

Epistemologías materialistas: Simone de Beauvoir y el feminismo materialista francés ante el marxismo

Luisina Bolla (CInIG- IdIHCS, UNLP/CONICET)

Resumen

El presente trabajo analiza las críticas que desde el feminismo se hicieron al marxismo clásico en su abordaje de la llamada “cuestión femenina”. En primer lugar, revisitamos brevemente algunos textos fundamentales para la constitución del canon marxista sobre la opresión de las mujeres. Luego, proponemos un recorrido por algunas posiciones que cuestionan al marxismo desde un marco conceptual materialista (o marxista heterodoxo) marcando las limitaciones del marxismo en su versión canónica, así como en sus formas más estereotipadas (diríamos, caricaturizadas) tales como el economicismo mecanicista. El objetivo de nuestro trabajo es mostrar el modo en que la crítica feminista complejiza el concepto axial de “clase”, cuestionando los enfoques reduccionistas y visibilizando las contradicciones al interior del mismo (en el caso de Simone de Beauvoir, en una línea que puede remontarse a Flora Tristán) o reformulándolo desde una perspectiva feminista, como *clase social de sexo*.

Palabras clave: epistemologías feministas, feminismo materialista, marxismo.

I. El marxismo clásico ante la “cuestión femenina”

La Plata, FAHCE-UNLP, 13 al 15 de abril de 2016

sitio web: <http://jornadascinig.fahce.unlp.edu.ar/iv-2016> - ISSN: 2250-5695

Sin explayarnos demasiado, es necesario reponer brevemente dos líneas que sentaron doctrina en el campo del marxismo y que vertebraron su posicionamiento acerca de la denominada “cuestión femenina”. Dichas posiciones dieron forma al dogma marxista sobre la opresión de las mujeres y, como tales, fueron el blanco de los ataques de las teóricas feministas provenientes de sectores marxistas (o vinculadas al marxismo) que se negaban a admitir dichos supuestos (ya decía Descartes que para derribar un edificio lo más eficaz era atacar los cimientos...). La versión marxista clásica sobre la opresión de las mujeres toma como base fundamental dos escritos canónicos: el libro de Auguste Bebel, *La mujer y el socialismo* (1879) y *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (1884) de Friedrich Engels. El escrito de Bebel *La mujer y el socialismo* es sumamente curioso. Presenta un análisis detallado acerca de la historia de las mujeres, desde la sociedad primitiva hasta su época. En verdad, a pesar del título, Bebel dedica sólo unas páginas a “predecir” la situación de la mujer en el socialismo, y se centra en cambio en el análisis histórico. Como ha subrayado Goldman (2010), el libro constituye una denuncia ante todo de índole moral, que cuestiona la hipocresía de la sociedad burguesa. Lo que resulta notable es que Bebel analiza la opresión de las mujeres en términos de la *sexualidad* (aspecto que Marx y Engels nunca abordaron). Para Bebel, la represión de la sexualidad femenina (su invisibilización) constituía la prueba más enfática acerca de su sometimiento. “Debemos reconocer que en este mundo de propiedad privada, la mujer está oprimida como un ser sexual. En todos los aspectos, ella está asediada por restricciones y obstáculos desconocidos para el varón” (Bebel, 1910: cap.VII. Traducción nuestra).

La importancia del libro de Engels también es crucial, en tanto que somete la categoría de “familia” al análisis de la crítica política. *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (1884) reconoce la importancia central de la reproducción en el desarrollo histórico, mostrando que la forma que asume la familia condiciona la organización socio-económica. Engels supone la hipótesis de un comunismo primitivo, añadiendo algunas ideas que Bachofen expone en *El matriarcado* (1861) sobre la preponderancia original de

las mujeres. Basándose parcialmente en Bachofen, Engels supone la existencia un comunismo primitivo “matriarcal”, donde la mujer tenía preponderancia sobre el varón en tanto ella establecía la filiación del clan¹.

