la libertad o derecho de otros. En el liberalismo político, la noción de libertad (negativa) se corresponde con el (derecho) de poder hacer o ser lo que se pueda hacer o ser, sin intervención de otras personas. En este sentido, el Estado liberal se proyecta como garante del valor supremo que promueve la libertad del individuo en tanto no interfiera con otras libertades individuales ni derechos personales ajenos.¹⁴⁸ En esta medida, libertad natural y libertad negativa, por un lado, se entienden como ausencia de obstáculos, barreras o restricciones de otros. Por otro lado, se entienden como un dejar hacer o ser lo que se es capaz de hacer o ser, sin interferencia de otros. En consecuencia, se puede interpretar que, en estos términos, la libertad de cada individuo llega hasta dónde llega la libertad de otros individuos al mismo tiempo que el derecho de cada individuo llega hasta dónde llega el derecho de los demás individuos.

En este contexto filosófico y teórico, el Estado negativo se comprende igualmente en tanto dejar hacer y no interferir. El Estado liberal tiene como máxima fundamental la afirmación del valor supremo de la libertad negativa (individual-personal). En consecuencia, el Estado que promueve el valor supremo de la libertad negativa, se acepta en sus propios términos como neutral.

El Estado liberal es idealmente no intervencionista a la vez de neutral. En este contexto, para la visión liberal las normas jurídicas al conceder libertades negativas crean una especie de cerco alrededor del individuo, cerco dentro del cual ni el Estado ni los demás individuos pueden interferir. En esta medida, los liberales consideran esta concepción de la libertad como el rasgo más importante y valioso de la sociedad liberal y concentran su interés en ella, esto es, identifican a la libertad con la libertad negativa.¹⁴⁹ Con esto, la forma del Estado liberal en cuanto Estado negativo supone que los individuos son libres, iguales y autónomos, en tanto

¹⁴⁸ Este es el marco liberal al que se refiere Rawls como paradigma ideal de las libertades básicas. Véase John Rawls, *Sobre las libertades* (Barcelona: Paidós, 1996).

¹⁴⁹ Cabe señalar que Isaiah Berlin, teórico e historiador liberal, es el que populariza la noción de libertad negativa en los años cincuenta y sesenta. El ensayo que populariza esta visión fue publicado en 1958, llamado “Dos Conceptos de Libertad”, ensayo que a su vez obedece a una conferencia inaugural que impartió como Catedrático de Teoría Política y Social en la Universidad de Oxford.

pueden hacer o ser, sin interferencia alguna de otros y sin intervención del poder público en sus libertades o derechos individuales, al tiempo que esa no interferencia supone un límite al poder público del Estado que se concibe como neutral respecto de los intereses particulares y de orden privado. Es en este sentido que la forma del Estado negativo se legitima mediante el ideario de libertad, no interferencia y neutralidad universal para todos. En pocas palabras, el mundo sin intervención estatal o el mundo de la inacción estatal es para el liberalismo político el mundo verdaderamente libre.

Si esto es así, no puede haber dominio ni represión de parte del Estado, mucho menos puede ser que el poder público del Estado, sus leyes y sus instituciones liberales, favorezcan a unos individuos sobre otras personas. Más aún, si se considera que el Estado es neutral entre intereses particulares e individuales, no puede haber entonces intereses concretos que tomen forma estatalmente, ni mucho menos puede existir un dominio concreto que se despliegue mediante la propia forma del Estado.

En este contexto filosófico y político de discusión, el feminismo radical y la crítica de MacKinnon al Estado liberal, no queda suscrita a una visión tradicional del Estado, es decir, no se dirige en el mismo camino de las lecturas de la izquierda tradicional del Estado (en cuanto aparato represivo ideológico al servicio de las clases dominantes).¹⁵⁰ En este punto, el análisis de MacKinnon conlleva una crítica de la lectura de la izquierda tradicional que ha entendido simplemente al Estado como un instrumento de la clase dominante. En concreto, MacKinnon ostenta una crítica que la separa de la visión de la teoría estructuralista, que ha analizado al Estado en términos de aparatos ideológicos del Estado.¹⁵¹ En esta medida, el feminismo radical y la crítica de MacKinnon, no sólo se separa de esta lectura, sino que además se dirige a considerar que el Estado concentra otros intereses a través de su forma negativa. Con otras palabras, el Estado liberal no sólo se encuentra definido por los intereses de clase que sirve o por los intereses capitalistas de quienes detentan el poder en cuanto aparatos ideológicos, sino

¹⁵⁰ Esta lectura y análisis corriente de la izquierda tradicional se puede encontrar en Nicos Poulantzas. Véase Nicos Poulantzas, *Estado, poder y socialismo* (México: Siglo XXI Editores, 2005).

¹⁵¹ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 280. La teoría estructuralista del Estado por su parte, se puede encontrar en Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2003).

que el Estado liberal en su forma de Estado negativo concentra otros intereses que encuentran su legitimación bajo el supuesto de Estado neutral.

Visto y tomado en estos términos el Estado liberal, cabe preguntarse qué otros intereses se encuentran en el Estado liberal a través de su forma de Estado negativo. En respuesta, para MacKinnon en sus términos feministas, los intereses masculinos encarnan también en el Estado liberal al tiempo de que el Estado liberal es expresión de los intereses masculinos. Más aún, el Estado liberal no sólo se define por concentrar también los intereses masculinos, sino que además el Estado liberal conlleva el dominio masculino mediante su forma.¹⁵² La pregunta aquí entonces es cómo llega a ser el dominio masculino expresión del Estado liberal a través de su forma, y viceversa, cómo la forma del Estado liberal es expresión del dominio masculino. Para MacKinnon, de manera concreta, “el Estado liberal es expresión del dominio masculino porque la objetividad es su norma”.¹⁵³ Es decir, en la medida de que para MacKinnon el Estado liberal refleja el punto de vista masculino a la vez de que oculta su punto de vista presentándolo como ausencia del mismo mediante la forma de la neutralidad universal del Estado. Con esto, el asunto recae en el supuesto del Estado neutral, o más bien, recae en el fundamento que supone la forma de la neutralidad universal del Estado liberal.

El fundamento de la neutralidad universal del Estado liberal es el supuesto generalizado de que las condiciones legales que incumben a los hombres por razón de género son de aplicación también para las mujeres, es decir, es el supuesto de que en realidad no existe en el Estado liberal desigualdad jurídica entre hombres y mujeres.¹⁵⁴ Esto significa que, como se expone anteriormente, a pesar de que el liberalismo político asienta diferencias naturales entre hombres y mujeres, el liberalismo político ha levantado construcciones que operan para neutralizar, racionalizar y encubrir las desigualdades entre hombres y mujeres. Una de estas construcciones que operan en el liberalismo político es el género. En este sentido, aunque en su origen liberal hombres y mujeres son diferentes naturalmente, formalmente ante el Estado liberal, hombres y mujeres son iguales jurídicamente. En concreto, aunque hombres y mujeres

¹⁵² MacKinnon, *Hacia una teoría*, 279.

¹⁵³ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 290.

¹⁵⁴ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 292.

son diferentes socialmente por razones de género, son iguales legalmente en cuanto que el Estado liberal se asume neutral y universal.

Sin embargo, a pesar de que el marco jurídico liberal descansa en el fundamento de la neutralidad universal, no hace sino poner en evidencia la problemática que conlleva el supuesto de la igualdad jurídica en el Estado liberal. Es decir, el supuesto normativo de igualdad, que domina la política, el derecho y la percepción social, exhibe a su vez, dos vías que exponen aún más la problemática que representa la igualdad jurídica liberal. Como señala MacKinnon, si las mujeres apelan por ser lo mismo que los hombres. Este camino se denomina neutralidad de género doctrinalmente y estándar único filosóficamente. Pero si las mujeres optan por la vía de asumirse diferentes a los hombres. Jurídicamente, este igual reconocimiento de la diferencia se denomina regla de beneficio especial o regla de protección especial y doble estándar filosóficamente.¹⁵⁵ En consecuencia, ambos caminos se encuentran atrapados en el problema igualdad/diferencia de la doctrina liberal. Como también, ambas rutas se encuentran atrapadas internamente en la oscilación entre la interpretación de la homogenización masculina liberal y el tratamiento del paternalismo estatal.

El problema adscrito a la fundamentación de la neutralidad universal del Estado liberal radica para MacKinnon en que “el liberalismo político ve el género y las relaciones sexuales como neutrales”.¹⁵⁶ Hay que tomar al pie de la letra dicho señalamiento de MacKinnon, es decir, hay que separar tanto la interpretación neutral que le da la forma del Estado liberal al género como la interpretación neutral que la de la forma del Estado liberal a las relaciones sexuales. En esta medida, por un lado, en su forma de Estado negativo, el poder público del Estado, sus leyes y sus instituciones liberales, no tienden a favorecer genéricamente a nadie o a unos sobre otros, ya sean de género masculino o femenino, en tanto que su marco legal y sus intuiciones sociales, son de aspiración no jerárquica cimentadas en la personalidad jurídica abstracta. Por otro lado, el Estado liberal en su forma de Estado negativo, se reconoce en sus propios términos como árbitro neutral respecto de las libertades individuales y de los asuntos particulares, sobre todo, respecto del orden privado. Lo que supone, por tanto, la no intervención del poder público en el

¹⁵⁵ MacKinnon, *Feminismo*, 58.

¹⁵⁶ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 300.

orden privado, orden en el cual, el liberalismo político, ha interpretado y, sobre todo, ha puesto a las relaciones sexuales.

En este parámetro se entiende que el Estado liberal es expresión del dominio masculino porque la objetividad es su norma. En el sentido de que el modo en que el punto de vista masculino interpreta las relaciones sexuales es el mismo modo de interpretación de la política estatal. Como también, en el sentido de que el Estado liberal refleja el punto de vista masculino aplicando su punto de vista a través de la ley, bajo el supuesto de que es la objetividad la norma que los guía. En palabras concretas, para MacKinnon, la ley ve y trata a las mujeres como los hombres ven y tratan a las mujeres. En esta medida, como señala MacKinnon, el poder estatal, como objetivo y neutral, aplicado en la ley, existe en la sociedad como poder masculino al tiempo que el poder de los hombres sobre las mujeres en la sociedad se organiza como poder del Estado.¹⁵⁷ Una forma de poder que no tiene un lugar concreto, sino que es una red de tratamientos y aplicaciones repartidas por toda la sociedad. En suma, el Estado liberal en su forma del Estado negativo es masculino en cuanto aplica su punto de vista a través de la ley y de la legalidad socialmente.

La ley y lo privado en tensión

El Estado liberal en su forma de Estado negativo envuelve tanto un marco filosófico y político referido a la forma en la que toma expresión social concreta la legitimidad del Estado, como poder neutral y universal, pero al mismo tiempo conlleva un marco filosófico y jurídico referido a la forma en la que el Estado liberal toma expresión social concreta su ordenamiento, mediante la ley y su legalidad. En este último aspecto, es decir, con respecto al marco filosófico y jurídico del Estado liberal, el análisis de MacKinnon, como teórica y jurista, se inscribe en el asunto de la interpretación de la ley que envuelve la teoría liberal del Estado. Por otro lado, se inscribe en el problema del tratamiento de la ley que conlleva la perspectiva teórica del Estado liberal. En concreto, el examen teórico y jurídico de MacKinnon, se centra tanto en la interpretación de los límites del poder público como en el tratamiento de la ley, respecto del

¹⁵⁷ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 303.

ámbito de lo privado. Con esto, la discusión de MacKinnon sobre el marco teórico y jurídico de la teoría liberal del Estado, se vuelve hacia las tensiones que se despliegan internamente entre el Estado, la ley y lo privado.

Esclarecido lo anterior, conviene reparar en una breve aclaración respecto del término privado, que es usado en distinción con respecto del término íntimo. Lo privado y lo íntimo, aunque distinguibles, se encuentran relacionados. No obstante, es lo privado lo que alberga y constituye el campo de lo íntimo. Lo íntimo en estos términos, viene a ser un efecto de lo privado, es decir, del orden que supone en su conjunto lo que es privado.¹⁵⁸ Esto no significa que lo íntimo no tenga relevancia o que no sea un asunto importante, mucho menos quiere decir que lo íntimo desaparezca en lo privado, sino que lo que conviene resaltar es que lo íntimo adquiere su sentido en relación con lo privado, esto es, que lo privado en su más apropiada función para la doctrina privada del liberalismo consiste en albergar, constituir y, en consecuencia, ocultar y proteger el campo de lo íntimo. Tal distinción de lo privado y de lo íntimo no es trivial ni es irrelevante. Es decir, en cuanto se plantea que para MacKinnon el Estado liberal queda inscrito en dicha distinción y relación conceptual de los términos de lo privado y de lo íntimo. Con otras palabras, en cuanto que la teorización de MacKinnon plantea que la doctrina privada liberal que engloba lo privado contiene el ideario liberal de lo íntimo.¹⁵⁹ En este orden de ideas, el análisis de MacKinnon conlleva una crítica dirigida en dos niveles respecto del orden privado y del campo íntimo.

En el campo de lo íntimo, la perspectiva de MacKinnon se dirige a la crítica de la interpretación de la intimidad que opera en el marco liberal como campo de la libertad personal, respecto del grado de no intervención del poder público estatal. En el orden de lo privado, por su parte, la visión de MacKinnon se dirige a la crítica de la interpretación de la doctrina privada en su conjunto, doctrina liberal que al tiempo que concibe la no interferencia del poder público, establece la división entre lo público y lo privado.

¹⁵⁸ En este sentido, Hannah Arendt hace una distinción parecida al distinguir y oponer lo íntimo con lo social y lo privado con lo público. Sólo que Arendt no desarrolla la relevancia política ni el papel fundamental político que tienen lo íntimo y lo privado. Véase, Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Ediciones Paidós, 2005), 62.

¹⁵⁹ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 339.

Respecto de la interpretación formal del campo de lo íntimo en el marco liberal, la intimidad queda, por un lado, establecida como libertad personal, misma que queda establecida como igualdad individual. Por otro lado, la intimidad establece un límite al poder público y a la exposición pública que confiere protección a la libertad individual. En esta medida, la intimidad en este marco conceptualmente es hermética, en tanto que aquello significa que es inaccesible, es decir, es personal, autónoma, particular e individual.¹⁶⁰

Si esto es así, el liberalismo al interpretar la intimidad como campo personal e individual de libertad, en donde la libertad personal e individual se concibe como una especie de cerco que se crea alrededor del individuo, cerco creado alrededor del individuo dentro del cual ni el poder público del Estado ni los demás individuos pueden interferir. La tradición liberal, entiende la intimidad como el campo dentro del cual los individuos pueden escapar del poder público y del orden político, es decir, lo consiguen escapando de la ley civil situándose por fuera de los límites del poder público y del orden político.¹⁶¹ En consecuencia, desde estos términos, la intimidad como valor último del Estado liberal vienen a ser ese campo de no afectación del poder público y de refugio del poder político.

En estos términos la intimidad encarna una tensión entre evitar la exposición pública y la intrusión del poder público, por una parte, y una tensión más entre evitar la vulneración de la autonomía en el sentido de proteger la acción personal e individual, por otra parte. Dichas tensiones, como señala MacKinnon, “son resueltas por el Estado liberal identificando el umbral del Estado en el grado permisible de penetración en un dominio que se considera libre por definición: la esfera privada”.¹⁶² En este sentido, la esfera privada es el terreno ideal para evitar y resolver tales tensiones entre el poder público y el derecho privado. Así, el Estado liberal a través de la ley traduce los valores liberales en derechos individuales como medio para establecer derechos específicos. Como señala MacKinnon, “derechos como la igualdad, la libertad, la expresión y la intimidad, son mantenidos legalmente libres de la instrucción del poder público”.¹⁶³ El marco liberal, opera estableciendo límites legales mantenidos legalmente a través de la ley, para que el poder público del Estado se legitime mediante la no interferencia

¹⁶⁰ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 339.

¹⁶¹ En literatura, los relatos extremos del libertino Marqués de Sade son una muestra de ello, o *Justine*, por ejemplo.

¹⁶² MacKinnon, *Hacia una teoría*, 334.

¹⁶³ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 292.

en la esfera privada y en el orden privado.¹⁶⁴ En consecuencia, desde esta perspectiva, el papel de la ley consiste en señalar y proteger la línea que divide la esfera del poder público del terreno del derecho privado en su conjunto.

En estos términos también, la ley trata la intimidad, constituida en la esfera privada y en el orden privado, como esfera de la libertad personal y del derecho individual. Sin embargo, como señala MacKinnon, en general esto no es así, es decir, puesto que para la mayoría de mujeres lo privado es la esfera de la violación y de abuso íntimo, ni libre ni especialmente personal.¹⁶⁵ Esto significa en los términos feministas de MacKinnon, que el dominio masculino se disfraza de libertad privada al mismo tiempo que la subordinación de las mujeres se viste de consentimiento.

Si esto es así, la no exposición pública disfraza la libertad personal para actuar libremente sin ser afectado ni interferido por el poder público. La intimidad por su parte, disfraza el dominio masculino que ocurre en el orden privado. En consecuencia, desde MacKinnon, la intimidad es una excusa del Estado liberal para no interferir en la constitución desigual que acontece en el orden de lo privado.

La ley opera estableciendo los límites que señalan y protegen la línea que divide el poder público del orden privado, reino ajeno al dominio público. Bajo esta perspectiva, el ámbito jurídico liberal, coincidiendo MacKinnon con Marx, no es el origen del dominio, sino que más bien es su legitimación. Con otras palabras, tal como Marx se dio cuenta de que, en el capitalismo las relaciones privadas no son atacadas y no son intervenidas, porque son la base sobre la cual el capitalismo ha erigido su dominio. Para MacKinnon por su parte, la inacción del poder público y de la ley en la esfera privada, obedece a que el dominio de la esfera privada es constitutivo de la conformación del orden político. En concreto, que lo subyacente en la neutralidad jurídica versa en que esa misma neutralidad mantiene un dominio que es preferible no alterar ni interferir con intervención jurídica. Desde el análisis feminista de MacKinnon, el dominio no se origina tampoco en el marco jurídico legal, sino que el dominio se encuentra en

¹⁶⁴ El liberalismo contemporáneo de Rawls es muy claro al respecto. Rawls lo dice en estos términos: “Las libertades básicas se especifican en derechos y deberes institucionales que permiten a los ciudadanos hacer varias cosas, si lo desean, y que prohíben interferir otras. Las libertades básicas son un marco de vías y oportunidades legalmente protegidas”. John Rawls, *Sobre las libertades* (Barcelona: Paidós, 1996), 71.

¹⁶⁵ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 301.

donde se fundan las disparidades de poder, la desigualdad de los sexos y las jerarquías entre hombres y mujeres, esto es, en el orden privado.

Desde esta perspectiva el problema de lo íntimo se torna al asunto de lo privado, como aspecto constitutivo. El orden privado, que constituye y protege el campo de lo íntimo, es el orden fundante de las disparidades de poder entre hombres y mujeres, la desigualdad de los sexos y las jerarquías entre hombres y mujeres. Como señala MacKinnon, “las formas de dominio que han empleado sobre las mujeres se han desarrollado social y económicamente antes de la aplicación de la ley, sin actos estatales expresos, a menudo en contextos íntimos de orden privado”.¹⁶⁶ Con esto, el significado político de la doctrina privada liberal, continúa en las consecuencias políticas de la división de lo público y de lo privado.

En el análisis de MacKinnon como en el de Pateman, la problemática se centra aquí en la separación público/privado y, por consecuencia, se dirige hacia la interpretación y tratamiento que el liberalismo político le da a la esfera privada y orden privado. Igual que, en el contractualismo, la esfera privada y orden privado, son interpretados y tratados como ámbitos no políticos, donde el poder y dominio son ajenos a la política. Es decir, el ámbito privado resulta ajeno al orden de la sociedad civil y política y, consecuentemente, el ámbito privado se concibe y se presenta como un ámbito no político. Por un lado, lo público y lo político se separan del orden sexual y privado. Por el otro, lo privado y la esfera privada quedan relegados a un orden ajeno para la vida pública y política. Como señala MacKinnon, el orden privado y la esfera privada para el liberalismo político “tienen que ver con el orden natural sexual, no con la arbitrariedad social; con las relaciones interpersonales, no con la distribución social; con la diferencia de los sexos, no con la desigualdad social”.¹⁶⁷ En consecuencia, el orden privado y la esfera privada, se siguen interpretando como ámbitos de relaciones sexuales naturales, producto del orden natural entre hombres y mujeres. Pero al mismo tiempo, la esfera privada y el orden privado, tienen que ver con el ámbito de la libertad personal e individual, así como con el ámbito de la autonomía y de la igualdad.

Tal interpretación y tratamiento de lo privado lleva a una contradicción en sus propios términos. Como señala MacKinnon, “quejarse en público de la desigualdad en lo privado

¹⁶⁶ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 287.

¹⁶⁷ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 393.

contradice la definición liberal de lo privado”.¹⁶⁸ Es decir, en los términos liberales, la desigualdad en lo privado no puede aplicarse porque se supone que el terreno privado es libre e igual por definición, a la vez que la desigualdad en lo privado no puede exigirse en lo público, porque la desigualdad ocurre en lo privado y se supone que nada interfiere en lo privado, por muy desigual que sea. Generando esto que las violaciones, los abusos y las violencias que sucedan en la esfera privada, caigan consecuentemente fuera de las garantías de la ley, es decir, de su dominio legal. De este modo, para MacKinnon, la división entre lo público y lo privado es “una división al mismo tiempo epistémica y material que mantiene lo privado en manos masculinas y despolitiza el sometimiento de las mujeres dentro de ella”.¹⁶⁹ Por tanto, en este sentido también para MacKinnon, la esfera privada y el orden privado se tornan un terreno político en cuanto que es tanto una esfera de la desigualdad de las mujeres como un orden de relaciones de poder entre hombres y mujeres.

Igual que con Pateman, el examen de MacKinnon queda inscrito en el problema de que lo privado es un orden opaco que subsume las disparidades de poder, la desigualdad de los sexos y las jerarquías entre hombres y mujeres. Por otro lado, queda inscrito en el asunto de que lo privado es el orden que funda las disparidades de poder, la desigualdad de los sexos y las jerarquías entre hombres y mujeres. En conjunto, para ambas autoras lo privado es político a la vez que lo privado es un dominio en donde el poder masculino coexiste con el poder político. Siendo así, el dominio de lo privado es base también para la configuración del orden político. Coincidiendo con esto, MacKinnon agrega que, “en el derecho, lo privado es fundamentalmente un ángulo de visión, una forma de ver desde el punto de vista del poder, ligado a un lugar o a una cualidad del ser. Mira para rodear el poder de un círculo sagrado de impunidad”.¹⁷⁰ En estos términos, el poder masculino coexiste socialmente con el poder político al tiempo de que el poder masculino y poder político se determinan mutuamente desde lo privado. En consecuencia, tanto para MacKinnon como para Pateman, lo privado no es sino lo que constituye y afecta políticamente a la sociedad en su conjunto.

¹⁶⁸ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 339.

¹⁶⁹ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 347.

¹⁷⁰ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 340.

La relación de lo privado, el Estado y lo político

Hasta aquí, con lo visto y expuesto líneas atrás, el interés de MacKinnon sobre lo privado se comprende también por una importancia política. En este sentido, en oposición al liberalismo político que entiende lo privado como una esfera no política, donde el poder y dominio son ajenos, lo privado desde el feminismo de Pateman y MacKinnon, es no obstante político. De esta manera, al explicar lo privado como político, el examen tanto de MacKinnon como de Pateman, comprende que el dominio del poder masculino se trasporta y prolonga hasta el resto del orden social en su conjunto.¹⁷¹ Con otras palabras, ambas coinciden que el orden privado, con su estructura de dominio, se extiende socialmente hasta el orden del Estado. En este sentido, como señala MacKinnon, “el poder masculino en la familia coexiste con el poder estatal”.¹⁷² Con otras palabras, el poder masculino coexiste con el poder estatal porque el poder masculino privado se refleja en la ley y el Estado.

Tal perspectiva conlleva al replanteamiento de un problema doctrinario que ha acarreado el estudio del Estado. Es decir, para MacKinnon, el análisis doctrinal del Estado, ha oscilado generalmente en dos visiones e interpretaciones principales (marxista y liberal). En este sentido, el Estado, ya sea en los términos de árbitro neutral universal, como ocurre en el liberalismo, o en los términos de las clases que lo controlan, como ocurre en el marxismo, ha quedado reducido a un examen ajeno y separado respecto del dominio específico de los hombres sobre las mujeres. En concreto, el Estado en estos dos sentidos, ha devenido en una visión desconectada de lo político con lo privado en términos sexuales. En el caso particular de algunas visiones marxistas (concretamente althusserianas), como señala MacKinnon, ha llevado además a entender al Estado simplemente como una superestructura.¹⁷³ Como consecuencia, la concepción del Estado en cuanto conjunto de superestructura (jurídica, política y económica), entiende la relación entre lo político y el Estado como una relación externa, es decir, se interpreta lo político y el Estado a modo de relaciones externas, que hacen alusión a como si ciertas relaciones sociales

¹⁷¹ Catharine MacKinnon, “Feminism, Marxism, Method and State: An Agenda for Theory”, *Signs*, Vo. 7, No. 3 (1988): 539.

¹⁷² MacKinnon, *Hacia una teoría*, 344.

¹⁷³ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 445.

obedecieran a una estructura y otras más obedecieran a otra estructura o superestructura.¹⁷⁴ Con esto, la relación entre lo político y el Estado no es interna sino externa y, por consiguiente, lo que ocurre en lo privado pasa a ser igualmente un orden separado y externo, es decir, un orden secundario que no constituye ni afecta políticamente a la sociedad. En suma, lo privado, el Estado y lo político, no se conciben en relación.

Contrariamente, en el análisis que deviene del feminismo radical de MacKinnon, lo privado, el Estado y lo político se encuentran relacionados. Esto significa también que lo privado, el Estado y lo político se encuentran determinados mutuamente. Lo privado se relaciona con lo político y lo privado es político porque el poder masculino en lo privado coexiste en el Estado. Desde esta perspectiva, el Estado no sólo se constituye para defender y favorecer intereses de clase, sino que además el Estado organiza y refleja intereses masculinos, que garantizan el acomodo o el arreglo de relaciones de dominio y sujeción entre hombres y mujeres. Sobre todo, que benefician sistemáticamente al capitalismo, es decir, a las relaciones capitalistas que hacen que unos pocos dominen y que otros muchos se subordinen, manteniendo el statu quo. Visto en estos términos, como señala MacKinnon, “el lugar del dominio en el poder estatal no se limita al gobierno, ni el gobierno de la ley se limita a la política convencional y a los tribunales”.¹⁷⁵ Más bien, entraña una red de relaciones sociales y sexuales que conectan lo político y lo privado con el Estado.

¹⁷⁴ Althusser es quien reintroduce la “metáfora de edificio” del marxismo clásico entre estructura y superestructura, para distinguir entre poder de Estado y aparato de Estado y, con esto, introduce la idea de aparatos ideológicos del Estado. Véase Lois Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2003), 24-25.

¹⁷⁵ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 303.

2.3

El orden legal como statu quo liberal

La legalidad liberal: la fuerza de la ley y la ley de la fuerza

Expuesto y examinado lo que acontece respecto a la teoría del Estado liberal, es decir, respecto a la conceptualización y el papel tanto del Estado como de su marco liberal. Toca finalmente abordar el asunto del legalismo liberal, que será la materia del presente y último apartado.

El feminismo radical de MacKinnon, como se expone, se despliega en varios niveles y en varios sentidos. En esta medida, el feminismo radical de MacKinnon se caracteriza tanto por una visión crítica muy particular del Estado liberal como por una perspectiva crítica muy peculiar del legalismo liberal. En este sentido, con respecto a esta última, el estudio teórico y jurídico de MacKinnon, se inscribe en el problema de la interpretación del legalismo liberal al tiempo de que se inserta en el asunto del papel del legalismo liberal. Desde este marco, toca en primer lugar centrarse en el problema de la idea liberal que refiere al legalismo, para después centrarse en el asunto del papel del legalismo liberal en términos del feminismo radical de MacKinnon.

En la doctrina liberal, es decir, dentro del conjunto de ideas de carácter filosófico, político y jurídico del liberalismo, existe una variante que proviene de la tradición liberal en el campo jurídico, defendida sobre todo por juristas, académicos y pensadores, dedicados al fenómeno jurídico y del derecho (como Hans Kelsen y H.L.A. Hart), que pone énfasis central en sus reflexiones en las normas o sistemas de normas, en su validez y eficacia y, en el orden jurídico como sus objetos propios de reflexión en torno al derecho. En este marco del campo jurídico y del derecho liberal, la característica propia es la de que el fenómeno jurídico y del

derecho puede ser estudiado científicamente. En pocas palabras, es la postura de que el campo jurídico y del derecho formalmente es una ciencia.¹⁷⁶ Esto deja entrever una ciencia jurídica del derecho opuesta a la filosofía del derecho. En el sentido de que la ciencia jurídica del derecho liberal apela a que el derecho se puede estudiar desde una perspectiva normativa y desde un enfoque interno del derecho, ajeno por tanto a cuestiones sociales y políticas y, sobre todo, ajena a lo político.¹⁷⁷

Asimismo, al entender y explicar el fenómeno jurídico y del derecho respecto de las normas, su validez y su eficacia y, sobre todo, respecto del orden jurídico propio, en la ciencia jurídica del derecho liberal, el asunto constitutivo además, deviene en que el derecho y la política no sólo son campos separados sino que la relación entre derecho y política se invierte, es decir, que la política queda sujeta al derecho y, principalmente, el derecho se concibe como fuente que estructura, limita y ordena.

El derecho en esta perspectiva liberal se concibe como un conjunto de normas y un orden normativo al mismo tiempo que la sociedad se concibe como un orden normativo, es decir, un orden jurídico. Un orden jurídico que ordena a la sociedad en su conjunto.¹⁷⁸ Con otras palabras, es la idea liberal de que todos los individuos se hallan vinculados entre sí por medio del derecho en cuanto personas, vínculo jurídico en el cual se ha de conformar la configuración social. O, también, es la idea liberal de que la sociedad es ordenada, desde el derecho.¹⁷⁹ En suma, esta visión liberal particular se denomina concretamente “legalismo”.¹⁸⁰ Desde esta tesitura, el legalismo liberal no sólo concibe al derecho como sistema legal ajeno respecto de cuestiones

¹⁷⁶ Como señala Carlos Pérez: “Cualquiera que vaya a los tribunales y sea testigo de la realidad del mundo jurídico podría asombrarse de que en las universidades se enseñe que las normas forman un sistema deductivo, o que deben formarlas, o que tienden a ello”. Véase Carlos Pérez Soto, “Vaguedad en el realismo jurídico”, *Derecho y Humanidades*, No. 19 (2012): 147.

¹⁷⁷ Esta es la idea que inaugura Hans Kelsen en su *Teoría pura del derecho*. Véase, Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho* (Buenos Aires: Eudeba, 2009).

¹⁷⁸ Otra idea que deriva de este enfoque, que domina el derecho y la política convencional, e incluso se encuentra en la visión común social, es la idea de que si no fuera por el derecho la sociedad no podría distinguirse de una banda de ladrones.

¹⁷⁹ Kelsen lo dice de esta manera: “Para una ciencia normativa una sociedad es un orden normativo (moral, religioso o jurídico) constituido por un conjunto de normas. Un individuo está sometido a un orden normativo en la medida en que su conducta está regulada por las normas de tal orden. Un orden normativo es eficaz cuando, de manera general, los individuos a los cuales se dirige se conforman a sus normas”. En consecuencia, para una ciencia normativa (derecho), “los actos son determinados por las normas de un orden jurídico, que crean o aplican dichas normas”. Kelsen, *Teoría pura*, 23-34.

¹⁸⁰ Se sigue aquí la definición del jurista y académico Fernando Atria. Véase Fernando Atria, “¿Existen derechos sociales?”, Edición digital a partir de discusiones: *Derechos sociales*, No. 4 (2004): 36.

políticas o sociales, individuales o colectivas, sino que el legalismo liberal concibe al derecho como el sistema legal a través del cual el orden social queda constituido o se constituye, desde el derecho mismo o desde la legalidad misma.

Igual que en la forma del Estado liberal en cuanto negativo, el legalismo liberal no concibe al derecho como orden opresivo, sino como un orden normativo desde el cual, de forma autónoma, el orden social es regulado por el orden jurídico. En síntesis, es la idea de que el orden normativo en cuanto orden jurídico asegura la sujeción a la ley afirmando con esto la prioridad del derecho, que no es otra cosa que el movimiento histórico del positivismo jurídico, en su versión formalista.¹⁸¹ Como también, es la idea de que el derecho en cuanto orden jurídico y sistema legal, ese orden y sistema que regula socialmente la conducta de los individuos, hace que la norma de la ley sea constitucionalmente, como señala MacKinnon, “el texto de la sociedad”.¹⁸² Es decir, otra vez, es la ideal liberal del derecho de que la ley es la norma que guía, estructura, limita y ordena a la sociedad en su conjunto. En esta medida, la ley queda interpretada como una fuerza potente y como el distintivo por excelencia del legalismo y, con esto, de la legitimidad misma en la sociedad. En concreto, el legalismo liberal y la legalidad liberal, se expresan en el poderío, el imperio y la fuerza de ley, como legitimadora. Sobre todo, como su mente racional. El asunto pues del legalismo liberal conlleva nuevamente al problema del supuesto básico del derecho como sistema neutral.

No obstante, más allá del asunto de la neutralidad, expuesto y examinado anteriormente, otro de los aspectos implícitos en la idea del legalismo liberal y, por ende, en el derecho liberal, es el de que, en esta perspectiva, el derecho se concibe como el espacio por excelencia que contiene y regula las relaciones de poder y fuerza. Es decir, es la idea de que lo social y lo político, constituidos y desplegados como relaciones de poder y fuerza, se contienen desde el derecho. Con otras palabras, para puntualizar con términos más adecuados, es la idea liberal de que el conflicto social y político queda regulado por el derecho mismo. En consecuencia, el asunto dentro de esta perspectiva liberal legalista se torna hacia lo que quizás sea el aspecto

¹⁸¹ Como señala Kelsen, “la burguesía liberal del siglo XIX hace al positivismo, es decir, la ciencia burguesa del derecho abandona el derecho natural y se vuelve hacia el positivismo”. Kelsen, *Teoría pura*, 51.

¹⁸² MacKinnon, *Hacia una teoría*, 445.

principal dentro del enfoque de la legalidad liberal, a saber, la idea liberal que se tiene sobre la relación entre el derecho y la fuerza.

En la legalidad liberal el objeto del problema entre la validez y la eficacia de un orden jurídico versa en la concepción de la relación entre el derecho y la fuerza. En concreto, el aspecto principal en la legalidad liberal, es la idea generalizada y comúnmente aceptada de que el derecho regula el uso de la fuerza. En este punto, de manera clara y abierta, filósofos y juristas como N. Bobbio y H. Kelsen, no han dudado en señalar la forma en la que en realidad se establece la relación entre el derecho y la fuerza. Como señala explícitamente Kelsen, si hablamos de fuerza, la relación entre la validez y la eficacia de un orden jurídico no es más que la relación entre el derecho y la fuerza. “De esta manera, nos hemos limitado a formular en términos científicamente exactos la vieja verdad de que el derecho no puede subsistir sin fuerza, sin que sea, idéntico a ella. Consideramos al derecho como un modo de organizar la fuerza”.¹⁸³ Resulta claro que la fuerza es el centro que sostiene la legalidad y el derecho mismo en cuanto liberal. En pocas palabras, el derecho no establece la fuerza como ley, sino que la fuerza es la que establece el derecho como ley.¹⁸⁴

Todavía más, visto de manera crítica, el supuesto de la idea y de la afirmación habitual de que el derecho regula la fuerza, simplemente no es cierto como tampoco lo es el supuesto de la idea y de la afirmación ordinaria de que el derecho ordena la sociedad en su conjunto. Ciertamente, el derecho es capaz, en sentido relativo, de ordenar y regular ciertas cuestiones individuales y particulares, o cuestiones del ámbito micro social, en donde se ejerce la fuerza de la ley. No obstante, en la sociedad como conjunto, la sociedad es regulada y ordenada por el ejercicio de la ley de la fuerza.¹⁸⁵ Combinado, como cualquier forma de poder, la legalidad con la fuerza. En este sentido, el desdoble de la legalidad liberal es el de que lo que sostiene la legalidad liberal no es sino la fuerza. O, también, dicho con otras palabras, no es la fuerza de la ley sino la ley de la fuerza.

¹⁸³ Kelsen, *Teoría pura*, 114.

¹⁸⁴ Algo que también es contrario a la idea convencional de Weber de que el Estado es la única fuente del derecho a la violencia o que el Estado es el monopolio de la violencia física legítima. Véase Max Weber, *El político y el científico* (México: Colofón, 1997), 14.

¹⁸⁵ Pérez, “Vaguedad”, 150.

En este sentido también queda inscrita y se enmarca la perspectiva crítica del feminismo radical de MacKinnon a la legalidad liberal. Como señala MacKinnon con su lenguaje jurídico y político, “en los regímenes liberales, la ley es una fuente especialmente potente y una insignia de la legitimidad, un centro y un ropaje de la fuerza. La fuerza sostiene la legitimidad del mismo modo que ésta oculta la fuerza”.¹⁸⁶ De este modo, MacKinnon coincide en que lo que opera en la legalidad liberal no es la fuerza de la ley sino más bien la ley de la fuerza, que se impone legitimando el orden social liberal o la sociedad liberal en su conjunto. En la medida de que las relaciones de fuerza y poder, así como las relaciones legales, son coherentes y se determinan mutuamente.

Obviamente la perspectiva crítica de MacKinnon al legalismo liberal se dirige en particular a las relaciones implícitas entre la interpretación liberal de la ley, el marco jurídico liberal y el poder estatal, que se entrelazan con la opacidad del dominio masculino y con la fuerza de su punto de vista. Como señala MacKinnon en sus términos feminista, “el legalismo liberal es por tanto un medio para hacer que el dominio masculino sea invisible y legítimo adoptando el punto de vista masculino en la ley e imponiendo al mismo tiempo su visión a la sociedad”.¹⁸⁷ En este sentido, visto ahora desde la crítica del feminismo radical de MacKinnon, el legalismo liberal y la legalidad liberal se encuentran imbuidos por el dominio del punto de vista masculino que opera en la política liberal.

En la política liberal que refleja de manera institucional la visión del dominio masculino. Como señala MacKinnon, “en la política liberal, la norma de la ley -neutral, abstracta, elevada, omnipresente- institucionaliza el poder de los hombres sobre las mujeres e institucionaliza el poder en su forma masculina”.¹⁸⁸ La política liberal opera también institucionalizando los intereses del dominio masculino a través de la ley. En este punto, Pateman y MacKinnon coinciden en identificar la ley con la fuerza del derecho sexual masculino.¹⁸⁹ En el sentido de que, ambas coinciden en que la ley masculina (como derecho sexual masculino) traspasa la esfera privada y su mandato abarca ambos reinos (orden político y orden privado). De este modo, la relación entre el derecho y la fuerza, visto en términos feminista, es el de la relación

¹⁸⁶ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 427.

¹⁸⁷ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 428.

¹⁸⁸ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 428.

¹⁸⁹ Siguiendo ambas autoras a su vez a Adrienne Rich.

entre el derecho sexual masculino y la fuerza de su punto de vista dominante que es reflejado como política neutral.

La política neutral liberal

Uno de los focos del feminismo radical de MacKinnon es el de la política neutral liberal como reflejo del dominio del punto de vista masculino. En estos términos, MacKinnon considera la política neutral liberal como la legitimación del punto de vista masculino dominante. En este sentido, la crítica feminista de MacKinnon a la política neutral liberal, se despliega al menos en dos niveles.

En el primer nivel, la crítica se dirige a la pretensión de que la institucionalidad liberal es pura. Es decir, al supuesto de que la institucionalidad jurídico-política liberal puede ser y, sobre todo, puede permanecer, pura e incontaminada respecto del uso que hagan de ella. En general, la pureza liberal descansa en la idea de que puede haber una institucionalidad vacía, en el sentido de que puede ser o es neutral e indiferente respecto de su contenido. En concreto, es el idealismo del reino liberal de pureza que abstrae el contenido de los intereses individuales y sociales dominantes. Con otras palabras, es el ideal del reino liberal generalizado y comúnmente aceptado, de que la institucionalidad liberal es autónoma y, por supuesto, que no se encuentra imbuida respecto de algún contenido dominante.¹⁹⁰

La idea de que la institucionalidad liberal es autónoma abarca toda la configuración de la política neutral liberal, expresándose particularmente, como se expone, en la legalidad liberal. En la legalidad institucional liberal, el marco jurídico se considera separable y separado de la política, por tanto, ajeno, autónomo y libre de intereses dominantes. En la legalidad institucional liberal, por tanto, como señala MacKinnon, la neutralidad se presenta como “la toma de decisiones desapasionada, impersonal, imparcial y con precedentes, se considera deseable y

¹⁹⁰ Como cualquiera notará, además de seguir a MacKinnon, se sigue también a Carl Schmitt respecto de su análisis y crítica de los diversos significados del concepto de neutralidad política liberal. De manera similar a MacKinnon, pero en sus propios términos, para Schmitt, el liberalismo en tanto doctrina de neutralizaciones y despolitizaciones, sin ser una verdadera teoría política ni del Estado, ha creado sin embargo “una doctrina de la división y equilibrio de los poderes, esto es, un sistema de trabas y controles del Estado”. Carl Schmitt, *El concepto de lo político* (Madrid: Alianza Editorial, 2016), 91. División y equilibrio de poderes, que se asumen igualmente ajenos, autónomos y sin contenido dominante.

descriptiva. Los tribunales, foros sin predisposición hacia las partes y sin intereses propios, reflejan la sociedad en la sociedad una vez resuelta”.¹⁹¹ En términos generales, la política neutral liberal encarnada en su institucionalidad, es la expresión pura e ideal del gobierno de las leyes, no de los hombres. Con esto el ideal de pureza de la política neutral liberal se relaciona con el ideal de la igualdad abstracta. Es decir, en tanto se conciben jurídicamente a los individuos en términos abstractos de igualdad. En suma, la política liberal ha relacionado la neutralidad con la igualdad abstracta individual.

En el segundo nivel, el ideal de igualdad en términos de la individualidad abstracta, envuelve además el sentido de tolerancia de la política neutral liberal aplicada a las mujeres. Como señala MacKinnon, el liberalismo aplicado a las mujeres ha aplicado también la neutralidad política en nombre de las mujeres como individuos abstractos.¹⁹² En el sentido de que, por un lado, los derechos humanos, incluidos los derechos de las mujeres, han estado implícitamente limitados a aquellos derechos de los individuos en general. Por otro lado, la igualdad abstracta nunca ha incluido aquellos derechos que las mujeres como mujeres más necesitan y nunca han tenido. En conclusión, para MacKinnon, la forma del individuo abstracto con derechos abstractos, puede ser un concepto liberal, pero su contenido es masculino.¹⁹³ Lo que ha resultado en que el liberalismo político y su política neutral se ha comportado pasiva respecto del dominio masculino.

La política neutral liberal, junto con su derecho y jurisprudencia, han admitido una tolerancia respecto de las formas en las que el poder masculino es ejercido hacia las mujeres. En este sentido, en el marco legal y la jurisprudencia liberales, como señala MacKinnon, “la ley no ha interferido efectivamente con la capacidad de los hombres para violentar a las mujeres en todos sus asuntos y abusos”.¹⁹⁴ Bajo el ideario liberal y bajo el principio de no intervención del reino de la política neutral liberal, la violencia, el abuso sexual, la violación, la prostitución y la pornografía, ejercida con y sobre las mujeres, han sido toleradas.¹⁹⁵ En contraparte, el

¹⁹¹ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 289.

¹⁹² MacKinnon, *Hacia una teoría*, 284.

¹⁹³ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 416.

¹⁹⁴ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 299.

¹⁹⁵ Como se sabe, MacKinnon junto con Dworkin, no sólo teóricamente, sino en la práctica social y jurídica, han encabezado una lucha contra la violencia a las mujeres en todos sus ámbitos, pero que ha sido más conocida y difundida por su lucha contra la industria de la prostitución y la pornografía. Véase, Catharine A. MacKinnon and

liberalismo y su política neutral, ha ejercido en sentido inverso, una tolerancia que ha favorecido el mantenimiento del dominio masculino. En consecuencia, la tolerancia de la política neutral liberal, encarnada y reflejada tanto en su institucionalidad como en su derecho y jurisprudencia, ha sido cómplice de la sistematización del dominio masculino en el capitalismo.

En la política neutral liberal, por tanto, la ley y el derecho abstracto reflejan una disposición social desigual. En este sentido, el derecho puro y abstracto en la política neutral liberal no sólo reflejan la desigualdad social entre hombres y mujeres, sino que despolitiza el sometimiento de las mujeres. En la medida de que la idea subyacente en la neutralidad de la política liberal es la de que existe un *statu quo* que es preferible mantener sin intervención jurídica y estatal.¹⁹⁶

La perspectiva opuesta del marco liberal

Tal como se expone en el último apartado, el objeto de abordar la relación entre el derecho y la institucionalidad en la política neutral liberal, es el de mostrar en los términos de esta perspectiva que el derecho liberal no es sino discurso e instrumento de poder, que legitima y mantiene el *statu quo* liberal.

Más allá del ideal y supuesto de autonomía del derecho liberal y, por consiguiente, de su legalismo y legalidad, el papel del derecho liberal se hace aparecer como un ámbito íntimamente comprometido con los poderes que lo han originado al tiempo que se manifiesta como una esfera íntimamente comprometida con las fuerzas que lo han determinado. Esta es la razón de que como en Marx, la crítica feminista de MacKinnon sea también una crítica de la idea de que el derecho liberal es un ámbito neutral y racional de suyo a la vez que es una crítica de la idea de que el derecho liberal es una esfera ante la cual todos son iguales. Pero, sobre todo, quizás el punto en común más sobresaliente en el que convergen la crítica de MacKinnon y Marx, sea el

Andrea Dworkin, *In Harm's Way. The pornography civil rights hearings* (EE. UU: Harvard University Press, 1997).

¹⁹⁶ Como también coincide Schmitt: "El imperio del derecho no significa otra cosa que la legitimación de un determinado *statu quo* en cuyo mantenimiento están lógicamente interesados todos aquellos cuyo poder político o ventaja económica poseen su estabilidad en el seno de ese derecho". Schmitt, *El concepto*, 96-97.

de que tanto para MacKinnon como para Marx el derecho y sus relaciones no son lo que produce el dominio, sino que más bien son lo que lo legitima. Como señala MacKinnon, “las relaciones de *iure* estabilizan las relaciones de *facto*”.¹⁹⁷ Es decir, otra vez, es la idea de que el ideal del impero del derecho es simplemente eso, un ideal, cuyo significado no es otra cosa que la legitimación de un *statu quo*. Con otras palabras, es la idea de que el ideal del impero del derecho no es otra cosa que la legitimación de determinadas posiciones de poder o la legitimación de posiciones de poder dominantes.

Para MacKinnon igual que para Marx el derecho liberal es un ámbito desbalanceado al tiempo que es una esfera que favorece la legitimación de posiciones de poder dominantes que operan al interior del derecho liberal mismo. Con esto el derecho liberal deja de concebirse como un equilibrio entre poderes contrapuestos, para mostrar su carácter estructural sesgado, proyectado como legitimación de las posiciones de poder y, por consiguiente, de la legitimación del dominio de unos sobre otros. En esta medida, particularmente para MacKinnon, el derecho liberal representa el orden que concentra los diversos posicionamientos de poder que constituyen a su vez los diversos *status quo* dominantes.¹⁹⁸ En suma, el derecho liberal como orden jurídico particular, constituye el marco desde el cual se legitiman las posiciones de poder y el dominio de unos sobre otros.

Obviamente en la perspectiva peculiar de MacKinnon, es decir, en sus términos feministas radicales, el derecho liberal en cuanto legitimación de poderes, queda inscrito en el enfoque de que el derecho liberal es una construcción que refleja el punto de vista masculino dominante, en tanto fuerza y poder que, a través de la mediación legal liberal, ha servido también a la construcción de instituciones dominantes en cuyo orden institucional se encuentran fijados los intereses de quienes detentan el poder.

Como señala MacKinnon:

Quienes detentan el poder, que no son las mujeres, diseñan sus normas y sus instituciones, que se convierten en *statu quo*. Quienes detentan el poder, que normalmente no son las mujeres, escriben constituciones, que se convierten en el patrón más elevado de la ley. Quienes detentan

¹⁹⁷ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 299.

¹⁹⁸ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 298.

el poder en unos sistemas políticos que no diseñaron las mujeres y de los que se ha excluido a las mujeres escriben la legislación, que establece los valores dominantes.¹⁹⁹

En este sentido para MacKinnon el derecho y sus leyes son importantes, en cuanto que, por un lado, reflejan un ángulo de interpretación política y social dominante. Por otro lado, representan una visión particular de la relación entre la vida y la ley (liberal y masculina).²⁰⁰ Sin embargo, MacKinnon considera que esa visión particular de la relación entre la vida y la ley (liberal y masculina), puede ser cambiada internamente. Como teórica y jurista feminista, MacKinnon apela a que el cambio del *statu quo* liberal es posible al interior del derecho y la ley. Es decir, para MacKinnon, la posición en contra del derecho, no puede quedar restringida a una posición por fuera del derecho, sino que es posible, y tiene pleno sentido, una posición en contra desde el interior del derecho mismo.

Ciertamente, como señala MacKinnon refiriéndose a Marx, las leyes no hacen revoluciones. No obstante, para MacKinnon, el campo jurídico puede ser y es, además, un ámbito de lucha. Y esa lucha que tiene como fin cambiar y transformar las cosas, no se da de manera necesaria ni siempre, por fuera del derecho. Como señala MacKinnon en sus propios términos, “el objetivo no es hacer unas categorías legales que persigan y atrapen el *statu quo*, sino hacer frente a través de la ley a las desigualdades de la condición de la mujer para cambiarlas”.²⁰¹ En este sentido, si el derecho legitima el *statu quo* liberal, tiene pleno sentido combatirlo desde un punto de vista jurídico, es decir, desde el interior y no por fuera del mismo, puesto que la legitimación de la dominación se da ahí mismo. O también, con otras palabras, puesto que tiene pleno sentido combatir y cambiar la situación legal desde la legitimación de la dominación misma.

Dos son al menos las derivaciones que resultan de esto, es decir, de apuntar hacia un cambio desde el ámbito jurídico mismo. En primer lugar, comprender que la perspectiva crítica al interior del derecho, tiene pleno sentido y no se contrapone ni se contrarresta con cualquier otra visión crítica inscrita también a cambiar el orden establecido mismo. En segundo lugar, comprender el carácter ambivalente del derecho mismo, es decir, como señala MacKinnon, “el derecho puede proporcionar una oportunidad de jurisprudencia peculiar, una grieta en el muro

¹⁹⁹ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 429.

²⁰⁰ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 428.

²⁰¹ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 435.

que hay entre la ley y la sociedad”.²⁰² En este sentido, contrario al derecho liberal abstracto, natural e individual, MacKinnon apunta hacia un derecho y jurisprudencia situada, histórica y social (o sustantiva como ella lo denomina). Pero también, al mismo tiempo, resulta igualmente obvio que MacKinnon apunta a un derecho y jurisprudencia con perspectiva feminista que cambie “la relación entre la vida y la ley”.²⁰³ En suma, un derecho y jurisprudencia que genere el cambio para una nueva relación entre la vida y la ley sobre la base de la experiencia de los subordinados, los desposeídos y los silenciados. Por tanto, hacia una nueva relación entre la vida y la ley que cambie las bases jurídicas en su conjunto.

²⁰² MacKinnon, *Hacia una teoría*, 437.

²⁰³ MacKinnon, *Hacia una teoría*, 444.

Capítulo III

CAPITAL Y POLÍTICA REPRODUCTIVA

[CRÍTICA DE LA SOCIEDAD CAPITALISTA DESDE FEDERICI]

C) Sobre el interés y objetivo

El presente capítulo aborda la teoría de Silvia Federici a partir de su estudio sobre el capitalismo, es decir, en función de su análisis marxista de la historia del capitalismo desde su punto de vista feminista. En concreto, examina el feminismo marxista de Federici desde su visión de la acumulación capitalista, que conducen a la vez a su planteamiento sobre el papel del Estado en la reproducción de la fuerza de trabajo, a modo de continuar con la exposición relacional entre el Estado, la política y el capital. En este sentido, el propósito de abordar la teoría de Federici parte en gran medida tanto de su visión histórica del capitalismo como de su perspectiva del pensamiento marxista. Como también, versa en su examen sobre otras formas de dominación y explotación.

La obra de Federici se ubica tanto en el debate intelectual estadounidense entre las feministas radicales y las feministas socialistas como en el contexto político internacional del movimiento de las mujeres por el trabajo doméstico. Contexto político e intelectual en el que el trabajo de Federici no sólo se encuentra en constante discusión con aquellos feminismos, sino que además encuentra inspiración al formar parte en los años setentas del movimiento “Salario por el Trabajo Doméstico”, junto a Mariarosa Dalla Costa y Leopoldina Fortunati (en Italia), Selma Jones (en Inglaterra), Maria Mies y Ariel Salleh (en Alemania). En este contexto, sin menospreciar otros feminismos marxistas, la obra de Federici constituye no sólo una importante aportación teórica dentro de la filosofía y teoría feminista, sino una importante aportación teórica para el pensamiento político y la teoría crítica.

Este capítulo, por tanto, se centra en los trabajos y escritos de Federici *Calibán y la bruja* (2004), *Revolución en punto cero* (2012) y *El patriarcado del salario* (2018), que sirven para la comprensión global de su análisis feminista marxista sobre la acumulación capitalista, el patriarcado salarial y la reproducción capitalista. Con este marco, el objetivo de este capítulo consiste en examinar la mirada particular de Federici centrada en la historia del capitalismo, la política sexual de la caza de brujas, el papel del Estado en la reproducción y la devaluación de la posición social de las mujeres, así como en explorar la visión peculiar de Federici centrada en la división sexual del trabajo, la forma del patriarcado del salario y el trabajo doméstico y reproductivo, que constituyen perspectivas de estudio que visibilizan otros sujetos sociales y otros escenarios de resistencia.

Asimismo, el presente capítulo viene a ampliar la argumentación de los capítulos anteriores en función de la conexión con Marx expuesta. Sobre todo, se desarrolla en función de aportar al pensamiento crítico de izquierda y como contribución para avanzar en el análisis teórico-político estructuralista y postestructuralista. Desde este horizonte, cabe señalar que, a pesar de la relación entre la teoría de Federici y la teoría de Marx, el presente trabajo plantea exponer algunas diferencias en cuanto a sus planteamientos con el objetivo de destacar la aportación teórica de Federici, es decir, de resaltar la relevancia de Federici en el campo teórico respecto de su mirada de la política y de lo político. En consecuencia, el presente capítulo se plantea también como un ejercicio teórico que pone de relieve otra conceptualización de la política y de lo político.

3.1

El capital y el Estado en la reproducción

De la acumulación originaria a la reproducción capitalista

El capitalismo suele presentarse de manera convencional como una historia de desarrollo universal, es decir, como un momento de progreso mundial que identifica al capitalismo con la liberación del trabajo tras romper con la sujeción servil del feudalismo. Sin embargo, el capitalismo no refiere a una historia homogénea de liberación de trabajadores (o de trabajadores libres que por igual se emplean). Como tampoco, el capitalismo no refiere a una historia uniforme de creación de trabajadores (o de una clase trabajadora sin jerarquías). Por el contrario, el capitalismo significó tanto el surgimiento de divisiones al interior de los trabajadores como el establecimiento de sujeciones al interior de la clase trabajadora. En particular, significó el sometimiento de las mujeres en función de la reproducción de la fuerza de trabajo, que sirvió al mismo tiempo como medio para la formación de la clase trabajadora y como impulso de la acumulación capitalista.

Desde este marco teórico y político, el feminismo marxista de Silvia Federici apunta hacia una reinterpretación de la historia del capitalismo que se contraponga a la visión convencional del mismo (desarrollista o progresista). En consecuencia, para llevar a cabo esto, el análisis de Federici introduce un objeto de estudio poco común dentro del pensamiento feminista y marxista, a saber, repensar el capitalismo desde una perspectiva que supere las limitaciones de la historia de las mujeres concebida como separada de la formación de la clase trabajadora, pero que exponga a la vez la sujeción de las mujeres en función tanto de la acumulación como de la reproducción capitalistas.

El trabajo de Federici parte del estudio de Marx centrado en “la llamada acumulación originaria” del capitalismo. En este breve capítulo de *El Capital*, Marx ironiza sobre la idea de Adam Smith de una supuesta acumulación, es decir, una supuesta acumulación originaria que para la teoría de la economía política clásica vendría a ser no el resultado sino el punto de partida del régimen capitalista.²⁰⁴ A grandes rasgos, el relato para Marx de esta supuesta acumulación originaria viene a desempeñar en la teoría de la economía política clásica el mismo papel que desempeña en la teología el supuesto relato del pecado original. En el sentido de que, de la misma manera en que para el relato teológico al morder la manzana Adán engendró el pecado y lo transmitió a toda la humanidad. En el relato de la economía política clásica por su parte, la acumulación originaria representa el engendro del capital que se transmitió a toda la humanidad. Así, desde un tono sarcástico que muestra su sentido del humor, Marx expone también que los orígenes de la acumulación capitalista pretenden explicarse relatándose como una anécdota del pasado. En el sentido de que el relato de la economía política clásica representa al mismo tiempo el relato idílico del origen pasado del capitalismo en cuanto origen de una clase inteligente, ahorrativa, a lo sumo, emprendedora, como características principales de la acumulación capitalista y como fuente de la riqueza de pocos o muchos.²⁰⁵ En consecuencia, la llamada acumulación originaria representa el relato ahistórico del origen de la acumulación de unos y de la explotación de otros.²⁰⁶

En contraposición, Marx no sitúa el origen de la acumulación capitalista en las características culturales, morales e individuales, sino que Marx sitúa el origen de la acumulación capitalista en la historia de su violencia misma. Como señala Marx, “sabido es que en la historia real desempeñan un gran papel la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato;

²⁰⁴ Véase Karl Marx, *El Capital. Crítica de la Economía Política* (México: FCE, 1974), 607.

²⁰⁵ Nótese que esta idea domina todavía en el presente en el discurso de los empresarios y capitalistas. Incluso, domina en sectores académicos que analizan el capitalismo como régimen moral precursor de una cultura ahorrativa, trabajadora, inteligente o emprendedora. Quizás, una de las fuentes que dan sustento a esto sea la tesis de Max Weber que refiere a la ética protestante y al espíritu del capitalismo. Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (México: FCE, 2016).

²⁰⁶ Todavía el relato del liberalismo ilustrado y contemporáneo de Rawls supone condiciones idílicas, morales, abstractas y ahistóricas de las sociedades capitalistas, bajo su reformulación contractualista del estado de naturaleza llamada “posición original” que supone a su vez un “velo de ignorancia”. Rawls lo dice con estos términos: “La posición original, supone, entonces, que las partes no conocen ciertos tipos de hechos determinados. Ante todo, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc.”. Rawls, *Teoría*, 135. Lo que significa que bajo estos términos rawlsianos la riqueza vendría a ser la fortuna de unos, la pobreza por el contrario la mala fortuna de otros y muchos.

la violencia, en una palabra. En la dulce economía política, por el contrario, ha reinado siempre el idilio”.²⁰⁷ En pocas palabras, en realidad los métodos de la acumulación capitalista fueron todo menos que idílicos. Lo que significa también que para Marx la violencia fue el principal medio del proceso de acumulación capitalista. En estos términos Marx da cuenta del papel concreto de la violencia en la historia del capitalismo y desmitifica el relato creado por la burguesía de la historia del capitalismo vinculada con la libertad, la igualdad, la razón y los derechos e instala la acumulación capitalista en la expropiación masiva del campesinado europeo y de los pueblos originarios, en el saqueo y exterminio masivo de los mismos, así como en la conquista y la esclavitud de continentes. En suma, el análisis historiográfico de Marx concibe la acumulación capitalista en las matanzas, el sometimiento y la explotación tanto de Europa como de América y de África.

Asimismo, la perspectiva de Federici se inscribe en este marco que comparte con Marx, sin embargo, Federici agrega y sitúa en el centro de su estudio otro fenómeno importante, oculto, mistificado y disociado de la historia violenta capitalista, a saber, la caza de brujas. En este sentido, en el análisis historiográfico de Federici por su parte, no sólo la expropiación europea de los trabajadores y campesinos en cuanto a sus tierras, ni sólo la conquista, el saqueo y la esclavitud de los pueblos originarios de América y África fueron los únicos medios de los que se sirvió el capitalismo para su acumulación, sino que para Federici la caza de brujas extendida tanto en el continente europeo como en el continente americano entre los siglos XVI y XVII, sirvió igualmente como un medio constitutivo para el proceso histórico de acumulación capitalista. En concreto, que la historiografía de Federici tiene en la caza de brujas un aspecto que relaciona de manera directa tanto al colonialismo como al esclavismo con la acumulación capitalista global.²⁰⁸

El estudio de Federici expuesto en *Calibán y la bruja*, inspirado en personajes de la obra *La tempestad* de Shakespeare, vincula a aquellas figuras claves (Calibán y bruja) con la historia capitalista de acumulación. Calibán en cuanto figura del proletario no sólo representa la resistencia anticolonial, sino que simboliza también al proletario en pie de lucha, es decir, a los

²⁰⁷ Marx, *El Capital*, 607.

²⁰⁸ Un enfoque previo a este se encuentra en la obra conjunta de Silvia Federici con Leopoldina Fortunati llamada *Il Grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale* (1984). Como también, se puede encontrar un aspecto común en la obra de Maria Mies *Patriarcado y acumulación a escala mundial* (1999).

trabajadores de la tierra que se opusieron al capitalismo. Pero más importante, para Federici la figura de la bruja, “en tanto símbolo de las mujeres en resistencia que el capitalismo no ha podido destruir, esto es, la curandera, la partera, la hereje, la mujer independiente y la mujer obeah que inspiraba la rebelión de los esclavos”.²⁰⁹ En estos términos, en la historiografía de Federici la caza de brujas en Europa y América, interpretada usualmente como un vestigio de superstición del mundo medieval y como un acontecimiento vinculado sólo con la iglesia católica y el cristianismo. Obedece más bien a la implementación de una campaña en contra de las mujeres que en colaboración con el poder político y sus portavoces, como lo fueron filósofos, juristas, sabios y teólogos (Jean Bodin, Richard Boyle e Issac Barrow por ejemplo), sirvió para “destruir la base del poder de las mujeres que, tanto en Europa como en América, se logró por medio del exterminio de las brujas”.²¹⁰ En la medida de que para Federici la campaña en contra de las mujeres que significó la caza de brujas se orquestó principalmente en función de la destrucción de la posición social de las mujeres basada en un mundo de prácticas, trabajos y saberes opuestos al capitalismo.

En este sentido es que para Federici la campaña contra las mujeres en forma de caza de brujas no sólo conlleva “la lucha que significó la resistencia antifeudal de las mujeres, sino que al mismo tiempo significó la guerra que se libró contra las mujeres que se opusieron al capitalismo”.²¹¹ En cuanto que la cacería de brujas significó la represión contra las mujeres que se negaron y se enfrentaron tanto a las relaciones feudales como a las relaciones capitalistas. Como también, significó la lucha por el trabajo, la cultura y el saber de las mujeres en el campo, la sociedad y la salud. Lo que significa que la campaña en contra de las mujeres a través de la caza de brujas fue librada principalmente en función de expropiarlas y despojarlas de sus prácticas, trabajos y saberes. En específico, como señala Federici, en función de expropiarlas y despojarlas de saberes propios de las mujeres (o no controlados por las clases dominantes ni por los varones) relativos al control de sus cuerpos, es decir, al control de la natalidad, el parto y la procreación.

²⁰⁹ Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Madrid: Traficantes de sueños, 2010), 21-22.

²¹⁰ Federici, *Calibán*, 90.

²¹¹ Federici, *Calibán*, 135.

La caza de brujas trajo consigo la pérdida de cualquier forma de control de la natalidad y de la sexualidad no-procreativa para las mujeres a la vez de que trajo consigo la destrucción de todo un mundo de prácticas femeninas, relaciones colectivas y sistemas de conocimiento que habían sido la base de la posición social de las mujeres, así como la condición necesaria para su lucha contra el feudalismo y el capitalismo. Lo que, a partir de esta derrota ante tal embestida, la caza de brujas contribuyó a facilitar el cercamiento de los comunes y la expropiación de las tierras. Sobre todo, contribuyó a crear una sexualidad femenina funcional al sistema capitalista. En la medida de que contribuyó, como señala Federici, “a la transformación de la sexualidad femenina en trabajo”.²¹² Concretamente, que para Federici la caza de brujas contribuyó de manera decisiva a transformar la función reproductiva de las mujeres en función reproductiva de la fuerza de trabajo. Desde este trasfondo de análisis, para Federici la campaña contra las mujeres en forma de caza de brujas significa la pérdida del control de la natalidad de las mujeres al mismo tiempo de que significa el control del cuerpo de las mujeres al servicio de la acumulación capitalista y de su reproducción. En la medida de que la reproducción pasó a convertirse tanto en reproducción generacional de trabajadores como en reproducción de la fuerza de trabajo. De esto manera, Federici identifica el lenguaje, el discurso y la campaña de la caza de brujas en función de la redefinición y conversión de la feminidad, es decir, en función de un nuevo modelo de feminidad, a saber, el de la mujer y esposa, pasiva y obediente, encargada de esfera reproductiva privada.

Federici pone al descubierto que la sociedad capitalista no sólo tiene base en la caza de brujas del pasado, sino que el discurso de la caza de brujas persiste en el presente como un elemento constante en función del sistema capitalista.²¹³ Es decir, como señala Federici, que el lenguaje de la caza de brujas subsiste y reaparece en función de privatizar, saquear y despojar de tierras, recurso y dominios igualmente en posesión de mujeres.²¹⁴ En concreto, Federici se refiere a que el lenguaje de la caza de brujas subsiste y reaparece constantemente en lugares de África, la India y América Latina, como un artificio que se genera en función de las grandes compañías transnacionales de minerales, agrocombustibles y transgénicos, mediante la colaboración con los gobiernos e instituciones políticas y económicas internacionales, para

²¹² Federici, *Calibán*, 264.

²¹³ Federici, *Calibán*, 315.

²¹⁴ Federici, *Calibán*, 316.

efectuar expropiaciones masivas y despojos violentos de tierras y recursos naturales comunales al servicio del capital.²¹⁵

Estado y capital reproductivo

La expropiación de los medios de subsistencia de los trabajadores relativos a las tierras y a los campos, así como la colonización y la esclavitud de los pueblos de América y de África en las minas y las plantaciones, no fueron los únicos medios para la acumulación capitalista. En la medida de que el proceso histórico de acumulación capitalista, requirió además de la destrucción de las bases de la posición social de las mujeres que, tanto en Europa como en América, se logró mediante la campaña de la caza de brujas. Fundamentalmente, en la medida de que requirió el sometimiento de las mujeres en función de la acumulación capitalista, es decir, en el sentido de que la función reproductiva de las mujeres se puso al servicio de la reproducción de la fuerza de trabajo. Con esto, la reproducción fue directamente puesta al servicio de la acumulación capitalista.

En relación con este vasto proceso de acumulación capitalista mundial el elemento demográfico poblacional europeo de los siglos XVI y XVII sirvió igualmente como medio para la conversión de políticas de estímulo de la natalidad en políticas de Estado que incidieron en el control del cuerpo de las mujeres en función del capitalismo. Así, el hundimiento demográfico de esa época sirvió como medio para la creación de políticas de Estado encauzadas a acrecentar la población que fueran funcionales al capital. En esta medida, el análisis de Federici plantea a la vez que los asuntos de demografía poblacional se encuentran relacionados tanto con el Estado como con el capital. Como señala Federici, “los cambios en la procreación y en la población están tan lejos de ser automáticos o naturales que, en todas las fases del desarrollo capitalista, el Estado ha tenido que recurrir a la regulación y la coerción para expandir o reducir la fuerza de trabajo”.²¹⁶ En este sentido, se configura para Federici la relación entre el Estado moderno y el capital reproductivo, es decir, se configura la lógica del papel del Estado moderno en función

²¹⁵ Este punto lo retoma y desarrolla un poco más Federici en *Brujas, Caza de Brujas y Mujeres* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2021), 91.

²¹⁶ Federici, *Calibán*, 140.

de la lógica de la reproducción del capital. Más aún, en estos términos es que para Federici el cuerpo femenino fue apropiado por el Estado y el capital, en tanto que el cuerpo femenino se fue constituyendo como una función-trabajo al servicio tanto del Estado como de la acumulación y reproducción del capital.

La campaña de la caza de brujas en función de terminar con cualquier forma de medidas de no procreación por parte de las mujeres, devino tanto en la apropiación de la sexualidad de las mujeres como en la apropiación del cuerpo de las mujeres, proceso en el que se institucionalizó el control del cuerpo femenino y se fijó su subordinación a la reproducción de fuerza de trabajo. Como señala Federici, “no puede haber duda de que la caza de brujas destruyó los métodos que las mujeres habían utilizado para controlar la procreación, e institucionalizar el control del Estado sobre el cuerpo femenino, la precondition para su subordinación a la reproducción de la fuerza de trabajo”.²¹⁷ Desde esta perspectiva, se puede decir que los cuerpos de las mujeres se transformaron en terreno político controlado también por el Estado. En este sentido, el análisis de Federici plantea que el control del cuerpo de las mujeres ha sido históricamente instrumental a la consolidación tanto del poder político como del poder económico. De este modo, la mirada de Federici se focaliza en el punto de que el cuerpo de las mujeres ha sido uno de los territorios políticos en cuanto fuente de las técnicas de poder. En la medida de que la procreación es una actividad social histórica determinada, es decir, una actividad social histórica cargada de intereses y relaciones de poder. En consecuencia, Federici plantea que los mecanismos de poder ejercidos en función de apropiar el cuerpo de las mujeres trajeron consigo analógicamente la transformación del cuerpo de las mujeres en máquinas de trabajo al servicio del capital.

En este punto igual que MacKinnon el análisis de Federici se encuentra en una discusión con la teoría de Foucault que se expone en su *Historia de la sexualidad*. Por un lado, del mismo modo que MacKinnon, las objeciones de Federici se centran igualmente en que la teoría del poder de Foucault sobre las técnicas de poder de las que el cuerpo ha sido investido, se encuentra más concentrada en la descripción de cómo se despliega el poder que en la identificación de su fuente misma. En esta medida, de acuerdo con Federici, en la teoría de Foucault “el poder que produce al cuerpo aparece como una entidad autosuficiente, metafísica, ubicua, desconectada

²¹⁷ Federici, *Calibán*, 253.

de las relaciones sociales y económicas, y tan misteriosa en sus variaciones como una Fuerza Motriz Divina”.²¹⁸ Por el otro, las objeciones de Federici a la teoría de Foucault sobre el cuerpo, se dirigen como con MacKinnon a la concepción foucaultiana de género neutro y abstracto, es decir, no masculina, basada sobre todo en los márgenes y contornos, no en las fuentes del dominio social y capitalista.

En contraparte, el estudio de Federici planteado en los términos de una perspectiva feminista de la política del cuerpo.²¹⁹ Además de basar su análisis tanto en el fenómeno de la caza de brujas como en el discurso demonológico del mismo en cuanto mecanismos de poder orquestados en función del control del cuerpo de las mujeres, sitúa esos elementos con las condiciones sociales, históricas y políticas relacionadas con el surgimiento del capitalismo que dieron origen a la transformación analógica del cuerpo en una máquina de trabajo. Con otras palabras, que para Federici el proceso histórico de apropiación del cuerpo de las mujeres que encuentra su punto más alto con la caza de brujas, encuentra sus bases en el vasto proceso histórico de reorganización social en donde comenzó a tomar forma una nueva concepción sobre el cuerpo en cuanto máquina de trabajo y, en consecuencia, en donde se empezó una nueva política de Estado sobre el mismo.

Lo que significa que, en este vasto proceso histórico de reconfiguración social, síndrome de la disolución progresiva de las relaciones feudales que anunciaban los inicios de la sociedad capitalista y sus relaciones, se inauguraría correlativamente una nueva noción del cuerpo esbozada científicamente. Es decir, nacería en términos modernos políticos, una ciencia-técnica que comenzó a estudiar el cuerpo con el paradigma de la científicidad, que convergía a la vez con el surgimiento del espíritu burgués de la época. En este contexto, el Estado moderno y la política adoptarían dicho paradigma científico del cuerpo en función de concebirlo como un recipiente geométrico-mecánico.

Las discusiones filosóficas y políticas relacionadas con la naciente ciencia moderna de la época, dominadas por los planteamientos filosófico-políticos de Descartes y Hobbes sobre el

²¹⁸ Federici, *Calibán*, 140.

²¹⁹ Federici inscribe su trabajo con la interpretación que han hecho sobre el cuerpo diversos movimientos de mujeres, activistas y teóricas feministas, en donde más allá de sus diferencias ideológicas entre sí, han coincidido que el concepto de cuerpo es un elemento clave tanto para comprender las bases del dominio masculino como para la resistencia del mismo.

individuo moderno, comenzaron a tomar forma en una prolongada y extensa reflexión en torno al cuerpo con miras a concebirlo (geométrica y mecánicamente) en función de adecuarlo a las condiciones modernas capitalista.²²⁰ Más aún, las discusiones filosóficas y políticas resumidas en el conflicto entre la razón y las pasiones del cuerpo, conflicto propio de la filosofía de la Edad Moderna, tienen, por así decirlo, consecuencias estratégicas importantes en función de servir a la reforma social del cuerpo. En este sentido, en medio de este extenso proceso de reingeniería social y de reforma social del cuerpo, a travesado y plagado de debates filosóficos y cambios sociales, fruto además del espíritu burgués reinante de la época, se fue consolidando aquella nueva concepción moderna del cuerpo al mismo tiempo que se fue consolidando una nueva política del Estado moderno hacia el mismo.

El eje central que articula este vasto proceso se encuentra en la concepción mecanicista del cuerpo que analógicamente lo concibe como una máquina funcional e instrumental al capitalismo. El cuerpo pasó así a ser un asunto importante para la política estatal en función del trabajo capitalista. Como señala Federici, “el cuerpo pasó al primer plano de las políticas sociales porque aparecía no sólo como una bestia inerte ante los estímulos del trabajo, sino como un recipiente de fuerza de trabajo, un medio de reproducción, la máquina de trabajo primaria”.²²¹ La razón pues del interés político del Estado hacia el cuerpo gira en torno a que la concepción mecánica del cuerpo fue utilizada estratégicamente en aras de configurar una nueva gobernabilidad social que racionalizara la nueva disciplina del trabajo capitalista que instrumentalizó tanto su sujeción como su utilidad. En el sentido de que en este contexto en el que el cuerpo se convierte en un protagonista principal de la escena filosófica y política del

²²⁰ En su *Tratado del Hombre*, Descartes reflexiona sobre la máquina que constituye el cuerpo. Descartes razona en estos términos: “Voy a suponer que el cuerpo no es más que una estatua o máquina de tierra que Dios, adrede, forma para hacerla lo más semejante posible a nosotros, de tal manera que no sólo le dé exteriormente el color y la forma de todos nuestros miembros, sino también que introduzca en su interior todas las piezas necesarias para que ande, coma, respire y, finalmente, imite todas aquellas de nuestras funciones que se pueden imaginar procedentes de la materia y que sólo dependen de la disposición de órganos”. René Descartes, *Tratado del Hombre* (Madrid: Gredos, 2014), 243. Hobbes por su parte, lleva el análisis geométrico y mecanicista al extremo. Al señalar que: “Cuando un hombre *razona*, no hace otra cosa sino concebir una suma total, por *adición* de partes; o concebir un residuo por *sustracción* de una suma respecto a otra [...] A base de todo ello podemos definir (es decir, determinar) lo que es y lo que significa la palabra *razón*, cuando la incluimos entre las facultades mentales. Porque RAZÓN, en este sentido, no es sino *cómputo* (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la *caracterización* y *significación* de nuestros pensamientos; empleo el término *caracterización* cuando el cómputo se refiere a nosotros mismos, y *significación* cuando demostramos o aprobamos nuestro cómputo con respecto a otros hombres” Hobbes, *Leviatán*, 32-33. Por último, en literatura, la ide mecanicista del cuerpo se encuentra en la obra *Frankenstein o el moderno Prometeo* (1818) de Mary Shelley.

²²¹ Federici, *Calibán*, 187.

Estado moderno, al mismo tiempo de que el cuerpo fue concebido por analogía como una máquina, el cuerpo se fue constituyendo como una materia bruta, es decir, como un instrumento, herramienta y cosa de trabajo en función de ser dispuesto, controlado, manipulado y utilizado de forma más racional para las nuevas disciplinas sociales y condiciones capitalistas. Como señala Federici, “en la filosofía mecanicista se percibe un nuevo espíritu burgués, que calcula, clasifica, hace distinciones y degrada al cuerpo sólo para racionalizar sus facultades, lo que apunta no sólo a intensificar su sujeción, sino a maximizar su utilidad social”.²²² En estos términos, la concepción mecanicista que asimila al cuerpo por analogía con la máquina, o mejor dicho, que concibe al cuerpo como una máquina, lo conceptualiza de tal forma que sus operaciones corporales se convirtieran inteligibles, controlables y subordinables a la lógica de la vida capitalista.

En este sentido la filosofía mecanicista contribuyó correlativamente a la transformación del cuerpo en una máquina de trabajo, lo que a su vez constituye el primer paso, y también el más importante, en el control tanto del Estado como del capital sobre el cuerpo en cuanto máquina de acumulación capitalista. Como señala Federici, “es en las especulaciones de la filosofía mecanicista donde se encuentra la primera transformación del cuerpo en una máquina de trabajo, lo que constituye una de las principales tareas de la acumulación primitiva”.²²³ Es decir, en tanto que la asimilación del cuerpo como máquina hacen al cuerpo una materia apropiada para la regularidad y el automatismo exigidos por la disciplina del trabajo capitalista. Pero más importante, en cuanto que la expropiación de tierras comunes del campesinado no fueron los únicos medios necesarios fundamentales en el periodo de acumulación capitalista, sino que esos medios son correlativos a la creación del cuerpo-máquina en el Estado moderno como herramienta e instrumento fundamental desarrollado en función del proceso de acumulación capitalista. Pero también, a la inversa, esto significa que la invención del cuerpo-máquina, no pudo haberse convertido en un modelo de comportamiento social funcional al capitalismo sin la expropiación, destrucción y despojo de tierras comunales constitutivas para el capital, que hacen comprender al periodo de acumulación capitalista como un proceso

²²² Federici, *Calibán*, 190.

²²³ Federici, *Calibán*, 192.

histórico de sometimiento, alienación y apropiación que tiene sustento en las relaciones tierra/trabajo y cuerpo/trabajo capitalista.

Cabe resaltar que este periodo de acumulación capitalista es opuesto a la visión idílica de la economía política expuesta en la filosofía contractualista de Locke, es decir, es opuesta a la perspectiva de Locke de que los trabajadores son dueños de sus propias personas y, por consecuencia, son dueños de vender libremente su fuerza de trabajo. En el sentido de que esta imagen idílica del trabajador como libre dueño de su fuerza de trabajo, que se contrata al capital por un periodo de tiempo limitado, se encuentra referida a la imagen de una clase trabajadora no moldeada por el capital ni constituida por el proceso histórico de acumulación capitalista. Más importante, se encuentra basada en la imagen contraria al proceso histórico en el que tanto para la acumulación del capital como para la política del Estado moderno es fundamental la apropiación del cuerpo de las mujeres.

En este marco filosófico, histórico y político, el análisis de Federici plantea que este proceso requirió de la transformación del cuerpo en una máquina de trabajo y, sobre todo, requirió del control del cuerpo de las mujeres para la reproducción de la fuerza de trabajo. Es decir, proceso en donde, como señala Federici, “un elemento significativo, en este contexto, fue la condena del aborto y de la anticoncepción como *maleficium*, lo que encomendó el cuerpo femenino a las manos del Estado y de la profesión médica y llevó a reducir el *útero* a una máquina de reproducción de trabajo al servicio del capital”.²²⁴ Un proceso además que basado en estas reformas expone el papel del Estado moderno en cuanto cómplice de la reproducción de la fuerza de trabajo del sistema capitalista. En la medida de que no sólo en el pasado sino en el presente, el Estado no ha escatimado esfuerzos en su intento de arrebatar de las manos de las mujeres el control de la reproducción.

Igualmente, proceso de reformas sociales y del papel de Estado moderno que cabe señalar es contraria a la noción idílica del Estado liberal, es decir, opuesta a la fundamentación liberal de base lockeana referida al Estado liberal en tanto no interventor de los cuerpos, la propiedad y de la personalidad.

²²⁴ Federici, *Calibán*, 199.

En suma, se entiende así que para Federici la sociedad capitalista configuró una función-cuerpo (cuerpo proletario) que al mismo tiempo constituyó una función-trabajo (clase trabajadora y cuerpo femenino), como relaciones correlativas tanto a la lógica del Estado como a la lógica del capital. Pero más importante, se entiende así que, para el feminismo marxista de Federici, el cuerpo es para las mujeres lo que la fábrica es para los trabajadores, es decir, el territorio principal de su explotación y resistencia. Como también, se entiende que el cuerpo de las mujeres ha sido históricamente apropiado por el Estado, esto es, sometido a funcionar como un medio para la acumulación y reproducción de capital. El planteamiento de Federici muestra que la apropiación del cuerpo de las mujeres se constituye en función de la creación del cuerpo femenino en tanto máquina para la reproducción de fuerza de trabajo. Con otras palabras, la apropiación del cuerpo de las mujeres en función de la transformación de sus cuerpos en fábricas capitalistas de fuerza de trabajo.

La devaluación femenina y su relegación social

La apropiación del cuerpo de las mujeres es un aspecto cuya importancia no puede dejarse de enfatizar y profundizar, es decir, tanto desde el punto de vista de sus efectos sobre las mujeres como de sus consecuencias para sus vidas en general. En esta medida, esto equivale a decir también que el largo proceso histórico de apropiación del cuerpo de las mujeres que conlleva tanto la redefinición de la sexualidad femenina como la imposición del trabajo reproductivo de las mujeres, bajo la fuerte represión contra ellas orquestada en forma de caza de brujas, no sólo sujetó a las mujeres al trabajo reproductivo, sino que sirvió para configurar la dependencia de las mujeres a los hombres perdiendo con esto terreno en todas las áreas de la vida social.

Tanto la redefinición de la sexualidad femenina como la imposición del trabajo reproductivo de las mujeres, son aspectos constitutivos del proceso de sometimiento femenino que se corresponden a la vez con el proceso de degradación social de las mujeres. Dicho con otras palabras, las mujeres no hubieran podido ser sujetas al trabajo reproductivo ni convertirse en dependientes, de no haber sido sometidas a un proceso histórico de degradación social ejercido en los primeros periodos de acumulación del capitalismo. En consecuencia, otro

aspecto constitutivo y complementario que sirvió como instrumento de sometimiento en función de organizar la sumisión y dependencia de las mujeres fue, como señala Federici, “la reducción de las mujeres a no-trabajadoras, un proceso que hacia finales del siglo XVII estaba prácticamente completado”.²²⁵ Más aún, un proceso histórico que devino tanto en la devaluación de las mujeres como en la redefinición de la familia como aspectos constitutivos de la organización del trabajo y de la sociedad capitalista.

En estos términos el planteamiento historiográfico de Federici se refiere a que en este contexto las mujeres perdieron casi todo el terreno en ocupaciones que habían sido de dominio suyo y en donde al mismo tiempo su empleo estaba sujeto a nuevas restricciones de la organización del trabajo y de la sociedad capitalista. Es decir, en este contexto, las mujeres proletarias de la época (del continente europeo) se vieron obligadas a obtener cualquier empleo que fuese de la condición más baja (como empleos de sirvientas domésticas), que en esos tiempos representaba la ocupación de un tercio de la mano de obra femenina, o empleos como peonas rurales, hilanderas, tejedoras, bordadoras, vendedoras ambulantes y amas de crianza. En consecuencia, para esa época, poco a poco ganaba terreno “en los ámbitos del derecho, del registro de impuestos y de las ordenanzas de los gremios, el supuesto de que las mujeres no debían de trabajar fuera del hogar y que sólo tenían que participar en la producción para ayudar a sus maridos”.²²⁶ Pero también, poco a poco ganaba terreno y se iba consolidando el supuesto de que cualquier trabajo hecho por las mujeres en la casa era no-trabajo y que carecía de valor aún si se hacía para el mercado capitalista.

La degradación del trabajo femenino que apareció entre ellas hizo del trabajo hecho por las mujeres trabajo doméstico o meramente trabajo relacionado a las tareas de ama de casa. Con esto, como señala Federici, la devaluación del trabajo de las mujeres hizo que pronto “todo el trabajo femenino que se hacía en la casa fuera definido como tarea doméstica; e incluso cuando se hacía fuera del hogar se pagaba menos que el trabajo masculino, nunca en cantidad suficiente para que las mujeres pudieran vivir de él”.²²⁷ De este modo, combinada con la desposesión de las tierras de las mujeres y con la expropiación de las bases de su posición social en el trabajo, la devaluación del trabajo femenino representó otra forma de pérdida de poder de las mujeres

²²⁵ Federici, *Calibán*, 142.

²²⁶ Federici, *Calibán*, 143.

²²⁷ Federici, *Calibán*, 143.

con respecto al trabajo asalariado masculino, es decir, otra forma de pérdida de posición social para las mujeres que condujo al mismo tiempo tanto a la masificación del trabajo doméstico destinado a las mujeres como a la masificación de la feminidad destinada a ser un equivalente de ama de casa.

Todavía más, otro de los aspectos decisivos que hicieron posible tanto la devaluación del trabajo femenino como la masificación del trabajo doméstico destinado a las mujeres, se encuentra para Federici en la exclusión de las trabajadoras de los gremios artesanales y de los talleres de artesanos.²²⁸ En este contexto, tuvo lugar una campaña de artesanos en varias regiones (europeas) con el propósito de excluir a las trabajadoras de sus talleres, bajo la encomienda de limitar el comercio capitalista que empleaba mujeres a precios más bajos. De esta manera, tanto los oficiales artesanos y líderes gremiales en colaboración con las autoridades orquestaron una campaña para restringir la competencia de las mujeres con ellos, prohibiendo la presencia de las mujeres entre ellos y negándose incluso a trabajar con mujeres. En consecuencia, las condiciones y fuerzas sociales de la época, es decir, estatales y capitalistas, fomentaron e impusieron un entorno social en el que, como señala Federici, “los artesanos se interesaron también en limitar a las mujeres el trabajo doméstico ya que, dadas sus dificultades económicas, la administración doméstica de la casa por parte de una mujer se estaba convirtiendo en una condición indispensable para evitar la bancarrota y mantener un taller independiente”.²²⁹ Pronto la campaña colaborativa entre artesanos y autoridades se consolidó, con esto las mujeres poco a poco fueron expulsadas tanto de los lugares de trabajo organizado gremial como de los lugares de trabajo del mercado capitalista. De modo tal que esta política encauzada a la exclusión de las mujeres de los gremios sentó las bases necesarias para recluir a las mujeres al trabajo reproductivo y dejarlas fuera de la esfera del mercado capitalista.

Pero más importante, fue a partir de esta alianza entre artesanos y autoridades en forma de una política de Estado, junto con la expropiación de las tierras en plena época de acumulación capitalista, que se fue forjando una nueva división sexual del trabajo que al mismo tiempo fue construyendo un nuevo orden patriarcal, mientras que se configuraba una relación que hacía del cuerpo de las mujeres, es decir, de sus trabajos y sus cuerpos, un bien común y natural. En esta

²²⁸ Federici, *Calibán*, 146.

²²⁹ Federici, *Calibán*, 146.

medida, en conexión con Pateman y su planteamiento, Federici retiene y retoma la idea de Pateman de que esta política que sujetó a las mujeres al trabajo reproductivo aumentando la dependencia de las mujeres respecto de los hombres y permitiendo así al Estado y al capital gobernarlas, es una política que constituye una forma de “contrato sexual”. Es decir, una política que “definía a las mujeres en términos que ocultaba su condición de trabajadoras, mientras que se daba libre acceso al cuerpo y trabajo de las mujeres”.²³⁰ En este sentido, del mismo modo en que para Pateman el contrato social es a la vez un contrato sexual en forma de derecho político que garantiza el acceso de los hombres al cuerpo de las mujeres. Para Federici por su parte, la acumulación capitalista conlleva la apropiación del cuerpo y del trabajo de las mujeres por el Estado, el capital y los hombres.