Con el desarrollo de técnicas agrícolas y el correlativo surgimiento de la propiedad privada, la mujer pierde aquella supuesta supremacía y se convierte en “esclava” del varón. Las tareas domésticas, antes reconocidas tan valiosas como la caza y demás actividades masculinas, pierden valor frente al trabajo técnico. La *división natural (sexual) del trabajo*, supuestamente igualitaria en un principio, deviene diferencia jerarquizada: ahora, se valoran las actividades realizadas por los varones como tareas de mayor prestigio. Para Engels, esta inflexión histórica es consecuencia directa del surgimiento de la propiedad privada, a la que se refiere como “la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo” (Engels, 1992; p.110). El varón, devenido propietario, interesado en transmitir su herencia a los hijos legítimos, busca garantizar dicha consanguinidad mediante el matrimonio monogámico. La familia sindiásmica desaparece. El derecho materno cae y se instalan la filiación masculina y el derecho hereditario paterno: es el origen de la familia patriarcal, la “familia monogámica”.

Según este enfoque clásico, la lucha de las mujeres se reduce a la lucha de clases. Tanto Engels como Bebel inician una tradición que marcará profundamente los debates posteriores sobre la “cuestión de las mujeres”, donde la solución a la opresión de las mujeres se identifica de manera unívoca con la transformación económica, es decir, con el advenimiento del socialismo. La experiencia histórica puso en cuestión estos postulados teóricos. Cabe señalar el caso paradigmático de la Rusia soviética, donde las transformaciones económico-sociales mostraron claramente sus limitaciones: a una “primavera” leninista le siguieron políticas de natalidad que reconfiraron a las mujeres en

¹ Debemos señalar que el análisis de Engels incurre en un error tradicional; el supuesto carácter *matriarcal* que adjudica a las sociedades “mal llamadas primitivas” (como decía Lévi-Strauss) es incorrecto. Se trata, en todo caso, de sociedades *matrilineales*, como ha destacado, entre otras, Alison Jaggar (1983: 81-82).

su rol de reproductoras o “madres heroínas”². El advenimiento histórico de los socialismos no redundó en la liberación de las mujeres, refutando las tesis de Engels y Bebel.

Contra la absorción reduccionista de la categoría “mujer” en el conjunto opaco “trabajadores”, Flora Tristán señaló que la categoría de “proletariado” invisibilizaba las diferencias existentes al interior del mismo. Es por eso que Ana de Miguel propone considerar a Tristán, no como socialista utópica, sino como figura de transición entre el feminismo de raíz ilustrada y el feminismo de clase (De Miguel, 2005). En *Unión Obrera* se refiere a la “raza” de las mujeres, como un grupo que debe ser distinguido de la “raza proletaria”. Sin embargo, para Tristán los intereses de ambas razas son comunes: “Lo que ha ocurrido con los proletarios, hay que convenir en ello, es un buen augurio para las mujeres cuando les llegue su 89” (Tristán, 1977: 114). La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, “acto solemne que proclamaba el *olvido y el desprecio que los hombres nuevos hacían de ellas*” (Tristán, 1977: 126), es decir, de las mujeres, mostró rápidamente las limitaciones de su pretendida universalidad. El argumento de Tristán desarma de este modo la homogeneidad aparente del concepto de “clase”, identificando la lucha de las mujeres como un terreno específico y relativamente autónomo, mostrando *avant la lettre*, contra Bebel y Engels, que una revolución proletaria (como considera Tristán la revolución de 1789) no conlleva necesariamente una reivindicación de los derechos de las mujeres, ni mucho menos una revolución feminista.