Las categorías de contrato y capital aparecen y convergen nuevamente, es decir, mientras que el contractualismo es una relación que implicó además la apropiación del cuerpo de las mujeres para crear el orden político (como reino de individuos civiles), el capitalismo por su parte estableció también una relación en la que se apropió el cuerpo femenino para crear el orden capitalista (como reino de trabajadores asalariados). En otras palabras, que en el contractualismo el cuerpo de las mujeres sirvió de sujeción para crear formalmente a los individuos varones libres e iguales. Mientras que en el capitalismo por su parte el cuerpo femenino quedó sujeto a la creación de trabajadores asalariados libres e iguales para contratarse. De acuerdo con este razonamiento, para Federici, tal imbricación entre las relaciones contractuales y capitalistas modernas, hizo que el capital convirtiera y sustituyera el cuerpo de las mujeres en bienes comunes y tierras perdidas o expropiadas de los trabajadores, convirtiendo y sustituyendo esa expropiación por el cuerpo de las mujeres, dando libre acceso a sus trabajos y a sus cuerpos. Como señala Federici, “de acuerdo con este nuevo contrato sexual, para los trabajadores las proletarias se convirtieron en lo que sustituyó a las tierras que perdieron con los cercamientos, su medio de reproducción más básico y un bien comunal del que cualquiera podría apropiarse y usar según su voluntad”.²³¹ En consecuencia, en esta nueva organización, las mujeres (excepto las que habían sido privatizadas por los hombres burgueses) se convirtieron en bien común, pues

²³⁰ Federici, *Calibán*, 147.

²³¹ Federici, *Calibán*, 148.

una vez que las actividades de las mujeres fueron definidas como no-trabajo, el trabajo femenino se convirtió en un recurso natural, disponible para todos.

En este sentido mientras que para Pateman el contractualismo hizo que el cuerpo de las mujeres se repartiera en fraternidad mutua con hombres por igual a la vez que definió las relaciones y las actividades de las mujeres como no-políticas. El capitalismo para Federici hizo que el cuerpo femenino se repartiera como bien común a los hombres para su usufructo al mismo tiempo que definió las relaciones y las actividades de las mujeres como no-trabajo. Constituyendo esto tanto para Pateman como para Federici, una nueva forma patriarcal. En el sentido de que, con la expulsión femenina del artesanado y la devaluación del trabajo reproductivo de las mujeres, “se consolida la apropiación masculina del trabajo femenino, construyéndose así un nuevo orden patriarcal”. Una nueva forma patriarcal que, aunque existieran relaciones de poder desiguales entre hombres y mujeres antes del capitalismo, no le resta incidencia a esta apreciación. En la medida de que en la época precapitalista “la subordinación de las mujeres a los hombres estaba atenuada por el hecho de que tenían acceso a las tierras comunes y otros bienes comunales, mientras que en el nuevo régimen capitalista las mujeres mismas se convirtieron en bienes comunes, ya que su trabajo fue definido como un recurso natural”.²³² Es desde esta perspectiva compartida, que el nuevo mundo y la nueva sociedad se organizaban dejando fuera a las mujeres del orden político y del orden capitalista, es decir, de las relaciones políticas.

Todavía más, otro de los aspectos que sirvieron para separar a las mujeres tanto de la vida política como del mercado capitalista fue la reorganización de la familia. En el sentido de que una de las áreas clave en la que se produjeron cambios en función del sometimiento intenso de degradación social hacia las mujeres, fue la familia moderna como lugar clave para la reproducción de fuerza de trabajo. En este periodo, la familia moderna comenzó a separarse de la esfera pública adquiriendo sus connotaciones como principal centro para la reproducción de la fuerza de trabajo. La familia moderna, como señala Federici, “se vuelve complemento del mercado, instrumento para la privatización de las relaciones sociales y, sobre todo, para la propagación de la disciplina capitalista y la dominación patriarcal, la familia surge como la

²³² Federici, *Calibán*, 148.

institución más importante para la apropiación y el ocultamiento del trabajo de las mujeres”.²³³ La familia moderna constituye el ámbito de las relaciones privadas opuestas y separadas a las relaciones públicas, o mejor dicho, constituye la esfera en donde las relaciones sociales se definen y se presentan como relaciones no-políticas. Además de constituirse como la institución organizada para garantizar tanto la cantidad y la calidad de la fuerza de trabajo como para consolidar la sujeción y la dependencia de las mujeres a los hombres.

²³³ Federici, *Calibán*, 149.

3.2

El trabajo doméstico en la explotación

La división sexual del trabajo y la división de los sexos

Del mismo modo en que el capitalismo crea una división social del trabajo el capitalismo a su vez crea una división sexual del trabajo. Desde esta tesitura, la sociedad capitalista no sólo conlleva la creación y separación de trabajadores, sino que la sociedad capitalista conlleva además la creación y concentración de divisiones dentro de la clase trabajadora. En el sentido de que el capitalismo funda divisiones al interior de la clase trabajadora que sirven para expandir la explotación.

La sociedad capitalista conlleva el establecimiento de divisiones sexuales dentro de la clase trabajadora que, de acuerdo con Federici, son constitutivas de la dominación de clase. En estos términos, el análisis de Federici plantea una perspectiva feminista marxista que difiere con respecto al enfoque planteado en otros feminismos de corte marxista. En el sentido de que, mientras que para algunos feminismos socialistas, el dominio de clase se encuentra originado y constituido principalmente por la lucha de clases entre hombres y mujeres.²³⁴ Para Federici por su parte, el dominio de clase no se origina ni se constituye desde la lucha de clases entre hombres y mujeres a nivel interpersonal, un aspecto que ha servido para desviar el carácter más amplio y constitutivo del antagonismo de clase, sino que el dominio de clase introduce divisiones entre hombres y mujeres que amplían su dominio. Es decir, en efecto, las mujeres son oprimidas directa e indirectamente por los hombres, como se ha planteado dentro de la corriente del feminismo marxista bajo la expresión de la lucha de clases entre hombres y mujeres. Pero esa

²³⁴ Es el caso del feminismo socialista de Chodorow. Véase Nancy Chodorow, “Maternidad, reproducción y supremacía masculina” en *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, Zillah R. Eisenstein comp. (México, XXI, 1980), 102.

opresión planteada en los términos de una lucha de clases entre hombres y mujeres, ha sido el efecto de la división sexual del trabajo creada por y para capitalismo en función de ampliar sus territorios.

Igualmente, este planteamiento del feminismo marxista de Federici contiene un enfoque diferente en relación con la perspectiva de corte radical del feminismo. En la medida de que el feminismo radical de Firestone plantea que la división de clase original y básica es la división entre los sexos (concebidos los sexos biológicamente) y, por tanto, que el punto fundamental radica en que el motor de la historia es el afán de los hombres por conseguir el poder y la dominación sobre las mujeres (en forma de una dialéctica de los sexos).²³⁵ En este sentido también, el planteamiento de Federici no es el de que la división de los sexos obedezca a un asunto de carácter natural y biológico, ni mucho menos que esa división sexual se encuentre fundamentada en el afán de los hombres por conseguir el poder y el dominio hacia las mujeres, sino que para Federici el capitalismo introdujo divisiones dentro de la clase trabajadora, en las cuales las jerarquías construidas a partir del género, sirvieron de impulso para la acumulación capitalista y su reproducción.

En este sentido, de manera contraria a estas interpretaciones feministas en torno a las visiones tanto de la lucha de los sexos como de la dialéctica de los sexos, para Federici la división sexual del trabajo obedece más bien a una división sexual que “diferenció no sólo las tareas que las mujeres y los hombres debían realizar, sino sus experiencias, sus vidas, su relación con el capital y con otros sectores de la clase trabajadora”.²³⁶ En la medida de que la división sexual del trabajo que se estableció entre hombres y mujeres no sólo sujetó a las mujeres al trabajo reproductivo, sino que aumentó su dependencia respecto de los hombres, al separarlas del mundo público capitalista. De este modo, al igual que la división social del trabajo, la división sexual del trabajo fue, sobre todo, una relación de poder, es decir, fue una acumulación de diferencias, desigualdades, jerarquías y divisiones que ha separado a los trabajadores entre sí e incluso de ellos mismos. En la medida de que las divisiones capitalistas no son meramente corporales y sexuales, sino que son divisiones que separan las creaciones mismas de los

²³⁵ Shulamith Firestone, *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista* (Barcelona: Editorial Kairós, 1976), 17.

²³⁶ Federici, *Calibán*, 176.

trabajadores y trabajadoras respecto de sí (sus ideas, sus productos, sus acciones), apropiándose las el capital al mismo tiempo.

Más importante para Federici, que sobre la base de estas divisiones que separan a los trabajadores entre sí e incluso de ellos mismos, bajo la imposición de la división sexual del trabajo, el capitalismo ha podido acumular trabajo femenino mediante la relegación de las mujeres al trabajo reproductivo. En el sentido de que, las diferencias de poder entre hombres y mujeres que crea la división sexual del trabajo hicieron posible la redefinición de la figura del ama de casa proletaria, es decir, la figura femenina reconceptualizada como el sujeto de la reproducción de la familia trabajadora. Como también, en el sentido de que los atributos de la feminidad se convirtieron en funciones laborales. Por tanto, lejos de ser una estructura natural, la familia proletaria “es una creación del capital por el capital”.²³⁷ En esta medida, Federici ve en la familia trabajadora la unidad del dominio capitalista, es decir, el lugar del mando masculino y de la sujeción capitalista, por tanto, sede de la opresión y sujeción de las mujeres. Dicho con otras palabras, la familia obrera mantiene la misma estructura de autoridad del capital mediante su organización y su distribución de tareas, labores y trabajos diferenciados jerárquicamente entre hombres y mujeres. En suma, la división sexual del trabajo marca a la vez la construcción y aparición de la familia obrera como la acumulación y separación del trabajo femenino.

Sobre la creación de la división sexual del trabajo pudo imponerse una nueva división que redefinió el trabajo de las mujeres degradándolo a condición servil en tareas, labores y trabajos para la clase obrera y trabajadora. Del mismo modo, sobre la base de la creación de la división sexual del trabajo pudo imponerse un reordenamiento que asimiló el trabajo femenino con el trabajo doméstico, bajo la pantalla de que esa es la condición natural de las mujeres, o, mejor dicho, bajo la cobertura de que tanto el ámbito privado como el ámbito doméstico son el destino natural y biológico de las mujeres. En definitiva, el repliegue y relegación del trabajo femenino al ámbito “natural” e “inferior” del trabajo reproductivo y doméstico, bajo la pantalla de ser un destino natural y biológico para las mujeres, significó una redistribución del trabajo

²³⁷ Silvia Federici, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2013), 58.

reproductivo que reforzó las jerarquías inherentes a la división sexual del trabajo y creó nuevas divisiones para las mujeres.

La separación entre producción y reproducción

El análisis de Federici plantea que la nueva división sexual del trabajo representa una nueva relación de poder que creó desigualdades, jerarquías y divisiones que no sólo diferenciaron los trabajos que las mujeres y los hombres debían realizar, sino que además devaluaron el trabajo y la posición social de las mujeres, cambiando con esto su relación con el capital y los trabajadores. Más importante, que la división sexual del trabajo no sólo significa la diferenciación de tareas, labores y trabajos entre hombres y mujeres, sino que constituye el sostén de apropiación del trabajo de las mujeres como fuente principal de la acumulación capitalista. En consecuencia, la división sexual del trabajo en cuanto una relación de poder que resulta en el confinamiento de las mujeres a la esfera reproductiva y en el sometimiento de las mismas al trabajo doméstico, representa para Federici una división dentro de la fuerza de trabajo al mismo tiempo que la fuente principal de la acumulación capitalista a base del trabajo no pagado de las mujeres.

La división constitutiva al interior de la clase trabajadora como base central para la acumulación de capital mediante el trabajo no remunerado de las mujeres, Federici la sitúa en “la separación de la producción de mercancías de la reproducción de la fuerza de trabajo”.²³⁸ La idea de Federici es la de que la sociedad capitalista funda la separación entre el trabajo asalariado y el trabajo no asalariado. Con otras palabras, la idea es que para el feminismo marxista de Federici el capitalismo establece la separación entre el ámbito de la producción y la esfera de la reproducción (otra forma conceptual de entender la división entre lo público y lo privado y misma idea que comparte con el feminismo marxista de Leopoldina Fortunati, Mariarosa Dalla Costa y Selma James).²³⁹ En estos términos compartidos, el análisis de Federici versa también

²³⁸ Federici, *Calibán*, 113.

²³⁹ En conjunto, esta visión tiene su base en las críticas que este grupo de feministas marxistas le hacen a Marx y a su análisis sobre el capitalismo. Desde este marco, Selma James y Mariarosa Dalla Costa conciben previamente esta separación moderna y capitalista de la siguiente manera: “En la sociedad precapitalista patriarcal, *la casa y la familia* eran centrales para la producción agrícola y artesanal. Con el advenimiento del capitalismo, la socialización de la producción se organizó con *la fábrica* como centro. Los que trabajaban en los nuevos centros productivos

en la reconceptualización del trabajo reproductivo y el trabajo doméstico en función de exponer “el grado en el que ambos trabajos han sido subordinados de la economía capitalista” al mismo tiempo de que se basa en mostrar “el grado en el que a pesar de que ambos trabajos han sido subordinados de la economía capitalista han pasado a ser parte de la lógica capitalista”.²⁴⁰ La clave compartida para dar cuenta de esto, se encuentra para Federici tanto en la institucionalización de la familia obrera como en la naturalización del trabajo doméstico. Pero, sobre todo, se encuentra en la construcción del ama de casa a tiempo completo sucedida en el capitalismo industrial de los siglos XIX y XX.

En concordancia con este análisis común, Federici define al trabajo asalariado de producción como el trabajo principal de producción de mercancías a la vez que define al trabajo de reproducción como el trabajo principal de sustento capitalista. Más específico todavía, Federici concibe al proceso de producción simplemente como proceso de producción de mercado y producción de mercancías capitalistas, al mismo tiempo que concibe al proceso de reproducción como el proceso de reproducción de la fuerza de trabajo y de la mano de obra sobre el que descansa y se organiza la sociedad capitalista. Lo que significa que para Federici el cimiento de organización del capitalismo tiene lugar en la esfera privada. En estos términos también, Federici define y concibe “al trabajo de reproducción como el pilar de todas las formas de organización del trabajo en la sociedad capitalista”. En la medida de que para Federici el trabajo de reproducción “no es un trabajo precapitalista, un trabajo atrasado, un trabajo natural, sino que es un trabajo que ha sido conformado para el capital y por el capital, absolutamente

recibían un salario. Los que eran excluidos, no. Las mujeres, los niños y los ancianos perdieron el poder relativo que se deriva de que la familia dependiera del trabajo de ellos, *el cual se consideraba social y necesario*. El capital, al destruir la familia, la comunidad y la producción como un todo, ha concentrado, por un lado, la producción social básica en la fábrica y en la oficina, y, por otro, ha separado al hombre de la familia y lo ha convertido en *un trabajador asalariado*”. Mariarosa Dalla Costa y Selma James, *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad* (México: Siglo XXI Editores, 1977), 25. Leopoldina Fortunati por su parte lo dice en estos términos: “La unidad que existía entre producción de valores de uso y la reproducción del individuo en los modos de producción precapitalistas ha desaparecido. El proceso global de la producción de mercancías parece ahora estar separado, a través del valor, del proceso de reproducción e incluso en directa oposición: mientras que el primero se presenta como *creación* de valor, el segundo aparece como creación de no valor. Así, la producción de mercancías se sitúa como *el lugar fundamental de la producción* capitalista y las leyes que la gobiernan como *las leyes que caracterizan* la propia producción capitalista. Por el contrario, la *reproducción*, que se ha convertido con el capitalismo en creación de no valor, se sitúa como el lugar de la *producción natural*”. Leopoldina Fortunati, *El arcano de la reproducción. Amas de casa, prostitutas, obreros y capital* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2019), 34.

²⁴⁰ Federici, *Revolución*, 63.

funcional a la organización del trabajo capitalista”.²⁴¹ Enfatizando con esto en la funcionalidad del trabajo reproductivo para la existencia de la organización capitalista. Pero, además, insistiendo con esto en la centralidad del trabajo reproductivo para la economía capitalista. En este sentido, para Federici, el aspecto medular que da forma a la organización de la sociedad capitalista no se encuentra en la organización del trabajo asalariado ni en la producción de mercancías, sino que ese encuentra en la organización de la esfera reproductiva que involucra tanto la reproducción de trabajadores como la parte del trabajo doméstico que las mujeres llevan a cabo en casa.

Asimismo, en estos términos producción y reproducción se conceptualizan como separados, es decir, se conceptualizan como territorios separados para el capital y por el capital, en cuanto que para Federici la producción de mercancías (trabajo mercantil y asalariado) es un trabajo mayoritariamente masculino y la reproducción de la fuerza de trabajo (trabajo reproductivo y doméstico) es un trabajo confinado mayoritariamente a las mujeres. Desde esta línea de análisis, para Federici, la sociedad capitalista y la organización de trabajo del capitalismo se encuentran conformados “por dos cadenas de montaje: una cadena de montaje que produce las mercancías y otra cadena de montaje que reproduce a los trabajadores, cuyo centro es la casa”.²⁴² La idea es la de que la configuración capitalista bifurca la generación de capital entre el ámbito público del trabajo asalariado de producción de mercancías (el mercado y la industria) y la esfera privada del trabajo no asalariado de la reproducción (la casa y la familia). Más aún, la idea es la de que la separación entre el ámbito de la producción de la esfera de la reproducción, conlleva la idea central de que el trabajo de reproducción no ocurre en el mercado capitalista y, por consiguiente, que la esfera de la reproducción no es un ámbito de producción. En el sentido de que el trabajo reproductivo no es un ámbito de producción de mercancías ni una esfera de intercambio de las mismas, debido a que el capitalismo sustituye a la familia del rol de la unidad productiva. Como también, debido a que el capitalismo hizo que el trabajo reproductivo de la fuerza de trabajo tuviera lugar en la casa y en la familia, separándolas del proceso de producción y de circulación de mercancías.

²⁴¹ Silvia Federici, *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2018), 18.

²⁴² Federici, *El patriarcado*, 18.

La perspectiva de Federici queda planteada, por tanto, en los términos de la separación entre el trabajo asalariado y el mercado capitalista respecto del trabajo reproductivo y el trabajo doméstico. Con esto, la particularidad de la mirada de Federici consiste en que su examen del capitalismo no refiere al ámbito de la producción de mercancías (trabajo asalariado y mercado capitalista), sino que se basa en la importancia de la esfera reproductiva (trabajo reproductivo y trabajo doméstico), en función de exponer que la separación entre producción y reproducción permite al capitalismo ampliar la explotación y acumular capital a base del trabajo reproductivo y doméstico de las mujeres. Más importante, que a través de la separación laboral y de la sujeción reproductiva es desde donde el capitalismo organiza y da comienzo a la explotación de las mujeres. Con otras palabras, que mediante esta separación y sujeción se organiza la explotación del trabajo femenino no remunerado, explotación que para Federici es más eficaz puesto que la no remuneración salarial oculta a la misma.

El trabajo no remunerado ni asalariado muestra la forma en la que los trabajos y los cuerpos de las mujeres tienen utilidad para el capital (trabajos domésticos y reproductivos). Es desde esta tesitura y desde esta línea de análisis, que Federici reconceptualiza el trabajo reproductivo y doméstico en cuanto trabajos que son la base de la acumulación capitalista al mismo tiempo que son trabajos subordinados que son parte de la explotación capitalista. Como señala Federici, “el capital extrae de la clase obrera mucho más trabajo no asalariado, pues también incluye el trabajo doméstico que se espera que hagan las mujeres”.²⁴³ Lo que significa también que para Federici el trabajo reproductivo y el trabajo doméstico son formas de explotación. En la medida de que, por un lado, el trabajo reproductivo es explotado a través de la reproducción de fuerza de trabajo (la reproducción de trabajadores). Por el otro, en la medida de que el trabajo doméstico es explotado a través del trabajo asalariado (de los trabajadores remunerados). Por tanto, son trabajos participes centrales de la acumulación y explotación capitalistas. En suma, es en estos términos que se entiende que para Federici la casa y la familia sean el centro más importante capitalista, es decir, el centro principal de la reproducción de la fuerza de trabajo de la economía capitalista.

Ahora bien, el análisis de la reproducción como marco para el estudio de las bases de la sociedad capitalista, ha tenido no obstante dentro del ámbito de la filosofía y teoría feminista

²⁴³ Federici, *El patriarcado*, 92.

(sobre todo dentro del ámbito del feminismo marxista), diversas variaciones y posiciones respecto del modo en el que la reproducción ha sido reconceptualizada con miras a exponer su importancia para entender el capitalismo y su dominación. Sobre todo, desde los términos feministas, para comprender la forma en la que la reproducción ha sido parte fundamental de la economía capitalista y para comprender la forma en la que la reproducción ha sido fuente principal de la subordinación de las mujeres en el capitalismo.

Es el caso por ejemplo de la perspectiva del feminismo lésbico de Monique Wittig. En términos generales, del mismo modo que MacKinnon, para Wittig por su parte la categoría de sexo es una categoría política. Más aún, es una categoría política que funda la sociedad en cuanto heterosexual. En esta medida, para Wittig, “no se puede decir que una de estas dos producciones (es decir el sexo y la reproducción) es natural y que la otra es social”, sino que “la categoría de sexo es el producto de la sociedad heterosexual en la cual los hombres se apropian de la reproducción y la producción de las mujeres”.²⁴⁴ En estos términos, la reproducción vinculada con la sexualidad, queda para Wittig inscrita en la ordenación de la sociedad heterosexual (moderna y capitalista). En el sentido de que la sociedad heterosexual crea las relaciones obligatorias entre hombres y mujeres (o la relación heterosexual obligatoria), que no sólo ordenan todas las relaciones humanas, sino que conforma la sexualidad y la reproducción como una institución social. Como también, en la medida de que para Wittig la subordinación de la sexualidad femenina a la reproducción significa la imposición de la heterosexualidad como institución social. El punto para Wittig es pues el régimen heterosexual social que hace que la reproducción de las mujeres se ponga tanto al servicio de los hombres como al servicio del capitalismo.

Otro es el enfoque de Zillah R. Eisenstein sobre la reproducción que, desde su análisis feminista marxista, tiene que ver más con el carácter relacional, es decir, tiene que ver con que “las relaciones de producción y reproducción, y no una noción abstracta de la biología, son las que determinan las relaciones que tiene una mujer consigo misma y con la sociedad como ser reproductor”. En esta medida, para Eisenstein, “centrarse en el hecho de que la mujer como reproductora constituye la característica universal y transcultural de la supremacía masculina y

²⁴⁴ Wittig, *El pensamiento heterosexual*, 26-27.

por lo tanto la raíz del problema, es formular el problema de manera incorrecta”.²⁴⁵ En este sentido, para Einsenstein, tomar el control de las mujeres a través de la reproducción no es suficiente para dar cuenta de las relaciones que determinan la reproducción en la sociedad. En consecuencia, la reproducción no es el problema sino las relaciones que la determinan y funcionalizan a la lógica capitalista.

En contraparte, en tiempos más recientes algunas feministas desde la corriente de la economía feminista han tratado de privilegiar la noción de reproducción oponiéndola a la noción de producción, atribuyéndole con esto a la idea de producción una función general negativa. Como señala Amaia Pérez, “nuestra crítica a la noción de producción ha evolucionado. Primeramente, nos centramos en visibilizar su otro oculto: la reproducción de personas”. “En segundo momento, hemos pasado a una crítica de mayor calado: producir no nos vale nada si no es para reproducir (personas, o vida en sentido más amplio)”.²⁴⁶ Con esto no sólo han atribuido a la noción de producción un carácter negativo, sino que también han asociado la noción de producción exclusivamente con el lenguaje liberal-económico y capitalista-mercantil. Como plantea Amia Pérez, “la economía feminista ha visto cómo la instalación de las nociones de producción, económica y trabajo corrió pareja a la desaparición de la reproducción en la conformación de un paradigma económico androcéntrico que tiene una estructura de pensamiento dicotómica y asexuada, centrado en las esferas masculinizadas de valorización de capital”.²⁴⁷ En consecuencia, desde esta perspectiva de la economía feminista, se reafirma la reproducción con lo femenino bajo la tesis de que la epistemología capitalista heteropatriarcal conlleva la producción con lo masculino que sustenta al mismo tiempo la separación entre producción y reproducción.²⁴⁸

La perspectiva de Federici por su parte, comparte esta visión de la subordinación de la reproducción a la producción en términos feministas. Como también, comparte el enfoque de la imposición de la función reproductiva de las mujeres al servicio de la reproducción de la fuerza de trabajo. En este sentido, sobre esta base que, como se expone, comparte principalmente con

²⁴⁵ Einsenstein, *Patriarcado capitalista*, 58.

²⁴⁶ Amia Pérez Orozco, *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2014), 200.

²⁴⁷ Pérez Orozco, *Subversión feminista*, 200.

²⁴⁸ Otro enfoque similar desde la economía feminista se puede ver en María Pazos Morán, *Contra el patriarcado. Economía feminista para una sociedad justa y sostenible* (Iruñea-Pamplona: Katakarak Liburuak, 2018).

el feminismo marxista de James, Dalla Costa y Fortunati, la perspectiva de Federici se centra igualmente en la separación entre producción y reproducción que funda la sociedad capitalista como marco medular para la comprensión integral del capitalismo. En esta medida, como se expone también, para Federici, el centro de su análisis no está constituido por el trabajo asalariado y la producción de mercancías, sino que se encuentra en el trabajo de reproducción y en el trabajo doméstico que las mujeres llevan a cabo. El eje central de esta perspectiva lo articula la afirmación común tanto de Federici como del feminismo marxista, de que el análisis de Marx al capitalismo se caracteriza por “su visión limitada para concebir el trabajo productivo de valor de ningún otro modo que no sea la producción de mercancías”.²⁴⁹ En el sentido de que para Federici en el análisis de Marx al capitalismo, no se encuentra diferencia alguna entre la producción de mercancías y la producción de la fuerza de trabajo, sino que para Marx la misma cadena de montaje produce a ambas. Por tanto, desde esta perspectiva común para Federici, en la crítica de Marx al capitalismo el valor de la fuerza de trabajo se mide en función del valor de las mercancías.²⁵⁰

Ciertamente, como se expondrá más adelante, Federici junto con el feminismo marxista exageran al atribuirle a Marx un análisis del capitalismo reducido a la producción de mercancías a la vez de que exageran en reducir la crítica de Marx a la explotación del trabajo asalariado. En la medida de que Federici supone que Marx sólo concibe la producción desde el aspecto del consumo y sitúa la explotación exclusivamente dentro del circuito de producción de mercancías. En la medida también de que para Federici el estudio de Marx al capitalismo se trata principalmente “de la producción de trabajadores asalariados mediante las mercancías producidas por los trabajadores asalariados”.²⁵¹ Suponiendo con esto que la explotación en Marx obedece solamente a la explotación en el mercado o de relaciones mercantiles y, en consecuencia, que la idea de producción en Marx refiere sólo a una noción de producción de mercancías capitalistas.

Sin embargo, la fuerza de la perspectiva de Federici versa en acentuar en el trabajo reproductivo y el trabajo doméstico como centros tanto de sujeción como de explotación de las

²⁴⁹ Federici, *Revolución*, 154.

²⁵⁰ La idea se repite en Montserrat Galcerán Huguet, “Producción y reproducción en Marx”, en Laboratorio Feminista, *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista: Producción, reproducción, deseo, consumo* (Madrid: Tierra de nadie Ediciones, 2006), 17.

²⁵¹ Federici, *El patriarcado*, 57.

mujeres, mismos que constituyen la base desde la cual Federici plantea la importancia del trabajo no reconocido de las mujeres. Con el objeto de redefinir el trabajo reproductivo y el trabajo doméstico como áreas de trabajo fundamentales para el capitalismo y como centros principales de explotación de las mujeres en donde toda una parte de la explotación capitalista queda oculta y desaparece.

Federici ve en el trabajo reproductivo y el trabajo doméstico no sólo la consolidación de un trabajo supuestamente natural a las mujeres destinado a no ser remunerado, ni tan sólo ve el trabajo femenino primario en donde las mujeres se consolidan como dependientes respectivamente, sino que al mismo tiempo ve otras formas de explotación que se concebían ajenas al capitalismo. En el sentido de que para Federici el trabajo reproductivo y el trabajo doméstico son formas de explotación. En la medida de que, como se expone, el trabajo reproductivo es explotado a través de la reproducción de fuerza de trabajo o de la reproducción de trabajadores. Como también, en la medida de que el trabajo doméstico es explotado a través del trabajo asalariado o de los trabajadores remunerados. En consecuencia, que tanto el trabajo reproductivo como el trabajo doméstico son trabajos participes centrales de la acumulación y de la explotación capitalistas. Con esto, el análisis de Federici amplía el campo de análisis de la explotación capitalista (no sólo asalariadas) a otras formas de explotación (no remuneradas). En cuanto que, desde esta perspectiva, el trabajo reproductivo y el trabajo doméstico se entienden como formas de explotación correspondientes al conjunto social que es el capitalismo. Pero, sobre todo, que el trabajo reproductivo y el trabajo doméstico en cuanto formas de explotación, son el resultado de un producto histórico cuyas raíces se encuentran en la organización del trabajo y de la sociedad capitalista.

El trabajo doméstico y la función del salario

La sociedad capitalista implica la separación entre producción y reproducción, es decir, la separación entre producción de mercancías y reproducción de fuerza de trabajo. La unidad, por tanto, entre la producción de mercancías y la reproducción de fuerza de trabajo desaparece en la sociedad capitalista. El capitalismo organiza la producción y la reproducción de manera separada y diferenciada. En el sentido de que, por un lado, la producción de mercancías se sitúa

como el lugar fundamental de la producción capitalistas. Por el otro, en el sentido de que la reproducción de la fuerza de trabajo se sitúa como el lugar primordial de la reproducción “natural” de la misma. En la medida de que, conformada la separación en la sociedad capitalista, dentro de la producción de mercancías que se realiza en la fábrica, su organización da lugar al establecimiento del trabajo asalariado, al mismo tiempo de que dentro de la reproducción de la fuerza de trabajo que se realiza en la casa, su organización da lugar al establecimiento del trabajo no asalariado. En pocas palabras, la separación entre producción y reproducción implica la división entre trabajo asalariado capitalista y trabajo no asalariado doméstico.

La división entre el trabajo asalariado capitalista y el trabajo no asalariado doméstico versa en que no sólo el trabajo doméstico se ha impuesto a las mujeres, sino que el trabajo doméstico se ha transformado en un atributo natural de la personalidad femenina, es decir, de la naturaleza de las mujeres. En la medida de que, como plantea Federici, bajo el capitalismo el trabajo doméstico fue transformado en un atributo natural en vez de ser reconocido como trabajo asalariado puesto que estaba destinado a no ser remunerado. En el sentido de que, “el capitalismo crea el trabajo doméstico del ama de casa en función de servir al trabajador masculino tanto física y emocional como laboral y sexualmente”.²⁵² Lo anterior pone de manifiesto el modo en el que el trabajo y el cuerpo de las mujeres, han sido puestos en función de la lógica capitalista. En la medida de que el foco en el trabajo doméstico, como señala Federici, “ha posibilitado la comprensión de que el capitalismo se sustenta en la producción de un determinado tipo de trabajadores -y en consecuencia de un determinado modelo de familia, sexualidad y procreación-”.²⁵³ Enfatizando con esto Federici que el trabajo doméstico siempre ha estado vinculado al funcionamiento de la acumulación capitalista al mismo tiempo insistiendo con esto en la centralidad del trabajo doméstico para la economía capitalista. Pero también, enfatizando e insistiendo Federici que el capitalismo organizó la familia nuclear como base para la reproducción de la fuerza trabajo a la vez que el capitalismo funcionalizó la sexualidad femenina en aras de la reproducción de la fuerza de trabajo.

Igualmente, el foco en el trabajo doméstico ha posibilitado para Federici la comprensión de que el trabajo doméstico es mucho más que limpieza de la casa. En el sentido de que el trabajo

²⁵² Federici, *Revolución*, 38.

²⁵³ Federici, *Revolución*, 161.

doméstico implica generar a los que generan el salario tanto física y emocional como laboral y sexualmente, para que estén dispuestos al día siguiente. Como también, en el sentido de que el trabajo doméstico implica la crianza y el cuidado de los hijos, es decir, de los futuros trabajadores, bajo los parámetros que requiere el capitalismo. Lo que significa para Federici que, “tras cada fábrica, tras cada escuela o tras cada oficina, se encuentra el trabajo de mujeres que consume su vida y su trabajo, produciendo la fuerza de trabajo que se emplea en las fábricas, escuelas y oficinas”.²⁵⁴ En términos generales, esta es la razón de que, para Federici, tanto en los países “desarrollados” como en los países “subdesarrollados” el trabajo doméstico y la familia son el pilar de la sociedad capitalista.

Más importante, que el trabajo doméstico y la familia son la institucionalización del trabajo no remunerado al mismo tiempo de que son la institucionalización de la dependencia salarial de las mujeres con los hombres. En este sentido, para Federici, la división entre trabajo asalariado capitalista y trabajo no asalariado doméstico, no sólo sujetó a las mujeres al trabajo doméstico, sino que consolidó la dependencia de las mujeres respecto de los hombres, “permitiendo al Estado y al capital usar el salario masculino como instrumento para gobernar el trabajo de las mujeres”.²⁵⁵ En la medida de que, desde finales del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX (capitalismo industrial), con la crecimiento del salario familiar, es decir, con el aumento del salario obrero masculino, es que las mujeres que trabajan en las fábricas son rechazadas y enviadas a casa, permitiendo al capitalismo ampliar la parte no pagada del día de trabajo (con el trabajo de las mujeres en casa) y usar el salario de los hombres para acumular capital a base del trabajo doméstico de las mujeres. En pocas palabras, que esto hizo posible el desarrollo específicamente capitalista del salario como medio para la acumulación de trabajo no remunerado.²⁵⁶

²⁵⁴ Federici, *Revolución*, 56.

²⁵⁵ Federici, *Calibán*, 113.

²⁵⁶ En gran medida, las reflexiones de Federici sobre el salario como instrumento para gobernar el trabajo doméstico de las mujeres, encuentran su trasfondo histórico en el contexto social de la campaña internacional “Salario por el Trabajo Doméstico”, campaña a la que se unió Federici junto a Mariarosa Dalla Costa, Leopoldina Fortunati, Selma James, Maria Mies y Ariel Salleh en 1972. Campaña que a su vez se inspira en el movimiento de mujeres de las “Welfare Mothers” (subsidio social para las madres) en EE.UU. Véase Silvia Federici y Arlen Austin, *Salario para el Trabajo Doméstico. Comité de Nueva York 1972-1977. Historia, teoría y documentos* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2019).

La división entre trabajo asalariado capitalista y trabajo no asalariado doméstico constituye la separación y apropiación del trabajo de las mujeres como fuente principal de acumulación de trabajo no pagado capitalista. Con esto Federici plantea que no sólo la apropiación de trabajo femenino ha servido de fundamental importancia para el capitalismo, sino que además sobre esta base el capitalismo ha conformado una relación patriarcal mediante el salario de los trabajadores masculinos en forma de un “patriarcado del salario”.²⁵⁷ El salario divide a la familia en una parte asalariada y en otra parte no asalariada al mismo tiempo de que el salario es una forma de crear jerarquías familiares. Más aún, el uso específicamente capitalista no sólo hizo posible usar el salario de los hombres como instrumento para gobernar el trabajo de las mujeres, sino que además “hizo posible el disciplinamiento tanto de los hombres como de las mujeres en función de extender la explotación”.²⁵⁸ En consecuencia, es en estos términos que para Federici todo trabajo dentro del sistema capitalista, es decir, trabajo asalariado y trabajo no asalariado, trabajo productivo y trabajo reproductivo, trabajo mercantil y trabajo doméstico, es igualmente explotación.

El salario como insiste Federici es una de las herramientas mediante la cual gobierna el capitalismo, en cuanto que a través del salario es como se organiza la explotación tanto de los trabajadores asalariados como de los trabajadores no asalariados. En este sentido, para Federici, poner el foco en el trabajo doméstico y en el salario, implica poner en evidencia que cualquier forma de trabajo bajo el capitalismo es fuente de explotación y, por consiguiente, que es fuente de apropiación. Implica además poner en evidencia el orden antagónico capitalista que articula las bases de la división entre el trabajo explotado y el trabajo no explotado, es decir, implica arrojar luz sobre el mundo de tensiones, separaciones y contradicciones llenos de significado político que existen bajo la organización del capitalismo. En esta medida, poner el foco en el salario y su relación con el trabajo doméstico permite mostrar formas de explotación del capital que no se encuentran subsumidas por las formas conocidas del trabajo asalariado en el mercado capitalista, al mismo tiempo de que permite mostrar que el trabajo doméstico y no asalariado son trabajos creados por y para el capitalismo, correspondientes al conjunto de relaciones que conlleva la sociedad capitalista.

²⁵⁷ Federici, *Calibán*, 150.

²⁵⁸ Federici, *Patriarcado*, 17.

En definitiva, el estudio sobre el trabajo reproductivo y el trabajo doméstico constituye una de las bases desde la cual Federici analiza la lógica de la organización capitalista y la lógica de la economía capitalista. Con el objeto de comprender tanto al trabajo reproductivo como al trabajo doméstico como áreas de trabajo al servicio de la acumulación capitalista y, por consiguiente, como centros de trabajo explotados y desvalorizados. Como también, con el objetivo de comprender la identidad de género como función laboral y a las relaciones de género como relaciones de reproducción. En fin, una perspectiva dentro del campo del feminismo marxista que para Federici amplifica la visión del feminismo radical sobre la comprensión de la política y de lo político.

3.3

Anticapitalismo y política de lo común

La reorganización del capital y la acumulación capitalista

Con lo expuesto hasta aquí desde la mirada de Federici sobre el análisis del capitalismo, en el estudio de Federici sobre la reconceptualización de la reproducción centrado en el trabajo reproductivo y trabajo doméstico de las mujeres, la comprensión del alcance de la explotación capitalista se extiende hacia otras formas en donde la explotación no queda limitada a las relaciones mercantiles y asalariadas capitalistas. Tampoco el capitalismo queda reducido a la identidad del trabajo asalariado contractual, lo que ha conducido a su vez a la redefinición de la esfera privada como una esfera de relaciones capitalistas. Sobre todo, como una esfera cargada de relaciones con significado político.

La comprensión política de la esfera privada desde Federici lleva igualmente a la comprensión del carácter antagónico del capitalismo. En los términos expuestos, es claro que para Federici el carácter contradictorio y de separación propio del capitalismo emerge de la división entre producción y reproducción. En este sentido, el estudio de Federici plantea que, a pesar de los cambios mundiales y sociales, es decir, de la reorganización del capital a nivel mundial en tiempos presentes, la separación entre producción y reproducción se mantiene hasta el día de hoy. Dicho con otras palabras, que a pesar de las transformaciones que el capitalismo introdujo con la organización del trabajo entre los cambios del fordismo al postfordismo, así como con las transformaciones que el capitalismo introdujo con la especialización laboral y la expansión de trabajos en el sector servicios (o con la aparición y aumento de trabajos de ventas, tele mercadeo, marketing, servicio al cliente o call center), la sociedad capitalista sigue sostenida sobre la base de la división entre producción y reproducción. En la medida de que la reorganización del capital a nivel mundial no ha significado el fin del trabajo doméstico ni ha

terminado con las divisiones sexuales laborales, mucho menos ha finalizado con la acumulación capitalista basada en el trabajo femenino.

Lo anterior para Federici en función de mantener este planteamiento frente a perspectivas filosóficas y teóricas políticas recientes que, en sentido contrario, han planteado que la reorganización del capitalismo mundial (transnacional, financiero, posfordista, desindustrializado, global y altamente tecnológico), ha posibilitado la difuminación de las divisiones del trabajo y de la clase trabajadora e incluso ha permitido la creación de nuevas formas de cooperación y de organización entre los trabajadores. En este sentido, el estudio de Federici se inserta en el debate y la discusión particular con la teoría y el análisis postmarxista de Michael Hardt y Antonio Negri.²⁵⁹ Teóricos postmarxistas contemporáneos que en los últimos años han argumentado que las nuevas formas de producción creadas por la reorganización global del capital, basándose en la idea central de que la producción capitalista ya no tiene como centro la fábrica, han dado paso a formas más autónomas y más cooperativas del trabajo capitalista.²⁶⁰

El eje central para esta peculiar visión de Hardt y Negri sobre la reorganización del capital y del trabajo a nivel mundial, se encuentra en la noción de trabajo afectivo (en cuanto concepto que refiere en general a las nuevas tareas y trabajos dentro del sector servicios) como un aspecto de su peculiar visión. No obstante, el fundamento teórico que sustenta la visión de Hardt y Negri se encuentra más bien en su teoría del trabajo inmaterial desarrollada por ambos. En términos generales, como señala Federici, la teoría del trabajo inmaterial es una teoría que sostiene que a partir de las luchas de los años setenta el capitalismo se vio obligado a instaurar un orden económico que por sí mismo representa la transición a una sociedad postcapitalista, es decir, el capitalismo se vio obligado a instaurar “una reconfiguración que proporciona mayor autonomía al trabajo en relación al capital, que incrementa la producción de cooperación social y disuelve las bases materiales en las que se han asentado y fortalecido las relaciones desiguales

²⁵⁹ Se usa aquí el término postmarxista para denominar a filósofos y teóricos que en realidad ya no son marxistas, es decir, postmarxistas en el sentido de ex marxistas.

²⁶⁰ La idea de que la fábrica ya no es el centro capitalista, sino que la sociedad se convierte en fábrica, es decir, que el capitalismo es una fábrica social, es propia del operaísmo (movimiento filosófico y político de los años sesenta y setenta). El concepto de fábrica social se puede encontrar a su vez en Mario Tronti, *Obreros y capital* (Madrid: Akal Ediciones, 2001). En el caso de Hardt y Negri, su posición operaista pasó a ser autonomista. Es por esto que la visión de Hart y Negri se conoce también como autonomista.

de poder, fomentando una recomposición política de la fuerza de trabajo global”.²⁶¹ En esta medida, para Hardt y Negri, la reestructuración de la economía mundial impulsada por las tecnologías de la informática, ha dado paso a una nueva fase de desarrollo del capitalismo y, con esto, ha dado paso “a un proceso de *posmodernización* económica y de *informatización*”.²⁶² Es decir, un proceso de posmodernización económica que a su vez convierte a la informatización en la fuerza productiva principal, bajo la cual el trabajo inmaterial (trabajo inmaterial en cuanto trabajo que produce objetos no físicos, sino códigos, información, símbolos, imágenes, ideas, relaciones, conocimientos y subjetividades), se posiciona como la forma dominante de trabajo en la economía capitalista global.

Para Hardt y Negri el trabajo inmaterial redefine las áreas laborales y los ámbitos de productividad laboral en la economía global y el capitalismo actual en donde se desarticulan y se desintegran las divisiones del trabajo impuestas. Como señalan Hardt y Negri, “una de las consecuencias de la informatización de la producción y de la aparición del trabajo inmaterial ha sido la de una homogeneización real de los procesos laborales”. En consecuencia, “hoy con la informatización de la producción, la heterogeneidad del trabajo concreto tiende a reducirse y el obrero queda cada vez más apartado del objeto de su trabajo”.²⁶³ Queda claro que para Hardt y para Negri el trabajo inmaterial no crea jerarquías laborales ni otras separaciones o distinciones significativas entre trabajadores, sino que, por el contrario, el trabajo inmaterial conlleva una relación positiva y diferente entre el trabajo y el capital.

La base de esto para Hardt y Negri es la de que, en oposición al trabajo manual, el trabajo inmaterial no puede ser supervisado ni contralado, ya sea ni en tiempo ni en lugar y, por ende, que en el trabajo inmaterial el trabajo se convierte en una labor autoorganizada y productora de cooperación social. Como señalan Hardt y Negri, “el trabajo inmaterial incluye inmediatamente interacciones y cooperaciones sociales. En otras palabras, el aspecto cooperativo del trabajo inmaterial no se impone ni se organiza desde el exterior, como ocurría en las formas anteriores del trabajo, sino que ahora la *cooperación es completamente inmanente a la actividad laboral misma*”.²⁶⁴ En esta medida, para Hardt y Negri, los procesos cooperativos implícitos que

²⁶¹ Federici, *Revolución*, 183.

²⁶² Michel Hardt y Antonio Negri, *Imperio* (España: Paidós, 2016), 304.

²⁶³ Hardt y Negri, *Imperio*, 315.

²⁶⁴ Hardt y Negri, *Imperio*, 317.

conlleva el poder del trabajo inmaterial ofrecen al trabajo inmaterial la posibilidad de valoración de sus trabajadores y, con esto, la posibilidad de valorarse a sí mismos.

Más significativo aún, para Hardt y Negri tales procesos cooperativos completamente inherentes al trabajo inmaterial, “promoverían el potencial para un tipo de comunismo espontáneo y elemental”.²⁶⁵ En consecuencia, Hardt y Negri plantean un escenario y un contexto de zonas liberadas en pleno corazón del capitalismo. Pero más importante, para Federici el planteamiento de Hardt y de Negri supone un contexto y un escenario en el que gracias a la inmaterialización de la producción, “desaparecen todos los contrastes que han caracterizado a la era industrial -productividad/improductividad, producción/reproducción, trabajo/ocio, tiempo de vida/tiempo de trabajo, trabajo asalariado/trabajo no asalariado- por lo que el trabajo deja de ser una fuente de diferenciación y de relaciones de poder desiguales”.²⁶⁶ De esta manera, Hardt y Negri plantean una nueva constitución del orden económico mundial (entendido para ellos como régimen productivo de biopoder haciendo alusión a Foucault), que no depende de una base de trabajo material y que a su vez reorganiza el capital (la relación capital-trabajo), reorganización en la cual el trabajo inmaterial ha puesto al sector servicios en la cima de la economía global capitalista.

Una de las características centrales de este nuevo orden mundial y de esta nueva reorganización del capital, que marca para Hardt y Negri el tránsito de la economía industrial a la economía informática, es la descentralización radical de la producción basada en las nuevas formas inmateriales de producción de la posmodernización de la economía global conformada en tres áreas. Como señalan Hardt y Negri, “la primera es la producción que se informatizó e incorporó las tecnologías de la comunicación transformando el proceso de producción mismo. La segunda es la del trabajo inmaterial de tareas analíticas y simbólicas. Finalmente, la tercera es la del trabajo inmaterial que implica producción y manipulación de afectos y el que requiere el contacto humano (virtual o real)”.²⁶⁷ Con esto, para Hardt y Negri, la productividad laboral, la riqueza y la creación de superávit social misma adquieren la forma de la interactividad cooperativa mediante redes lingüísticas, comunicacionales y, principalmente, como se expondrá más adelante, a través de redes afectivas. En cuanto que para Hardt y Negri la acción

²⁶⁵ Hardt y Negri, *Imperio*, 317.

²⁶⁶ Federici, *Revolución*, 185.

²⁶⁷ Hardt y Negri, *Imperio*, 317.

instrumental de la producción económica se ha enriquecido tanto de la acción comunicativa y de las relaciones afectivas humanas que generan los nuevos trabajos inmateriales. En suma, para Hardt y Negri el capitalismo de hoy se sustenta de formas inmateriales de producción que, aun siendo trabajo, adquieren el potencial político al adoptar características típicas del intercambio político al transformarse en actos comunicativos, interactivos y afectivos. Sobre todo, en donde para Hardt y Negri en la sociedad capitalista actual el trabajo inmaterial aumenta la afectividad (idea basada a su vez en la filosofía de Spinoza y su noción de afecto en cuanto capacidad de interacción, movimiento y actuación dentro de un flujo sin fin de intercambios y encuentros), en función de la capacidad para la autoorganización y la autotransformación de los trabajadores como motor del cambio social.²⁶⁸

Sin embargo, las implicaciones de esta teoría devienen para Federici en que la teoría de Hardt y Negri omite la centralidad del trabajo reproductivo y doméstico de las mujeres, así como la explotación de las colonias y las periferias del mundo para la extracción y acumulación de capital. En el caso específico de la omisión del trabajo de las mujeres, tanto la visión del trabajo inmaterial y del trabajo afectivo como la perspectiva de la producción biopolítica mundial y de la reorganización del capital, deviene en que para Federici la teoría de Hardt y Negri no puede dar cuenta ni responder a las cuestiones clave de la vida de las mujeres a día de hoy, es decir, como señala Federici, “la crisis a la que las mujeres se están enfrentando al tratar de reconciliar el trabajo remunerado con la reproducción, ya que la misma cantidad de trabajo que se ha extraído del hogar es la que ha vuelto a él, debido a la expansión (mundial) del trabajo doméstico, pero por encima de todo a la continuidad del hogar como un imán que atrae el trabajo impagado o mal pagado”.²⁶⁹ En la medida de que a pesar de las transformaciones globales en cuanto a la reorganización de la reproducción social, que para Federici si bien la reproducción se encuentra cada vez más mercantilizada y remunerada, el trabajo de reproducción social ha sido redistribuido sobre los hombros de mujeres inmigrantes y de mujeres de países

²⁶⁸ La idea filosófica de Spinoza sobre los afectos se encuentra en su *Ética*. Spinoza define la noción de afecto de la siguiente manera: “Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de obrar del cuerpo mismo es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida, y al mismo tiempo las ideas de estas afecciones. Si podemos, pues, ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces entiendo por afecto una acción; de lo contrario, una pasión. El cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras, por las cuales su potencia de obrar es aumentada o disminuida; y también de otras que no hacen ni mayor ni menor su potencia de obrar” Spinoza, *Ética* (Madrid: Gredos, 2014), 105.

²⁶⁹ Federici, *Revolución*, 196.

“subdesarrollados”, en función de aumentar la carga de trabajo de unas (las que pueden salir a trabajar pero regresan al trabajo de casa) y aumentar la mala paga a otras (las que se contratan por bajos salarios y no hacen trabajos fuera de casa). Por tanto, ni la reorganización del trabajo reproductivo ni la globalización de los cuidados, ha liberado a las mujeres ni eliminado su explotación en el capitalismo presente. Como también, en la medida de que, a pesar de las transformaciones globales en cuanto a la reorganización de la reproducción social y la globalización de los cuidados, el trabajo reproductivo y doméstico no se ha industrializado ni se ha tecnologizado. Más bien, sigue separado y devaluado bajo el capitalismo. Finalmente, la teoría de Hardt y Negri no puede dar cuenta ni aclarar la realidad concreta del nuevo trabajo mundial (ya sea inmaterial y afectivo o virtual y digital), en cuanto trabajos igualmente asfixiantes, controlados y alienantes como cualquier otro trabajo devaluado físico o manual. En suma, como trabajos que también paralizan e inhiben cualquier potencial organizativo de subversión.

Con esto, para Federici, ni el trabajo inmaterial ni el trabajo afectivo, mucho menos la tecnologización del trabajo ni la reorganización del capital, han liberado a las mujeres ni eliminado la explotación inherente en su forma actual. Como también, ni la afectividad en tanto cooperativa, organizativa o interactiva puede liberar la conformación de las relaciones antagónicas constitutivas del capital dentro de la nueva economía mundial. Pero, sobre todo, para Federici el trabajo bajo la nueva organización del capital no han borrado ni subvertido el pilar del capitalismo, a saber, “que la acumulación capitalista se alimenta de una inmensa cantidad de trabajo no remunerado”.²⁷⁰ En la medida de que, a pesar de las transformaciones en la nueva economía mundial, es decir, de los cambios del fordismo al postfordismo, de la industrialización a la desindustrialización de los centros a las periferias, así como de la creación y de la expansión de nuevos trabajos en el sector servicios, el capitalismo y la reorganización del capital siguen basadas sobre la extracción de trabajo no pagado ni remunerado como insumo vital para la acumulación.

En términos generales, la realidad concreta de hoy, es decir, en tiempos de una nueva reorganización capitalista, muestra que la organización del trabajo y de la economía mundial actual (muy en contra de los supuestos de Hardt y Negri), se sigue basando en la explotación,

²⁷⁰ Federici, *Revolución*, 202.

extracción y acumulación de capital que actualmente el capitalismo obtiene y genera bajo el trabajo producido en casa (denominado como home office). Lo que ha conducido otra vez a que todo el trabajo que se realiza, se genera y se produce bajo estas condiciones actuales (marketing, call center, tele mercado, sector servicios), equivalga a la misma cantidad de capital que se ha extraído de él (de casa) pero que se ha vuelto hacia él (como trabajo en casa o home office), oscureciendo e invisibilizando a su vez la enorme cantidad de trabajo gratuito y no pagado que sirven de insumo fundamental para esta nueva acumulación capitalista. En consecuencia, que una de las bases de la acumulación capitalista ha sido desde siempre la de la acumulación de trabajo pagado y no pagado (asalariado y no asalariado). Mostrando con esto, como lo anticipaba Marx, que la acumulación capitalista es constante y que “toda acumulación sirve de medio de nueva acumulación”.²⁷¹ La reorganización mundial actual obedece a un nuevo proceso de acumulación de capital.

Lo común desde el trabajo y la economía de lo común

Una de las razones de Federici para discutir la teoría de Hardt y Negri es la de oponerse a su planteamiento sobre el capitalismo actual, planteamiento que conlleva la perspectiva de la eliminación de las divisiones del trabajo al mismo tiempo que entraña la visión de nuevas formas de cooperación y de organización entre los trabajadores, bajo la nueva relación entre el trabajo y el capital impulsada por el trabajo inmaterial. Lo anterior para Federici en función no sólo de oponerse al peculiar planteo de Hardt y Negri sobre el capitalismo contemporáneo sino también en función de oponerse a su particular enfoque sobre las nuevas formas autónomas y cooperativas del trabajo que implican una nueva idea de lo común. En concreto, una de las razones de Federici para debatir la teoría de Hardt y Negri versa en criticar su noción de lo común opuesta a la idea de lo común planteada para Federici en los términos de una política de la economía feminista, idea de lo común basada en la creación de nuevas formas de reproducción colectivas en función de enfrentar las divisiones sociales impuestas por el capitalismo y la lógica privativa de la economía capitalista.

²⁷¹ Marx, *El capital*, 529.

Vale la pena, por tanto, retomar la teoría de Hardt y Negri sobre el trabajo inmaterial, teoría desde la cual se bosqueja su noción de lo común pensada bajo las condiciones de la producción biopolítica de la economía global. Con el objeto de discutir y reflexionar sobre ambas visiones de lo común. En este sentido, como se expone líneas atrás, la teoría de Hardt y Negri plantea que el capitalismo contemporáneo se sustenta de formas inmateriales de producción que, aun siendo trabajo (virtual y real), adquieren el potencial político al adoptar características típicas del intercambio político al transformarse en actos comunicativos, interactivos y afectivos. En esta medida, para Hardt y Negri, en la sociedad capitalista actual el trabajo inmaterial entraña relaciones afectivas en los procesos de producción laborales que sirven para promover la capacidad para la autoorganización y la cooperación de los trabajadores. Más importante, que para Hardt y Negri la autonomía y la cooperación bajo las condiciones afectivas del trabajo inmaterial sirven igualmente para promover el potencial de un tipo de comunismo espontáneo y elemental.

Lo que se traduce para Hardt y Negri en que el trabajo inmaterial instituye una nueva relación positiva entre el trabajo y el capital, es decir, en cuanto que el espacio de trabajo se convierte en una labor más autónoma, autoorganizada y productora de cooperación social constitutiva para un nuevo escenario de lo común. En estos términos, la perspectiva de Hardt y Negri sobre el trabajo inmaterial supone que, bajo el enfoque de las condiciones afectivas inherentes del trabajo inmaterial, el trabajo actual produce al mismo tiempo espacios comunes entre los trabajadores “que son las bases para construir relaciones cooperativas, así como para construir cooperación y comunidades cooperativas”.²⁷² Así, desde esta visión, para Hardt y Negri, la tendencia actual en el capitalismo contemporáneo basada en las condiciones afectivas del trabajo inmaterial, no sólo es la de la conformación de nuevos escenarios cooperativos y espacios de lo común, sino que para Hardt y Negri la tendencia actual es además la de la configuración de “tierras comunes” en donde lo común poco a poco reemplaza “el poder trascendental del dominio de la propiedad privada”.

Como señalan ampliamente Hardt y Negri a continuación:

No es nuestra intención lamentar aquí la destrucción y la expropiación llevada continuamente a cabo por el capitalismo en todo el mundo, aun cuando resistirse a su fuerza (y, en particular,

²⁷² Hardt y Negri, *Imperio*, 325

resistir a la expropiación del Estado del bienestar) sea por cierto una tarea importante y eminentemente ética. Antes bien, queremos preguntar cuál es la noción operativa de lo común en nuestros días, en medio de la posmodernidad, la revolución de la información y las consecuentes transformaciones del modo de producción. En realidad, nos parece que hoy participamos de una comunidad más radical y profunda que la que se haya experimentado nunca antes en la historia del capitalismo. Nuestra realidad económica y social se define menos en virtud de los objetos materiales que se fabrican y consumen que a través de los servicios y las relaciones coproducidas. Producir significa cada vez más construir cooperación y comunidades cooperativas. En la nueva situación, el concepto mismo de propiedad privada, entendido como el derecho exclusivo a usar un bien y disponer de toda riqueza que derive de su posesión, tiene cada vez menos sentido. En este nuevo marco, cada vez hay menos bienes que puedan ser poseídos y usados de manera exclusiva. El fundamento de la concepción moderna clásica de propiedad privada ha quedado hasta cierto punto disuelto en el modo posmoderno de producción. Alguien podría objetar, sin embargo, que esta nueva condición social de producción no ha debilitado en modo alguno los regímenes jurídicos y políticos de la propiedad privada. La crisis conceptual de la propiedad privada no se traslada a una crisis en la práctica y, en cambio, el régimen de expropiación privada tiende a aplicarse universalmente. Esta objeción sería válida si no fuera porque, en el contexto de la producción lingüística y cooperativa, el trabajo y la propiedad común tienden a superponerse. La propiedad privada, a pesar de sus poderes jurídicos, no puede evitar convertirse en un concepto cada vez más abstracto y trascendental y, por consiguiente, cada vez más desconectado de la realidad.²⁷³

Desde esta línea de análisis, una vez conceptualizada la propiedad privada como un asunto cada vez más abstracto y trascendental (casi metafísico), bajo la supuesta evidencia actual de que la propiedad privada cada vez más se encuentra desconectada de la realidad, sin importar las expropiaciones de las grandes transnacionales. Como también, bajo la supuesta evidencia de que la producción material y física, ya sea de trabajadores inmigrantes, asalariados y no asalariados (formales e informales), en el campo, en la construcción o en las maquilas, tanto de los centros como de las periferias mundiales, no es relevante ni es central en el modo posmoderno de producción capitalista.²⁷⁴ Para Hardt y Negri por su parte, en el capitalismo

²⁷³ Hardt y Negri, *Imperio*, 325-326.

²⁷⁴ En esta misma línea se encuentran los análisis acerca del capitalismo cognitivo. Véase Yann Moulier Boutang, Antonella Corsani, Maurizio Lazzarato, *Capitalismo cognitivo. Propiedad intelectual y creación colectiva* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2004).

contemporáneo que se sustenta para ellos principalmente de formas inmateriales de producción, emergen tierras comunes que resultarían ser la encarnación de la producción liberadora de las multitudes.

Igualmente, planteada desde estos términos la contemporaneidad, el aspecto a no dejar de destacar en esta perspectiva empoderadora de la producción biopolítica o posmoderna de la economía mundial, que hace aparecer nuevos espacios comunes y nuevas tierras comunes, es el de la afectividad en el capitalismo contemporáneo, bajo la supuesta nueva configuración trabajo/capital. Como se expone anteriormente, el planteamiento de Hardt y Negri se sirve de la filosofía de Spinoza (algo que ya había hecho Althusser años atrás y que luego harían Deleuze, Guattari y Derrida como un recurso para oponerse a la teoría marxista conectada de una manera u otra con la filosofía de Hegel), en función de dar cuenta de su potencial político. En el caso de Hardt y Negri por su parte, el objeto específico de trasponer el concepto filosófico de afecto de Spinoza al plano económico y social, es el de mostrar que en la sociedad capitalista actual el trabajo realiza y amplifica “la disposición ontológica del ser” (o su potencia de obrar y actuar), lo que fomenta la capacidad de los trabajadores para la autoorganización y autotransformación. Como también, en el sentido de mostrar que el trabajo actual es altamente interactivo y moviliza no sólo las energías físicas de los trabajadores, sino toda la subjetividad de los mismos. En esta medida es que para Hardt y Negri el trabajo actual “crea redes sociales, formas de comunidad, biopoder”.²⁷⁵ Lo que a su vez resulta en la capacidad para crear relaciones afectivas comunes entre trabajadores, consumidores y clientes.²⁷⁶

Como es lógico, Federici no concuerda con esta idea mercantil de lo común en tanto que más que espacios y relaciones afectivas comunes, lo común aquí oculta más bien los intereses del capital y de su lógica mercantilista. Como señala Federici, “lo común no puede ser producido cuando tenemos que ofrecerles bebidas a los clientes sin importar sus problemas de hígado o si

²⁷⁵ Hardt y Negri, *Imperio*, 316.

²⁷⁶ Hardt y Negri toman como referente del trabajo efectivo la visión feminista del trabajo de cuidados. Hardt y Negri lo dicen en estos términos: “El trabajo afectivo puede entenderse mejor partiendo de lo que los análisis feministas del trabajo femenino han llamado el trabajo en el modo corporal. El trabajo de cuidar a otro está ciertamente inmerso por completo en lo corporal, lo somático, pero los afectos que produce son, sin embargo, inmateriales”. Hardt y Negri, *Imperio*, 316. En contraparte, Federici señala que la teoría del trabajo afectivo no puede explicar las dinámicas que dirigen la socialización de la reproducción, es decir, que es un concepto limitado. Federici, *Revolución*, 196.

debemos convencerles de comprar un vestido, un coche o unos muebles que puede que no sean capaces de pagar, sin escatimar en hincharles el ego”. De esta manera para Federici, “lo que aparece como autonomía también es frecuentemente la interiorización de las necesidades del empresario”.²⁷⁷ Así, muy a pesar de la visión empoderadora de Hardt y Negri, la realidad concreta es la de que lo que supone la autonomía y lo común en la actualidad no es sino la identificación del trabajador con los intereses capitalistas (o quizás sí haya algo de común que se comparta en los nuevos trabajos, a saber, el estrés imperante en el trabajo y la vida capitalista). Todavía más, que a pesar de las supuestas nuevas formas autónomas y productoras de lo común en el trabajo actual, así como de las supuestas redes sociales, comunidades y relaciones afectivas, la realidad concreta corresponde a la de que las condiciones del trabajo actual (virtual o físico), son realizadas también bajo un mandato directo en función de incrementar su intensidad y ritmos para extraer valor, “haciendo que el trabajo genere un sentimiento intenso de responsabilidad y en ocasiones de orgullo en los trabajadores que inhiben el potencial común de rebelión”.²⁷⁸ O que minan cualquier potencial que promueva un tipo de supuesto comunismo elemental y espontáneo.

En contra de esta perspectiva de lo común basada en el trabajo inmaterial y afectivo bajo el prisma mercantil. El planteamiento de Federici sobre lo común se encuentra en el potencial político del concepto feminista de trabajo reproductivo como núcleo central para una política económica feminista. En esta medida, como se señala al principio, la idea de lo común planteada en los términos de una política de la económica feminista se basa para Federici en la creación de nuevas formas de reproducción colectivas contrarias a la lógica de la sociedad y del mercado capitalistas. Con otras palabras, Federici se refiere a una idea de lo común en términos políticos feministas que posibilite luchas colectivas sobre la reproducción, que permita al mismo tiempo tomar control de las condiciones materiales de reproducción para crear nuevas formas de cooperación que escapen a la lógica del capital y del mercado.

El contexto que Federici tiene a la vista para esta visión es el de las luchas colectivas y de los movimientos sociales mundiales basados en las ocupaciones de tierra, la agricultura urbana, ocupaciones de viviendas, las creaciones de formas de trueque y de redes de

²⁷⁷ Federici, *Revolución*, 201-202.

²⁷⁸ Federici, *Revolución*, 199.

intercambio, es decir, luchas y movimientos basados en la reorganización del trabajo reproductivo opuestas al modelo económico y social vigente. Sobre todo, basadas en una puesta política de lo común o de una política de los comunes.²⁷⁹ En términos generales, con política de lo común o de los comunes Federici se refiere “a las diversas prácticas y perspectivas adoptadas por los movimientos sociales de todo el globo que buscan mejorar la cooperación social, debilitar el control del mercado y el Estado sobre nuestras vidas, alcanzar un mejor reparto de la riqueza y, en definitiva, poner límites a la acumulación capitalista”.²⁸⁰ Visto desde este panorama, para Federici, estas luchas colectivas y estos movimientos sociales alrededor del mundo se encuentran conformados bajo la forma del trabajo reproductivo, o, mejor dicho, se encuentran conformados bajo la reorganización del trabajo reproductivo, organización opuesta al modelo económico capitalista que para Federici representan a la vez la posibilidad “de transformar la concepción impuesta sobre el trabajo reproductivo”, y que la “redescubren como el campo de trabajo más liberador y creativo para la experimentación de las relaciones humanas”.²⁸¹ Con otras palabras, que la organización bajo el trabajo reproductivo se redescubre como la esfera que posibilita formar alianzas cruciales y cooperaciones colectivas entre varios sectores de la sociedad, mismos que son básicos y fundamentales para la creación de un nuevo modelo de sociedad.

La perspectiva de Federici en los términos de una política de la economía feminista atravesada por la idea de lo común o de los comunes, parte entonces de la comprensión de los esfuerzos de las luchas colectivas y de los movimientos sociales mundiales para construir una alternativa al capitalismo y su lógica de privatización. En este sentido, contrario al planteamiento de Hardt y Negri, en donde la expropiación llevada a cabo continuamente por el capitalismo en todo el mundo bajo la lógica de la economía capitalista, es un asunto cada más inoperante y más desconectado de la realidad. Para Federici por su parte, las luchas colectivas y los movimientos sociales contemporáneos constituyen una alternativa a la amenaza de la privatización capitalista, en aras de poner en evidencia el mundo de propiedades y relaciones comunales contrarios no sólo a la sociedad capitalista sino también a la organización estatal. Como señala Federici, “la

²⁷⁹ Una perspectiva más cercana y actual se puede encontrar también en Silvia L. Gil, *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2011).

²⁸⁰ Federici, *Patriarcado*, 86.

²⁸¹ Federici, *Revolución*, 180.

idea de lo común/comunes ha proporcionado una alternativa lógica e histórica al binomio Estado y propiedad privada, Estado y mercado, permitiendo rechazar la ficción de que son ámbitos mutuamente excluyentes y de que sólo podemos elegir entre ellos, en relación con nuestras posibilidades políticas”.²⁸² En el sentido de que Estado y capital no se encuentran desconectados, sino que operan en relación. Como también, en el sentido de que el potencial de lo común en los términos de una política de la economía feminista es el de hacer frente tanto al dominio y la sujeción estatal como a la subordinación y a la explotación capitalista, para dejarlos atrás y superar esas formas de organización.

En definitiva, la política de lo común en términos feministas en función de una reconstrucción del interés colectivo, del apego mutuo y del sentido de comunidad, como tipos de relaciones basadas en los principios de cooperación y responsabilidad entre unas personas y otras, respecto a la tierra, la naturaleza y los animales. En la medida que eso permita a la vez, como señala Federici, el intercambio y la circulación de las posesiones comunitarias y, sobre todo, que genere los cimientos para el desarrollo de nuevas formas colectivas de reproducción anticapitalistas y antiestatales.

La política de lo común contra el capital

El planteamiento teórico-feminista de Federici sobre la idea de lo común/comunes, es ante todo político, o, mejor dicho, el interés del análisis de Federici sobre lo común/comunes se comprende por una importancia abiertamente política.

La idea de lo común/comunes planteada para Federici en los términos de una política de la economía feminista, se expresa en función de la creación de nuevas formas de reproducción colectivas para enfrentarse a las divisiones sociales y sexuales impuestas por el capitalismo y, al mismo tiempo, en función de reunir y de reconstruir un interés colectivo que se oponga a las relaciones estatales y capitalistas. Como señala Federici, “lo que está en juego en la política de los comunes supone el reparto de la riqueza, la toma colectiva de decisiones y el interés colectivo

²⁸² Federici, *Revolución*, 245.

que reconstruya lo que se ha separado en nuestras vidas ”.²⁸³ Un interés colectivo que además enfrente tanto las divisiones sociales y sexuales como las relaciones estatales y capitalistas, que para Federici debe ser una prioridad política para las feministas y para otros movimientos anticapitalistas. Visto desde estos términos, la creación de nuevas formas de reproducción colectivas para enfrentarse a las divisiones sociales y sexuales impuestas, así como también en función de reunir y de reconstruir un interés colectivo que se oponga a las relaciones estatales y capitalistas, sólo se pueden construir, como señala Federici, “a través de actividades autoorganizadas de construcción de lo común -huertos urbanos, bancos de tiempo, código abierto- que además de producir comunidad, necesitan de ella”.²⁸⁴ En este sentido, la política de lo común/comunes en términos feministas, en la medida de que aspira a una política que refuerce los lazos mutuos y que es creada como una alternativa al binomio Estado y capital, aspira igualmente a una política dirigida en función del cambio radical de las cosas, es decir, una política que reconstruya el interés colectivo, el apego mutuo y, sobre todo, el sentido de comunidad, como elementos básicos tanto para el desarrollo de nuevas relaciones sociales como para la creación de un nuevo modelo de sociedad.

La apuesta política para esto aunque se corresponde en este sentido con la visión revolucionaria comunista de Marx, supone al mismo tiempo para Federici un distanciamiento con la idea de comunismo de la tradición marxista, en cuanto que para Federici la política de lo común o de los comunes, se destaca especialmente por la formulación de formas políticas de reproducción desde la óptica feminista e incluso ecologista y, por consiguiente, se destaca por formas políticas de organización de base de mujeres. En concreto, que para Federici esa apuesta política difiere de la visión comunista de Marx porque son las mujeres precisamente las que encabezan la reproducción con miras a su reorganización.

Como señala Federici:

Afirmar que las mujeres deben tomar las riendas en la colectivización del trabajo reproductivo y de la reestructuración de viviendas no significa naturalizar el trabajo doméstico como una vocación femenina. Es mostrar el rechazo a la obliteración de las experiencias colectivas, del conocimiento y de las luchas que mujeres han acumulado en relación al trabajo reproductivo, y

²⁸³ Federici, *Patriarcado*, 108.

²⁸⁴ Federici, *Patriarcado*, 108.

cuya historia es parte esencial de nuestra resistencia al capitalismo. Hoy en día, tanto para las mujeres como para los hombres, es crucial dar un paso y reconectar nuestra realidad con esta parte de la historia, para dismantelar la arquitectura generizada de nuestras vidas y para reconstruir nuestros hogares y nuestras vidas comunes.²⁸⁵

Desde estos términos se entiende que el planteamiento de Federici sobre lo común se encuentra en el potencial político del concepto feminista de reproducción como núcleo central para una política contra el capital o anticapitalista. Como señala Federici, “una política que pone en el centro de su proyecto político la reestructuración de la reproducción como el campo crucial para la transformación de las relaciones sociales, subvirtiendo así la estructura de valores de la organización capitalista del trabajo”.²⁸⁶ Lo anterior particularmente en dos sentidos, por un lado, una política de lo común que posibilite formar alianzas cruciales y de cooperaciones colectivas entre productores y reproductores. Por el otro, una política de los comunes que posibilite tomar control de las condiciones materiales de producción y de reproducción para la construcción de un mundo ajeno al capital y al Estado.

En el sentido de una política de lo común opuesta a las fuerzas sociales antagónicas que conlleva la lógica del Estado y del capital. Pero también, en el sentido de una política de lo común opuesta al neoliberalismo, sinónimo de extractivismo, privatización, ajuste estructural, mercantilización de la salud y de la educación, dismantelamiento del sistema de bienestar y precarización de derechos laborales y pensiones.

La construcción de un mundo que no se cimente sobre la lógica de la acumulación del capital ni sobre la lógica de la organización del Estado, que reconozca la multiplicidad de formas sociales de reproducción y de producción en función tanto de la abolición de la explotación capitalista como de la abolición de la subordinación estatalista. Obedece principalmente como en Marx a la “transformación de la división social y sexual del trabajo” y, por encima de todo esto, obedece primordialmente, como señala Federici, “al reconocimiento del trabajo reproductivo como trabajo”.²⁸⁷ Lo anterior también en dos sentidos, por un lado, transformar la división social y sexual del trabajo en función de subvertir la imposición femenina al trabajo reproductivo. Por el otro, transformar la división social y sexual del trabajo en función no de

²⁸⁵ Federici, *Revolución*, 258-259.

²⁸⁶ Federici, *Patriarcado*, 109.

²⁸⁷ Federici, *Revolución*, 220.

reorganizar el trabajo doméstico a escala industrial, sino con el objeto de crear formas más cooperativas de llevar a cabo el trabajo reproductivo y de cuidados entre hombres y mujeres. Más aún, en función de acabar con el aislamiento que caracteriza el trabajo doméstico y reproductivo en el capitalismo.

En términos generales, la política de lo común/comunes en términos feministas, si bien para Federici toma distancia respecto a la idea del comunismo marxista, no obstante, aquella política en términos feministas también puede abrazar la idea de Marx de un mundo más allá de la división social del trabajo, “aunque puede que las feministas se quieran asegurar de que entre cazar por la mañana, pescar por la tarde y escribir después de la cena quede algo de tiempo para que todo el mundo colabore en la limpieza y el cuidado de los niños”.²⁸⁸ Pero sobre todo, resulta interesante que a pesar de las supuestas diferencias entre la visión comunista marxista y el enfoque de lo común feminista, el planteamiento político del feminismo marxista de Federici no descarta la perspectiva revolucionaria de Marx, sino que retiene la idea de una revolución para abolir el presente estado de las cosas. Como señala Federici, “Marx entendía que necesitamos una revolución para liberarnos no sólo de las limitaciones externas, sino también de la internalización de la ideología y de las relaciones capitalistas, para poder, como él dijo, salir del cieno y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases”.²⁸⁹ Y eso, muy a pesar de Federici, es básicamente un pensamiento revolucionario comunista.

²⁸⁸ Federici, *Patriarcado*, 86.

²⁸⁹ Federici, *Patriarcado*, 111.

Capítulo IV
ORDEN Y CRISIS NEOLIBERAL
**[CRÍTICA DEL CAPITALISMO NEOLIBERAL DESDE ARRUZZA,
BHATTACHARYA Y FRASER]**

D) Sobre el interés y objetivo

El presente capítulo analiza la crítica formulada por una parte del feminismo marxista contemporáneo al capitalismo. En específico, se basa en el examen particular expuesto por Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser a las formas de explotación, dominación y opresión en el capitalismo neoliberal, a partir de los elementos fundamentales de sus teorías, conceptos e ideas principales sobre la reproducción social, los talleres ocultos del capitalismo y la crisis neoliberal, en cuanto ampliación del análisis de la sociedad capitalista y de la relación entre el Estado, la política y el capital.

El interés de abordar este feminismo marxista contemporáneo parte no sólo de su visión ampliada del capitalismo ni de su perspectiva sobre la relación entre dominación, opresión y explotación, sino también de su teorización más extensa sobre la reproducción social en función de los conceptos de clase y política de clases, así como de su planteamiento que ofrece igualmente una visión ampliada de las contradicciones del sistema capitalista. Del mismo modo, el interés de abordar este feminismo marxista radica en el estudio de una nueva comprensión de la sociedad capitalista y del capitalismo contemporáneo, que pueda esclarecer nuevos escenarios de reproducción. Pero también, que pueda aclarar nuevas configuraciones de la crisis general, es decir, de la crisis económica, política y ecológica, así como de las nuevas fracturas y divisiones sociales.

La obra individual y conjunta de Arruzza, Bhattacharya y Fraser se sitúa en la reapertura y reactualización de la discusión entre marxismo y feminismo sobre la cuestión de la relación entre patriarcado y capitalismo que fuera objeto de un animado debate entre teóricos y militantes de la corriente materialista y marxista del feminismo. En concreto, entre miembros del movimiento feminista marxista y del feminismo materialista, pero que recorre a su vez las diferentes variantes del feminismo socialista, del feminismo marxista, del materialista afroamericano y del feminismo materialista lésbico. En este contexto, los planteamientos de Arruzza, Bhattacharya y Fraser representan no sólo una reapertura y reactualización de los análisis llevados a cabo en los años setenta y ochenta por teóricas como Christine Delphy, representante principal del feminismo materialista, o de autoras como Alisa Del Re y Mariarosa Dalla Costa, principales referentes del feminismo obrerista e incluso del cercano feminismo marxista de Silvia Federici, sino que constituyen una importante aportación tanto en el campo de la filosofía y teoría feminista como dentro del pensamiento político y la teoría crítica, como parte del potencial de la articulación entre feminismo y marxismo, en tanto propuesta de un feminismo marxista contemporáneo.

Este capítulo por tanto se centra en algunos trabajos y escritos de Arruzza, Bhattacharya y Fraser como lo son *Manifiesto de un feminismo para el 99%* (2019), “Teoría de la Reproducción Social” (2020) y *Los Talleres Ocultos del Capital* (2020), que son fundamentales para comprender en lo general tanto su visión feminista marxista contemporánea como su perspectiva en lo particular de la reproducción social, el capitalismo neoliberal y la política antisistémica. Desde este marco general, el objeto de este capítulo consiste en examinar la mirada particular de Arruzza y Bhattacharya sobre la reproducción, centrada en su teorización ampliada de la reproducción social (que hace referencia al Estado, las instituciones públicas y la mercantilización de los cuidados). Como también, consiste en analizar el punto de vista de Fraser sobre los talleres ocultos del capital, centrado en su teorización de conceptos ampliados del capitalismo (que se refiere a las condiciones de posibilidad del capital, el orden institucionalizado y las contradicciones explícitas e implícitas del capitalismo). Enfoques que constituyen en conjunto para las autoras las bases para exponer nuevas subjetividades políticas y gramáticas de luchas.

En este sentido el objeto de este capítulo reside en que los elementos del feminismo marxista contemporáneo de Arruzza, Bhattacharya y Fraser puedan nutrir y ampliar las formulaciones expuestas por el feminismo marxista de Federici. Asimismo, el presente capítulo plantea además exponer algunas diferencias en cuanto al feminismo marxista de Arruzza, Bhattacharya y Fraser respecto del pensamiento y lógica de análisis de Marx. Incluso, vislumbra algunas diferencias respecto del pensamiento y lógica de análisis de otros marxismos contemporáneos, con el fin de contribuir a una reformulación y reposición de las ideas marxistas que solucione teorizaciones y discusiones internas en las corrientes del feminismo marxista. Sobre todo, con el propósito de que esto sirva como contribución al análisis teórico-político del Estado y del capital. En suma, en cuanto proposición conceptual para entender la política y lo político sobre otras bases.

4.1

La reproducción social y el capitalismo neoliberal

De la reproducción privada a la reproducción social

El capitalismo conlleva una relación entre opresión de género y explotación de clase. En la medida de que no ha existido históricamente una formación social capitalista sin opresión de género ni tampoco sin opresión racial. Como también, en el sentido de que esa relación ha sido históricamente funcional al capitalismo para su acumulación.

Con esto se puede decir que, si bien el capitalismo no inventa la opresión de las mujeres, el capitalismo establece nuevas formas de opresión sustentadas por nuevas estructuras sociales. Lo que significa que lejos de ser universal, la división entre producción y reproducción que ha sostenido las modernas formas capitalistas de opresión de las mujeres, surgió, por tanto, de manera histórica con el capitalismo. Tal separación sin embargo ha cambiado con el tiempo. En tanto que a partir de las últimas décadas del siglo XX una parte de la reproducción, sobre todo en algunos países del norte global -EEUU y norte de Europa- fue reorganizada. Igualmente, en cuanto que, con el neoliberalismo, la reproducción fue por primera vez mercantilizada en esas mismas regiones.

Desde este marco para Cinzia Arruzza y Tithi Bhattacharya, aunque la esfera privada sigue siendo la esfera principal en donde se lleva a cabo el trabajo reproductivo, en el capitalismo neoliberal existe toda una serie de trabajos reproductivos que han sido socializados y que se llevan a cabo a través de instituciones públicas en escuelas, hospitales, asilos y guarderías. No obstante, la neoliberalización del trabajo reproductivo implica recortes en estos servicios públicos y produce un incremento de la carga del trabajo reproductivo en las mujeres. En este sentido, el aspecto clave para Arruzza y Bhattacharya es el de que en el neoliberalismo

el capital mercantiliza la reproducción de acuerdo a la necesidad de incrementar sus beneficios. Como señalan, “eso es lo novedoso: en el neoliberalismo aparece la idea de la reproducción como un campo que puede ser también fuente de ganancias”.²⁹⁰ Con otras palabras, la idea es la de que el capitalismo neoliberal descansa el trabajo de reproducción sobre las mujeres, las familias y las instituciones a la vez que comercializa el trabajo de reproducción para incrementar sus beneficios.

En estos términos para Arruzza y Bhattacharya la idea de la reproducción adquiere un significado más extenso y completo. Por un lado, un significado que refiere a la regeneración del trabajador y de la trabajadora. Más aún, refiere a la regeneración y a la manutención de la familia del trabajador y de la trabajadora, esto es, “no sólo al trabajador o la trabajadora que intenta vender su fuerza de trabajo de forma directa en el mercado, sino de la clase obrera en su conjunto, incluyendo a los que no trabajan, los niños, los adultos mayores y los enfermos, o sea, todos aquellos que no pueden trabajar”.²⁹¹ Por otro lado, un significado que refiere a la reproducción de los nuevos trabajadores y de las nuevas trabajadoras, es decir, un significado sobre la reproducción biológica.

Un significado de la reproducción biológica que parte a su vez de la idea de reproducción generacional de la fuerza de trabajo. Idea que distingue la reproducción biológica (reproducción de nuevas trabajadoras y nuevos trabajadores), de la reproducción cotidiana de la fuerza de trabajo (mantenimiento de la fuerza de trabajo y de mano de obra). En el sentido de que la reproducción generacional de la fuerza de trabajo conlleva la idea de que las trabajadoras y los trabajadores tienen que existir, es decir, tienen que ser reproducidos biológicamente. Como también, las trabajadoras y los trabajadores tienen que reproducirse cotidianamente, esto es, necesitan reponer fuerzas no sólo físicamente sino también mental y psicológicamente. En la medida de que la reproducción generacional y cotidiana implica procesos diferenciados de reproducción de la fuerza de trabajo que crean diferentes tipos de subjetivación al momento en que las trabajadoras y los trabajadores llegan a la puerta del trabajo.

²⁹⁰ Cinzia Arruzza y Tithi Bhattacharya, “Teoría de la Reproducción Social. Elementos fundamentales para un feminismo marxista”, *Archivos*, año VIII, No 16 (marzo 2020-agosto 2020): 38.

²⁹¹ Arruzza y Bhattacharya, “Teoría”: 38.

Todavía más, en cuanto que, para Arruzza y Bhattacharya, la reproducción generacional de la fuerza del trabajo implica la socialización de las futuras trabajadoras y futuros trabajadores, más allá de si ingresan al mercado de trabajo o no encuentran empleo, puesto que “la reproducción social implica hablar de una reproducción material, física, mental, de la fuerza de trabajo porque, como es evidente, si nuestros cuerpos no están vivos, no están moldeados y no están saludables, no hay reproducción social”.²⁹² En el sentido también de que la reproducción social para Arruzza y Bhattacharya tiene que ver con la reproducción de la socialización de las personas, es decir, tiene que ver con la reproducción de actitudes, predisposiciones, habilidades, subjetividades e incluso con la internalización de las formas de disciplina capitalistas. En suma, tiene que ver con la reproducción y el mantenimiento de la fuerza de trabajo, así como con la reproducción de la socialización y de la subjetivación destinadas a moldear a las personas bajo el capitalismo.

Lo anterior queda explicado un poco más cuando Arruzza y Bhattacharya junto con Fraser señalan que el trabajo socio-reproductivo refiere al conjunto de actividades fundamentales (físicas, materiales, mentales, emocionales, sociales y culturales), sin las que la vida ni la fuerza de trabajo podrían encarnarse en seres humanos. Y a esta vasta obra de actividades vitales la llaman “reproducción social”.²⁹³ De este modo, la reproducción social conlleva las actividades que sustentan a los seres humanos como seres sociales con cuerpo, que no sólo deben comer y dormir, sino criar a sus hijos, cuidar a sus familias y mantener sus comunidades. Sin embargo, cabe señalar, dichas actividades al mismo tiempo deben servir a otro amo, a saber, al capital, que requiere que el trabajo socio-reproductivo produzca y reponga la fuerza de trabajo en aras de su beneficio.

Ahora bien, al inscribir también la reproducción social sobre la base de la reproducción de personas, la idea de reproducción en Arruzza y Bhattacharya como en el resto de autoras feministas y marxistas (Federici incluida), ha tenido que lidiar con algo que históricamente convive con el feminismo, es decir, ha tenido que lidiar con los cuestionamientos acerca de si hay un reduccionismo biológico en su idea de la reproducción. En esta medida, si bien para las autoras la reproducción biológica es un hecho para la vida, puesto que las personas se

²⁹² Arruzza y Bhattacharya, “Teoría”: 39.

²⁹³ Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser, *Manifiesto de un feminismo para el 99%* (Barcelona: Herder, 2019), 26.

reproducen biológicamente para vivir y puesto que en su gran mayoría son las mujeres las que tienen hijos. No obstante, su teoría de la reproducción social “no coloca en el hecho de tener hijos, o en la maternidad, la causa de la opresión de las mujeres”.²⁹⁴ Lo cual sí sería un reduccionismo biológico. Por el contrario, la perspectiva de Arruzza y Bhattacharya sobre la reproducción tiene que ver con las relaciones sociales que organizan la reproducción biológica en cuanto “punto de encuentro entre el hecho biológico y el hecho social”. En concreto, “tiene que ver con cuáles son las relaciones sociales que organizan el embarazo, el parto, el tener hijos, pero además con cuáles son las relaciones sociales más generales que tienen impacto en el proceso biológico de tener hijos”.²⁹⁵ En suma, tiene que ver más con las relaciones sociales que organizan la reproducción biológica, es decir, con las relaciones sociales que determinan los procesos biológicos y reproductivos de las mujeres.

La reproducción biológica no es el problema sino las relaciones que la determinan y mercantilizan en función de la lógica capitalista. En pocas palabras, no hay tampoco para Arruzza y Bhattacharya un determinismo biológico, es decir, “no hay ningún destino en la biología, no hay ninguna predestinación en la biología. En una sociedad que no esté orientada a la producción de ganancia (como el capitalismo), la reproducción biológica, el tener hijos, no tiene por qué ser una fuente de opresión”.²⁹⁶ Desde esta perspectiva, para Arruzza y Bhattacharya su teoría de la reproducción social no corre el riesgo de caer en un sesgo biologicista sino que tiene que tratar la reproducción biológica porque para ellas es una parte importante de lo que las mujeres y los cuerpos gestantes hacen a la hora de reproducir la fuerza de trabajo. Como también, tienen que tratar el significado de la reproducción de la socialización puesto que para ellas eso juega un papel importante que sujeta, disciplina y moldea la propia reproducción biológica.

Con lo anterior y junto con esto, el término de reproducción social que utilizan opera sobre la base de la idea de la reproducción de la fuerza de trabajo del feminismo marxista. Como señalan, “cuando hablamos de reproducción social estamos usando la categoría en sentido estrecho, como la usa el feminismo marxista, y eso nos permite hacer foco en el rol del género

²⁹⁴ Arruzza y Bhattacharya, “Teoría”: 39.

²⁹⁵ Arruzza y Bhattacharya, “Teoría”: 39-40.