II. Simone de Beauvoir ante el marxismo ortodoxo: críticas a Engels en El segundo sexo

En la línea de los cuestionamientos de Tristán, se inscribe implícitamente el extenso ensayo que publica Beauvoir en 1949, *Le deuxième sexe*. Allí, Beauvoir critica la perspectiva

²A partir de 1944, Stalin otorga el título “honorífico” de *Madre Heroína* a aquellas mujeres con más de diez hijos. Cabe destacar que durante el stalinismo se decretan políticas pro-natalidad, poniendo fin al libre aborto que la U.R.S.S. había aprobado en 1920. Tampoco sería del todo exacto hablar del período leninista como una “primavera”, ya que la sexualidad aún era considerada un problema “superestructural”, como se ve en las cartas donde Lenin enumera las faltas de Clara Zetkin. Cfr. Ana de Miguel, 2005.

engelsiana por su reducción economicista y la ecuación mujer=proletario de Bebel. Para discutir con el marxismo clásico, Beauvoir elige el libro de Engels, *El origen de la familia*, que representa para ella “el punto de vista del materialismo histórico”. La crítica de Beauvoir apunta fundamentalmente a la *unidimensionalidad* del materialismo histórico: reducir la complejidad del ser humano a un solo aspecto, el económico³.

En esta crítica a Engels aparece un punto central, base de una epistemología feminista-materialista: *La opresión de las mujeres no puede subsumirse a la explotación del proletariado*. Es preciso definirla de manera aislada, para dar cuenta de sus características específicas. Justamente, el despliegue del concepto de “opresión” será uno de los principales aportes beauvoirianos al feminismo (López Pardina, 2008)⁴. Sin embargo, otros problemas aparecen cuando se trata de explicar esta opresión específica. En *El segundo sexo*, el reduccionismo engelsiano se critica en función de una concepción universalista de la *humanidad*, leída en clave hegeliana. Para Beauvoir, “resulta imposible *deducir* de la propiedad privada la opresión de la mujer” (Beauvoir, 2013: 57), ya que ésta se vincula con *factores extra-económicos*. Así, el predominio del varón ya no va a explicarse por el desarrollo técnico y el surgimiento de la propiedad privada, sino mediante la dialéctica del amo y el esclavo, según una suerte de “voluntad de poder” que conduciría a ciertos grupos a dominar a otros. “La mujer se ha constituido concretamente como lo Otro. Esta condición servía a los intereses económicos de los varones; pero también convenía a sus pretensiones ontológicas y morales” (Beauvoir, 2013: 139). Siguiendo las tesis de “Señorío y servidumbre” de la *Fenomenología del Espíritu*, Beauvoir afirma que cada conciencia

³ Crítica al *homo oeconomicus*, que paradójicamente también puede leerse en Marx. No para obsesionarnos con la letra de Marx, adeptas de esa ciencia cuasi esotérica que es la marxología, pero para mostrar hasta qué punto el “marxismo deformado” del que hablaba Delphy encuentra las respuestas a las preguntas que él mismo formula (incluso contradiciendo “la letra” de Marx a la cual se dice devoto). Sobre la crítica al *homo oeconomicus* como sujeto de necesidades, dato positivista, que fundaría el espacio de la economía liberal, cf. Althusser, 2000.

⁴ Cabe mencionar que la propuesta de Beauvoir complejiza el cuestionado concepto sartreano de “situación”. Para Sartre, la situación era condición paradójica del despliegue de la libertad: “No hay libertad sino en *situación* y no hay situación sino por la libertad” (Sartre, 2008: 664). Beauvoir advierte la necesidad de introducir una distinción que precise el concepto de situación sartreano, señalando que no toda situación habilita el ejercicio de la libertad. Beauvoir propone entonces el concepto de “opresión” para caracterizar la “situación” de las mujeres y de otros grupos oprimidos (sobre todo, grupos étnicos o racializados: judíos y negros; Beauvoir, 1949/2013).

intenta imponer su voluntad, reduciendo a la otra al carácter de “mero objeto”. La dialéctica del amo y el esclavo se proyecta así sobre la relación de negación no-recíproca que opone varones y mujeres. El varón es lo Uno; la mujer, la Otra.

Esta explicación trae aparejados importantes riesgos teóricos. Si bien la posición de Engels es efectivamente reduccionista, cuenta con una ventaja: *historiza* claramente la subordinación de las mujeres, dejando como supuesto incuestionado (a-histórico) la división sexual “natural” del trabajo. Como señala Ana de Miguel (2005):

en consonancia con las tesis del materialismo histórico, se destierra cualquier tipo de argumentación biológica o naturalista -una supuesta debilidad física, la capacidad reproductora como minusvalía- para explicar una desigualdad social. El origen de la desigualdad sexual, como el de cualquier otro tipo de desigualdad, es social, en concreto económico.

La solución beauvoiriana, en cambio, complica el panorama al suponer una suerte de antropología *a priori*, dotando de un fundamento ya no natural, sino *ontológico*, a la opresión de las mujeres. Un hecho económico, social, se vuelve así un hecho ontológico, cercano a la metafísica. Junto con esto, aparece también un argumento biologicista:

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

Esta cita nos interesa de manera particular. Lo que aquí niega Simone de Beauvoir es precisamente el punto de partida de la otra corriente que abordaremos: el feminismo materialista francés⁵. Para Beauvoir, la tesis según la cual el conflicto sexual puede

⁵ La denominación “Feminismo Materialista Francés” puede ser equívoca, ya que una de sus mayores exponentes es italiana (Paola Tabet). Lo cierto es que la unidad del FMF no se reduce a una mera adscripción regional. En efecto, la corriente presenta una gran coherencia interna y constituye un conjunto teórico y político bien definido (Falquet y Curiel, 2005). Para evitar las ambigüedades del regionalismo, actualmente algunas teóricas eligen la expresión “feminismo materialista francófono”. Acá mantenemos la otra

pensarse como un conflicto de clases “no es sostenible”. Resulta significativo el hecho de que para sostener esta afirmación, Beauvoir suponga una base naturalista. La división de sexos y la división de clases no pueden confundirse porque “no hay ninguna base biológica en la escisión entre clases”, sostiene Beauvoir, afirmando de este modo (por contraposición) la inversa: hay una base biológica de la diferencia sexual.

Autoras como Sara Heinämaa (2003) han defendido a Beauvoir de las acusaciones biologicistas, aduciendo que tal “base natural” de la opresión de la mujer entra en contradicción explícita con la famosa afirmación del *Segundo sexo*, “mujer no se nace, se hace” (en la versión que circula más corrientemente)⁶. Es cierto que existe un esfuerzo anti-naturalista en afirmaciones tales como: “la Naturaleza, lo mismo que la realidad histórica, no es un dato inmutable” (2013: 21). Sin dejar de notar esta tensión en el discurso de *El segundo sexo*, es claro que para Beauvoir existe una diferencia entre clase social y “sexo” que se vincula de manera más o menos compleja con niveles de orden fisiológico/biológico, así como con una “infraestructura ontológica”. La remisión a la *Introducción* de *El Segundo Sexo* confirma esta contraposición: mientras que el esclavo (de la dialéctica hegeliana) puede y debe desear su anulación en tanto tal, las mujeres no pueden anularse en tanto que sexo: “la mujer, ni siquiera en sueños puede exterminar a los varones. El vínculo que la une a sus opresores no es comparable a ningún otro. *La división de los sexos es, en efecto, un hecho biológico, no un momento de la historia humana*” (Beauvoir, 2013: 22. El destacado es mío).⁷

A destruir la evidencia de este “hecho biológico” se ha dedicado el FMF desde la década del '70 en adelante. ¿Cuánto hay de “natural” en la división sexual del trabajo, y de modo

denominación por ser la que se ha impuesto de manera más general.

⁶ Dice Heinämaa: “Many commentators claim that Beauvoir argues that ultimately women are oppressed, not by men or society, but by biology: being dominated by the cycles of menstruation, pregnancies, and nursing, the female body severely limits the free choice and self-fulfillment of the woman. This biologist reading was common among early commentators” (Heinämaa, 2003: 74). Esta coexistencia entre una explicación naturalista y una constructivista ha sido interpretada como un intento de unir dos explicaciones: una biologicista y otra voluntarista, una feminista y otra sartreana, absolutista y relativista, esencialista y constructivista. (Contradicción que Susan Hekman ha subrayado entre los libros I y II del *Segundo sexo*). Cfr. Heinämaa, 2003: 74 y ss.