²⁹⁶ Arruzza y Bhattacharya, “Teoría”: 40.

y de la opresión de género en el capitalismo”.²⁹⁷ En este sentido, Arruzza y Bhattacharya coinciden también con el resto de la tradición feminista que en la sociedad capitalista la organización de la reproducción social descansa en el género, es decir, se basa en los roles de género y consolida la opresión de género. No obstante, vista en su conjunto, para Arruzza y Bhattacharya su teoría de la reproducción social se posiciona desde “el punto de vista de una teoría unitaria”.²⁹⁸ Puesto que, si bien reconocen que las relaciones patriarcales están presentes en las sociedades capitalistas, consideran que el patriarcado no constituye un sistema con una lógica autónoma al capital.²⁹⁹ En esta medida, su teoría de la reproducción social parte del papel fundamental de la organización capitalista en la formación de los roles de género y, por consiguiente, de su papel fundamental en la generación y consolidación de la opresión de género. En tanto que una de las cosas que la teoría de la reproducción social establece es que el trabajo reproductivo todavía es realizado predominantemente por mujeres y cuerpos feminizados.

Lo que resulta en que para la teoría de la reproducción social de Arruzza y Bhattacharya, el trabajo remunerado para la obtención de beneficios no podría existir sin el trabajo usualmente no pagado o poco pagado de la reproducción social. Más aún, que para la teoría de la reproducción social de Arruzza y Bhattacharya, el trabajo de la reproducción social, realizado en su mayoría por las mujeres, es la condición de posibilidad del trabajo remunerado y de beneficios capitalistas.

²⁹⁷ Arruzza y Bhattacharya, “Teoría”: 40-41.

²⁹⁸ Arruzza y Bhattacharya, “Teoría”: 64.

²⁹⁹ En términos generales, existen tres enfoques y corrientes feministas que abordan la relación entre capitalismo y patriarcado. La primera, se refiere a una visión separada y autónoma que entiende al capitalismo como algo independiente del patriarcado (como en el feminismo radical de Millet y Firestone). La segunda, se refiere a una perspectiva dual o trial entre capitalismo, patriarcado y colonialismo que entiende su relación entrecruzada pero autónoma, es decir, entre sistemas autónomos que se entrecruzan, pero mantienen su peculiaridad y sus modos históricos de vincularse (como en el feminismo materialista de Delphy y en las teorías de la interseccionalidad). Finalmente, el enfoque unitario que se refiere a que capitalismo, patriarcado y colonialismo no funcionan de manera autónoma, es decir, que no se puede comprender uno sin el otro (como en el feminismo marxista de Federici y Fraser). En general, la teoría unitaria apela a una teoría que conjugue marxismo y feminismo sin que sea una relación forzada o sin que esa convergencia caiga en simplificaciones y reduccionismos de cualquier otra tradición marxista y feminista. Por su parte, la discusión teórica entre estas visiones duales, triales y unitarias arranca con el conocido texto de Heidi Hartmann, “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo” en *Papers de la Fundació 88*, Fundación Rafael Campalans. Y continúa con Iris Young, “Marxismo y feminismo, más allá del matrimonio infeliz (una crítica al sistema dual)” en *El cielo por asalto*, año 11 (Ot/Inv 1992). Una síntesis de estas discusiones se puede encontrar en Cinzia Arruzza, *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo* (Barcelona: Izquierda Anticapitalista, 2010).

La explotación y opresión desde el vínculo entre producción y reproducción

La reproducción social se entiende como el proceso de reproducción de la sociedad en su conjunto, es decir, la reproducción social comprende la forma en la que está organizado en la sociedad el trabajo reproductivo físico, mental, emocional y cultural, no sólo en las familias, sino en las escuelas, los servicios de salud y los servicios de cuidado, las comunidades y los Estados. Desde este marco de análisis, para Arruzza y Bhattacharya el concepto de reproducción social tiene la ventaja de extender la perspectiva con relación al concepto de trabajo doméstico que le precede y en el que se centran gran parte del feminismo marxista. En la medida de que consideran que el trabajo de reproducción social adquiere un significado reproductivo más amplio respecto al del trabajo reproductivo doméstico.

En estos términos la forma en la que está organizada la reproducción social en la sociedad tiene a su vez una relación con la manera en la que se encuentra organizada la producción y la reproducción en el capitalismo. Con otras palabras, aunque para Arruzza y Bhattacharya producción y reproducción son términos distintos y diferentes, es decir, con características específicas cada uno, ambos se combinan de manera necesaria como partes centrales de un conjunto articulado llamado capitalismo. De aquí que, como señalan, “no tiene mucho sentido pensar en jerarquías (entre producción y reproducción) sino que lo que hay que hacer es pensar en una totalidad contradictoria, es decir, una totalidad contradictoria dinámica”.³⁰⁰ En este sentido, la producción y la reproducción se entienden para Arruzza y Bhattacharya como momentos concretos de un conjunto contradictorio, dinámico y articulado que es la sociedad capitalista.

Un enfoque que parte de repensar la crítica de Marx al capitalismo, es decir, la crítica de Marx al capital como una crítica de una totalidad compleja. En la medida de que para Arruzza y Bhattacharya resulta mejor “pensar en términos de totalidad y de las distintas relaciones que constituyen esta totalidad y los tipos de vínculos existentes entre las relaciones que constituyen la totalidad”.³⁰¹ El análisis del capitalismo deja de centrarse en la explotación obrera y, por tanto, deja de subestimar la centralidad de la opresión de género en aras de entender al capital como

³⁰⁰ Arruzza y Bhattacharya, “Teoría”: 43.

³⁰¹ Arruzza y Bhattacharya, “Teoría”: 43.

una totalidad compuesta tanto de relaciones de explotación como de relaciones de opresión. Pero al mismo tiempo, sin entender esas relaciones en términos jerárquicos. Como señalan, “no hay jerarquías entre ellas, no es útil hablar en términos de jerarquías porque esos elementos son co-constitutivos y trabajan juntos para que el capitalismo exista”.³⁰² De acuerdo con este razonamiento, se puede decir que, aunque el trabajo asalariado es fundamental, el trabajo de reproducción social es igualmente fundamental para la extracción de plusvalor, sin que esto implique una jerarquía entre ambos. En la medida de que, para Arruzza y Bhattacharya, la extracción de plusvalor no puede llevarse a cabo sin que haya un trabajo de reproducción que permita que las trabajadoras y los trabajadores realicen su trabajo. Como también, en el sentido de que para Arruzza y Bhattacharya (siguiendo a su vez a Althusser), para que haya explotación tiene que haber una serie de condiciones sociales, es decir, que no se puede explotar ni se puede acumular sin las condiciones que generan la producción. En este caso, las condiciones de la reproducción social.

Para las autoras, centrarse en el análisis ortodoxo y convencional referido solamente a la explotación y a la extracción de plusvalor, equivale no sólo a una mirada reducida de la clase trabajadora sino también a una mirada parcial de la experiencia concreta de las trabajadoras y los trabajadores. Como señalan, “no podemos separar la opresión sexual de la explotación: la opresión sexual es el modo en el que se garantiza la explotación de las trabajadoras. Pretender entender el sistema capitalista en su conjunto mirando sólo cómo se extrae el plusvalor, es como querer entender al ser humano mirando sólo cómo late su corazón”.³⁰³ De este modo, aunque para Arruzza y Bhattacharya el corazón del capitalismo sigue siendo la explotación y la extracción de plusvalor, analizarlo solamente en estos términos equivale a una mirada reducida y parcial del capitalismo. De la misma manera, aunque la producción de valor y la extracción de plusvalor vía la explotación son parte fundamental del corazón del sistema capitalista, limitarse a analizarlo en esos términos equivale a una mirada reducida y parcial del sistema capitalista en su conjunto.

No obstante, pese a esta perspectiva no jerárquica ni parcial que plantean Arruzza y Bhattacharya del capitalismo, ambas reconocen y enfatizan que tanto la explotación asalariada

³⁰² Arruzza y Bhattacharya, “Teoría”: 44.

³⁰³ Arruzza y Bhattacharya, “Teoría”: 45.

capitalista como la organización del trabajo asalariado tienen efectos condicionantes sobre el sistema en su conjunto. Es decir, que las formas de extracción de plusvalor, los procesos de organización del trabajo, las condiciones del salario y el incremento de la tasa de ganancia (e incluso su disminución), tienen efectos condicionantes sobre el sistema capitalista, respecto a la reorganización de las formas de trabajo, los despidos y el desempleo, los recortes salariales y los recortes a los servicios sociales. Como también, tienen efectos condicionantes al Estado, particularmente, sobre la forma en la que el Estado impone leyes y reglas a la población. En esta medida, para Arruzza y Bhattacharya, “la mejor forma de comprender la relación entre la esfera de producción y la de la reproducción es en términos de estos efectos condicionantes que tiene la producción en el conjunto de las relaciones sociales del sistema capitalista, en lugar de pensarlas en términos del predominio de una esfera sobre la otra”.³⁰⁴ Lo que significa a su vez que, por un lado, el examen de la forma en la que se entrelazan co-constitutivamente las relaciones de producción y reproducción amplía para las autoras la visión de cómo funciona el capitalismo. Por otro lado, que el papel de estos efectos condicionantes, ponen de relieve para las autoras una imbricación desbalanceada entre producción y reproducción.

La generación de valor en la reproducción y la producción

Hasta aquí, con lo expuesto anteriormente, el estudio de Arruzza y Bhattacharya sobre la reproducción plantea una visión más extensa y significativa de la reproducción social en el capitalismo neoliberal. Como también, el análisis de Arruzza y Bhattacharya sobre la relación co-constitutiva entre producción y reproducción plantea una perspectiva más desarrollada e interesante del capitalismo de conjunto.

Hay, sin embargo, diferencias significativas en sus planteamientos en torno al papel que juega la reproducción como generadora de valor. En concreto, su mirada particular suscita una discusión sobre la generación de valor (entendido sólo como valor de cambio), basada en dos tendencias diferenciadas que se desarrollan en la conceptualización teórica de la reproducción. La primera tendencia, tiene su origen en el contexto de reflexión del operaísmo italiano o de la

³⁰⁴ Arruzza y Bhattacharya, “Teoría”: 45.

tradición obrerista del feminismo marxista de Alisa Del Re, Mariarosa Dalla Costa, Leopoldina Fortunati y Silvia Federici. La segunda tendencia, tiene su origen en el contexto angloamericano de reflexión del feminismo marxista de Margaret Benston y Johanna Brenner. Contexto de reflexión anglosajón en el que se sitúan también Arruzza y Bhattacharya. En términos generales, dos tendencias que, aunque convergen en varios elementos comunes, es decir, sobre la base de la reproducción como marco fundamental para el análisis teórico y político del capitalismo, se diferencian de manera sustancial respecto a su consideración sobre si el trabajo doméstico produce valor o no produce valor en el capitalismo.

A grandes rasgos, para la tradición obrerista del feminismo marxista, el trabajo doméstico produce valor, en la medida en que las mujeres reproducen la fuerza de trabajo para la creación de mercancías. Con otras palabras, dado que las mujeres crean mercancías a través de la reproducción de la fuerza de trabajo, el trabajo doméstico produce valor. Por su parte, para la tradición del feminismo marxista anglosajón, el trabajo doméstico no produce valor, sino que sólo crea las condiciones para la producción de valor a través de la regeneración de la fuerza de trabajo y de la trabajadora que la porta. Con otros términos, las trabajadoras domésticas sólo crean las condiciones que hacen que el capital pueda explotar al trabajador asalariado. Desde este marco de análisis, la diferencia sustancial entre una tradición y la otra, reside en la consideración de los alcances del concepto de reproducción. Por un lado, creación de valor vía la creación de mercancías desde la reproducción de la fuerza de trabajo, es decir, mediante la reproducción de trabajadores (tradición obrerista). Por el otro, creación de valor vía la creación de condiciones desde la regeneración de la fuerza de trabajo, es decir, mediante las condiciones que permiten la explotación de los trabajadores en cuanto que las trabajadoras domésticas solamente producen (valores de uso) que son consumidos en el ámbito privado del hogar (tradición anglosajona).³⁰⁵ A su vez, el punto fundamental sobre estas perspectivas versa en la consideración central de que sólo hay producción de valor cuando hay generación de capital en el contexto del trabajo organizado capitalista. Como también, a la inversa, versa en la

³⁰⁵ Esta misma consideración sobre lo que produce el trabajo doméstico es muy parecida a la distinción arendtiana entre labor y trabajo. En cuanto que para Arendt la labor es una actividad correspondiente a los “procesos biológicos” y a las “necesidades vitales” del cuerpo. Mientras que el trabajo es la actividad correspondiente a la creación “artificial” de cosas. Arendt, *La condición*, 35. Con otras palabras, para Arendt la labor equivale a la actividad de crear cosas de consumo efímeras o no perdurables. Contrario al trabajo que equivaldría a la actividad de crear cosas perdurables o de cierta permanencia. En consecuencia, desde esta perspectiva de Arendt, las mujeres en casa con sus tareas domésticas, laboran no trabajan.

consideración central de que no puede haber producción de valor (como valor de cambio) en el trabajo doméstico dado que el trabajo doméstico no sucede en el mercado o en el circuito capitalista.

En este sentido la cuestión sobre la producción de valor se resume en la imposibilidad de aplicar la noción de valor del trabajo productivo (capitalista) a la del trabajo reproductivo (doméstico). Como señalan, “precisamente porque el trabajo doméstico no está organizado ni de forma industrial ni de forma capitalista”, o sea, “en sí mismo no está organizado en términos capitalistas”, por tanto, “no hay forma de que se vuelva trabajo capitalista”. Lo que significa también que “en los hechos no existe la organización social que permita hablar de generación de valor (de cambio) del trabajo doméstico”.³⁰⁶ De esta manera, Arruzza y Bhattacharya plantean que la consideración obrerista del feminismo marxista sobre la idea de que el trabajo doméstico produce valor, en el fondo se basa en una preocupación. Es decir, que para Arruzza y Bhattacharya la idea de fondo de la tradición obrerista del feminismo marxista es la de “si encontramos el modo de demostrar que las amas de casa son trabajadoras productivas, entonces podemos demostrar que son parte de la clase obrera y que deberían ser sujetos centrales de la lucha”.³⁰⁷ De esta manera, aludiendo a que para la tradición obrerista del feminismo marxista el fondo de la idea del trabajo doméstico como productor de valor (de cambio) es el de una preocupación, una preocupación que no puede ser una base sólida para una teoría con perspectiva política revolucionaria, las autoras desplazan el estudio del trabajo doméstico al análisis de la distinción entre trabajo productivo y trabajo no productivo.³⁰⁸

Una distinción que consideran desafía la idea errónea de que el sujeto de la revolución son sólo los trabajadores productivos. En la medida de que consideran que es un error categorial pensar que la distinción entre trabajadores productivos y trabajadores improductivos tiene un significado político. Más bien, por el contrario, consideran que la distinción es clave para el análisis de la acumulación capitalista y de cómo funciona el capitalismo. Con esto, Arruzza y Bhattacharya consideran que es importante mantener la distinción entre trabajo productivo e

³⁰⁶ Arruzza y Bhattacharya, “Teoría”: 47.

³⁰⁷ Arruzza y Bhattacharya, “Teoría”: 47.

³⁰⁸ Un enfoque similar al de Arruzza y Bhattacharya, es decir, desde la distinción entre trabajo productivo y trabajo improductivo se encuentra también en la reflexión sobre la condición intelectual de Raúl Rodríguez Freire. Véase Raúl Rodríguez Freire, *La condición intelectual. Informe para una academia* (Viña del Mar: Ediciones Mimesis, 2018).

improductivo porque brinda herramientas desde el punto de vista del análisis de las dinámicas capitalistas. Es decir, tal distinción entre trabajo productivo y trabajo improductivo es útil para ellas en el sentido de que les permite el examen de dónde se produce valor y cuáles son los sectores productivos. Pero, sobre todo, tal distinción les permite “no tener la preocupación (que tenían las *operaístas* italianas) de decir que el trabajo doméstico produce valor. Alcanza con decir que produce las condiciones de posibilidad para que el capitalismo exista y también para que existamos los y las trabajadoras”.³⁰⁹ De modo tal que, de la misma manera en que para Arruzza y Bhattacharya el trabajo reproductivo es la condición de posibilidad del trabajo asalariado y de beneficios capitalistas, el trabajo doméstico para Arruzza y Bhattacharya es igualmente la condición de posibilidad de la producción de valor y de acumulación capitalistas.³¹⁰

Lo que resulta es que para Arruzza y Bhattacharya el trabajo de reproducción social, sobre la base de la distinción entre trabajo productivo e improductivo, puede ser organizado a su vez en tres formas asalariadas. La primera, como trabajo asalariado en sectores no productivos (docentes, enfermeras y trabajos de limpieza). La segunda, como trabajo asalariado en servicios personales que no producen valor (empleadas domésticas y personal de cuidado en casas particulares). Finalmente, como trabajo asalariado de reproducción social que sí produce valor (trabajadoras de comida rápida, mozas, cocineras y enfermeras de clínicas privadas), es decir, como trabajo reproductivo que es productivo.³¹¹

Desde esta distinción entre trabajo productivo y trabajo improductivo, que lleva a una clasificación de trabajos que producen y que no producen valor en los términos de la conceptualización de la reproducción. La producción de valor queda referida solamente al ámbito del circuito de producción capitalista (trabajo asalariado, mercado y mercancías). Con esto también, aunque producción y reproducción son co-constitutivos, quedan conceptualizados como opuestos, es decir, quedan conceptualizados como ámbitos y esferas distintas con características específicas cada una.

³⁰⁹ Arruzza y Bhattacharya, “Teoría”: 48.

³¹⁰ Una visión a la inversa, es decir, que la producción determina la reproducción en cuanto establece sus condiciones materiales de posibilidad, puede encontrarse en Martha E. Gimenez. Véase Martha E. Giménez, “Capitalism and the Opression of Women: Marx Revisited”, *Science and Society*, Vol. 69, No 1 (junuary 2005): 20.

³¹¹ Arruzza y Bhattacharya, “Teoría”: 48.

Más relevante todavía, producción y reproducción se conciben peculiarmente como dos circuitos conectados pero separados. En la medida de que “la fuerza de trabajo de los trabajadores se aprovecha para producir mercancías en el lugar de trabajo, pero la reproducción de esa fuerza de trabajo ocurre fuera del circuito de producción de mercancías”.³¹² Lo que se traduce en que “estos dos circuitos están conectados, pero a la vez son circuitos separados. Son circuitos relacionados pero separados”.³¹³ En pocas palabras, “aunque producción y reproducción se encuentra inextricablemente entrelazados, son al mismo tiempo mutuamente opuestos”.³¹⁴ Lo que conduce igualmente a la perspectiva de que el trabajo reproductivo doméstico no es producción al mismo tiempo de que el trabajo reproductivo doméstico no produce valor.

Hay otra idea similar pensada a través de la conexión y oposición entre público-privado en el campo de reflexión feminista marxista. Tal idea se encuentra en la teoría crítica del valor y del trabajo capitalista de Roswitha Scholz. Para Scholz, aunque lo público y lo privado son ámbitos separados, se condicionan también a la vez. En la medida de que, para Scholz, la sociedad capitalista se constituye como un ámbito público que abarca diferentes esferas (economía, política, producción) y un ámbito privado (reproductiva, privada y doméstica) en la que los ámbitos son, por un lado, opuestos. Pero, por otro lado, se condicionan mutuamente en una relación dialéctica entre sí.

En estos términos lo importante es que desde su perspectiva particular la esfera privada (o de la reproducción) no puede, para Scholz, ser concebida como algo que se deriva del valor (o de la producción), “sino que es un ángulo escindido”.³¹⁵ Dicho con otras palabras, valor y escisión, es decir, valor (ámbito de la producción) y escisión (esfera de la reproducción), aunque se encuentran en una relación en la que se presuponen mutuamente, se encuentran también en una relación en la que la esfera escindida de la reproducción (o de la protección, los cuidados y el amor), se contrapone a la lógica del valor de la producción (o de ahorro del tiempo, de la

³¹² Cinzia Arruzza, *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo* (Barcelona: Izquierda Anticapitalista, 2010), 112.

³¹³ Paula Varela, “Gender and Class: An interview with Tithi Bhattacharya”, *Labor and Society* (january 2019): 402.

³¹⁴ Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser, *Manifiesto de un feminismo para el 99%* (Barcelona: Herder, 2019), 60.

³¹⁵ Roswitha Scholz, “El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género”, *Constelaciones-Revista de Teoría Crítica*, No 5 (diciembre 2013): 52.

competitividad y de los beneficios). En consecuencia, desde los términos de la escisión del valor de Scholz, aunque valor y escisión (producción y reproducción) se encuentran en una relación dialéctica en la que ambos se presuponen mutuamente, la esfera de la reproducción no corresponde al ámbito de la producción y al mismo tiempo la esfera de la reproducción no produce valor.

De modo tal que, visto desde la perspectiva obrerista de Federici, la esfera reproductiva y el trabajo doméstico sólo producen valor a través de la reproducción de la fuerza de trabajo y no de forma directa. Por su parte, visto desde la perspectiva de la reproducción social de Arruzza y de Bhattacharya, es decir, desde la distinción entre trabajo productivo e improductivo, la producción de valor queda referida sólo al ámbito del trabajo asalariado capitalista, mismo ámbito en el que las mujeres que no participan en él, no producen valor. Por último, visto desde la perspectiva dialéctica de Scholz, la producción de valor queda enmarcada sólo en la lógica productivista capitalista, misma lógica en la que al escindirse de la reproducción, las mujeres que realizan trabajos en la esfera privada, no producen valor.

Una perspectiva diferente sobre estos planteamientos acerca de la generación de valor puede surgir de otra idea de producción que conlleva el pensamiento de Marx.³¹⁶ En concreto, puede resultar desde otra manera distinta de entender la noción de producción.

La idea de Marx sobre la producción, por tanto, no refiere primariamente al ámbito de la producción, circulación e intercambio de mercancías, sino que la idea de Marx sobre la producción refiere fundamentalmente a la idea de la producción del ser, es decir, refiere a una idea ontológica de la producción en la que la producción es producción del ser mismo. Como señala Marx, “el trabajo no produce solamente mercancías; se produce así mismo y produce al obrero como una *mercancía* y hace esto, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general”.³¹⁷ En este sentido, la producción no es meramente producir mercancías, esto es, no es en relación a los productos, sino que es básicamente en relación a sus efectos sobre

³¹⁶ No se usa ni se comparte aquí la distinción entre el pensamiento del joven Marx y el viejo Marx, división que, como se sabe, es un invento de Louis Althusser, es decir, una invención que creó para sustentar su propia teoría científica marxista (estructuralista). Por el contrario, se considera que el pensamiento de Marx tiene una lógica interna común que se puede encontrar en su obra publicada por Marx y no publicada por él mismo.

³¹⁷ Karl Marx, *Escritos de juventud* (México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 596.

la producción de los seres mismos. Por tanto, en la producción lo que se produce es el ser, es decir, es la actividad en la cual el ser resulta ser.

Asimismo, es la actividad en la cual el ser es producción de sí mismo y de los demás. Como apunta Marx, “el ser se produce a sí mismo y produce a los demás; como el objeto, manifestación directa de la individualidad, es al mismo tiempo su propia existencia para el otro, la existencia de éste y su existencia para él”.³¹⁸ Lo que se traduce en que la producción en cuanto producción de sí mismos (para sí y para otros), es más bien producción social. Como señala Marx, “el carácter *social* es, por tanto, el carácter general de todo el movimiento; así *como* la sociedad produce ella misma al *ser* en cuanto *ser*, es *producida* por él”.³¹⁹ En esta medida, al considerar la producción como producción de sí mismo y de los demás, es decir, como producción social, Marx entiende a su vez la producción social como relaciones sociales de producción. En este sentido, las relaciones sociales son relaciones de producción y, al revés, las relaciones de producción son relaciones sociales. En otras palabras, fuerzas productivas y fuerzas sociales son lo mismo. Más aún, las relaciones sociales son también relaciones de producción de la vida y de la realidad. En suma, la producción no es meramente algo económico ni es producción, circulación e intercambio de mercancías, sino que la producción es producción social de la vida y de la realidad en su conjunto.

Como expone Marx de manera extensa a continuación:

El filósofo produce ideas, el poeta poemas, el cura sermones, el profesor compendios, etc. El delincuente produce delitos. Fijémonos un poco más de cerca en la conexión que existe entre esta última rama de producción y el conjunto de la sociedad, y ello nos ayudará a sobreponernos a muchos prejuicios. El delincuente no produce solamente delitos; produce, además, el derecho penal y, con ello, al mismo tiempo, al profesor encargado de sustentar cursos sobre esta materia y, además, el inevitable compendio en que este mismo profesor lanza al mercado sus lecciones como una mercancía [...] El delincuente produce, asimismo, toda la policía y la administración de justicia penal, esbirros, jueces, verdugos, jurados, etc.; y, a su vez, todas estas diferentes ramas de industria, que representan otras tantas categorías de la división social del trabajo, desarrollan diferentes capacidades del espíritu humano, crean nuevas necesidades y nuevos modos de satisfacerlas. Solamente la tortura ha dado pie a los más ingeniosos inventos mecánicos y ocupa,

³¹⁸ Marx, *Escritos*, 618.

³¹⁹ Marx, *Escritos*, 618-619.

en la producción de sus instrumentos, a gran número de honrados artesanos. El delincuente produce una impresión, unas veces moral, otras veces trágica, según los casos, prestando con ello un servicio al movimiento de los sentimientos morales y estéticos del público. No sólo produce manuales de derecho penal, códigos penales y, por tanto, legisladores que se ocupan de los delitos y las penas; produce también arte, literatura, novelas e incluso tragedias, como lo demuestran, no sólo *La culpa* de Müllner o *Los bandidos* de Schiller, sino incluso el *Edipo* de Sófocles y el *Ricardo III* de Shakespeare. El delincuente rompe la monotonía y el aplomo cotidiano de la vida burguesa. La preserva así del estancamiento y provoca esa tensión y ese desasosiego sin los que hasta el acicate de la competencia se embotaría. Impulsa con ello las fuerzas productivas [...] Podríamos poner de relieve hasta en sus últimos detalles el modo como el delincuente influye en el desarrollo de la productividad. Los cerrajeros jamás habrían podido alcanzar su actual perfección, si no hubiese ladrones. Y la fabricación de billetes de banco no habría llegado nunca a su actual refinamiento a no ser por los falsificadores de moneda. El microscopio no habría encontrado acceso a los negocios comerciales corrientes si no le hubiera abierto camino el fraude comercial. Y la química práctica, debería estarle tan agradecida a las adulteraciones de mercancías y al intento de descubrirlas como al honrado celo por elevar la producción. El delito, con los nuevos recursos que cada día se descubren para atentar contra la propiedad, obliga a descubrir a cada paso nuevos medios de defensa y se revela, así, tan productivo como las huelgas, en lo tocante a la invención de máquinas. Y, abandonado ahora al campo del delito privado, ¿acaso, sin delitos nacionales, habría llegado a crearse nunca el mercado mundial? Más aún, ¿existirían siquiera naciones?³²⁰

Desde esta lógica se entiende que la materialidad, la subjetividad y la sociabilidad reside también en las relaciones sociales de producción.

Desde esta lógica también, otras perspectivas marxistas basándose en este concepto de producción, plantean no limitar la crítica común de la explotación que deriva de la idea de la explotación como simple extracción de plusvalor en el mero marco del trabajo asalariado. Igualmente, plantean no limitar la crítica corriente del valor que deriva de la idea del valor como puro valor de cambio en el mero marco de la circulación e intercambio de mercancías. En el entendido de que, tanto el concepto generalizado de producción (ontológico y social) como la generalización de la idea de valor (subjetiva y objetiva), permite evitar esas limitaciones. Como señala Carlos Pérez, “hombres y mujeres al *producirse*, al objetivarse, producen valor. Producen

³²⁰ Karl Marx, *Teorías sobre la plusvalía I. Tomo IV de El Capital* (México: FCE, 1987), 360-361.

su propia subjetividad exteriorizada. El valor en general, como subjetividad humana exteriorizada, es lo que está en juego”.³²¹ Más concretamente, lo que está en juego en la producción, no es sino la extracción y la apropiación de valor que se produce en todas las relaciones sociales de producción.

Asimismo, tanto la ampliación de la concepción de producción (ontológica y social), por un lado, como la ampliación de la noción de valor (subjetiva y objetiva), por otro, “permiten extender la idea de explotación a extracción y apropiación de valor no capitalistas”, esto es, no sólo referida a la producción de mercancías, ni sólo referida al valor como valor de cambio. Sobre todo, “permite la idea de que las principales formas de opresión son en el resultado de formas activas de extracción y apropiación diferencial de valor”.³²² Es decir, que las formas de opresión de género, sexual, étnica y cultural, son además formas diferentes de extracción y apropiación de valor. Independientemente de si esas formas de opresión se encuentran o no en el mercado y en el trabajo capitalista. De este modo, la opresión de género, sexual, étnica y cultural, serían así, otras formas de extracción y apropiación de valor en las que “lo extraído y lo apropiado es valor”.³²³ En definitiva, valor que es extraído y es apropiado en el capitalismo de conjunto.

La producción y el valor, por tanto, no son meramente producción de mercancías ni simplemente valor de cambio. Con esto, las nociones de producción y de valor no sólo dejan de ser ortodoxas, sino que adquieren otro significado que sirve a la comprensión de los diversos modos de producción de valor (algo que a la vez puede servir para avanzar en las discusiones feministas marxistas). En la medida de que, tanto el trabajo asalariado y el trabajo doméstico como los trabajos no asalariados ni domésticos o los trabajos informales, comunitarios y agrarios, son relaciones de producción que producen valor. En la producción de valor no hay un afuera ni hay un exterior. En el sentido de que las relaciones de producción y de valor se realizan en el capitalismo.

Lo que significa también que los trabajos feminizados de reproducción son relaciones de explotación, es decir, son relaciones de extracción y apropiación de valor puesto que son o

³²¹ Carlos Pérez Soto, *Proposición de un marxismo hegeliano* (Santiago de Chile: Editorial Universidad ARCIS, 2008), 100.

³²² Pérez Soto, *Proposición*, 110.

³²³ Pérez Soto, *Proposición*, 110.

al menos pueden entenderse como relaciones sociales producción. Con esto, se puede decir que el trabajo reproductivo y doméstico o de cuidados y de reproducción social, más allá de si es asalariado o no, produce valor. En el sentido de que lo produce no indirectamente a través de la explotación de la reproducción de la fuerza de trabajo ni a partir de generar las condiciones de posibilidad que permiten la explotación asalariada, sino que lo produce directamente de su producción, es decir, desde su propia actividad y desde su propio trabajo de producción social que produce valor. En pocas palabras, en cuanto que lo que único que crea valor es “el trabajo humano”.³²⁴ Lo que permite poner de relieve todo el valor extraído y apropiado por el capital que sigue siendo acumulado en el capitalismo presente y en la organización capitalista actual. Igualmente, lo que permite acentuar que, contrario a la idea de que la acumulación por desposesión se vuelve cada vez más el motor principal de la acumulación capitalista.³²⁵ La extracción de valor sigue siendo y es, de acuerdo con Arruzza y Bhattacharya, el principal motor de la acumulación capitalista.³²⁶

³²⁴ Marx, *El Capital*, 14.

³²⁵ Véase David Harvey, *El nuevo imperialismo* (Madrid: Ediciones Akal, 2004), 116.

³²⁶ Arruzza y Bhattacharya, “Teoría”: 64.

4.2

Los talleres ocultos del capitalismo

Las condiciones de posibilidad del capital

Del mismo modo que la teoría de Arruzza y Bhattacharya plantea una ampliación de la reproducción social y de la acumulación capitalista para la comprensión conjunta del capitalismo neoliberal. La teoría de Nancy Fraser por su parte, plantea igualmente una ampliación de la mirada del capitalismo y de la sociedad capitalista, visión ampliada en el cual la idea de las condiciones de posibilidad del capital es fundamental para su examen integral del capitalismo neoliberal y contemporáneo. Desde este marco, el planteamiento de Fraser es una reflexión orientada al análisis de las bases que conforman al capitalismo global actual. En esta medida, el examen de Fraser plantea una nueva comprensión de este capitalismo globalizado y reconfigurado, tanto económicamente como ecológica y políticamente, en función de un planteamiento que pueda aclarar las nuevas geografías de la explotación, la expropiación y la dominación. Pero también, que pueda aclarar las nuevas configuraciones de la crisis general neoliberal, es decir, de las crisis económica, ecológica y política, así como las nuevas gramáticas de resistencias y de luchas sociales.

La visión ampliada del capitalismo implica un estudio libre y ecléctico no sólo de las teorías de Karl Marx, sino además de las teorías tanto de Karl Polanyi como de las teorías feministas, ecologistas y de la raza.³²⁷ Misma visión ampliada del capitalismo que para Fraser abarca no sólo el examen de la economía política capitalista, sino las condiciones de posibilidad subyacentes del capital, que refieren tanto a los proceso de reproducción social basados en el

³²⁷ En realidad, aunque Fraser hace un análisis de las ideas de Marx, su visión ampliada del capitalismo se basa sobre todo en las ideas de Polanyi. El libro base de Karl Polanyi que Fraser utiliza para esto es *La gran transformación* (1944).

género, las dinámicas racializadas de la expropiación capitalistas y las formas de dominio político institucionales como a las ambiciones imperiales del capital y la depredación ecológica sistemática del capitalismo. Visto en conjunto, todas estas condiciones subyacentes del capital son para Fraser esenciales para entender la acumulación capitalista al tiempo de que ofrecen una visión ampliada de las contradicciones del sistema capitalista.

Fraser parte de la idea de que el análisis del capitalismo (pasado y presente) tiende a concentrarse en los aspectos económicos del mismo y, por consiguiente, no incorpora las ideas y los aportes del feminismo, el poscolonialismo y el ecologismo para una visión más completa tanto del capitalismo contemporáneo como de la crisis actual.³²⁸ Contrario a esto, para Fraser el estudio del capitalismo y de la crisis general envuelve múltiples dimensiones que no se reducen al análisis económico, sino que comprende el examen sobre la naturaleza, la reproducción social y el poder político que involucran múltiples ejes de desigualdad a escala global. Como señala Fraser, “en general carecemos, por tanto, de concepciones del capitalismo y de la crisis capitalista adecuadas para nuestro tiempo. Mi objetivo es sugerir una senda que remedie esta laguna”.³²⁹ El objeto para Fraser es el de sugerir una senda que remedie la laguna entre la visión unidimensional (económica) y multidimensional (social, política y ecológica). En donde el esbozo de esta senda conduce al pensamiento de Marx.

No obstante, aunque para Fraser el pensamiento de Marx tiene mucho que ofrecer a modo de recursos conceptuales generales y en principio está abierto a estas preocupaciones más amplías, el pensamiento de Marx para Fraser “no tiene en cuenta sistemáticamente el género, la ecología o el poder político como principios estructuradores y ejes de desigualdad en las sociedades capitalistas, y mucho menos como envites y premisas de la lucha social”.³³⁰ Lo que se traduce para Fraser en que es necesario reconstruir las mejores premisas y conclusiones de Marx desde las perspectivas entorno a la naturaleza no humana, la reproducción social y el poder político.

³²⁸ Esta perspectiva de Fraser ya se encontraba en su trabajo anterior con Rahel Jaeggi. Véase Nancy Fraser y Rahel Jaeggi, *Capitalismo. Una conversación desde la Teoría Crítica* (Madrid: Ediciones Morata, 2019).

³²⁹ Nancy Fraser, *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2020), 16.

³³⁰ Fraser, *Los talleres*, 16.

Partiendo a la vez de una estrategia de lectura basada en observar primero a Marx y después detrás de él, Fraser parte de la premisa central de que “mientras Marx buscaba tras la esfera del intercambio, en la morada oculta de la producción, para descubrir los secretos del capitalismo”, su análisis, en cambio, busca “las condiciones de posibilidad de la producción que hay tras esa esfera, en ámbitos aún más ocultos”.³³¹ Desde este razonamiento, para Fraser el estudio de Marx basado en la búsqueda de la morada oculta de la producción supone el análisis basado en cuatro características fundamentales del capitalismo. Uno, el rasgo definitorio del capitalismo sobre la institución de la propiedad privada de los medios de producción. Dos, la característica fundamental de la conformación del mercado de trabajadores libres. Tres, el rasgo definitorio del impulso capitalista dirigido a expandir su capital. Cuatro, la característica fundamental del capitalismo en cuanto mercado de mercancías y economía de mercado como organizador de la sociedad. Para Fraser, lo importante de estos rasgos definitorios es el de que estos aspectos mercantilizados de las sociedades capitalistas coexisten con aspectos no mercantilizados de las mismas. En concreto, como señala Fraser, “la relación entre aspectos mercantilizados y aspectos no mercantilizados de una sociedad capitalista”, es la de “una imbricación funcional o, más firme aún, aunque más simple, una dependencia”.³³² Dicho con otras palabras, la idea es que para Fraser los mercados capitalistas dependen para su propia existencia de relaciones sociales no mercantilizadas, relaciones sociales no mercantilizadas que al mismo tiempo generan las condiciones primordiales de posibilidad de los mercados capitalistas.

Desde esta tesitura que parte de la morada oculta de la producción, para ver lo que está aún más oculto, Fraser considera que “la explicación que Marx ofrece de la producción capitalista sólo tiene sentido cuando empezamos a introducir sus condiciones primordiales de posibilidad”.³³³ De este modo, el punto fundamental para Fraser gira en torno a la consideración de qué condiciones primordiales de posibilidad deben existir para que exista la economía del capitalismo. De la misma manera, Fraser plantea que las condiciones primordiales de posibilidad representan giros epistémicos implicados en la explicación de la existencia del capitalismo. El primero de esos giros para Fraser “es el giro epistémico de la producción a la

³³¹ Fraser, *Los talleres*, 17.

³³² Fraser, *Los talleres*, 19.

³³³ Fraser, *Los talleres*, 20.

reproducción social: las formas de aprovisionamiento, atención e interacción que producen y sostienen los vínculos sociales”.³³⁴ En sintonía con Arruzza y Bhattacharya, para Fraser la actividad de la reproducción social forma los sujetos humanos del capitalismo, sosteniéndolos como seres naturales personificados, al tiempo que los constituye como seres sociales. Igualmente, para Fraser buena parte de la actividad de la reproducción social en las sociedades capitalistas se efectúa fuera del mercado, ya sea en las familias, las comunidades, las instituciones públicas o el Estado.

Asimismo, buena parte de la actividad de la reproducción social en las sociedades capitalistas no adopta para Fraser la forma de trabajo asalariado. Lo que significa también que el trabajo remunerado “no podría existir en ausencia del trabajo doméstico, la crianza de los hijos, la enseñanza, el cuidado afectivo y toda una serie de actividades que ayudan a producir nuevas generaciones de trabajadores y reponer las existentes”.³³⁵ De modo tal que, la actividad de la reproducción social se concibe necesaria para la existencia del capitalismo. Todavía más, la reproducción social se concibe para Fraser (igual que en Arruzza y Bhattacharya), como una condición primordial previa e indispensable para la posibilidad de la producción capitalista. Vista de manera histórica, la reproducción social es fundamental para el capitalismo. No obstante, la condición de la reproducción social, constituida por la división entre producción y reproducción, ha adoptado diferentes formas en diferentes fases del desarrollo del capitalismo. Como señala Fraser, “en el siglo XX, algunos aspectos de la reproducción social fueron transformados en servicios y bienes públicos, desprivatizados, pero no mercantilizados”. Hoy, la condición de la reproducción social está cambiando de nuevo, “puesto que el neoliberalismo (re) privatiza y (re) mercantiliza algunos de estos servicios, al tiempo que también mercantiliza por primera vez otros aspectos de la reproducción social”.³³⁶ Lo que se traduce para Fraser en que al volver a mercantilizar trabajos de reproducción social que atraen en su mayoría a mujeres a empleos mal remunerados en el sector servicios, el capitalismo neoliberal está redibujando los límites que antes separaban la producción de mercancías de la reproducción social. En consecuencia, el capitalismo neoliberal está reconfigurando en ese mismo proceso el orden de género.

³³⁴ Fraser, *Los talleres*, 21.

³³⁵ Fraser, *Los talleres*, 21.

³³⁶ Fraser, *Los talleres*, 22.

Otro de los giros epistémicos que se encuentran implicados en la explicación de la existencia del capitalismo y que a su vez muestran otras moradas ocultas del capital es para Fraser el que se encuentra representado en el trabajo de los pensadores ecosocialista, trabajo que describe otro relato sobre la utilización parasitaria de la naturaleza por parte del capitalismo. Como señala Fraser, “este relato hace referencia a la anexión de la naturaleza al capital, que la utiliza como fuente de insumos para la producción y como sumidero para absorber los residuos de ésta”.³³⁷ Vista en los términos de la economía capitalista, la naturaleza pasa a convertirse en un recurso para el capital en función de ser expropiada sin compensación ni reposición, asumiendo que se trata de algo infinito. En esta medida, como señala Fraser, “la capacidad de la naturaleza para soportar vida y renovarse constituye otra condición primordial necesaria para la producción de mercancías y la acumulación de capital”.³³⁸ De la misma manera que con la reproducción social, el capitalismo para Fraser establece, por un lado, una profunda división entre el ámbito natural, concebido como materia prima gratuita, no producida y disponible para su apropiación. Por otro lado, una profunda división entre el ámbito económico, concebido como una esfera de valor, producido por y para los seres humanos.

La profunda división surgida con el capitalismo entre el ámbito económico y el ámbito natural (que Fraser considera como naturaleza no humana), también ha mutado en el transcurso de la evolución capitalista. Como señala Fraser, “la actual fase neoliberal ha inaugurado una nueva ronda de cercados, que lejos de ofrecer una reconciliación con la naturaleza, sin embargo, estas evoluciones intensifican la mercantilización y la anexión de la naturaleza por parte del capitalismo”.³³⁹ En suma, a diferencia de los cercados de tierras anteriores al siglo XX, que para Fraser meramente mercantizaron fenómenos naturales ya existentes, los nuevos cercados en el neoliberalismo penetran profundamente dentro de la naturaleza, alterando sus principios elementales internos.

Finalmente, el tercer y último de los giros epistémicos es el respectivo a las condiciones de posibilidad políticas. Como señala Fraser, “el capitalismo es inconcebible, después de todo, sin un marco legal que sostenga la empresa privada y el intercambio mercantil. Su relato aparente depende crucialmente de que los poderes públicos garanticen los derechos de

³³⁷ Fraser, *Los talleres*, 23.

³³⁸ Fraser, *Los talleres*, 23.

³³⁹ Fraser, *Los talleres*, 23-24.

propiedad, hagan cumplir contratos, arbitren disensiones y repriman rebeliones anticapitalistas”.³⁴⁰ Desde este razonamiento, Fraser considera que la dependencia del capitalismo con las condiciones políticas no sólo se efectúa en función de que los poder públicos establecen y fortalecen las normas constitutivas del capital, sino que para Fraser, “el Estado constituyó la economía capitalista”.³⁴¹ En la medida de que, sobre la base de los sistemas jurídicos estatales, el Estado moviliza la fuerza legítima para reprimir la resistencia a las expropiaciones capitalistas, así como sostiene en sí mismo las relaciones de propiedad capitalistas. En este sentido, Fraser encuentra en la dependencia del capital con las condiciones políticas otras divisiones constitutivas de la sociedad capitalista: las divisiones entre política y economía, entre interno e internacional y entre núcleo y periferia, basadas a su vez en la división fundamental entre sistema mundial capitalista y sistema internacional de Estados.³⁴² Mismas divisiones que para Fraser están mutando también en la actualidad, en cuanto que el neoliberalismo agota las capacidades políticas con las que el capital se ha basado tanto en el plano estatal como en el geopolítico.

En suma, es desde esta perspectiva que Fraser plantea que las condiciones de posibilidad (reproducción social, naturaleza y poder político) son absolutamente necesarias para la existencia, la acumulación y el funcionamiento del capitalismo.

El capitalismo como orden social y sus límites institucionales

Fraser parte de la idea de que el estudio sobre el capitalismo tiende por lo general a ser analizado desde una perspectiva económica (Marx incluido). Una perspectiva que para Fraser se caracteriza por elementos económicos definidos (la propiedad privada, el mercado libre de trabajo, el impulso capitalista de expansión, la producción de mercancías y la economía de mercado). Así, desde esta concepción del capitalismo, Fraser plantea que el capitalismo (como sistema económico) sólo es posible si preexisten tres condiciones primordiales para su existencia, a saber, la reproducción social, la ecología del planeta y el poder político. Con otras

³⁴⁰ Fraser, *Los talleres*, 24.