⁷ Omito la continuación de este párrafo, donde se habla de la pareja como “unidad fundamental”, a la manera platónica de las “dos mitades”...

más general, en el sexo? Cuestionar la naturalidad de la división sexual supone entonces, por un lado, refutar las afirmaciones de la ortodoxia marxista, pero también del propio feminismo teórico, no sólo Beauvoir sino de manera más general, el sistema sexo/género. Tema que en cierto modo ha cobrado visibilidad en el último tiempo gracias al auge de la teoría *queer*, pero cuya genealogía excede (antecede) los libros de Judith Butler.

III. El FMF: una reformulación del concepto de clase. Clase social de sexo.

Dijimos entonces que tanto Beauvoir como Engels mantenían un supuesto incuestionado y naturalista: la división sexual *natural* del trabajo. *El segundo sexo*, de hecho, termina con una conocida cita de los *Manuscritos económico-filosóficos* [1844] de Marx: “La relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre, es la relación del hombre con la mujer” (Marx, 1993: 146). Beauvoir suscribe a la posición marxiana según la cual “la relación del hombre con la mujer es la relación más natural de ser humano a ser humano” y concluye con un llamado a afirmar la fraternidad entre hombres (varones) y mujeres, “por encima de sus diferencias naturales” (2013: 725).

El FMF retoma el “legado beauvoiriano” (Smaldone, 2014) o tristianiano, al denunciar las diferencias que atraviesan la categoría de “clase”, heterogénea, sobredeterminada por contradicciones de sexo y etnia (*race*). Sin embargo, radicaliza esta línea de análisis, llevando el análisis beauvoiriano más allá: por un lado, realiza una redefinición de la categoría de clase desde una posición materialista que se separa del marco marxista-hegeliano de la dialéctica del amo y el esclavo; por otro lado, el FMF avanza al identificar a las mujeres como una clase social o “clase social de sexo”. Este doble movimiento radicaliza el pensamiento beauvoiriano, para quien (como vimos) las mujeres no podían constituir una clase. El interés de Beauvoir, más ligado en este punto a las premisas del existencialismo que a las del marxismo, apuntaba a la defensa de una *condición humana* igualitaria, donde las jerarquías de sexo fuesen abolidas. “Cuando sea abolida la esclavitud

de una mitad de la Humanidad y todo el sistema de hipocresía que implica, la “sección” de la Humanidad revelará su auténtica significación y la pareja humana hallará su verdadera figura” (Beauvoir, 2013: 724-725).⁸

Hay que señalar que, si bien el FMF surge vinculado de manera directa con el pensamiento beauvoiriano y el Movimiento de Liberación de las Mujeres francés (MLF), apoyado por Beauvoir, también se articula con otras genealogías. El marco teórico en el cual surge el FMF se encuadra en el contexto de aparición del Movimiento de Liberación de las Mujeres en Estados Unidos, el denominado *Women’s Lib*, a partir del cual se desarrolla el *feminismo radical*. Dos obras marcan el inicio de esta etapa: *Sexual Politics* de Kate Millet, publicada en 1969, que propone el concepto de “patriarcado”; seguida en 1970 por *The Dialectic of Sex*, de Shulamith Firestone, donde por primera vez se analiza el grupo de las mujeres como “clase sexual”. Ambas nociones, patriarcado y clase sexual, serán retomadas y profundizadas por las teóricas del FMF (Oliva Portolés, 2005: 109-110).

Dos claves para una epistemología feminista materialista

Abordaremos dos aspectos del FMF que marcan dos coordenadas fundamentales desde las cuales se podría empezar a construir una cartografía feminista y materialista. La desnaturalización del sexo (1) y el desarrollo de una epistemología ya no marxista (en sentido clásico) sino *materialista* (2).

Desnaturalizar el sexo

⁸ Mencionemos en relación con esto que *El segundo sexo* ha sido cuestionado por feministas vinculadas a la línea denominada “de la diferencia”, quienes consideran que la propuesta de Beauvoir “reduce” la especificidad de las mujeres al defender su homologación a la cultura, su inscripción en el “orden humano”, signado por los valores masculinos. Sin embargo, esta percepción tiende a caricaturizar la posición de Beauvoir en *El segundo sexo*; la propia Beauvoir ha aclarado que no se trata meramente de que las mujeres se inserten en un mundo masculino, sino de que lo transformen. Tal como afirma en una entrevista con Susan Brison: “No se trata de que las mujeres ocupen el puesto de los varones en el mundo, sino de que se emancipen de tal manera que simultáneamente cambien el mundo” (Brison, 2003: 189. Traducción nuestra).

Como señalan Curiel y Falquet, el rasgo característico del FMF es la conceptualización de las mujeres como un grupo social específico, definido como *clase social de sexo*. Varones y mujeres dejan de ser pensados como grupos naturales o biológicos, y pasan a definirse “por una *relación social*, material, concreta e histórica. Esta relación social es una relación de clase, ligada al sistema de producción, al trabajo y a la explotación de una clase por otra” (Curiel y Falquet, 2005: 8). A su vez, las clases de sexo se construyen en función de la relación que las opone como tales, es decir, que no preexisten a dicha relación.

Marx aclaraba en *El capital* que el capitalista no era un individuo particular, un acaudalado maníaco obsesionado por el dinero, sino una figura histórica, el representante o la personificación de una clase social (Marx, 1966). Contra la Economía política clásica, intentaba demostrar que las prácticas y acciones del capitalista no estaban guiadas por instintos de goce individuales ni tendencias psicológicas, sino que eran el resultado de un complejo mecanismo social (Marx, 1966: 499). De modo similar, en la línea materialista del FMF cuando hablamos de “varones” y “mujeres” no hablamos de individuos caracterizados por instintos, psicologías, etc., sino que referimos ante todo a *dos clases sociales* en conflicto, que presentan una particular relación con los medios de producción⁹. Es por eso que la problemática no se construye en torno al “contenido” de los roles varón/mujer, sino que apunta hacia la *relación* existente entre ambos (Delphy, 1985: 119).

La denuncia al sistema sexo/género que ya desde los años '70 traían las voces del FMF, desmonta aquello que en Beauvoir aún permanecía incuestionado: la supuesta evidencia biológica de la diferencia sexual.

Pensamos que el género –las posiciones sociales respectivas de las mujeres y de los hombres- no está construido sobre la categoría (aparentemente) natural del sexo, sino que por el contrario el sexo se ha convertido en un hecho pertinente, y por tanto en una

⁹ Lo que no quiere decir que sobre esos grupos no se construyan correlativa y simultáneamente representaciones ideológicas (desde un marco althusseriano, ninguna estructura social puede prescindir de la ideología); pero nos advierte que la clave de la contradicción varones-mujeres debe buscarse en otro lado: en las relaciones de producción patriarcales (modo de producción doméstico) y en el acceso diferencial a los instrumentos de producción (Tabet).

categoría de la percepción, a partir de la creación de la categoría del género (Delphy, 1985: 118).

En este marco, ya no pueden formularse explicaciones que refieran a hechos biológicos, datos o infraestructuras ontológicas. Es la opresión la que crea el género, es decir, las posiciones sociales de varones y mujeres, y en función de ésta división se instala el “sexo”. Es la división del trabajo la que crea dos grupos antagónicos generizados (división técnica del trabajo), y recién sobre la base de esta partición es que se construyen los sexos anatómicos. El orden de causalidad se invierte: como dirá luego Judith Butler, el género hace al sexo.