³⁴¹ Fraser, *Los talleres*, 24.

³⁴² Fraser, *Los talleres*, 25.

palabras, que las características económicas del capitalismo dependen para su existencia de características no económicas.

Desde esta tesitura para Fraser su idea del capitalismo difiere de la idea tradicional marxista del capitalismo como sistema económico. Como señala Fraser, “puede haber parecido a primera vista, que las características básicas que hemos identificado eran económicas. Pero esa apariencia era equívoca. Descubrimos enseguida, de hecho, que era necesario hablar de condiciones primordiales no económicas que posibilitaban la existencia de dicho sistema económico”.³⁴³ Lo que se traduce en que su idea del capitalismo no refiere a la de una caracterización de una economía capitalista sino a la de una interpretación de la sociedad capitalista. Es decir, con otras palabras, que para Fraser las aparentes características que definen al capitalismo como sistema económico no son características de una economía capitalista, sino son características de una sociedad capitalista. Conclusión, el capitalismo es algo más que una economía.

Asimismo, Fraser considera que su interpretación del capitalismo difiere de la idea tradicional marxista de que el capitalismo es una forma cosificada de la vida, caracterizada por la mercantilización generalizada. En alusión contraria a la idea de Lukács, para Fraser la mercantilización dista mucho de ser universal en la sociedad capitalista.³⁴⁴ En la medida de que, en sintonía o coherencia con su planteamiento, la existencia de la mercantilización depende de zonas no mercantilizadas (sociales, ecológicas y políticas). Como señala Fraser, “estas zonas no mercantilizadas no reflejan simplemente la lógica de la mercancía, sino que representan distintos principios normativos y ontológicos propios”.³⁴⁵ Desde este razonamiento, Fraser argumenta que las prácticas orientadas a la reproducción social (como algo opuesto a la producción), tienden a generar ideales de cuidado, responsabilidad mutua y solidaridad, que por muy jerárquicas y provincianas que puedan ser, son ajenas a la lógica capitalista. Del mismo modo, las prácticas orientadas a la organización política (igualmente opuestas a la economía), refieren para Fraser a menudo a principios de democracia, autonomía pública y autodeterminación

³⁴³ Fraser, *Los talleres*, 25.

³⁴⁴ Fraser se refiere a la obra de Lukács *Historia y Conciencia de Clase* (1923). No obstante, Fraser limita el estudio de Lukács a la idea de vida cosificada en el capitalismo, dejando de lado varios elementos como el análisis de Lukács sobre la voluntad en la historia. Igualmente, dejando de lado la propia autocrítica de Lukács (1967) sobre su reflexión tanto del irracionalismo de las ultraizquierdas de origen existencial como del irracionalismo expresado en el totalitarismo estatalista.

³⁴⁵ Fraser, *Los talleres*, 27.

colectiva, que por muy restringidas o exclusivas que puedan ser, son también ajenas a la lógica capitalista. Incluso, las prácticas asociadas a la naturaleza tienden a fomentar para Fraser valores de protección, cuidado y no dominio de la naturaleza (no humana) que no representan la lógica capitalista.

De modo tal que, estas zonas no mercantilizadas y normatividades no económicas, supuestamente divergentes a la lógica capitalista, reflejan toda la diferencia con su conceptualización del capitalismo. En tanto que, como señala Fraser, “lejos de generar una sola lógica dominante de la cosificación, la sociedad capitalista se diferencia normativamente, abarcando una determinada pluralidad de ontologías sociales distintas pero interrelacionadas”.³⁴⁶ En consecuencia, la interpretación del capitalismo de Fraser no es la de una forma cosificada de la vida generalizada ni la de una mercantilización universalizada, sino que es la de una interpretación estructural diferenciada del capitalismo.

En oposición con la idea de que el capitalismo es un sistema económico o una forma cosificada de la vida humana, el capitalismo es concebido por Fraser “como un orden social institucionalizado, a la par que, por ejemplo, el feudalismo. Comprender el capitalismo de este modo subraya sus divisiones estructurales, en especial las separaciones institucionales que he mostrado”.³⁴⁷ Comprendido el capitalismo de este modo, las separaciones institucionales entre producción económica y reproducción social, entre economía y organización política y entre fondo natural no humano y plano humano no natural, permiten sugerir su imbricación estructural no accidental, con la opresión de género, la dominación política y la degradación ecológica, aun cuando permiten la explotación del trabajo y el modo de acumulación capitalista en conjunto. Como también, comprender el capitalismo como un orden social institucionalizado basado en estas separaciones, permite a Fraser sugerir que las divisiones institucionales no son estáticas, sino que “el *dónde* y el *cómo* las sociedades capitalistas establecen la línea entre producción y reproducción, economía y organización política, naturaleza humana y no humana varían históricamente, de acuerdo con el régimen de acumulación”.³⁴⁸ Es decir, que las distintas fases de acumulación capitalista, conceptualizadas para Fraser desde el capitalismo competitivo del *laissez-faire*, pasando por el capitalismo monopolista gestionado por el Estado hasta el

³⁴⁶ Fraser, *Los talleres*, 27.

³⁴⁷ Fraser, *Los talleres*, 27.

³⁴⁸ Fraser, *Los talleres*, 28.

capitalismo neoliberal globalizador presente, representan tres formas históricas capitalistas de separar la producción de la reproducción, la economía de la política y la naturaleza humana de la naturaleza no humana.

Ahora bien, la conceptualización del capitalismo como un orden social institucionalizado permite también a Fraser plantear que la configuración del capitalismo, en cualquier tiempo y en cualquier lugar, se encuentra en correlación con las luchas sociales movilizadas en función de cuestionar y defender los límites establecidos por el capitalismo. Es decir, que lejos de ser algo dado sin más, “las divisiones institucionales del capitalismo se convierten a menudo en focos de conflicto que se movilizan para cuestionar y defender los límites establecidos que separan la economía de la política, la producción de la reproducción y la naturaleza humana de la no humana”.³⁴⁹ En el sentido de que Fraser plantea que las separaciones institucionales capitalistas, contienen distintos principios normativos y ontológicos que generan luchas sociales que reivindican sus propios ideales normativos y ontológicos, ya sea de cuidados, solidaridad y responsabilidad mutua (reproducción social), de autonomía política, democracia y autodeterminación colectiva (organización política), o de protección, cuidado y no dominio de la naturaleza (naturaleza no humana), en función de oponerse al capitalismo.

En estos términos algunas luchas sociales en la actualidad, es decir, en el capitalismo neoliberal, reivindican para Fraser sus propios ideales normativos y ontológicos para enfrentar la mercantilización de la educación, para defenderse del control mundial capitalista o para transitar hacia energías renovables. En la medida de que estas reivindicaciones, junto con otras más que se suscitan, como señala Fraser, “son la materia exacta de la lucha social en las sociedades capitalistas, tan fundamental como las luchas de clase por el control de la producción de mercancías y la distribución de plusvalor a las que Marx daba primacía. Estas luchas en torno a los límites, moldean decisivamente la estructura de las sociedades capitalistas”.³⁵⁰ Igualmente, la consideración de Fraser del capitalismo como un orden social institucionalizado, lleva a plantear la idea de que “lo social, lo político y lo ecológico son reservorios de normatividad no económica”. Esto implica que, como señala Fraser, “incluso aunque estos órdenes no

³⁴⁹ Fraser, *Los talleres*, 28.

³⁵⁰ Fraser, *Los talleres*, 29.

económicos hacen posible la producción de mercancías, no son reductibles a esa función posibilitadora”.³⁵¹ Lo que significa que si bien la reproducción, el poder político y la ecología son condiciones primordiales necesarias para el capitalismo, cada una de estas moradas ocultas para Fraser alberga normatividades específicas que no quedan completamente reducidas al capital, ni muchos menos quedan plenamente subordinadas a lo lógica de la economía capitalista.

Más importante aún, que al caracterizar lo social, lo político y lo ecológico como reservorios de normatividad no económica, para Fraser, estas zonas, moradas y límites coexisten, aunque en ocasiones incómodamente, “en un orden social institucionalizado y basado en divisiones entre lo explícito y lo implícito. La visión del capitalismo como un orden social ayuda, por tanto, a entender que es posible criticar al capitalismo desde dentro”.³⁵² Desde esto se sigue que, por un lado, las divisiones entre lo explícito (lo económico) y lo implícito (lo social, lo político y lo ecológico) forman parte de un orden social institucionalizado. Por el otro lado, que la sociedad, la organización política y la naturaleza, aunque no se encuentran enteramente subordinadas a la lógica económica del capital, no se pueden interpretar tampoco como algo situado totalmente fuera del capitalismo. Como señala Fraser, “el argumento a este respecto es, por el contrario, que la sociedad, la organización política y la naturaleza surgieron de manera concurrente con la economía y han evolucionado en simbiosis con la misma. Son en efecto los otros de esta última, y sólo adquieren su carácter específico en contraste con ella”.³⁵³ En sintonía con el análisis planteado al principio, para Fraser las oposiciones que coexisten en el capitalismo, hablese de producción/reproducción, economía/política y naturaleza humana/naturaleza no humana, se consideran como oposiciones que adquieren se carácter específico el uno con el otro, es decir, en una codependencia en la que cada término (zona, morada o límite institucional) está codefinido por medio del otro.

Con la particularidad de que ninguno de estos ámbitos considerados no económicos puede interpretarse desde un punto de vista completamente externo al capitalismo, sino que son parte integrante del orden capitalista, o, mejor dicho, que son parte integrante del capitalismo en cuanto orden social institucionalizado. De aquí que para Fraser una interpretación adecuada

³⁵¹ Fraser, *Los talleres*, 29.

³⁵² Fraser, *Los talleres*, 30.

³⁵³ Fraser, *Los talleres*, 30.

de las relaciones entre lo explícito (lo económico) y lo implícito (lo social, lo político y lo ecológico) del capitalismo, deba plantear que los ámbitos no económicos del capitalismo sirven como condiciones primordiales de su economía. Como también, que los ámbitos no económicos del capitalismo tienen su propio peso y carácter propio.

Por último, que esos ámbitos forman parte de la sociedad capitalista constituida históricamente en unión con su economía y marcada por su simbiosis con él. Desde esta visión, para Fraser estas condiciones primordiales ponen en evidencia tres contradicciones del capital que se corresponden a su vez con tres tendencias a las crisis. En el sentido de que, como señala Fraser, “a diferencia de las tendencias a las crisis resaltadas por Marx”, estas no derivan de contradicciones internas presentes en la economía capitalista, sino, por el contrario, “se basan en contradicciones entre el sistema económico y sus condiciones de posibilidad primordiales: entre economía y sociedad, entre economía y naturaleza y entre economía y organización política”.³⁵⁴ En contra de la idea tradicional marxista, para Fraser la crítica de la crisis sistémica no sólo incluye las contradicciones económicas analizadas por Marx, sino además incluye las contradicciones entre sus ámbitos no económicos que generan al mismo tiempo crisis en la reproducción social, la ecología y el poder político.

Fraser plantea por tanto una crítica sistémica del capitalismo que, aunque para ella en principio es similar a la crítica de Marx, su crítica implica “un entrelazamiento análogo de aspectos críticos más complejos”, en los que “cada aspecto es internamente múltiple”. Como señala Fraser, “abarca múltiples conjuntos de actores -clases, sexos, grupos de estatus, naciones, *demoi*, posiblemente incluso especies- y vectores de lucha: no sólo la lucha de clases, sino también luchas en torno a los límites, acerca de las separaciones entre la sociedad, la organización política o la naturaleza, por un lado, y la economía, por otro”.³⁵⁵ En suma, la crítica del capitalismo plantea para Fraser un marco mucho más amplio de lo que comúnmente han supuesto los marxistas, marco que para Fraser encuentra fundamentación en su reflexión en torno a los límites que constituye su visión ampliada del capitalismo como un orden social institucionalizado.

³⁵⁴ Fraser, *Los talleres*, 31.

³⁵⁵ Fraser, *Los talleres*, 32.

La idea de orden institucionalizado y la noción de modo de producción

La perspectiva de Fraser se vislumbra hasta aquí como una reflexión orientada a la comprensión de nuevos escenarios capitalistas. Como se expone, esta visión abarca para Fraser no sólo la economía capitalista, sino además las moradas ocultas subyacentes al capitalismo, que como tales ofrecen una mirada ampliada del capitalismo. Desde este horizonte, Fraser plantea que su análisis del capitalismo brinda una incorporación de los aportes del feminismo, el poscolonialismo y el ecologismo, que para ella son omitidos en general por el pensamiento y la teoría marxista.³⁵⁶

En contra del examen tradicional marxista, Fraser plantea que su idea del capitalismo no refiere a la de una caracterización de una economía capitalista sino a la de una interpretación de la sociedad capitalista. Con esto, el capitalismo no es sólo un sistema económico sino más bien un orden social institucionalizado, basado en divisiones entre lo explícito y lo implícito. En estos términos, la visión del capitalismo como un orden social permite entender que es posible criticar al capitalismo desde dentro. En la medida de que para Fraser las divisiones entre lo explícito (lo económico) y lo implícito (lo social, lo político y lo ecológico) forman parte de un orden social institucionalizado. Como también, en el sentido de que para Fraser la sociedad, la organización política y la naturaleza, aunque no se encuentran enteramente subordinadas al sistema económico, no se pueden interpretar tampoco como algo situado totalmente fuera del capitalismo.

Ciertamente hay un avance en esta perspectiva al no interpretar la sociedad, la política y la naturaleza como algo situado fuera del capitalismo. No obstante, el planteamiento ampliado del capitalismo como un orden institucionalizado termina por ser un análisis del capitalismo basado en los límites, es decir, un análisis que gira en torno a las separaciones entre la sociedad,

³⁵⁶ Respecto a la omisión del pensamiento y la teoría marxista sobre los temas de ecología y medio ambiente, en fin, del ecologismo. Es raro que Fraser omita la teoría de Alfred Schmidt desarrollada en su obra *El concepto de naturaleza en Marx* (1962). Para una visión general y actualiza de esta obra véase Alfred Schmidt, “Para un materialismo ecológico”, *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 18, No 61 (abril-junio 2013): 11-23. En donde Schmidt formula su teoría basándose en ideas de Feuerbach, Engels y Marx. En contraparte, una perspectiva muy ortodoxa (casi bíblica) de las aportaciones de Marx al ecologismo y de la visión marxista de la ecología se puede encontrar en Enrique Dussel, “¿Qué Marx para el siglo XXI?”, en *Marx, 200 años. Presente, pasado y futuro*, Esteban Torres coord. (Buenos Aires: CLACSO, 2020), 37-60. En donde Dussel pone a Marx como un “claro ecologista”.

la organización política y la naturaleza, por un lado, y la economía, por otro. Lo que se traduce en que la visión del capitalismo de Fraser, aunque no plantea conformaciones exteriores al mismo, lo concibe como un orden en donde lo social, lo político y lo ecológico se encuentran, por un lado, y lo económico se encuentra, por otro lado.³⁵⁷

El punto clave para esta concepción versa en la idea de que las contradicciones capitalistas no resultan únicamente de las contradicciones presentes en la economía capitalista, sino que las contradicciones capitalistas se suscitan también entre el sistema económico y sus condiciones de posibilidad primordiales, es decir, entre la economía y la sociedad, entre la economía y la organización política y entre la economía y la naturaleza. Dicho con otras palabras, que las contradicciones capitalistas para Fraser no devienen sólo de la producción (concebida como en Arruzza y Bhattacharya simplemente como esfera de producción de mercancías), sino que se suscitan en torno a los límites de la reproducción social, el poder político y la ecología del planeta. Lo anterior queda claro cuando Fraser señala que, en el caso específico de la esfera de la reproducción social, “la contradicción no se sitúa dentro de la economía capitalista, sino en la frontera que simultáneamente separa y conecta producción y reproducción. Ni intraeconómica ni intradoméstica, es una contradicción *entre* dos elementos constituyentes de la sociedad capitalista”.³⁵⁸ Queda claro cuando Fraser señala más adelante que, en el caso específico de la separación entre lo económico de lo político, “la contradicción no es dentro de la economía, sino más bien en la *frontera* que separa y conecta la economía y la política en la sociedad capitalista”.³⁵⁹ La consecuencia lógica de este razonamiento, es decir, el resultado de esta lógica de análisis que pone énfasis en el entre y las fronteras, no puede ser sino una concepción del capitalismo en donde lo económico no es político al mismo tiempo que lo político no es económico.³⁶⁰

³⁵⁷ Es curioso que en México parte del discurso del gobierno presente, sea precisamente el de separar lo económico de lo político.

³⁵⁸ Fraser, *Los talleres*, 77.

³⁵⁹ Fraser, *Los talleres*, 124.

³⁶⁰ En este sentido, hay quizás una relación más cercana entre la lógica de análisis de Fraser con Derrida que con Marx. Al respecto, pueden verse varias obras políticas y filosóficas de Derrida que hacen énfasis en los límites y las fronteras, o que parten de los entre. Véase, por ejemplo, *Márgenes de la filosofía* (1972), *Fuerza de ley* (1994), *Aporías. Morir-esperarse (en) los límites de la verdad* (1996) y *La bestia y el soberano I* (2008). Por su parte, Félix Guattari repite la misma separación de lo político y lo económico con su distinción entre capital social y capital económico. Véase Félix Guattari, *Plan sobre el Planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2004).

Un planteamiento distinto sobre estas demarcaciones espaciales en el capitalismo puede surgir también de otro aspecto que conlleva la idea de producción en Marx.³⁶¹ En concreto, puede resultar de otra manera distinta de entender la noción de modo de producción. En consecuencia, el punto es la idea de modo de producción como constituyente también en la organización de las relaciones sociales en su conjunto.³⁶²

Como señala Marx a continuación:

El modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción [...] Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción. La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente [...] La producción de ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos y el comercio de los individuos se presentan todavía aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo [...] Tan pronto como se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para

³⁶¹ Quizás una de las razones que originan la diferencia de los análisis feministas respecto al de Marx sea, como señala Martha E. Giménez, “el exclusivo centro en lo que Marx dijo y no dijo sobre las mujeres mantenido por las teóricas feministas, que evita explorar el potencial de sus conocimientos metodológicos y teóricos”. E. Giménez, “Capitalism”, 15.

³⁶² En específico, Marx lo dice con un sentido que puede resultar llamativo o interesante para el feminismo, es decir, señala que las relaciones sociales se hallan ante todo “condicionadas por su organización corporal”. Marx y Engels, *La Ideología*, 19.

los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como para los idealistas.³⁶³

Desde esta lógica se concibe que, primero, el modo de producción no refiere meramente a la reproducción de la fuerza de trabajo, sino que el modo de producción refiere a las relaciones sociales y políticas en torno a la producción de la vida en general, como la base desde la cual se pueden comprender las formas sociales y las formas de pensamiento. Segundo, que las formas sociales y las formas de pensamiento (políticas, económicas, jurídicas, morales o religiosas.) se establecen y se determinan mediante el modo en cómo se producen y cómo se organizan las relaciones sociales de producción (que Marx entiende como modos de producción), como la base desde la cual se pueden comprender los cambios y los movimientos históricos. Tercero, que los modos de producción son modos de vida, es decir, son modos activos de vida (prácticas, saberes, subjetividades y actos) que se encuentran tanto en permanente relación como en permanente cambio, como la base desde la cual se puede comprender los antagonismos políticos, económicos y sociales, así como sus relaciones y sucesiones históricas. En suma, que los modos de producción son a su vez expresiones de un conjunto múltiple de prácticas, saberes, subjetividades y actos de producción social (modos de vida) que constituyen relacionalmente una totalidad social.

La idea de totalidad social no es la de una totalidad homogénea ni unidimensional, sino la de una totalidad múltiple, diversa, dividida y antagónica. Una idea de totalidad social en la que no hay afueras ni exteriores. Ni hay una separación entre esferas y ámbitos que se puedan caracterizar particularmente como políticos, económicos o sociales. Mucho menos hay una caracterización de ámbitos y esferas propiamente naturales o biológicas. En términos generales, no hay la sociedad, la organización política y la naturaleza, por un lado, y la economía, por otro lado. Mucho menos hay lo social, lo político y lo ecológico, por un lado, y lo económico, por otro lado.

Así lo entienden también otros marxismos que refieren que el punto para esta concepción se encuentra en el énfasis de Marx respecto al “modo”, es decir, “respecto al terreno organizativo y social de la producción y su consecuente política, administración y cultura”.³⁶⁴ El modo de

³⁶³ Marx y Engels, *La Ideología Alemana*, pp. 19-27.

³⁶⁴ Himani Bannerji, “Building from Marx: Reflections on Class on Race”, *Social Justice*, Vol. 32, No 4 (2005): 151.

producción en cuanto concepto que concentra las ideas de Marx sobre la formación, el movimiento y el cambio social, es al mismo tiempo una rica fuente para comprender la complejidad de los modos de producción. En la medida de que, como señala Bannerji, “liberándose de la separación entre la sociedad civil y el Estado, la economía y la cultural, la política, la esfera privada de lo privado y lo familiar, Marx presenta un espacio sociohistórico integrado y en elaboración constante”.³⁶⁵ Más todavía, con la idea de modo de producción Marx concibe un todo en movimiento que no puede ser comprendido ni caracterizado como un proceso agregativo ni como una colección de partes.

Desde esta lógica también Marx planteó que los modos de producción que conforman la historia estaban confluyendo hacia el capitalismo o siendo renovados por el mismo, con lo que se comenzaba una nueva época en la historia humana. Más específico, que las múltiples contradicciones de clase anteriores al capitalismo se concentraban y renovaban bajo el capitalismo, debido a la aparición de una clase (capitalista) que revoluciona constantemente los modos de vida y, por consiguiente, que crea tanto nuevas formas sociales, mentales y políticas como nuevas formas de dominación, explotación y opresión. Como señala Marx, “la sociedad moderna, salida de la decadencia de la sociedad feudal, no ha abolido los antagonismos de clase. Ha puesto, simplemente, clases nuevas, condiciones nuevas de la opresión, nuevas formas de la lucha en el lugar de las antiguas”. De modo tal que, “el capitalismo no puede existir sin revolucionar permanentemente las relaciones de producción, esto es, las relaciones sociales en su conjunto”. Así, “la revolución permanente de la producción, la conmoción incesante de todas las situaciones sociales, la inseguridad y el movimiento eternos distinguen la época moderna de todas las otras”.³⁶⁶ En consecuencia, la crítica de Marx al capitalismo es una crítica al modo de producción capitalista (a sus diversos modos de producción en cuanto diferentes modos de vida), es decir, una crítica al modo cómo producen y cómo se organizan constantemente las relaciones en el capitalismo.

Una crítica al capitalismo que comprende o bien puede comprender como modos de producción y como modos de vida, las distintas y diversas (o múltiples) relaciones políticas, jurídicas, económicas y sociales sobre las que el capitalismo “se produce y se apropia de lo

³⁶⁵ Bannerji, “Building from Marx”, 151.

³⁶⁶ Marx y Engels, *Manifiesto*, 316-318.

producido”.³⁶⁷ Como también, las distintas y diversas (o múltiples) relaciones de dominación, sujeción, explotación y opresión construidas por y para el capitalismo en cuanto “potencia social” y “relación social de producción”.³⁶⁸ Mismas que pueden servir a la comprensión de que el capitalismo es un sistema constituido de antagonismos de clase que se relacionan y se configuran en variadas dimensiones (en el sentido de que no es lo mismo ser mujer, lesbiana e intelectual que ser mujer, lesbiana e indígena). En pocas palabras, pese a las perspectivas que reducen el pensamiento antagónico a binarismo, es decir, a una simple lucha de clases entre obreros y capitalistas. No hay dualidades antagónicas.

En fin, desde esta lógica es posible también una comprensión no fragmentada de lo social, lo político y lo económico. Sobre todo, desde esta perspectiva que se niega a separar lo económico de lo político, es posible una teorización del capitalismo que contribuya a cambiar las cosas. En el sentido de que, tal comprensión puede contribuir a avanzar en la divisiva oposición entre política de identidad y política de clase. Más importante, puede contribuir a reformular y repensar también, de acuerdo con Arruzza, Bhattacharya y Fraser, “la política de clases” y “la lucha de clases”.³⁶⁹

³⁶⁷ Marx y Engels, *Manifiesto*, 328.

³⁶⁸ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política* (México: FCE, 1974), 651.

³⁶⁹ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 69.

4.3

Crisis neoliberal y política antisistémica

La crisis estructural contemporánea

De las ideas y planteamientos ofrecidos por Arruzza, Bhattacharya y Fraser, la idea de crisis es central en sus planteamientos comunes y conjuntos. Como se viene delineando y desarrollando en los apartados anteriores, tanto Fraser como Arruzza y Bhattacharya, plantean la idea de que la crisis presente no es sólo el resultado de una crisis económica, sino que la crisis presente es más bien una crisis general que involucra lo social, lo político y lo ecológico. Más concretamente, que la crisis contemporánea es una crisis general conformada también por la crisis de la reproducción social, la crisis del poder político y la crisis de la ecología del planeta. Una crisis general que, profundizada y extendida globalmente por el neoliberalismo durante los últimos cuarenta años, en cuanto forma capitalista devastadora y depredadora al máximo, pone al mismo tiempo en riesgo las condiciones primordiales de posibilidad no económicas para su propia existencia.

En términos generales y particulares, el planteamiento compartido de Arruzza, Bhattacharya y Fraser, que tiene como eje principal las condiciones primordiales de posibilidad (reproducción social, poder político y ecología del planeta) para la acumulación, el sustento y la existencia del capitalismo, es igualmente un planteamiento basado sobre la idea de tres contradicciones implícitas que se corresponden a su vez con tres tendencias a la crisis (de los cuidados, de la política y de la ecología). En la medida de que para Arruzza, Bhattacharya y Fraser la crisis general no es ajena al capitalismo, sino que es propia del mismo. Todo esto en función de un análisis crítico feminista y marxista orientado a entender la crisis neoliberal contemporánea.

Las autoras parten de que si bien los primeros años del siglo XXI, es decir, los años 2007 y 2008, marcaron el comienzo de la peor crisis financiera desde la década de los años treinta (la crisis de 1929). Por más correcta que pueda ser esta interpretación de la crisis, no obstante, tal interpretación es demasiado estrecha. En la medida de que esa interpretación se encuentra restringida a los ámbitos de la economía y de las finanzas. Por el contrario, para Arruzza, Bhattacharya y Fraser la crisis contemporánea no es sólo una crisis financiera y económica, sino que es más bien “una crisis de la sociedad en su conjunto”, es decir, “una crisis de la economía, la ecología, la política y los cuidados”. Más específicamente, como señalan las autoras, “como crisis general de toda una forma de organización social, es en definitiva una crisis del capitalismo, y en particular de la forma más brutalmente depredadora del capitalismo en la que vivimos hoy: el capitalismo globalizador, financiarizado, neoliberal”.³⁷⁰ Desde este horizonte, el capitalismo impulsado tanto por una incansable búsqueda de beneficio como llevado por su propia lógica de acumulación, no sólo vive de la explotación del trabajo asalariado, sino que abusa además de la naturaleza, de los bienes públicos y del trabajo socio-reproductivo, al mismo tiempo que degrada la naturaleza, instrumentaliza los poderes públicos y se apropia del trabajo socio-reproductivo no remunerado.

El efecto es la expansión capitalista que se sirve de todo esto sin pagar por su reemplazo, excepto cuando se ve obligado a hacerlo. Pero más importante, el efecto es que, el capitalismo desestabiliza periódicamente aquellas condiciones que generan “periódicamente crisis generales”.³⁷¹ Conclusión, la crisis periódica capitalista no es accidental, sino que es parte tanto de su propio impulso de beneficiarse como de su propia lógica de acumulación.

Desde este planteamiento, para las autoras la crisis contemporánea es particularmente grave. En el sentido de que “cuatro décadas de neoliberalismo han reducido los salarios, debilitado los derechos laborales, devastado el medio ambiente y usurpado las energías disponibles para el sustento de las familias y de las comunidades, y todo esto mientras el capital expande los tentáculos de las finanzas a través del tejido social”.³⁷² Simultáneamente, la crisis periódica del capitalismo, llevada a cabo por su propio impulso de obtener beneficios y por su propia lógica económica, reconfigura no sólo la economía oficial, sino también la política, la

³⁷⁰ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 21.

³⁷¹ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 21.

³⁷² Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 22.

reproducción social y la relación con la naturaleza. Lo que significa a la vez una reorganización no sólo de la explotación de clases, sino además la reorganización de la opresión de género y racial. La consecuencia profunda de esto es que la crisis que se vive en el presente, como señalan las autoras, “amenaza la vida tal como la conocemos”.³⁷³ En definitiva, una crisis que no es sino el resultado del carácter violento del capitalismo, o de la violencia estructural e inherente del capitalismo.

De la misma manera que para Marx y Federici, para Arruzza, Bhattacharya y Fraser la violencia es parte esencial y concreta de la propia lógica capitalista. O, en pocas palabras, que la violencia es constitutiva al capitalismo. De tal modo que, la crisis contemporánea acarrea una violencia estructural que no puede entenderse sin comprender el entramado que conforma actualmente la violencia capitalista, es decir, como señalan, “la violencia biopolítica de las leyes que niegan la libertad reproductiva; la violencia económica del mercado, de la banca, del propietario y del prestamista; la violencia estatal de policías, tribunales y guardias de prisiones”. Como también, “la violencia transnacional de agentes fronterizos, regímenes migratorios y ejércitos imperialistas; la violencia simbólica de la cultura mainstream que coloniza nuestras mentes, deforma nuestros cuerpos y silencia nuestras voces, o la lenta violencia medioambiental que arrasa comunidades y hábitats”.³⁷⁴ Complejo de violencia que, al mismo tiempo de ser parte inherente al capitalismo, se ha intensificado considerablemente en el presente periodo de crisis neoliberal agudizando sus propias condiciones de existencia.

En este sentido la crisis actual es también una crisis ecológica en tanto que “el capitalismo desestabiliza periódicamente sus propias condiciones ecológicas de posibilidad”.³⁷⁵ Si bien la crisis ecológica es una constante en la historia del capitalismo, para las autoras la crisis ecológica actual es quizás las más global e intensa. En la medida de que la crisis ecológica actual es el resultado directo del uso capitalista de la energía fosilizada para impulsar sus fábricas de producción en serie. Seguido del paso del uso del carbón al petróleo y luego al gas, que ha aumentado la contaminación y las emisiones de gases de efecto invernadero. Que no pueden ser sino las bases del calentamiento global. Importante también es que para Arruzza, Bhattacharya y Fraser, la crisis ecológica actual directamente relacionada con el capitalismo, “reproduce y

³⁷³ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 23.

³⁷⁴ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 32.

³⁷⁵ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 45.

empeora la opresión de las mujeres”.³⁷⁶ Las mujeres ocupan las primeras filas de la crisis ecológica actual. En el sentido de que, en el Sur global, por ejemplo, debido a que las mujeres conforman la mayor fuerza laboral-rural, el papel de las mujeres en esas regiones es clave en el sustento de la alimentación, de la ropa y del cobijo de la familia, desempeñando con esto una función importante al hacer frente a la sequía, la contaminación y la sobreexplotación de la tierra. Como también lo es, por ejemplo, en el Norte global, en donde las mujeres pobres de estas regiones constituyen la columna vertebral de sus comunidades que son sujetas a inundaciones y demás cuestiones climáticas generadas por el calentamiento global.

Asimismo, la crisis contemporánea es igualmente una crisis política. Arraigada en la estructura institucional de la sociedad capitalista, el capitalismo separa cada vez más “el control legítimo del Estado de la coacción silenciosa del mercado”.³⁷⁷ Lo que resulta para las autoras en el abandono del control político de varios ámbitos y sectores sociales (salud, educación, vivienda, trabajo, energía, agricultura, etc.), que son entregados al control capitalista, privando de la organización política propia de los gobiernos y, con esto, de la de los propios ciudadanos. Lo que se traduce para Arruzza, Bhattacharya y Fraser en que “el capitalismo es fundamentalmente antidemocrático”.³⁷⁸ Las formas en las que el capitalismo debilita, priva y arrebató el control del poder político ponen en evidencia su incompatibilidad con la democracia. No obstante, a pesar de que, por un lado, el capitalismo debilita, priva y arrebató el control político de los gobiernos, se apoya a la vez en el poder político de los mismos, haciendo uso de los recursos legales que aseguran la propiedad privada y de las fuerzas represivas que suprimen la oposición. Por otro lado, el capitalismo tiende periódicamente a desacreditar a los gobiernos y a ponerse en contra del poder político. De modo tal que, como señalan las autoras, “cuando esos intereses a corto plazo triunfan sobre la supervivencia a largo plazo, el capital asume la forma de un tigre que devora su propia cola. Que amenaza con destruir las mismas instituciones políticas de las que él mismo depende para sobrevivir”.³⁷⁹ La evidencia empírica de esto en varias regiones del mundo es contundente, particularmente en el Sur global, en donde el capital

³⁷⁶ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 46.

³⁷⁷ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 48.

³⁷⁸ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 49.

³⁷⁹ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 49.

ha promovido sistemáticamente autoritarismos, represiones, golpes de Estado y bloqueos imperialistas.

Finalmente, la crisis contemporánea es también una crisis socio-reproductiva. De acuerdo con Arruzza, Bhattacharya y Fraser, la crisis actual de la reproducción social es quizás la más crucial debido a que “el sistema no puede funcionar sin esta actividad”.³⁸⁰ No obstante, contrario a esto, de la misma manera en la que el capitalismo trata a la naturaleza como reservorio infinito de recursos, el capital asume igualmente que el trabajo de reproducción social es infinitamente disponible, por ende, que no requiere de atención ni reposición. Todavía más, el capitalismo asume que el trabajo de reproducción social no requiere en su mayoría de remuneración o merece otorgársele poca. El resultado de esto es que para Arruzza, Bhattacharya y Fraser “la actual forma del capitalismo está agotando sistemáticamente las capacidades colectivas e individuales para regenerar seres humanos y mantener vínculos sociales”.³⁸¹ Con otras palabras, que la crisis capitalista neoliberal agota la capacidad para reproducir obreros y sostener las relaciones de las que dependen tanto la economía como la sociedad capitalista. La forma en la que se agudiza esto es, por un lado, el ataque del capitalismo al recorte de los servicios públicos. Pero, por otro lado, la tendencia del capitalismo a mercantilizar el trabajo de reproductivo. Extendiendo la explotación de la esfera privada a la esfera pública al mismo tiempo de descargar los cuidados en manos privilegiadas. Generando así “la creación de cadenas globales de cuidados”, concretamente, como señalan las autoras, “creando una nueva organización de reproducción social *dualizada*, convertida en mercancía por aquellas que pueden pagar por ella, y privatizada por aquellas que no pueden, en la medida en que algunas de la segunda categoría se ocupan de cuidados a cambio de salarios (bajos) a favor de las primeras”.³⁸² Lo que significa el descargue y la intensificación del trabajo de reproducción social para unas y para otras.

En suma, la crisis neoliberal de la reproducción social es a la vez una generalización y ampliación de la explotación y la opresión capitalista al interior de la condición necesaria de la reproducción de las mujeres.

³⁸⁰ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 63.

³⁸¹ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 63.

³⁸² Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 67.

Desde esta tesitura para Arruzza, Bhattacharya y Fraser ninguna sociedad que agote, debilite y ponga en riesgo su reproducción social logra perdurar mucho. No obstante, la crisis neoliberal contemporánea está haciendo exactamente eso. La consecuencia es una crisis no sólo de los cuidados, sino más bien una crisis de la reproducción social en su sentido más amplio. Lo que significa que para las autoras el aspecto de la crisis de la reproducción social constituye una de las formas más importantes de esta crisis general contemporánea, aspecto que, para ellas, por cierto, queda olvidado en los debates actuales, que se centran más en las crisis económicas y financieras e inclusive en las crisis políticas y ecológicas.

En el sentido de que el aspecto de la importancia de la crisis de la reproducción social es tan fundamental en la concepción de la crisis general contemporánea, como señala Fraser, “que ninguno de los otros aspectos de la crisis general puede entenderse, haciendo abstracción de él”.³⁸³ Lo anterior queda más claro cuando Arruzza y Bhattacharya señalan respectivamente que una de las ventajas de centrarse en el análisis de la reproducción es el de que “la teoría de la reproducción social puede predecir tendencias porque tiene una visión de la totalidad del capitalismo y eso permite conectar estas tendencias a los momentos de crisis capitalistas”.³⁸⁴ Más importante aún, que dada la importancia de la reproducción social y, por consiguiente, dada la gravedad y la crisis de la reproducción social, como señalan en conjunto Arruzza, Bhattacharya y Fraser, “no es de extrañar que en los últimos años hayan estallado luchas por la reproducción social”.³⁸⁵ Que son al mismo tiempo el resultado de nuevas luchas antisistémicas y anticapitalistas que redefinen la política de clases.

La política de clases antisistémica en clave feminista

Las reflexiones y los planteamientos tanto individuales como conjuntos de Arruzza, Bhattacharya y Fraser, basados en el desarrollo de conceptos ampliados de la reproducción social, la sociedad capitalista y la crisis general, tienen como finalidad el marco de comprensión de nuevas gramáticas de resistencia y de luchas sociales. Más concretamente, tienen como

³⁸³ Fraser, *Los talleres*, 74.

³⁸⁴ Arruzza y Bhattacharya, “Teoría”: 57.

³⁸⁵ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 67.

propósito la ampliación de los conceptos marxistas de clase y de lucha de clases, como marco orientado al entendimiento de la complejidad de nuevas luchas antisistémicas y anticapitalistas que redefinen a la vez la política de clases.

El contexto que las autoras tienen como referencia para esto es el del reciente movimiento huelguista que comenzó en Polonia en 2016, cuando cientos de miles de mujeres organizaron paros en el trabajo y marchas en la calle para oponerse a la prohibición del aborto, pero que se extendió internacionalmente a otros países como Argentina, Italia, Brasil, España, Turquía, Perú, Estados Unidos, México y Chile, por ejemplo. Así, lo que comenzó como un paro y una marcha nacional, se convirtió en un movimiento huelguista transnacional el 8 de marzo de 2017, movimiento huelguista transnacional que no sólo rediseñó el sentido político del Día Internacional de la Mujer, sino que también reavivó el espíritu militante de las mujeres en varias partes del mundo. Desde este contexto, es que para las autoras los movimientos militantes feminista están uniendo a mujeres separadas por océanos, naciones y continentes, para poner de relieve otro sentido de lucha política. Como también, para poner de relieve otro sentido de hacer huelga, combinando el paro laboral con marchas, manifestaciones, bloques y boicots, que al mismo tiempo que ensanchan el campo de las huelgas amplían las visiones tradicionales que se tienen de las cuestiones laborales. Es decir, en el sentido de que los puntos de vista de las huelgas feministas no se restringen solamente al foco del trabajo asalariado y de la jornada de trabajo, sino que el activismo de las mujeres en huelga apunta además al acoso y la agresión sexual, al trabajo doméstico y no remunerado, a las barreras de justicia reproductiva y a las restricciones al derecho de huelga, que hacen visibles condiciones primordiales de las que el capitalismo se sirve y se beneficia.

En este contexto y en este sentido para Arruzza, Bhattacharya y Fraser, este nuevo movimiento feminista mundial puede alcanzar fuerza suficiente para redibujar y reconfigurar el mapa político de acción.

Como señalan las autoras:

Tiene el potencial de superar la oposición obstinada y divisiva entre política de identidad y política de clase. Al poner de manifiesto la unidad entre lugar de trabajo y vida privada, rechaza limitar sus luchas a uno sólo de esos dos ámbitos. Y al redefinir qué se entiende por trabajo y quién cuenta como trabajador/a, rechaza la infravaloración estructural que hace el capitalismo

del trabajo de las mujeres, sea remunerado o no. En resumen, el feminismo de la huelga de las mujeres anticipa la posibilidad de una nueva fase sin precedentes de la lucha de clases: feminista, internacionalista, ecológica y antirracista.³⁸⁶

El feminismo huelguista contemporáneo, por un lado, no restringe su ámbito de lucha sólo a cuestiones “femeninas” y “privadas” como se pensaba tradicionalmente, sino que adopta una visión amplia que abraza e integra a todas las explotadas, dominadas y oprimidas en función de hacer visible el papel del trabajo de reproducción social en la sociedad capitalista, trabajo que el capital desvaloriza, paga muy poco o en general simplemente no paga. Por otro lado, el feminismo huelguista contemporáneo no restringe su ámbito de lucha sólo a cuestiones “laborales” y “salariales” como se pensaba tradicionalmente, sino que rechaza centrarse en el problema del trabajo asalariado en función de hacer visible que el salario es la forma en la cual se aliena tanto el acceso a los medios de vida de los trabajadores como las condiciones de la vida misma de las personas. Desde este horizonte de reflexión, las autoras consideran que para revitalizar la clase y su lucha las huelguistas mujeres se han pasado al terreno de la lucha social por el asalto neoliberal a la asistencia médica, la educación, las pensiones y la vivienda. “Teniendo como objetivo este otro flanco del ataque de cuatro décadas por parte del capital a las condiciones de vida de la clase media y trabajadora, han puesto su punto de mira en el trabajo y los servicios necesarios para el sustento de los seres humanos y de las comunidades sociales”.³⁸⁷ Lo que para Arruzza, Bhattacharya y Fraser, significa que es principalmente en el ataque del capitalismo neoliberal a la esfera de la reproducción social, donde se encuentran buena parte de las huelgas y de las luchas más militantes, dispersas por todo el mundo.

Más importante, es en el ataque a este terreno en donde las mujeres y las trabajadoras impulsan y encabezan la rebelión contra las agresiones del capitalismo neoliberal al conjunto de actividades y trabajos constitutivos de la reproducción social. En este sentido para Arruzza, Bhattacharya y Fraser no sólo el carácter de clase de la reproducción social es fundamental para entender las luchas feministas de la actualidad, sino que para ellas el carácter de clase de la reproducción social es al mismo tiempo fundamental en la redefinición de lo que tradicionalmente se entiende por clase.

³⁸⁶ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 13-14.

³⁸⁷ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 14.

Como señalan las autoras:

Una vez que entendemos la centralidad de la reproducción social en la sociedad capitalista, no podemos ver por más tiempo las clases de la manera que solíamos. Contra los enfoques de la vieja escuela, lo que constituye una clase en la sociedad capitalista no son las relaciones que explotan directamente el “trabajo”, sino también las relaciones que lo producen y lo reponen. Tampoco la clase obrera mundial abarca exclusivamente a quienes trabajan por un salario en fábricas o en minas. Igual importancia tienen quienes trabajan en el campo y en casas particulares; en oficinas, hoteles y restaurantes; en hospitales, guarderías y escuelas; en el sector público y en la sociedad civil; el precariado, los desempleados y aquellos y aquellas que no reciben remuneración a cambio de su trabajo.³⁸⁸

En concordancia con lo anterior para Arruzza, Bhattacharya y Fraser esta perspectiva de la centralidad de la reproducción social y, sobre todo, su carácter implícito de clase, amplía la visión de la lucha de clases. Visión que para las autoras no se encuentra centrada exclusivamente en la ganancia económica en el lugar de trabajo o en la figura del trabajo asalariado, como pueden ser un contrato justo o un salario mínimo, sino que se da en muchos lugares de la sociedad y no sólo a través de sindicatos y de organizaciones oficiales de trabajadores. Desde esta perspectiva de análisis también, el aspecto clave para entender el presente, como señalan las autoras, “es el de que la lucha de clases incluye las luchas por la reproducción social: por la atención médica universal y la educación gratuita, por la justicia medioambiental y el acceso a la energía limpia, por la vivienda y el transporte público”.³⁸⁹ Dicho con otras palabras, en el sentido de que la perspectiva feminista de la lucha de clases basada en la reproducción social, abarca para las autoras muchos más ámbitos de lucha puesto que incluye las luchas de los movimientos comunitarios por la vivienda, la salud, la seguridad alimentaria, así como las luchas por los derechos de las migrantes, las trabajadoras domésticas y las empleadas en servicios públicos. Como también, las luchas por sindicalizar a las que hacen trabajos de servicio social en hogares de ancianos privados, hospitales y centros de cuidado infantil, así como las luchas por servicios públicos tales como guarderías y asilos de ancianos, o las luchas por una semana laboral más corta y una maternidad remunerada.

³⁸⁸ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 27.

³⁸⁹ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 27.