Marxismo y materialismo

El FMF se autodenomina “materialista” para marcar sus distancias respecto de la tradición marxista, a la cual denomina “el marxismo deformado” (Delphy, 1998: 128). Se distingue entonces entre el *método* marxista y su *aplicación*. Es decir, se diferencian los conceptos generales propuestos por el marxismo (clase, explotación, modo de producción) y su utilización concreta, por ejemplo, en *El Capital*, como un análisis del modo de producción capitalista (Delphy, 1998: 132-133). De este modo, el FMF adopta el método marxista, junto con sus conceptos generales, dotándolos de nuevo contenido al relacionarlos con la opresión de las mujeres trabajadoras y grupos de trabajadoras no asalariadas, doblemente invisibilizadas en *El Capital*. La utilidad de esta perspectiva materialista mostró su potencialidad esclarecedora, por ejemplo, en los debates acerca del trabajo doméstico.

Desde esta óptica, el concepto de “clase social”, como relación particular con los medios de producción, que define una relación de producción específica, se aplica al colectivo de las mujeres. Para Delphy, la clase de las mujeres es producida mediante la relación de explotación del trabajo doméstico, en el marco de la institución matrimonial, y en solidaridad con el régimen capitalista. Por eso, a principios de la década del '70, Christine

Delphy propone el concepto de “modo de producción doméstico” como un modo específico que existe de manera transversal, articulándose con otros modos de producción a lo largo de la historia.

De manera afín, pero diversa, con el fin de caracterizar diferencialmente a la clase social de las mujeres, Colette Guillaumin (2005) desarrolla el concepto de “apropiación”. Éste permite dar cuenta de la naturaleza específica de la opresión de las mujeres. Según Guillaumin, dos contradicciones atraviesan constitutivamente a la clase de sexo de las mujeres: 1) una entre *apropiación colectiva*, la apropiación ilegítima de la clase de las mujeres por parte de la clase de los varones; y *apropiación individual*, la apropiación singular de cada mujer mediante el contrato de matrimonio; 2) una segunda contradicción entre fuerza de trabajo asalariada y lo que Guillaumin denomina *sexaje*. El trabajo doméstico, las tareas de cuidado de otras personas (niños, ancianos, enfermos, etc.) que realizan las mujeres, no son *mensurables*. El trabajo doméstico es ilimitado en el tiempo, lo que lo distingue fuertemente del trabajo asalariado. A esta apropiación de la “fuerza de trabajo”, que es en verdad apropiación de la *máquina de carne* (y sólo por extensión, apropiación de la fuerza de trabajo), Guillaumin la llama “*sexage*”, marcando así su proximidad con el esclavismo (que en francés se dice *esclavage*) y el vasallaje.¹⁰ Se trata de la “*apropiación física misma, la relación en la que es la unidad material productora de fuerza de trabajo la que es poseída y no la sola fuerza de trabajo*” (Guillaumin, 2005: 25). Pese a que desde hace varios años, en nuestro país las mujeres son “libres” de vender su fuerza de trabajo, ello no las exonera de realizar las tareas domésticas. Guillaumin, en vez de hablar de “doble jornada” o “doble opresión de las mujeres”, afirma la contradicción existente entre *sexaje* y trabajo asalariado, entre apropiación física a tiempo completo y venta de la fuerza de trabajo en el mercado.

¹⁰ Guillaumin distingue sin embargo el *sexage* del esclavismo y del vasallaje. En los tres tipos de relación de explotación, una clase es apropiada y utilizada como medio de trabajo por parte de un no trabajador (explotador). Sin embargo, en el caso del *sexage*, existen características específicas. Una de ellas es que se trata de una relación de apropiación donde una clase es utilizada como medio de trabajo que actúa fundamentalmente trabajando sobre *otros seres*, es decir, se trata de una instrumentalidad aplicada a otros seres humanos, no sólo a materias primas. Quizás sería mejor traducirlo por “sexitud”, para mantener en español el contrapunto que el término intenta marcar con respecto a la esclavitud.