Desde este marco de comprensión, las luchas de reproducción social son para las autoras particularmente explosivas en la actualidad. En la medida en que el neoliberalismo capitalista exige más horas de trabajo por hogar y menos apoyo estatal al bienestar social, el capitalismo neoliberal exprime también a las familias, a las comunidades, a las trabajadoras y a las mujeres hasta un punto crítico.³⁹⁰ Razones por la cual, en estas condiciones actuales las luchas por la reproducción social han adquirido un papel central. Al mismo tiempo de que son nucleares para las autoras las luchas políticas por la liberación de las mujeres, contra el racismo y la xenofobia, contra la guerra y el colonialismo, contra el deterioro del planeta y el desastre ecológico, que van de la mano una con la otra. En el entendido de que todas esas luchas son parte integrante tanto para la liberación de las mujeres como para la superación del capitalismo. Pero también, en el sentido de que todos estos conflictos siempre han sido propios de la sociedad capitalista. En la medida de que, el capitalismo, por razones sistémicas, siempre ha creado divisiones de clase tanto racializadas como sexualizadas, en las que se devalúa y se somete a explotación, dominación y opresión a las personas y sus trabajos.

Sin embargo, esas formas de lucha de clases y de subordinación han sido a la vez minimizadas en cuanto a su importancia para la lucha sistémica contra el capitalismo. En oposición, para Arruzza, Bhattacharya y Fraser, estas luchas no deberían estar aisladas del movimiento feminista ni mucho menos lo deberían ser para otros movimientos de resistencia y rebelión. Es decir, no se trata para ellas de desatender ni de separar las batallas contra el cambio climático y las batallas contra la explotación en el lugar de trabajo. Tampoco se trata de estar al margen de las luchas contra el racismo institucional y el desahucio. Contrariamente, como señalan, “esas luchas son *nuestras* luchas, parte integrante de la lucha para dismantelar el capitalismo, sin la cual no puede haber final para la opresión de género y sexual”.³⁹¹ Lo que se traduce en que para Arruzza, Bhattacharya y Fraser se trata de una perspectiva feminista que una fuerza con otros movimientos anticapitalistas extendidos por todo el mundo, es decir, con los movimientos ecologistas, antiimperialistas, antirracistas, con los colectivos lgbtq+ y con los comunitarios. En suma, una visión feminista que sea tanto antiimperialista y antirracista como antisistémica y anticapitalista.

³⁹⁰ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 28.

³⁹¹ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 51.

Desde este horizonte político, la perspectiva feminista de Arruzza, Bhattacharya y Fraser de que todas las luchas contra el racismo y la xenofobia, contra la guerra y el colonialismo, contra el deterioro del planeta y el desastre ecológico, o contra el capital y la explotación, son igualmente nucleares para las luchas políticas por la liberación de las mujeres, plantea a la vez la idea de que el movimiento feminista no debería ser un movimiento separatista, es decir, de que el feminismo no debería ser pensado y organizado en términos separatistas exclusivo de las mujeres. Como también, plantea la idea de extender la noción de conflictividad capitalista, es decir, que la lucha de clases suscita una amplia gama de conflictos sociales en la sociedad capitalista. En pocas palabras, como plantean tanto individualmente como conjuntamente Arruzza, Bhattacharya y Fraser, que las luchas contra el capitalismo son también luchas acerca de la ecología, la reproducción social y el poder político, es decir, luchas relativas a la dominación de género, la ecología, el imperialismo y la democracia, que se suscitan en torno al capitalismo (sus límites) y contra del mismo. El contenido y la forma de esta visión feminista, como se expone, lo ven representado y expresado las autoras en la innovación clave del movimiento actual con la adopción y la reinención de la huelga.

Como señalan:

Con la huelga, las feministas han adoptado una forma de lucha que se identifica con el movimiento obrero, remodelándolo. Al parar no sólo el trabajo asalariado, sino también el trabajo no remunerado de la reproducción social, han puesto de manifiesto *el papel indispensable de esta última en la sociedad capitalista*. Haciendo visible el poder de las mujeres, han desafiado la declaración de los sindicatos de “ser los amos” de la huelga. Al señalar que no están dispuestas a aceptar el orden existente, las huelgas feministas están redemocratizando la lucha laboral, replanteando lo que debería haber sido obvio: las huelgas pertenecen a la clase obrera *como conjunto*, no sólo a un estrato parcial o a organizaciones particulares.³⁹²

El objetivo entonces es el de repensar qué es clase y qué cuenta como lucha de clases.³⁹³ En este sentido, si bien para las autoras la idea marxista de clase trabajadora como clase universal es central en la lucha por superar la explotación, dominación y alienación capitalista. No obstante, para Arruzza, Bhattacharya y Fraser, los marxistas no siempre han comprendido que ni la clase trabajadora ni la humanidad, son una entidad indiferenciada y homogénea a la

³⁹² Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 69.

³⁹³ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 69.

vez que la universalidad no puede lograrse ignorando sus diferencias internas. La clase como clase trabajadora no sólo es la clase obrera de fábricas o empresas, sino que la clase obrera y trabajadora también comprende a los inmigrantes, desempleados y campesinos. En esta medida, su feminismo rechaza “el reduccionismo de clase de la izquierda que concibe a la clase trabajadora como una abstracción vacía y homogénea”. En su lugar, propone “un universalismo que adquiere su forma y su contenido desde la multiplicidad de luchas que nacen desde abajo”.³⁹⁴ Con otras palabras, propone un feminismo abierto a todo tipo de alianzas sólidas y de amplia base en función de la lucha política universal tanto para hacer frente al capitalismo como para transformar la sociedad. En términos generales, la propuesta de Arruzza, Bhattacharya y Fraser es la de reconectar la crítica del feminismo con la crítica al capitalismo, para así resituar al feminismo directamente con la izquierda anticapitalista.

La perspectiva feminista de la transformación social

El feminismo marxista de Arruzza, Bhattacharya y Fraser plantea los elementos de un feminismo anticapitalista que una fuerza con otros movimientos antisistémicos en aras de una lucha política común para construir una forma nueva de organización social. En pocas palabras, con el propósito político de transformar la sociedad. En este sentido, aunque las autoras no lo reconozcan, su planteamiento coincide con el de Marx, es decir, en cuanto que la perspectiva comunista de Marx se basa también en el apoyo por doquier de todo movimiento contra el orden existente. La diferencia sustancial en cambio entre la perspectiva comunista de Marx y la visión feminista de Arruzza, Bhattacharya y Fraser, es la de que Marx pone el acento en que la transformación social queda inscrita en una revolución que cambie radicalmente el presente estado social y político de las cosas.³⁹⁵

No obstante, en concordancia con su propio argumento y de manera contraria a la visión tradicional de la izquierda, para Arruzza, Bhattacharya y Fraser, el enfoque exclusivo sobre la

³⁹⁴ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 69.

³⁹⁵ En algún sentido, esta misma diferencia es la que Marx tenía respecto de las ideas y planteamientos de los socialistas utópicos de su época. En la medida de que, aunque muchos socialistas anteriores y contemporáneos a Marx pensaron que una sociedad mejor era posible. Las críticas de Marx a los socialistas utópicos se dirigen básicamente a que no postulaba el fin de la lucha de clases, o que no postulaban una revolución para terminar con el capitalismo.

lucha centrada en el lugar de trabajo no puede emancipar a las mujeres, ni tampoco ese enfoque puede ser comprendido como la base para emancipar a la gente que trabaja. En el sentido de que la lucha contra el capital tanto en el lugar del trabajo asalariado como en los lugares del trabajo reproductivo van de la mano una con la otra, al mismo tiempo que con la superación del capitalismo. Como también, contrario a lo que sostiene el feminismo liberal convencional, para las autoras la liberación de las mujeres no pasa por generar igualdades salariales entre hombres y mujeres y, por consiguiente, dicha liberación tampoco puede basarse como propone el liberalismo ordinario en la reforma legal.³⁹⁶ En el sentido de que su perspectiva identifica la visión tradicional liberal y, concretamente, la del feminismo liberal, como un importante obstáculo para el proyecto emancipador de las causas feministas y obreras. En la medida de que, por un lado, frente al postulado del feminismo liberal que basa la erradicación de la jerarquía social en una visión de la igualdad centrada en el mercado (o basada en la idea de que algunas mujeres puedan alcanzar posiciones y sueldos en nivel de igualdad con los hombres de su propia clase), la jerarquía social no puede ser eliminada por la igualdad de oportunidades o de ingresos entre hombres y mujeres. Del mismo modo que el orden liberal actual no pudo ser derrotado mediante reformas que igualen las condiciones para dominar compartidamente hombres y mujeres, perspectiva igualitarista que converge con el neoliberalismo. Pero, por otro lado, en la medida de que el enfoque feminista liberal calmó las aspiraciones del radicalismo feminista de los años setenta y ochenta acomodándolo a la cultura política neoliberal dominante, al mismo tiempo que el neoliberalismo acomodó su cultura política dominante para debilitar cualquier movimiento contra el capital a favor de las mujeres y de los trabajadores.

Compartiendo el espíritu del feminismo radical que cuestionó a su manera la base estructural del orden existente y, sobre todo, inspirándose en las nuevas huelgas de las mujeres, la perspectiva de Arruzza, Bhattacharya y Fraser es la de sentar las bases para la construcción de otro feminismo, es decir, “un feminismo con una definición diferente de lo que se entiende por cuestión femenina, una orientación de clase distinta y un *ethos* distinto: un *ethos* radical y transformador”.³⁹⁷ En términos generales, la perspectiva es la de la construcción de un feminismo que abrace la lucha de clases y la lucha antisistémica contra el capitalismo como base para reorientar las luchas feministas hacia el resto de la población. En el sentido de que,

³⁹⁶ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 68.

³⁹⁷ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 9.

para Arruzza, Bhattacharya y Fraser, el feminismo no debería detenerse en la búsqueda de equivalencias jurídicas y mercantiles (conocido hoy como empoderamiento de las mujeres), sino que debe involucrarse en las perturbaciones políticas, la precariedad económica y el desastre ecológico en busca de una transformación social profunda y de amplio alcance para dismantelar las relaciones sociales y las instituciones políticas que oprimen al conjunto social. En pocas palabras, debe apuntar hacia una reorganización total de la sociedad.

Desde esta perspectiva teórica y desde este horizonte político, para Arruzza, Bhattacharya y Fraser, el aspecto clave para proponer una reorganización total de la sociedad, “pasa necesariamente por superar el obstinado nexo que el sistema establece entre producción y reproducción, su entrelazamiento entre hacer beneficios y hacer personas, y su subordinación de lo segundo a lo primero. Y esto significa abolir el sistema más amplio que genera sus simbiosis”.³⁹⁸ Con otras palabras, el aspecto clave para una transformación social profunda conlleva para las autoras superar la conexión establecida por el capitalismo entre producción y reproducción para transformar la matriz global de su sistema expandido que genera sus simbiosis estructurales (entre economía y sociedad, entre economía y naturaleza y entre economía y organización política). Lo que a su vez resulta en una perspectiva que plantea la superación del sometimiento de la reproducción a la producción que tiene lugar en el capitalismo y que configura a la sociedad en su conjunto. En tanto que para las autoras dicha superación del sometimiento de la reproducción a la producción no es sino la base para la abolición del capital y transformar el orden social.

Lo que se traduce, por un lado, visto desde la teoría de la reproducción social, que la propuesta para una reorganización total de la sociedad, apunta hacia una perspectiva que debería ser la de “la socialización de todo el trabajo de reproducción social”. Es decir, “que la sociedad como un todo se haga cargo de la reproducción social y que esto no sea más un problema privado, relegado a la familia o al modo en que puedas resolverlo a través del mercado”.³⁹⁹ En la medida de que, bajo el capitalismo, el Estado se vuelve tanto objeto de la lucha como parte de la lucha. En el sentido de que, si bien obtener del Estado servicios básicos no es el objetivo último de la lucha, es parte crucial de la lucha contra el mismo, puesto que, como señalan

³⁹⁸ Arruzza, Bhattacharya y Fraser, *Manifiesto de un feminismo*, 68.

³⁹⁹ Arruzza y Bhattacharya, “Teoría”: 66.

Arruzza y Bhattacharya, “el horizonte final es terminar con el Estado y construir una socialización general de la reproducción social”.⁴⁰⁰ Una perspectiva de lucha tanto para forzar al capital a pagar por la reproducción como para frenar su privatización en aras de crear las condiciones objetivas y subjetivas para socializar toda la reproducción social. Por otro lado, visto desde la visión ampliada del capitalismo, la propuesta para una transformación social profunda apunta también hacia una visión ampliada del socialismo. En el sentido de que para Fraser “el socialismo debe superar no sólo la explotación del trabajo asalariado por parte del capital, sino además sus múltiples formas alternativas de explotación parasitaria: del trabajo de cuidados no remunerado, de los bienes públicos y de la riqueza expropiada a sujetos racializados y a la naturaleza no humana”.⁴⁰¹ Una perspectiva que, en concordancia con lo expuesto por Fraser, consiste en superar ante todo “el rapaz sometimiento de la reproducción a la producción que tiene lugar en el capitalismo financiarizado, pero esta vez sin sacrificar ni la emancipación ni la protección social. Lo que exige reinventar la distinción entre producción y reproducción y reimaginar el orden de género”.⁴⁰² En definitiva, una perspectiva que apunta a una transformación que desafía no sólo a reinventar, si no abolir, el orden social y político que sustenta al capitalismo.

En conclusión, un enfoque que, si bien no postula una revolución para la transformación del orden capitalista, reconoce que esa transformación requiere una forma completamente nueva de organización social.

⁴⁰⁰ Arruzza y Bhattacharya, “Teoría”: 67.

⁴⁰¹ Fraser, *Los talleres*, 12.

⁴⁰² Fraser, *Los talleres*, 91.

Epílogo

El fin es el comienzo

Lo político desde otra perspectiva

La presente y última parte es un escrito que, a modo de cierre, plantea una lectura particular del horizonte social y político. En otras palabras, es un escrito que, a modo de conclusiones basado en los elementos expuestos, plantea una lectura particular del panorama actual que pueda contribuir a la reflexión crítica de las configuraciones del Estado, la política y el capital. En relación, que esos mismos elementos contribuyan a ampliar la reflexión conceptual de lo político.

Confines y dicotomías presentes de la política contractual

El paisaje político no es el mismo ni las relaciones sociales son las mismas. Sin embargo, a pesar de los cambios sociales, reformas legales y transformaciones políticas sucedidas en los últimos siglos o en las últimas décadas, el orden social y político mantiene los principios de la doctrina del contrato. En pocas palabras, los términos contractualistas, de la teoría política y de la práctica política misma, siguen vigentes y continúan operando a la vez que son aceptados de manera implícita sin cuestionarse.

La idea política del contrato en cuanto principio de organización social y como uno de los medios tácitos para el establecimiento de las relaciones sociales se encuentra tan arraigada, que descartarla sin más significaría volver a pasar por alto y dejar de lado el marco de la fundamentación política moderna que aún persiste. En esta tesitura, seguir basando las relaciones políticas desde los esbozos del contractualismo moderno es una muestra de que todavía se permanece encerrado en los confines de la teoría del contrato. En la medida también de que sigue dominando una cierta concepción contractualista de relaciones políticas libres. En este sentido, la continua disputa retórica de la libertad del individuo frente el poder del Estado, no resulta sorprendente en estos tiempos en que la influencia del contractualismo moderno se mantiene presente.

Es el caso del constante discurso político convencional, que basado en la retórica contractualista de la libertad de los individuos y de la libertad de las constricciones del Estado, sigue dominando el debate político mediático proclamando las garantías de la libertad individual (personal y privada). En este sentido, mucho se dice y escucha de los peligros actuales de la libertad en tiempos de la supuesta concentración de poder del Estado (como pasa en México), mostrando y reafirmando que el contractualismo (de perspectiva liberal) es el oponente discursivo, histórico y político más consistente del estatalismo. Lo que a su vez ha resultado en la vuelta a los señalamientos de los peligros del estatalismo que suscita el encuentro de la batalla de la libertad del contrato contra la intervención del Estado. En cuanto que un orden social construido y basado en el ideario contractual, supone que la libertad personal y privada es ilimitada, es decir, que no puede haber límites en la jurisdicción del individuo sobre su propiedad (corporal o material). Como también, que no puede haber restricciones a la libertad de contrato

(entre individuos o entre privados). Más aún, que tal narrativa convencional hace aparecer e imponer la visión que separa poder político y poder económico. En conclusión, como se expuso, el capital sigue ordenando mientras oculta su mando desde lo privado.

Asimismo, la continua disputa retórica convencional de la libertad del individuo frente al poder del Estado, pone en evidencia que tanto sus defensores como sus oponentes, que dominan igualmente el debate político oficial y de los medios privados, no logran salir ni escapar del lenguaje, pensamiento y estructura que es propia de la fundamentación política contractualista (incluso cuando los mismos opositores quieren criticarla). Lo que significa que esos mismos argumentos y críticas políticas, quedan igualmente atrapadas dentro de las dicotomías que están atacando, saltando hacia atrás y hacia adelante dentro de los confines establecidos por el contractualismo. Todavía más, que al quedar atrapadas tales disputas en estos términos, las demarcaciones del contractualismo quedan intactas y se mantienen en la medida de que sus dicotomías inherentes entre individuo/Estado, privado/público y esfera privada/orden político, permanecen también intactas. O, continúan repitiéndose y operando. En suma, que en esta oscilación (de argumentos hobbesianos y lockeanos), como se expuso, la perspectiva queda igual atrapada en la visión política contractualista, es decir, entre el marco del poder del Estado o la libertad capitalista.

Los argumentos a favor del contractualismo liberal son mantenidos y reforzados por la idea vigente de la igualdad universal de los individuos, es decir, la idea dominante de que un individuo es tan igual a todos porque es libre para contratarse. La libertad en el ideario y reino contractual la gozan todos los individuos, esto es, una categoría que supuestamente incluye a todos. En el mundo contractual, la libertad se exhibe y expresa al mismo tiempo mediante el contrato, un acto y una firma que siempre puede renovarse. En términos generales, el presupuesto de libertad e igualdad contractual es necesario para crear el mundo civil convencional y como principio universal abstracto, la libertad individual puede ser ejercida aparentemente por todos y cada uno. En este sentido, no es de extrañar tampoco que esta premisa central del contractualismo moderno, tenga tanta fuerza actual y continúe presente. En la medida de que, hoy más que nunca, la idea del contractualismo contemporáneo de que el individuo es dueño soberano de su propio destino está más presente que nunca. Es decir, en el sentido de que la actualidad del mundo laboral corresponde también a la del reino de contratos temporales, que

dejan atrás la permanencia contractual. Igualmente, en cuanto que parte de la realidad es la del imperio del trabajo de emprendimiento y de autoempleo (tanto de trabajos de comerciante y micronegocios como de los nuevos trabajos de aplicación) en donde el trabajador ofrece libremente sus servicios a quien quiera al mismo tiempo de que puede libremente contratarse con quien quiera. En consecuencia, en el mundo laboral actual capitalista formal e informal, el trabajador en apariencia por fin es dueño soberano de su propio destino.

Lo que significa además que las bases y construcciones de la fundamentación política del contractualismo se mantienen a la vez que sus alcances. En concreto, que permanece la idea de libertad e igualdad entre individuos que son vistos como propietarios de sus cuerpos. En el sentido de que, bajo este ideario conceptual, los individuos vistos como propietarios de sus cuerpos, pueden ofrecer sus servicios en libertad. En otras palabras, el supuesto es que pueden disfrutar de la libertad para pactar la propiedad de su persona. Por su parte, la sociedad en estos términos se vuelve a conceptualizar como un hato de individuos libres e iguales relacionados entre sí como propietarios de sus cuerpos. Lo que significa también que continúa dominando la idea de la propiedad en la persona y en el cuerpo. En la medida de que el contractualismo (moderno y contemporáneo), descansa sobre la afirmación de que el trabajador es un individuo que ofrece al capitalista usar parte de la propiedad en su persona, es decir, su fuerza de trabajo. Por consiguiente, las ideas de la libertad de la fuerza de trabajo y de la propiedad en la persona siguen igual aceptándose tácitamente. En este sentido, por un lado, sólo si las bases y construcciones del contractualismo se mantienen pueden tener significado y seguir prometiendo libertad para todos. Por otro lado, tales argumentos, que ponen énfasis en el individuo como propietario, muestran que la idea de la propiedad en la persona y en el cuerpo es precisamente la idea que sostiene esas afirmaciones.

En consecuencia, desde estos marcos y confines, se revela una base de la doctrina del contractualismo respecto de un punto central, a saber, que la idea de la propiedad en la persona se acepta implícitamente y que tanto las paradojas como las contradicciones de la política contractual son mantenidas en el presente sin superarse. En cuanto que, como se expuso, las diferencias, desigualdades y jerarquías (sexuales y sociales) son mantenidas desde la insistente separación conceptual y política de lo público con lo privado.

Más aún, lo político en estos términos sigue conceptualizándose e interpretándose en su mayoría o por lo general como un campo separado y sin relación con lo privado. En otras palabras, ambos conceptos continúan representándose en el ideario político tradicional como ámbitos no relacionados ni determinados el uno con el otro, es decir, como dicotómicos, enfoque que a la vez que oculta las relaciones de fuerza y poder constituyentes de lo político antepone la idea del consentimiento implícito o de aceptación tácita al orden político. En esta tesitura, contrario a esta visión que además suele identificar lo político con la construcción del Estado moderno, con el surgimiento del poder y derecho político o con el establecimiento del gobierno legítimo, la perspectiva expuesta de lo político revela que, por un lado, la creación y subsistencia de la esfera pública para constituirse y afirmarse depende de la esfera privada. En la medida de que la creación y dominio de un término (público) depende constitutivamente de la negación y sujeción del otro término (privado). Por otro lado, la creación de lo privado y de lo público no obedece a un orden separado e independiente como se concibe desde el contractualismo, sino que constituye más bien un antagonismo político mutuamente dependiente, proceso en el que ambas esferas adquieren su significado uno con el otro.

Lo que significa y traduce además en que el orden social y político contractualista se encuentra atravesado por principios y relaciones antagónicas de dominación/sujeción. En otras palabras, que se constituye sobre la base de principios de asociación contradictorios y excluyentes. Principalmente, sobre la base de relaciones antagónicas políticas y sexuales. En la medida de que, por un lado, el orden contractual subsume y niega la desigualdad social que surge de las separaciones público/privado, civil/natural, hombre/mujer. Por otro lado, en el sentido de que el orden contractual establece la distinción de la esfera privada como esfera no-política, es decir, establece la distinción tanto de la esfera del dominio político (pública) de la esfera de sujeción natural (privada) como de las relaciones naturales no políticas (privadas) de las relaciones sociales políticas (públicas), que no sólo sirven para organizar el espacio público sino que sirven de sustento para mantener las diferencias de poder entre hombres y mujeres. En términos generales, significa que el orden social y político contractualista, como se expuso, conlleva relaciones de fuerza y poder basadas en antagonismos sociales y sexuales que se crean mutuamente en relación.

Significa también que el orden social y político logra su realización y existencia a través del mando privado. En este sentido, como se expuso, se comprende que el dominio de la esfera privada es central para la configuración de las relaciones sociales. En la medida de que el dominio de la esfera privada pasa de extenderse del orden privado hasta el orden civil, público y capitalista, es decir, hasta las relaciones sociales en su conjunto. En suma, la política moderna, incluyendo la política contemporánea, ponen de manifiesto que el dominio de la esfera privada es base para la configuración del orden social y político.

La sociedad contemporánea, por tanto, sigue descansando sobre las bases de la sociedad moderna capitalista que representaron la fundación, por un lado, de un sistema jurídico y político que consagra el dominio privado. Por el otro, un sistema jurídico y político construido a través del dominio privado como mecanismo de legitimación y extensión de su propio dominio. En esta tesitura, las relaciones contractuales sirven paralelamente para convertir el dominio social y privado en derecho político legítimo. En pocas palabras, convierten la posición y dominio en un orden jurídico y político legítimo.

Un orden que no puede entenderse al mismo tiempo sin los confines contractualistas y las construcciones patriarcales del hombre y de la mujer, de la política y de lo político, de la diferencia natural y de la diferencia sexual. En la medida de que las relaciones sociales en el contractualismo político, caen precisamente en las oposiciones dicotómicas de lo civil y de lo natural, de lo público y de lo privado, de la masculinidad y de la feminidad, mismas que también sostienen y mantienen las contradicciones aún presentes y patentes, a saber, la igualdad jurídica de unos y la desigualdad social de otros, la libertad política de unos y la sujeción social de otros, la riqueza personal de unos y la pobreza social de otros, el poder político de unos y la opresión social de otros, la acumulación personal de unos y la marginalidad social de otros, el mando político de unos y la explotación productiva de otros.

Conclusión, la perspectiva expuesta revela que, por un lado, la separación conceptual y política de lo privado respecto de lo público sigue siendo un problema filosófico y político vigente. Por otro lado, que el punto no es que las relaciones tomen natural e inevitablemente la forma de dominio y sujeción, sino que el punto más bien es la organización presente de las relaciones sociales y políticas que hacen que unos cuentos dominen y otros muchos se encuentren sometidos.

Reflejos y neutralizaciones continuas de la política liberal

Del mismo modo que los confines del contractualismo siguen presentes sin superarse, las bases del liberalismo continúan y se mantienen. En consecuencia, la política contemporánea sigue descansando también bajo los principios liberales.

Los principios liberales referidos siguen siendo los convencionales del Estado liberal. No es de extrañar ni es sorprendente, por tanto, que hoy en día, el formalismo liberal basado en la idea de neutralidad domine todavía la conceptualización convencional de la política, el Estado y el derecho. En esta tesitura, la idea en particular de que el Estado es neutral o al menos debe aspirar a serlo, una base que garantiza la autonomía de instituciones políticas, jurídicas y sociales, continúa no sólo presente, sino que a la vez sigue operando.

En este sentido, por un lado, el Estado liberal continúa concibiéndose formalmente como árbitro neutral entre intereses enfrentados. Por otro lado, la ley sigue interpretándose de manera formal como la razón de la sociedad, es decir, como la razón incorpórea pero encarnada institucionalmente basada en principios equitativos y neutrales, lo cual significa y supone que no está predispuesta a nadie ni que es manipulable para ningún fin parcial, con lo que resulta una herramienta legal que no está comprometida ni manejada igualmente por nadie. Dentro de este marco formal liberal, el Estado liberal se constituye con legitimidad y autoridad mediante el ideal de neutralidad, es decir, manteniéndose alejado y no interviniendo en cuestiones privadas al tiempo de que se mantiene alejado y sin intervenir ni obstaculizar el terreno judicial. Por su parte, la neutralidad jurídica, incluida la toma de decisiones judiciales, supone la interpretación y sentencia desapasionada, imparcial y con precedentes. En términos generales, se continúa representando al marco formal liberal como el gobierno de las leyes, que limita la parcialidad con obligaciones escritas y modera la fuerza con un seguimiento racional de las reglas. Lo que significa que la política del Estado liberal supone y presupone que la pasión y la parcialidad pueden limitarse por la razón y la neutralidad.

En el mismo sentido, las demarcaciones liberales entre privado y público, sexualidad y política, empresarios y gobiernos, pasión y razón, racionalidad científica y poder político, personalidad del juez e interpretación judicial, despotismo estatal y gobierno de la ley, etc., tienden a legitimar el ideario universal de neutralidad. En otras palabras, tales separaciones

sociales, políticas y judiciales, de la teoría y de la práctica liberal misma, resuenan una y otra vez en todos los ámbitos del régimen liberal bajo las virtudes del supuesto imperio de su norma básica, es decir, del patrón neutral. En conclusión, de la misma manera que la política contractual mantiene y oculta el dominio desde lo privado. La política liberal, como se expuso, se mantiene aún desde el supuesto de neutralidad que oculta el dominio privado.

La neutralidad es la postura convencional que el marco liberal tiene de sí mismo y de su legalidad. En este sentido, el marco liberal se legitima reflejando su visión a la sociedad, una sociedad que a su vez crea presentando como neutral a su misma visión. Esta postura es evidente en el marco constitucional, que se considera legítimo en cuanto que se concibe neutral respecto del ámbito político de la legislación. En esta medida, la constitución (el documento en el que se basa la sociedad liberal), asume con sus interpretaciones que, la sociedad en ausencia de la intervención del gobierno, es libre e igual, y que sus leyes lo reflejan. Así, la postura y las suposiciones del Estado liberal basadas en la idea de que el gobierno favorece la libertad cuando se mantiene al margen de las libertades individuales, impera en todo el derecho constitucional. Sobre todo, domina en los términos del papel judicial, es decir, de los jueces, tribunales, magistrados y suprema corte, que no deben y dicen no hacerlo, imponer sus puntos de vista en cuestiones constitucionales, actuando como si no tuvieran opiniones o como si estuvieran fuera de la sociedad (apartados del narcotráfico, el dominio masculino o del capitalismo). En suma, como se expuso, el Estado que no interviene en el derecho privado conserva el statu quo. En la medida de que quienes gozan de derechos como la igualdad, la libertad y la intimidad los mantienen legalmente libres del gobierno. En este sentido, lo que cuenta como neutralidad judicial es lo que corresponde a las cosas como son, que significa lo que puede hacerse sin cambiar nada.

Lo que se traduce también en una visión dicotómica en la que, por un lado, el Estado se concibe como defensor de los derechos personales y de las libertades individuales que favorecen el desarrollo de la democracia. Por otro lado, el Estado se concibe como un aparato de dominio y coacción, en donde la ley legitima el poder del Estado y el uso del sistema legal es una forma desviada de gobierno en función del monopolio del Estado. En términos generales, el Estado continúa siendo concebido y discutido de cierta forma mayoritaria (como ocurre en México), con una visión convencional que representa los ideales liberales de la derecha o con una visión

que representa los peligros estatistas de la izquierda. En definitiva, con una visión dicotómica que plantea dos lados o caras que provienen de una misma visión dominante.

Un enfoque además que al tiempo que generaliza sus ideas presenta su punto de vista como racional y neutral porque la realidad social está construida desde el mismo punto de vista dominante (liberal y capitalista). Es decir, como se expuso, desde un marco de espejos y reflejos en donde la ley en los regímenes liberales convierte también el ángulo de visión e interpretación dominante en poder dominante (incluido el punto de vista masculino). Lo que resulta en que, como a veces suele pasar, cuando una la ley que se promulga favorece a las mayorías se alegue que eso entra en algo que no es ley, es decir, que es política y se hagan esfuerzos por deslegitimar las cosas (es la idea corriente de politización de la justicia). En cuanto que el statu quo dominante sólo precisa ser reflejado sin cambios. Lo que significa a la vez que cuando más neutral presupone ser el régimen liberal más dominante es.

Más aún, todo este marco de neutralizaciones y reflejos, sigue ocultando las bases del dominio que conlleva la doctrina política del liberalismo. En este sentido, distinto del modelo y de la narrativa convencional de que el Estado liberal es un árbitro neutral respecto de las libertades individuales y de los asuntos particulares de orden privado. En la política liberal, lo privado es también ese campo de no afectación del poder público y de refugio del poder político que favorece a unos pocos o muchos privilegiados (en cuanto que se concibe lo privado como un campo situado por fuera de los límites del ámbito público y del orden político). Lo que significa, por un lado, que la no exposición pública disfraza la libertad personal para actuar libremente sin ser interferido por el poder público. Por otro lado, lo privado es un terreno neutralizado para no interferir en la constitución desigual que acontece en el orden doméstico. En suma, que lo subyacente en la neutralidad jurídica del Estado liberal versa en que esa misma neutralidad mantiene un dominio y un orden social, político y privado que es preferible no alterar ni interferir con intervención jurídica.

Lo que hasta el día de hoy ha resultado en que la política neutral liberal sigue admitiendo por lo general una cierta tolerancia respecto de las formas en las que el poder masculino continúa ejerciéndose hacia las mujeres (violencia, violaciones, abusos y acoso en diversos ámbitos sociales, laborales y privados). En este sentido, bajo el ideario liberal y bajo el principio de no intervención del reino de la política neutral liberal, el dominio masculino ha sido tolerado. En

contraparte, el liberalismo y su política neutral, ha ejercido en sentido inverso, una tolerancia que ha favorecido el mantenimiento del dominio masculino. En la medida de que la política liberal no sólo sigue conservando una disposición social desigual, sino que al mismo tiempo sigue despolitizando con su política neutral el sometimiento de las mujeres. En consecuencia, la política neutral liberal ha sido cómplice de la sistematización del poder masculino. Una forma de poder que no tiene un lugar concreto, sino que es una red de tratamientos y aplicaciones repartidas por toda la sociedad.

La base que sostiene esto sigue siendo la base del orden liberal que concibe que el derecho y la política son campos separados al tiempo que concibe al derecho como fuente que estructura, limita y ordena sobre lo político. Es decir, como se expuso, es la idea liberal de que la sociedad es ordenada, desde el derecho, misma idea que no sólo concibe idealmente al derecho como sistema legal ajeno y autónomo respecto de cuestiones políticas o sociales, individuales o colectivas, privadas o públicas, sino que a la vez concibe idealmente al derecho como el espacio por excelencia que contiene y regula las relaciones de poder y fuerza sociales. En esta tesitura, contrario a esta visión que además supone que la institucionalidad jurídico-política puede permanecer pura e incontaminada respecto del uso que hagan de ella, abstrayendo con esto el contenido de intereses individuales y sociales dominantes, la perspectiva expuesta de lo político revela que lo que opera en la legalidad liberal no es la fuerza de la ley sino más bien la ley de la fuerza, que se impone legitimando el orden social liberal o la sociedad liberal en su conjunto.

Significa también que contrario al supuesto de la idea liberal generalizada de que el derecho regula el uso de la fuerza, el derecho no puede subsistir sin fuerza. Es decir, que la fuerza es el centro que sostiene la legalidad y el derecho mismo en cuanto liberal. En pocas palabras, como se expuso, que el derecho no establece la fuerza como ley, sino que la fuerza es la que establece el derecho como ley. Todavía más, significa igualmente que el supuesto de la idea y de la afirmación habitual de que el derecho regula la fuerza, simplemente no es cierto como tampoco lo es el supuesto de la idea y de la afirmación ordinaria de que el derecho ordena la sociedad en su conjunto. Es decir, ciertamente el derecho es capaz en sentido relativo, de ordenar y regular ciertas cuestiones individuales y particulares, o cuestiones del ámbito micro social en donde se ejerce la fuerza de la ley.

Sin embargo, en la sociedad como conjunto, la sociedad es regulada y ordenada por el ejercicio de la ley de la fuerza. Combinado, como cualquier forma de poder, la legalidad con la fuerza. En la medida de que las relaciones de fuerza y poder, así como las relaciones legales, son coherentes y se determinan mutuamente. En consecuencia, lo que sostiene la legalidad liberal no es sino la fuerza. En términos generales, no es la fuerza de la ley sino la ley de la fuerza lo que sigue sosteniendo el orden liberal.

Más allá, por tanto, de la idea e ideal de autonomía del derecho liberal y, por consiguiente, de su legalismo y legalidad, el papel del derecho liberal se hace aparecer como un ámbito íntimamente comprometido con los poderes que lo han originado al tiempo que se manifiesta como una esfera íntimamente comprometida con las fuerzas que lo han determinado. En la medida de que el derecho liberal y sus relaciones no son lo que produce el dominio, sino que más bien son lo que lo legitima. En términos generales, es la idea de que el ideal del imperio del derecho es simplemente eso, un ideal, cuyo significado no es otra cosa que la legitimación de status quo dominantes.

El derecho liberal en cuanto legitimación de poderes queda abordado en la perspectiva de que el derecho liberal es una construcción que refleja también los puntos de vista dominantes que convergen de forma sistémica (capitalistas o masculinos). Es decir, en cuanto puntos de vista dominantes que, a través de la mediación legal, han servido igualmente a la construcción de instituciones dominantes en cuyo orden institucional se encuentran fijados los intereses de quienes detentan el poder.

Conclusión, la perspectiva expuesta revela que el imperio del derecho liberal no es otra cosa que la legitimación de determinadas posiciones de poder o la legitimación de posiciones de poder dominantes. Desde esta perspectiva, el derecho liberal deja de concebirse como un sistema de equilibrio entre poderes contrapuestos, para mostrar su carácter estructural sesgado, proyectado como legitimación de las posiciones de poder y como un ámbito de legitimación del dominio de unos sobre otros. En este sentido, por un lado, el poder paralizante del marco liberal continúa operando teórica y políticamente. Por otro lado, la política actual continúa operando bajo el imperio de ideas dominantes que no son otra cosa que la expresión ideal de relaciones dominantes, es decir, de relaciones sociales y políticas dominantes que confieren el mismo papel dominante a sus ideas.

Acumulaciones y divisiones del capital globalizado

De la misma manera y en relación, la sociedad capitalista tampoco es igual que antes. En este sentido, no cabe duda que el capitalismo ha introducido cambios históricos tanto en la organización social y política moderna como en las relaciones sociales y políticas contemporáneas.

Sin embargo, dichas transformaciones históricas, no fueron algo que se diera por las buenas ni fueron algo que se diera de una vez por todas. En esta tesitura, por el contrario, la reorganización del capital desde su acumulación primitiva en los siglos XVI y XVII hasta su globalización presente en los siglos XX y XXI, ha significado un continuo proceso violento que, por un lado, mediante el extractivismo y cercamiento global, ha provocado la separación de millones de personas de sus tierras, trabajos y saberes. Por el otro, mediante la desconcentración industrial, los ajustes estructurales y la precarización laboral global, ha resultado en la desestatalización de la industria, la privatización social y la vulneración de derechos laborales. En este sentido, no es extraño ni es sorprendente que la globalización aparezca como un proceso permanente de acumulación de capital, en cuanto que el capitalismo ha creado las condiciones sociales y políticas para que su acumulación sea un proceso constante, separando a los productores de su producción y creando trabajadores sin nada más que su fuerza de trabajo para ser explotados y dominados. En suma, que del mismo modo que la acumulación primitiva, la globalización capitalista ha reconfigurado el sistema de dominación y explotación al aumentar las desigualdades, la polarización y profundizar las jerarquías que históricamente han caracterizado al capitalismo.

Lo que significa también que la reorganización del capital a nivel mundial no ha representado el fin del trabajo doméstico ni ha terminado con las divisiones sexuales laborales, tampoco ha dejado de depender del trabajo de cuidados y mucho menos ha finalizado con la acumulación capitalista basada en el trabajo reproductivo feminizado. Con otras palabras, ni las transformaciones recientes que el capitalismo introdujo con la especialización laboral, la informática y la expansión de trabajos en el sector servicios, ni la tecnologización del trabajo o la digitalización del mismo, ha liberado a las mujeres ni ha eliminado la explotación inherente al trabajo reproductivo tanto en su forma existente como en el capitalismo presente. En la

medida de que, como se expuso, la acumulación del capital a base del trabajo reproductivo feminizado ha sostenido las modernas y contemporáneas formas capitalistas de subordinación de las mujeres. Todavía más, en el caso específico de las mujeres, la reorganización actual del capital ha hecho ver las cuestiones emergentes de las mujeres al día de hoy, es decir, los problemas a los que las mujeres se están enfrentando al tratar de lidiar el trabajo asalariado con el trabajo de reproducción en sus hogares.

Significa además que pese a la idea de que el desarrollo capitalista es fuente por sí mismo de progreso y emancipación, idea basada en el argumento de que el capitalismo no necesita más cantidades masivas de trabajo (físico o manual), es decir, que necesita cada vez menos de ese trabajo bajo el supuesto de que el capitalismo actual descansa en la creciente automatización del trabajo, que libera a los trabajadores de sus trabajos o que los hace más autónomos respecto del mismo, el capitalismo lejos de eso no ha liberado a los seres humanos ni ha liberado a las personas del trabajo. En consecuencia, aceptar tal visión es darle la espalda y negar que el capital se construye también a diario sobre el trabajo formal e informal migrante y que, hasta el día de hoy, crece también gracias al trabajo de inmigrantes en los campos, las maquilas, las manufacturas, las cocinas y las casas de todo el mundo. En la medida de que el “tercer mundo” y los países “subdesarrollados” han sido transformados por y para el capital en empresas mundiales de mano de obra barata. Con otras palabras, en sentido inverso a la idea de que el capitalismo presente con el desarrollo tecnológico y científico posibilitado por la revolución informática ha terminado con los contrastes que caracterizaban a la era industrial, es decir, con los contrastes productivo/improductivo, producción/reproducción, trabajo/ocio, tiempo de vida/tiempo de trabajo, trabajo asalariado/trabajo no asalariado, dejando de ser con esto una fuente de divisiones jerárquicas y de relaciones de poder desiguales, el capitalismo contemporáneo sin embargo no ha terminado con la dominación ni ha terminado con la explotación en todas sus áreas y en todos sus sentidos.

Sobre todo, no ha terminado con el trabajo doméstico ni ha terminado con el trabajo reproductivo necesario para el sustento del mismo. Por tanto, omitir esto equivale a seguir minimizando y desvalorizando el trabajo doméstico y reproductivo de mujeres que constituye, como se expuso, una fuente importante de acumulación capitalista al mismo tiempo que uno de los mayores sectores de trabajo en el mundo.

Muy a pesar de esto, la idea desarrollista del capitalismo sigue repitiéndose hasta el día de hoy y se refuerza de manera constante con la idea de liberación actual de las mujeres bajo el capitalismo. En la medida de que se concibe también que la incorporación masiva de las mujeres al capitalismo representa ostensiblemente el logro de la igualdad con los hombres y, sobre todo, la vía de su emancipación y de control sobre sus cuerpos. No obstante, el trabajo capitalista no sólo no ha liberado a las mujeres, sino que paradójicamente ha incrementado sus tareas. En el sentido de que al día de hoy ha resultado en el aumento de sus actividades, labores y energías tanto en sus trabajos asalariados como en la limpieza de sus casas y la crianza de sus hijas o hijos (creando un efecto de doble o triple jornada de trabajo para las mujeres). En consecuencia, el empleo fuera de casa para la mayoría de las mujeres, no las ha liberado de sus trabajos fuera del mismo, ni aun siendo mujeres que trabajan a tiempo completo fuera de casa o siendo mujeres solteras sin hijas e hijos.

Más aún, pese al nombrado empoderamiento actual de las mujeres, idea tan de moda en estos tiempos usada como eslogan de la conquista de la igualdad de las mujeres con los hombres (como ocurre en México). El resultado en cambio en nombre de la igualdad ha sido el de la mujer conquistando la igualdad con los hombres mediante la igualdad para dominar y explotar, es decir, mediante el derecho a dominar y explotar por igual a otras mujeres y otros hombres. En cuanto que el capitalismo no sólo domina por medio de su capacidad para ampliar y diversificar las formas de dominación y explotación, sino que además domina por medio de su capacidad para ampliar y diversificar las divisiones que el capitalismo crea en la clase trabajadora. En consecuencia, las formas con las que el capitalismo controla a la clase trabajadora son a la vez las formas con las que los divide. Un proceso que al mismo tiempo que ordena a la sociedad separa a la clase trabajadora.

El punto es y sigue siendo, por tanto, las divisiones que el capitalismo produce al interior de la clase trabajadora. En esta tesitura, contrario a esta visión que se presenta como una historia de desarrollo universal y como un momento de progreso mundial que identifica además al capitalismo con la libertad del trabajo, la perspectiva expuesta de lo político revela que el capitalismo no refiere a una historia homogénea de liberación de trabajadores (o de trabajadores libres que por igual se emplean). Como tampoco, el capitalismo no refiere a una historia uniforme de creación de trabajadores (o de una clase trabajadora sin jerarquías). Por el contrario,

el capitalismo representa tanto el surgimiento de divisiones al interior de los trabajadores como el establecimiento de sujeciones al interior de la clase trabajadora.

Lo que significa también que al tiempo de que el capitalismo crea una división social del trabajo el capitalismo crea a su vez una división sexual del trabajo. Es decir, como se expuso, la sociedad capitalista no sólo conlleva la creación y separación de trabajadores, sino que la sociedad capitalista conlleva la creación y concentración de divisiones sexuales dentro de la clase trabajadora, que sirven igualmente para expandir su dominio. En este sentido, contrario también a la idea de que el dominio de clase se encuentra originado y constituido principalmente por una lucha de clases particular entre hombres y mujeres. El dominio de clase no se origina ni se constituye desde la lucha de clases entre hombres y mujeres a nivel interpersonal, un aspecto que ha servido para desviar el carácter amplio y constitutivo del antagonismo de clase, sino que el dominio de clase introduce divisiones sexuales entre hombres y mujeres que son funcionales para ampliar su propio dominio. En términos generales, si bien es cierto que las mujeres suelen ser oprimidas directa e indirectamente por los hombres, esa opresión ha sido y es el efecto de la división sexual del trabajo creada por y para capitalismo en función de amplificar sus territorios de dominación y explotación.

Lo que se traduce en que igual que la división social del trabajo, la división sexual del trabajo es y sigue siendo, una relación de poder, es decir, una acumulación de diferencias, desigualdades, jerarquías y divisiones que han separado a los trabajadores entre sí e incluso de ellos mismos. En el sentido de que, como se expuso, sobre la base de la división sexual del trabajo pudo imponerse un reordenamiento social que asimiló el trabajo femenino con el trabajo doméstico, bajo la pantalla de que esa es la condición natural de las mujeres. Con otras palabras, bajo la cobertura ideológica (capitalista y masculina) de que tanto la esfera privada como el ámbito doméstico son el destino natural y biológico de las mujeres. Lo que a su vez trajo consigo que con base en esta división no sólo el trabajo doméstico ha seguido imponiéndose en su mayoría a las mujeres, sino que el trabajo doméstico sigue siendo visto como un atributo natural de la personalidad femenina, misma visión que considera además que el trabajo doméstico no es parte de la explotación capitalista.

Sin embargo, el trabajo reproductivo es explotación, es decir, el trabajo reproductivo y doméstico son formas de explotación. En consecuencia, son trabajos participes centrales de la acumulación capitalista. Una perspectiva que amplía a la vez el campo de la explotación capitalista a otras formas de análisis de la explotación (no contractuales ni remuneradas). En cuanto que el trabajo reproductivo y el trabajo doméstico se entienden como formas de explotación correspondientes al conjunto de relaciones sociales capitalistas. Sobre todo, que el trabajo reproductivo y el trabajo doméstico en cuanto formas de explotación son el resultado, como se expuso, de un producto histórico cuyas raíces se encuentran en la organización del trabajo y de la sociedad capitalista.

Lo que implica poner el acento en que cualquier forma de trabajo bajo el capitalismo es fuente de explotación y, por consiguiente, fuente de apropiación. Implica además ahondar en el orden antagónico capitalista, es decir, arrojar luz sobre el mundo de tensiones, separaciones y contradicciones llenos de significado político que existen bajo la organización del capitalismo. Con esto la comprensión del alcance de la explotación capitalista se extiende hacia otras formas en donde la explotación no queda limitada a las relaciones mercantiles y asalariadas capitalistas. Tampoco el capitalismo queda reducido a la identidad del trabajo asalariado contractual, lo que conduce a su vez a la redefinición de la esfera privada como una esfera de relaciones capitalistas. Sobre todo, como una esfera cargada de relaciones con significado político. En consecuencia, que una de las bases de la acumulación capitalista ha sido desde siempre la acumulación de trabajo pagado y no pagado (asalariado y reproductivo doméstico). Por consiguiente, que la acumulación capitalista es múltiple y constante y que toda clase de acumulación esta siempre en relación con otras formas de acumulación.

Conclusión, la perspectiva expuesta revela que, por un lado, igual que la división social del trabajo, la división sexual del trabajo es una acumulación de diferencias, desigualdades, jerarquías y divisiones que siguen separando a la clase trabajadora entre sí e incluso de ellos mismos. En la medida de que las divisiones capitalistas no son meramente corporales y sexuales, sino que son divisiones que separan las creaciones mismas de la clase trabajadora respecto de sí, es decir, sus ideas, sus productos, sus acciones, apropiándose las el capital al mismo tiempo. Por otro lado, que las diferencias, desigualdades y jerarquías presentes surgen de la división social y sexual del trabajo.

Reformas y apropiaciones del capitalismo neoliberal

Del mismo modo que el capital introduce divisiones en la sociedad que sirven para extender sus campos de explotación y aumentar sus territorios de acumulación, el capitalismo introduce reformas tanto en la organización del trabajo como en la esfera de la reproducción que sirven para amplificar su ganancia.

Una serie de reformas que han resultado en paralelo en los recortes de servicios sociales, la globalización de los cuidados, la contaminación del medio ambiente y la precariedad laboral. En esta tesitura, no es novedad ni es sorprendente que el neoliberalismo sea un ataque constante a las formas de organización y reproducción sociales basado en el extractivismo, la privatización de tierras y recursos, los ajustes estructurales de instituciones económicas mundiales, el combate al sistema de bienestar, las pensiones y los derechos laborales. En este contexto, estas realidades revelan una reestructuración generalizada en la organización del trabajo y la esfera de la reproducción. En el sentido de que, por un lado, el trabajo asalariado está cada vez más tercerizado y flexibilizado. Por otro lado, el trabajo reproductivo está cada vez más remunerado y mercantilizado.

El resultado en el caso específico de la reproducción es el de que la reproducción se ha ido convirtiendo cada vez más en fuente de ganancia. Sin embargo, por supuesto que esto es particularmente cierto en países más “desarrollados” y en zonas más urbanizadas donde el trabajo de reproducción social puede transformarse en productor de ganancia. En la medida de que, si bien la reproducción social ha sido mercantilizada, el efecto en paralelo es el de que el trabajo de reproducción social ha sido redistribuido sobre los hombros de las mujeres inmigrantes y pobres de los países “subdesarrollados” y de las zonas periféricas del mundo. Lo que a su vez ha generado procesos de reproducción social diferenciados que crean dos tipos de trabajadoras distintas. Es decir, en el sentido de que la reproducción se mercantiliza para aquellas que pueden pagarla y se mantiene privatizada para aquellas que no pueden pagarla (como pasa en México). Como también, en el sentido de que el capitalismo neoliberal ha provocado una transferencia del trabajo reproductivo a otras personas importando trabajadoras migrantes de los países más pobres a los países más ricos, que asumen el trabajo reproductivo antes desempeñado por mujeres más privilegiadas. En definitiva, estas cadenas de transferencia

de reproducción que pasan de una mano a otra, no han terminado con el hecho de que las mujeres continúan haciendo la mayor parte del trabajo reproductivo.

Significa también que buena parte de la actividad de la reproducción social no se efectúa en el mercado, es decir, que buena parte de la actividad de la reproducción social no adopta la forma de trabajo asalariado. En la medida de que, por un lado, en el siglo XX algunos aspectos de la reproducción social fueron transformados en servicios públicos, desprivatizados, pero no mercantilizados. Por otro lado, el neoliberalismo ha (re) privatizado y (re) mercantilizado algunos de estos servicios públicos al tiempo que mercantiliza por primera vez otras actividades de la reproducción social. Lo que se traduce en que al volver a mercantilizar trabajos de reproducción social que atraen en su mayoría a mujeres a empleos mal remunerados en el sector servicios, el capitalismo neoliberal reconfigura las bases de la reproducción social al tiempo que reconfigura el orden de género. En la medida de que, como se expuso, la organización de la reproducción social descansa en el género, es decir, se basa en los roles de género y consolida la opresión de género. En consecuencia, la mercantilización presente de la reproducción es a la vez una generalización y ampliación de la explotación y opresión capitalista al interior de las actividades y de los trabajos de reproducción social.

Significa además que, aunque la esfera doméstica sigue siendo la esfera principal en donde se lleva a cabo el trabajo reproductivo, en el capitalismo neoliberal existe toda una serie de trabajos reproductivos que se llevan a cabo en escuelas, hospitales, asilos y guarderías (públicas y privadas). No obstante, la neoliberalización del trabajo reproductivo implica recortes en los servicios públicos que producen un incremento de la carga del trabajo reproductivo en las mujeres. En este sentido, como se expuso, el aspecto clave es el de que en el neoliberalismo el capital mercantiliza la reproducción de acuerdo a la necesidad de incrementar sus beneficios. De aquí que, en tiempos o periodos de baja acumulación, el capital reforme tanto la organización del trabajo como la esfera de la reproducción no sólo para restituir su ganancia sino para establecer nuevos campos de ganancia. Por consiguiente, el capitalismo es más flexible de lo que se piensa en cuanto que puede moldear y adoptar roles de género en nuevas fuentes de generación de ganancia.

En consecuencia, esto pone de relieve una base del capitalismo respecto de un punto central, a saber, que en el capitalismo los roles de género son funciones laborales a la vez que las relaciones de género son relaciones de explotación.

Más aún, esto revela la importancia que tiene el trabajo de reproducción en la explotación capitalista y la extracción de valor. No obstante, como se expuso, existen posiciones diferentes en torno al papel que juega la reproducción como generadora de valor. En concreto, posiciones que se diferencian respecto a la consideración sobre si el trabajo de reproducción produce valor o no produce valor en el capitalismo. En sentido, para una visión el trabajo doméstico produce valor en la medida en que las mujeres reproducen la fuerza de trabajo para la creación de mercancías (reflexión italiana feminista). Es decir, dado que las mujeres crean mercancías a través de la reproducción de la fuerza de trabajo, el trabajo doméstico produce valor. Por su parte, para otra visión el trabajo doméstico no produce valor, sino que sólo crea las condiciones para la producción de valor a través de la regeneración de la fuerza de trabajo y de la trabajadora que la porta (reflexión inglesa feminista). Es decir, que las trabajadoras domésticas sólo crean las condiciones que hacen que el capital pueda explotar al trabajador asalariado. Por tanto, la diferencia sustancial entre una posición y la otra reside en la consideración de los alcances del concepto de reproducción. Por un lado, creación de valor vía la creación de mercancías desde la reproducción de la fuerza de trabajo, es decir, mediante la reproducción de trabajadores. Por el otro, creación de valor vía la creación de condiciones desde la regeneración de la fuerza de trabajo, es decir, mediante las condiciones que permiten la explotación de los trabajadores en cuanto que las trabajadoras domésticas solamente producen (valores de uso) que son consumidos en el ámbito privado del hogar.

La base de estas posiciones versa en la consideración central de que sólo hay producción de valor cuando hay generación de capital en el contexto del trabajo organizado capitalista. Como también, versa en la consideración central de que no puede haber producción de valor (como valor de cambio) en el trabajo doméstico dado que el trabajo doméstico no sucede en el mercado o en el circuito capitalista. En general, como se expuso, la cuestión sobre la producción de valor se resume en la imposibilidad de aplicar la noción de valor del trabajo productivo capitalista a la del trabajo reproductivo doméstico.

Sin embargo, contrario a esta visión que lleva además a una clasificación de trabajos que producen y no producen valor o que conduce también a una visión en la que el trabajo reproductivo no es producción al tiempo que el trabajo doméstico no produce valor, la perspectiva expuesta de lo político revela que la producción de valor no queda referida sólo al circuito de producción capitalista (trabajo asalariado, mercado o mercancías). La base de esto reside en la manera distinta en la que se puede entender la noción de producción. En esta tesitura, como se expuso, la idea de producción no refiere primariamente al ámbito de la producción, circulación e intercambio de mercancías, sino que refiere fundamentalmente a la idea de la producción del ser, es decir, refiere a una idea ontológica de la producción en la que la producción es producción del ser. En este sentido, la producción no es meramente producir mercancías, es decir, no es en relación a los productos, sino que es básicamente en relación a sus efectos sobre la producción de los seres mismos.

Asimismo, la producción es la actividad en la cual el ser es producción de sí mismo y de los demás. Lo que se traduce en que la producción en cuanto producción de sí mismo y de los demás, es más bien producción social. En esta medida, al considerar la producción como producción social, se entiende a su vez la producción social como relaciones sociales de producción. En este sentido, las relaciones sociales son relaciones de producción y, al revés, las relaciones de producción son relaciones sociales. Con otras palabras, fuerzas productivas y fuerzas sociales son lo mismo. Más todavía, las relaciones sociales son relaciones de producción de la vida y de la realidad. En suma, la producción no es meramente algo económico ni es producción, circulación e intercambio de mercancías, sino que la producción es producción social de la vida y de la realidad en su conjunto.

Esta perspectiva permite no limitar la crítica común de la explotación que deriva de la idea de la explotación como simple extracción de plusvalor en el mero marco del trabajo asalariado. Igualmente, permite no limitar la crítica corriente del valor que deriva de la idea del valor como puro valor de cambio en el mero marco de la circulación e intercambio de mercancías. Lo que permite a su vez extender la idea de explotación a extracción y apropiación de valor no capitalistas. Sobre todo, permite entender que las formas de opresión de género y sexual son además formas diferentes de extracción y apropiación de valor. Independientemente de si esas formas de opresión se encuentran o no en el mercado o en el trabajo formal capitalista.

De este modo, la opresión de género y sexual serían así otras formas de extracción y apropiación de valor en las que lo extraído y lo apropiado es valor. En definitiva, valor que es extraído y apropiado en el capitalismo de conjunto.

La producción y el valor, por tanto, no son meramente producción de mercancías ni simplemente valor de cambio. Con esto, las nociones de producción y de valor no sólo dejan de ser ortodoxas, sino que adquieren otro significado que sirve a la comprensión de los diversos modos de producción de valor. En la medida de que, tanto el trabajo asalariado y el trabajo doméstico como los trabajos no asalariados ni domésticos o los trabajos informales, comunitarios y agrarios, son relaciones de producción que producen valor. En la producción de valor no hay un afuera ni hay un exterior. En el sentido de que las relaciones de producción se realizan en el capitalismo.

Lo que significa que los trabajos feminizados de reproducción son relaciones de explotación, es decir, son relaciones de extracción y apropiación de valor puesto que son o pueden entenderse como relaciones sociales producción. Con esto también, se puede decir que el trabajo reproductivo y doméstico o de cuidados y de reproducción social, más allá de si es asalariado o no, produce valor. En el sentido de que lo produce no indirectamente a través de la explotación de la reproducción de la fuerza de trabajo ni a partir de generar las condiciones de posibilidad que permiten la explotación asalariada, sino que lo produce directamente de su producción, es decir, desde su propia actividad y desde su propio trabajo de producción social que produce valor. En pocas palabras, en cuanto que lo que único que crea valor es el trabajo humano. Lo que permite poner de relieve todo el valor extraído y apropiado que sigue siendo acumulado en el capitalismo presente y en la organización capitalista actual. Igualmente, lo que permite acentuar que, contrario a la idea de que en el neoliberalismo la acumulación por desposesión se vuelve cada vez más el motor capitalista. La extracción de valor o explotación sigue siendo y es el motor principal de acumulación capitalista.

Conclusión, la perspectiva expuesta revela que, por un lado, las identidades de género son funciones laborales a la vez que las relaciones de género son relaciones de producción. Por otro lado, que lo que está en juego en el capitalismo, no es sino la extracción y la apropiación de valor que se produce en todas las relaciones sociales de producción. En conjunto, es por esto que se entiende que el capital es una relación social.

La política desde los modos de producción y acumulación

Queda claro que el paisaje político ha cambiado sustancialmente en los últimos años, parte de estos cambios lo representa la reconfiguración presente de lo privado y de lo público, que ha expuesto su reinención al servicio del mantenimiento y prolongación del capitalismo. Como también, ha puesto en evidencia otras formas de explotación, dominación y apropiación que se obtienen bajo el trabajo capitalista producido en casa (denominado como home office). Lo que ha conducido a su vez a que el trabajo que se realiza bajo estas condiciones actuales equivalga a la misma cantidad de capital que se ha extraído de él (de casa) pero que se ha vuelto hacia él (como trabajo en casa), ocultando de nuevo la enorme cantidad de trabajo no pagado que sirve de base para esta nueva acumulación y nueva división del capitalismo. Todavía más, que la situación de hoy corresponde a la de condiciones de trabajo (virtual o teletrabajo) que se efectúan igualmente bajo un mandato directo en función de incrementar su intensidad para extraer valor. Lo que ha resultado en la agudización e incremento de los niveles de estrés, ansiedad y depresión imperantes del mundo capitalista.

A este escenario mundial de sobreexplotación hay que añadir en relación el patente paisaje actual de expropiación capitalista basado en los procesos de desposesión comunales, las privatizaciones sociales y la separación de los medios de producción que han generado migraciones masivas de personas hacia las grandes ciudades del mundo. Un proceso continuo de acumulación global que, a diferencia de las formas primigenias y anteriores de acumulación capitalista, genera fenómenos de superpoblación sobrante de mano de obra y de fuerza de trabajo a niveles tanto nacionales como mundiales. En la medida de que lo que sucede hoy y lo que se tiene a la vista, es un sistema capitalista que al mismo tiempo que crea trabajadores de acuerdo a las nuevas formas de trabajo crea gigantescas poblaciones de trabajadores excedentes, es decir, un enorme grueso de población que no se vuela en trabajo asalariado. En otras palabras, trabajadores que superan la idea marxista de ejército de reserva en cuanto que no operan como tal y no formarán parte del mercado de trabajo capitalista. Lo que ha resultado, por un lado, en las caravanas de migrantes que luchan por integrarse formalmente al capitalismo. Por otro lado, en los aumentos de la marginalidad de personas cuya única manera de sobrevivir la encuentran en la economía informal, el narcotráfico o el crimen organizado.

En este contexto característico de un nuevo orden capitalista basado en nuevos modos de producción y acumulación, el panorama presente es también el de una realidad contradictoria en donde la cualificación creciente de los trabajadores requerida por el mismo capitalismo, ha elevado de manera sustantiva (en ciertos sectores laborales y en ciertos puestos de trabajo), el costo de la fuerza de trabajo. Lo que se ha traducido en un aumento real de los estándares y niveles de vida de ciertos trabajadores que se ha reflejado en amplios sectores muy bien remunerados de la población y en trabajadores con grandes sueldos que paradójicamente, son la base de la estabilidad política o suelen ser los más conservadores. En cambio, el trabajo reproductivo doméstico o social de cuidados sigue devaluado y continúa en general mal pagado bajo el capitalismo.

En otro sentido las nuevas formas de organización capitalista y de divisiones del trabajo, han tenido como efecto enormes y significativos movimientos hacia la tercerización de la fuerza de trabajo (su desplazamiento al sector servicios). Que ha generado diferencias entre trabajadores precarizados de empleo temporal y trabajadores precarizados de empleo estable (tanto de trabajadores del Estado como del capital). En todos los casos, lo que impera es una realidad antagónica que ha ampliado las divisiones sociales de manera profunda tanto entre trabajadores que son cooptados día con día por el sistema capitalista como entre trabajadores que son excluidos por el sistema de dominación. En este sentido, quizás la consecuencia más visible de este nuevo ordenamiento sea la radical brecha que se abre entre trabajadores integrados y pobres marginados. En consecuencia, si bien es cierto que la gran mayoría de estas personas marginadas se encuentran en el “tercer mundo” o en los países “subdesarrollados”, lo que sucede en la actualidad es que la pobreza marginal se puede encontrar por todo el “primer mundo” o en los países “desarrollados”. En la medida de que hay “tercer mundo” en todo el mundo como hay “primer mundo” en todo el mundo. En otras palabras, hay primer mundo en el tercer mundo y hay tercer mundo en el primer mundo. Lo que significa que hay riqueza y opulencia dentro de las periferias como hay pobreza y miseria dentro de los centros. Lo mismo que hay “primer mundo” en la periferia (residencias, departamentos, centros comerciales, corredores y centros financieros) como hay “tercer mundo” en el centro (vecindades, barrios, informalidad, indigencia y ambulante). En definitiva, igual que bajo el capitalismo no hay separación alguna entre lo económico de lo político, no hay tampoco fronteras y límites que restrinjan los efectos del sistema de dominación capitalista.

El capitalismo es un sistema de dominación capaz de trascender las dicotómicas entre lo local y lo global, entre la política y la economía o entre lo privado y lo público. Esto hace que lo local no sea contradictorio con lo global o que lo que pase en el orden local tenga que ver con el orden global. En la medida de que las relaciones capitalistas no están limitadas por fronteras nacionales, sino que se encuentran establecidas globalmente, es decir, se encuentran constituidas por la globalidad del sistema de producción dominante. En este sentido, el punto es la idea de que el sistema de producción imperante es a la vez una dictadura sistémica de relaciones. Es decir, dictadura no en el sentido que hace referencia a una forma de gobierno (dictadura política o militar), sino dictadura en el sentido de una relación de clases dominantes. En esta medida, de la misma manera en que el capital es una relación social constituida de múltiples relaciones, la dictadura del capital es al mismo tiempo una relación social constituida de múltiples relaciones dominantes. En esta tesitura, contrario a la idea tradicional de dictadura como totalitarismo en cuanto sistema de gobierno, el capital es una dictadura en tanto que es un sistema de relaciones determinadas por un sistema de producción global imperante. En suma, el capital es una dictadura en cuanto que es un sistema de dominación basado tanto en formas de organización sociales como en formas de organización corporales constituidas a modo del sistema capitalista de producción.

La base de esto es la idea de que las formas de organización sociales y corporales se establecen también desde las relaciones de producción capitalistas. Fundamentalmente, se constituyen además en torno a los modos de producción capitalistas que producen al mismo tiempo tanto modos de vida, formas sociales y de pensamiento como modos de dominación, formas de explotación y acumulación. En esta tesitura, el sistema de producción capitalista, como se expuso, no puede existir y no puede mantenerse sin revolucionar de manera permanente las relaciones sociales de producción, es decir, las relaciones sociales en su conjunto. Significa igualmente que las múltiples contradicciones sociales, los fenómenos sociales y los múltiples conflictos sociales, convergen bajo el capitalismo debido a un sistema de producción imperante que transforma y ordena constantemente los modos de vida. Con otras palabras, que la dictadura del capital es la dictadura de un sistema que genera constantes cambios en los modos de vida que representan a la vez nuevas formas políticas dominantes. En el sentido de que la conmoción incesante de las situaciones sociales, la incertidumbre y el movimiento eternos caracterizan el dominio capitalista.

Sobre esta base el capitalismo puede imperar y ordenar socialmente sin la necesidad de una dictadura de gobierno o puede hacerlo igualmente en ausencia de un gobierno democrático. En el sentido de que no es que el capitalismo sea antidemocrático, es al revés, el capitalismo gobierna en “democracia” (o gobierna de hecho en sistemas democráticos). Más aún, el que haya o no democracia (referida sólo a división de poderes, partidos políticos, representación política, libertad de expresión y elecciones como entiende el liberalismo), no es un impedimento para que el capitalismo ordene e impere socialmente (es el caso del nuevo mando mundial del capitalismo chino). En la medida de que el capitalismo es un sistema global capaz también de superar las dicotomías entre dictadura militar y democracia constitucional, entre fascismo y democracia o entre dictadura partidista y democracia popular.

Sobre todo, esto hace que el capitalismo sea un sistema global que a base de las contradicciones que se producen permanentemente por revolucionar las relaciones sociales de producción (modos de producción), el capitalismo genere y destruya formas de socialidad y construya a la vez otras nuevas formas de vida o de socialidad (modos de vida). Todavía más, significa que el capitalismo pueda crear y recrear no sólo formas de socialidad sino nuevas socialidades sin atenerse a ninguna determinación “natural”. En términos generales, los cambios constantes en las relaciones sociales de producción implican un proceso violento que al tiempo que destruye modos de vida cambia radicalmente en el proceso los modos de vida hasta los niveles más cotidianos. En consecuencia, el reordenamiento global presente es una muestra del sistema de dominación y producción imperante.

Conclusión, contrario a las ideas que separan lo económico de lo político y anteponen la primacía de uno sobre otro o a las ideas que reducen ambos conceptos a simples relaciones públicas y mercantiles, si lo que constituye a una comunidad política es el modo de vida, la perspectiva política tiene que apuntar hacia un cambio global en los modos de producir la vida que resulte en un cambio radical de los modos de vida impuestos por el capitalismo, para producir a la vez nuevas formas políticas que no sean estructuras que permanezcan ajenas, nuevas organizaciones corporales tanto de producción como de reproducción y nuevas relaciones sociales que reconstruyan lo que se ha separado. En suma, nuevos modos de vida que produzcan y reproduzcan lo político sobre nuevas bases.

Bibliografía

Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2003.

_____. *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2010.

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

_____. *Feminismo y Filosofía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2000.

_____. *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.

_____. “Dimensiones de poder en la teoría feminista”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 25 (2005): 11-34.

Arcos Israel. “El Leviatán como aparato de captura: una perspectiva materialista sobre la forma Estado desde Marx, Althusser, Foucault y Deleuze”. *Inguruak*, No. 60 (2016): 87-101.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2005.

Arruza, Cinzia. *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*. Publidisa: Crítica & Alternativa, 2010.

Arruza, Cinzia. “Remarks on Gender”. *Viewpoint Magazine*, 2014. Disponible online en: <https://viewpointmag.com/2014/09/02/remarks-on-gender>.

Arruza, Cinzia, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser. *Manifiesto de un feminismo para el 99%*. España: Herder, 2019.

Arruza, Cinzia, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser. “Notas para un manifiesto feminista”. *New Left Review* 114 (2019): 123-146.

Arruza, Cinzia y Tithi Bhattacharya. “Teoría de la reproducción social. Elementos fundamentales para un feminismo marxista”. *Archivos*, año VIII, No. 16 (marz-agost2020): 37-69.

Atria, Fernando. “¿Existen derechos sociales?”, Edición digital a partir de discusiones: *Derechos sociales*, No. 4 (2004): 15-59.

Bannerji, Himani. "Building from Marx: Reflections on Class and Race". *Social Justice*, Vol. 32, No. 4 (2005): 144-160.

Bartlett, Katharine T. "MacKinnon's Feminism: Power On Whose Terms?". *California Law Review*, Vol. 75 (july 1987):1559-1570.

Beloso, Brooke Meredith. "Sex, Work, and The Feminist Erasure of Class". *Signs*, Vol. 38, No. 1 (2012): 47-70.

Bellucci, Mabel y Viviana Norman. "Un fantasma recorre el manifiesto: el fantasma del feminismo". *Debate Feminista*, año 9, Vol. 18 (octubre 1998): 385-390.

Bhattacharya, Tithi. *Social Reproduction Theory. Remapping Class, Recentring Oppression*. London: Pluto Press, 2017.

Blakeley, Georgina y Valerie Bryson. eds., *Marx and Other Four-Letter Words*. London: Pluto Press, 2005.

Bobbio, Norberto. *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna: el modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxista*. México: FCE, 1986.

_____. *El filósofo y la política*. Antología. México: FCE, 2011.

Boron, Atilio A. *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

Boucher, Joanne. "Male Power and Contract Theory: Hobbes and Locke in Carole Pateman's "The Sexual Contract". *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, Vol. 36, No. 1 (Mar 2003): 23-38.

Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2000.

Braidotti, Rosi. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2015.

Brake, Elizabeth. "A Liberal Response to Catharine MacKinnon". *Southwest Philosophical Studies*, No. 22 (2000): 17-23.

Bruce, Beatriz. "El socialismo profético de Karl Marx". *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Sociales UNJu*, No. 54, 2018: 41-57.

Butler, Judith. "El marxismo y lo meramente cultural". *NLR I*, 227 (enero-febrero de 1998): 109-121.

_____. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

_____. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2007.

Butler, Judith y Nancy Fraser. *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

Cámara, Julia. “Entrevista a Cinzia Arruzza: Existe el peligro de transformar el feminismo en una actitud individual”. *Revista Viento Sur*, No. 148, (octubre 2016): 23-31.

Castells, Carme, comp. *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, 1996.

Castilla Urbano, Francisco. “El estado de naturaleza. La comunidad primitiva y el pensamiento de Marx”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Vol. 6, No. 13, (junio 2001): 86-106.

Castro Merrifield, Francisco y Pablo Lazo Briones, comps. *Slavoj Žižek: Filosofía y crítica de la ideología*. México: Universidad Iberoamericana, 2011.

Connell R.W and James W. Messerschmidt. “Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept”. *Gender and Society*, Vol. 19, No. 6 (December 2005): 829-859.

Coraggio, José Luis., comp. *Economía social y solidaridad en movimiento*. Argentina: Los Polvorines/UNGS, 2016.

Descartes, René. *Tratado del hombre*. Madrid: Gredos, 2014.

Díaz, Lozano Juliana y Mariano Félix. “La caza de brujas sigue siendo un proceso clave para comprender el capitalismo hoy. Conversaciones con Silvia Federici”. *CEC*, Año. 2, No. 4 (2016): 145-155).

Di Tullio Arias, Anabella. “De la explotación a la subordinación: feminismo y marxismo”. *Revista internacional de filosofía*, No 17, (2015): 20-28.

Duso, Giuseppe, ed. *El contrato social en la filosofía política moderna*. Valencia: Leserwelt, 1998.

Eagleton, Terry. *Ideología: una introducción*. Barcelona: Paidós, 2005.

_____. *Por qué Marx tenía razón*. México: Ariel, 2012.

Echeverría, Bolívar. “La forma natural de la reproducción social” en *Cuadernos Políticos*, No. 41, México, Era, julio-diciembre (1984): 33-46.

_____. *El discurso crítico de Marx*. México: Editorial Era, 1986.

- _____. *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El equilibrista, 1997.
- _____. “La religión de los modernos” en *Vuelta de Siglo*, México: Editorial Era, 2006.
- _____. *Ensayos políticos*. Quito: Ministerio de Coordinación de la política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011.
- Einsenstein, Zillar R comp. *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*. México: Siglo XXI Editores, 1980.
- Espasandín, María Cecilia. “Articulaciones entre marxismo y feminismo: ayer y hoy”. *Revista Katál., Florianópolis*, Vol. 21, No. 3, (2018): 584-593.
- Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- Expósito, Julia Esperanza. “Lecturas feministas de la reproducción social. Un debate situado en tiempos de neoliberalismo pandémico”. *Anacronismo e irrupción*, Vol. 10, No. 19 (nov 2020- abr 2021): 72-107.
- Falcón, Lidia. *La razón feminista I. La mujer como clase social y económica. El modo de producción doméstico*. Barcelona: Fontamara, 1981.
- Federici, Silvia y Leopoldina Fortunati. *Il grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*. Milán: FrancoAngeli, 1984.
- Federici, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.
- _____. *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2013.
- _____. *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018.
- Federici, Silvia y Arlen Austin. eds., *Salario para el Trabajo Doméstico. Comité de Nueva York 1972-1977 Historia, teoría y documentos*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2019.
- _____. *Brujas, caza de brujas y mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2021.
- Fichte, J.G. *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- Firestone, Shulamith. *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*. Barcelona: Editorial Kairós, 1976.

Fortunati, Leopoldina. *El arcano de la reproducción. Amas de casa, prostitutas, obreros y capital*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2019.

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad*, vol. 1. *La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 1977.

_____. *Historia de la sexualidad*, vol. 2. *El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 1987.

Fraisse, Genevieve. *Del consentimiento*. México: UNAM/PUEG/COLMEX/PIE, 2012.

Fraser, Nancy. “La lucha por las necesidades: esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío”, *Debate Feminista*, año 2, Vol. 3 (marzo 1991): 3-40.

_____. “From Exploitation to Expropriation: Historic Geographies of Racialized Capitalism”, *Economic Geography*, 94, I (2017): 1-17.

Fraser, Nancy y Rahel Jaeggi. *Capitalismo. Una conversación desde la Teoría Crítica*. Madrid: Ediciones Morata, 2019.

_____. *Los talleres ocultos de Marx. Un mapa para la izquierda*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2020.

Giménez, Martha E. “Capitalism and the Opression of Women: Marx Revisited”, *Science and Society*, Vol. 69, No 1 (junuary 2005): 11-32.

Goatcher, Jeffrey. “Carole Pateman and the nature of a participatory society”, *Contemporary Politics*, Vol. 11, No. 4, (December 2005): 217-234.

González-Jácome, Juan Felipe. “Volver al estudio del Estado desde el marxismo: aproximaciones y perspectivas”. *Ciencia Política*, Vol. 12, No. 24, (agosto 2017): 175-204.

Gorz, André. *Historia y enajenación*. México: FCE, 1964.

Gray, Michael. “Feminist Interpretations of Thomas Hobbes: A response to Carole Pateman and Susan Okin”. *Political Science Journal*, Vol. 5, No. 1: 1-29.

Guattari, Félix. *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.

Gutiérrez Aguilar, Raquel. *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2017.

Harvey, David. *El nuevo imperialismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2004.

Haraway, D.J. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.

Hardt, Michael y Antonio Negri. *Imperio*. España: Paidós, 2005.

Hartmann, Heidi. “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo”. *Papers de la Fundació*, 88. Fundació Rafael Campalans, 1979.

Held, Virginia. “Non-Contractual Society. A Feminist View”. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 13, (1987): 111-137.

Hirschmann, Nancy and Writght Joanne H. *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*. Penn State University Press, 2012.

Hobbes, Thomas. *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: UNED, 2008.

_____. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: FCE, 2010.

Iglesias Vázquez, Mónica. “Volver a la comunidad con Karl Marx. Una revisión crítica de la dicotomía comunidad-sociedad”. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, Año 17, No. 34 (2015): 109-132.

Irigaray, Luce. “La diferencia sexual como fundamento de la democracia”. *Duoda. Revista de Estudios Feministas*, No. 8 (1995): 121-134.

_____. *Este sexo que no es uno*. Madrid: Akal, 2009.

Jackson, Emily. “Catharine MacKinnon and Feminist Jurisprudence: A Critical Appraisal”. *Journal of Law and Society*, Vol. 19, No. 2 (1992): 195-213.

James, Selma y Mariarosa Dalla Costa. *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. México: Siglo XXI, 1977.

Jakobs, Günther y Manuel Cancio Meliá. *Derecho penal del enemigo*. Madrid: Civitas Ediciones, 2003.

- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. México: FCE; UAM; UNAM, 2009.
- _____. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. México: FCE; UAM; UNAM, 2011.
- Kelsen, Hans. *Teoría pura del derecho*. Buenos Aires: Eudeba, 2009.
- Kergoat, Danièle. “De la relación social de sexo al sujeto sexuado”. *Revista Mexicana de Sociología*, No 4 (oct-dic 2003): 841-861.
- Kersting, Wolfgang. *Filosofía política del contractualismo moderno*. México: UAM-Iztapalapa/Plaza y Valdés, 2001.
- Kohan, Néstor. “La crítica del eurocentrismo del llamado marxismo occidental”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 25, No 89 (abril-junio), 2020: 252-255.
- _____. “Marx tardío y la concepción multilínea de la historia”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 25, No 89 (abril-junio), 2020: 55-69.
- Laboratorio Feminista. *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista: Producción, reproducción, deseo, consumo*. Madrid: Tierra de Nadie Ediciones, 2005.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE, 2004.
- Laden, Simon Anthony. “Radical Liberals, Reasonable Feminist: Reason, Power and Objectivity in MacKinnon and Rawls”. *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 11, No. 2 (2003): 133-152.
- Laqueur, Thomas. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.
- Landa, Roger, coord. *El vuelo del Fénix. El capital: lecturas críticas a 150 años de su publicación*. Buenos Aires: CLACSO, 2018.
- Larraín, Jorge. *El concepto de “ideología”*. Vol. 2. Santiago de Chile: LOM, 2007.

Leopold, David. *El joven Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*. Madrid: Akal, 2012.

Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Gredos, 2013.

López Gil, Silvia. *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.

_____. "Pensar la vida común desde los feminismos". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 6 (2017): 83-94.

Löwy, Michael. "El marxismo romántico de Walter Benjamin". *Bajo el Volcán*, Vol. 4, No. 8 (2004): 85-100).

Lukács, György. *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Akal, 2007.

Maestro, Ángeles. *Feminismo marxista. Notas acerca de un proceso en construcción*. Santiago de Compostela: Ediciones La vietnamita, 2013.

MacKinnon, Catharine. "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory". *Signs. Chicago Journals*, Vol. 7, No. 3, (1982): 515-544.

_____. "Sexuality, Pornography, and Method: "Pleasure under Patriarchy". *Ethics*, Vol. 99, No. 2 (Jan., 1989): 314-346.

_____. *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.

MacKinnon, Catharine and Andrea Dworkin, eds. *In Harm's Way. The Pornography Civil Rights Hearings*. United States of America: Harvard University Press, 1997.

_____. *Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el derecho*. Argentina: Siglo Veintiuno, 2014.

Macpherson, C.B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta, 2005.

Marcuse, Herbert. *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*. México, Editorial Joaquín Mortiz, 1981.

_____. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. España: Editorial Ariel, 2001.

Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. México: Siglo XXI, 1971.

_____. *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Ediciones de Cultura Popular, 1974.

_____. *El Capital. Crítica de la Economía Política*. México: FCE, 1974.

Marx, Karl y Friedrich Engels. *La Sagrada Familia. La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Editorial Crítica, 1978.

_____. *Grundrisse. Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858 I*. México: FCE, 1985.

_____. *Escritos de juventud*. México: FCE, 1987

Marx, Karl y Friedrich Engels. *La Ideología Alemana*. México: Editorial Grijalbo, 1987.

_____. *Teorías sobre la plusvalía I. Tomo IV de El Capital*. México: FCE, 1987.

_____. *Escritos de juventud sobre el derecho. Textos 1837-1847*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2008.

Marx, Karl y Friedrich Engels. *Manifiesto comunista*. Madrid: Gredos, 2012.

Meiksins Wood, Ellen. *El origen del capitalismo. Una mirada de largo plazo*. Madrid: Siglo XXI, 2021.

Melo Rojas, Camilo. “¿Cambiar qué mundo? Estado, poder, sujeto e ideología en el marxismo contemporáneo”. *Ciencia Política*, No. 15, (enero-junio 2013): 182-193.

- Mészáros, István. “El poder de la ideología”. *Dialéctica*, No. 17, (1985): 7-39.
- Mies, María. *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2019.
- Millett, Kate. *Política sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.
- Moulier Boutang, Yann, Antonella Corsani, Maurizio Lazzarato. *Capitalismo cognitivo. Propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.
- Nussbaum, Martha y Amartya Sen, comp., *La calidad de vida*. México: FCE, 1996.
- Nussbaum, Martha. “El futuro del liberalismo feminista”. *Areté. Revista de Filosofía*. Vol. 8, No. 1, (2001): 59-101.
- Okin, Susan Moller. *Justice, gender, and the family*. United States: Basic Books, 1989.
- _____. “Feminism, the individual, and Contract Theory”. *Ethics*, Vol. 100, No. 3, (1990): 658-669.
- O’Neill, Daniel, Mary Lyndon Shanley, and Iris Marion Young, eds. *Illusion of Consent. Engaging with Carole Pateman*. Pensilvania: The Pensilvania State University Press, 2008.
- Pateman, Carole. “Women and Consent”. *Political Theory*, Vol. 8, No. 2 (May, 1980): 149-168.
- _____. “Sex and Power”. *Ethics*, Vol. 100, No. 2, (1990): 398-407.
- _____, Hirschmann Nancy J and Bingham Powell G. “Political Obligation, Freedom and Feminism”. *The American Political Science Review*, Vol. 86, No. 1 (Mar., 1992): 179-188.
- _____. *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos; México: UAM-Iztapalapa, 1995.
- _____. “El Estado de Bienestar Patriarcal”. *Contextos*, Año. 2, No. 5 (2000).
- _____. *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*. Cambridge Polity Press, 2007.

Pavón-Cuellar, David. "Lacan, sus deudas con Althusser y sus descubrimientos en el capitalismo: alienación en el discurso, explotación por el producto y proletarización como síntoma social". *Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos*, No. 8 (abril 2020): 33-43.

Pazos, Morán María. *Contra el patriarcado. Economía feminista para una sociedad justa y sostenible*. Iruñea-Pamplona: Editorial Katakarak, 2018.

Pérez, Cortés Sergio. *La política del concepto*. México: UAM-Iztapalapa, 1989.

Pérez-Gil, Elena Sara y Patricia Ravelo (coords.). *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*. México: CIESAS/Porrúa, 2004.

Pérez, Orozco Amaia. *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños, 2014.

Pérez, Soto Carlos. *Proposición de un marxismo hegeliano*. Santiago de Chile: Editorial Arcis, 2008.

_____. *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales*. México: Editorial Itaca, 2008.

_____. "Vaguedad en el realismo jurídico". *Derecho y Humanidades*, núm. 19 (2012): 141-152.

_____. "Violencia del Derecho y Derecho a la violencia". *Derecho y Humanidades*, núm. 20 (2012): 73-91.

_____. "De la relación entre Hegel y Marx y sus diferencias sobre el Estado de Derecho", *Revista Argumentos UAM-Xochimilco*, año 31, No. 86 (enero-abril 2018): 13-33.

Phillips, Anne, Medearis John and O'Neill Daniel I. "The Political Theory of Carole Pateman". *Political Science and Politics*, Vol. 43, No. 4, (October 2010): 813-819.

Polanyi, Karl. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: La Piqueta, 1989.

Poulantzas, Nicos. *Estado, poder y socialismo*. México: Siglo XXI Editores, 2005.

Ramas San Miguel, Clara. *Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*. Madrid: Siglo XXI, 2018.

- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. México: FCE, 1995.
- _____. *Sobre las libertades*. Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B, 1996.
- _____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona: Paidós, 2017.
- Richardson, Janice. “Contemporary Feminist Perspectives on Social Contract Theory”. *Ratio Juris*, Vol. 20, No. 3, (September 2007): 402–423.
- Ring, Jennifer. “Saving Objectivity for Feminism: MacKinnon, Marx, and Other Possibilities”. *The Review of Politics*, Vo. 49, No. 4 (1987): 467-489.
- Rodríguez, Rosa María. *Foucault y la genealogía de los sexos*. Barcelona: Anthropos, 2004.
- Rodríguez, Juan Carlos. *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo (Teoría, literatura y realidad histórica)*. España: Ediciones Akal, 2013.
- Rodríguez Freire, Raúl. *La condición intelectual. Informe para una academia*. Viña del Mar: Ediciones Mimesis, 2018.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Madrid: Gredos, 2011.
- _____. *Emilio o la educación*. Madrid: Gredos, 2011.
- Salazar, Carrión Luis. “El joven Marx y la crisis de la filosofía política”. *Signos Filosóficos*, núm. 9, (enero-julio 2003): 191-226.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ciencia y Revolución*. México: Editorial Grijalbo, 1983.
- Schaeffer, Denise. “Feminism and Liberalism Reconsidered: The Case of Catharine MacKinnon”. *The American Political Science Review*, Vol. 95, No. 3 (2001): 699-708.
- Schmidt, Alfred. “Para un materialismo ecológico”, *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 18, No 61 (abril-junio 2013): 11-23.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial, 2016.

Scholz, Roswitha. "El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, No. 5 (diciembre 2013): 44-60.

Skinner, Quentin. *El nacimiento del Estado*. Buenos Aires: Editorial Gorla, 2003.

Slomp, Gabriella. "Hobbes and the Equality of Women". *Political Studies*, Vol. 42, (1994): 441-452.

Smith, Kenneth. "Sobre las clases sociales en Karl Marx". *Revista Marxismo y Revolución* (septiembre 2017): 1-13.

Sreedhar, Susanne. "Hobbes as Feminist?". *Conference Papers -- Northeastern Political Science Association* (2008).

Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. México: FCE, 2011.

Thompson, S., L. Hayes, D. Newman and C. Pateman. "The Sexual Contract 30 Years On: A Conversation with Carole Pateman." *Feminist Legal Studies*, Vol. 26, No. 1, (Apr 2018): 93-104.

Torres, Esteban, coord. *Marx, 200 años. Presente, pasado y futuro*, (Buenos Aires: CLACSO, 2020), 37-60.

Tronti, Mario. *Obreros y capital*. Madrid: Ediciones Akal, 2001.

Tubert, Silvia, ed., *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003.

Tucker, Ericka. "Spinoza Hobbesian Naturalism And Its Promise A Feminist Theory Of Power". *Revista Conatus*, Vol. 7, No. 13, (2013): 11-23.

Varela, Paula. "Gender and Class: An interview with Tithi Bhattacharya", *Labor and Society*, 22 (2019): 399-406.

Vélez, Fabio. *La palabra y la espada. A vueltas con Hobbes*. Madrid: Maia Ediciones, 2014.

Walby, Sylvia. *Theorizing Patriarchy*. USA: Basil Blackwell, 1991.

- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE, 2016.
- _____. *El político y el científico*. México: Colofón, 1997.
- Williams, Raymond. “El futuro del marxismo”. *New Left Review*, (enero-febrero 2019): 57-71.
- Wittig, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Editorial Egales, 2006.
- Young, Iris. “Marxismo y feminismo, más allá del matrimonio infeliz (una crítica al sistema dual)”. *El cielo por asalto*, año II, No. 4 (ot/inv 1992).
- Zarka, Yves Charles. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Madrid: Herder, 1997.