Tal como hemos intentado esbozar, de modo muy general diremos que la propuesta del FMF permite denunciar la base material (económica) sobre la cual se construye y reproduce la explotación patriarcal: la apropiación individual y colectiva de la clase de las mujeres por parte de la clase de los varones; una de cuyas modalidades específicas es la apropiación del trabajo de la mujer en la forma de trabajo gratuito, realizado en el marco del modo de producción doméstico. Esta estructura patriarcal actúa en solidaridad, por supuesto, con ideologías, prácticas, discursos que producen y reproducen la dominación. Es por ello que entender a las mujeres como “clase” subraya además la denuncia del carácter social del sexo. Si, como decía Derrida, no hay naturaleza, sino naturalizaciones y cosas naturalizadas, el esfuerzo antinaturalista me parece una de las apuestas más fuertes e interesantes del FMF. Mucho menos citadas y conocidas, estas autoras han quedado a medias silenciadas y olvidadas. Sin embargo, como hemos visto, su crítica al sistema sexo/género y su propuesta materialista resultan sumamente interesantes a la hora de repensar los términos del debate actual, las genealogías invisibilizadas y las líneas alternativas, no hegemónicas, en la teoría feminista.

Bibliografía

Beauvoir, S. (2013) *El segundo sexo*, Buenos Aires: Sudamericana/Debolsillo.

Bebel, A. (1910) *Woman and Socialism*. New York: Socialist Literature Co. Disponible en: https://www.marxists.org/archive/bebel/1879/woman-socialism/index.htm?utm_source=lasindias.info

Curiel, O. y Falquet, J. (2005) (comps.) *El patriarcado al desnudo: tres feministas materialistas*, Buenos Aires: Brecha Lésbica. “Introducción”.

La Plata, FAHCE-UNLP, 13 al 15 de abril de 2016

sitio web: <http://jornadascinig.fahce.unlp.edu.ar/iv-2016> - ISSN: 2250-5695

De Miguel Álvarez, A. (2005) “La articulación clásica del feminismo y el socialismo: el conflicto clase-género” en Amorós, C. y Ana de Miguel (comps.) *Teoría feminista de la Ilustración a la globalización. Vol. 1: De la Ilustración al segundo sexo*, Madrid: Minerva.

Delphy, C. (1985) *Por un feminismo materialista*. Barcelona: LaSal.

Delphy, C. (2002) “Un féminisme matérialiste est possible” en *L’ennemi principal. Vol. 2*. Paris : Nouvelles Questions Féministes.

Engels, F. (1992) *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* [1884], Buenos Aires: Planeta.

Forenza, E. (2013) “Femminismo e marxismo: Simone de Beauvoir lettrice di Engels” en *Critica marxista: analisi e contributi per ripensare la sinistra*, n° 3-4, pp. 66-75.

Goldman, W. (2010) *La mujer, el Estado y la revolución. Política familiar y vida social soviéticas, 1917-1936*. Buenos Aires: Ediciones IPS.

Guillaumin, C. (2005) “Práctica del poder e idea de naturaleza” en Curiel y Falquet (comps.) *Op. Cit.* pp. 19-56.

Heinämaa, S. (2003) *Toward a phenomenology of sexual difference. Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Oxford: Rowman & Littlefield.

Jaggar, A. (1983) *Feminist politics and human nature*, London: Rowman & Littlefield.

Marx (1966) *El capital. Vol. 1*. México: FCE.

Marx (1993) *Manuscritos*, trad. F. Rubio Llorente, Barcelona: Altaya.

Oliva Portolés, A. (2005) “La teoría de las mujeres como clase social: Christine Delphy y Lidia Falcón” en Amorós, C. y De Miguel, A. (comps.) *Teoría feminista de la Ilustración a*

la globalización. Vol.2: Del feminismo liberal a la posmodernidad. Madrid: Minerva. Pp. 107-146.

López Pardina, T. (2008) “El existencialismo de Simone de Beauvoir como marco de reivindicaciones feministas” en Puleo, A. (coord.) *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política.* Madrid: Biblioteca Nueva.

Smaldone, M. (2014) “Un legado beauvoiriano: el trabajo doméstico en la perspectiva del feminismo materialista de Christine Delphy” en *La manzana de la discordia*, vol. 9, n° 1, pp. 7-29.