

MARXISMO Y FEMINISMO: EL RECOMIENZO DE UNA PROBLEMÁTICA¹

LUISINA BOLLA* / PEDRO KARZMARCZYK*

*IdIHCS-Universidad Nacional de La Plata / CONICET, Argentina

Abstract

This paper explores the potential capacity of Althusserian philosophy to intervene in the complex field of relations between Marxism & Feminism. The potential of Althusserian perspective is focused on three interrelated aspects: it explores, on the one hand, the ideological concept of ideology as an obstacle which obscures the relationship between ideology and the relations of production. However, the paper stresses that without a materialist concept of ideology, gender issues remain as vindications that do not question the foundations of capitalism, with great difficulties to articulate their vindications with others (such as ethnical or class vindications). On the other side, it intends to open the theoretical space in order to think “class” as heterogenic. As we will argue, that cannot be achieved without appealing to the Althusserian notions of *overdetermination* and *social and economic formation*, that is to say, the space where the “society-effect” is produced and where multiple and distinct contradictions are developed and interrelated. This two concepts, overdetermination and ideology, both referred to a critique of empirism, that allows rethinking the traditional misunderstandings between Marxism & Feminism, moving towards an anti-humanist, anti-economist and materialist problematic.

Keywords

<Feminism> <Gender> <Ideology> <Overdetermination> <Social Classes>

Resumen

El presente trabajo explora la potencialidad de la filosofía althusseriana para intervenir en el campo complejo de las relaciones entre marxismo y feminismo. Esta potencialidad de la perspectiva althusseriana se examina en al menos tres aspectos relacionados: por una parte, se explora el obstáculo que representa una noción idealista de la ideología, al obturar su relación con las relaciones de producción, sin las cuales las cuestiones de género no pueden pasar de ser reivindicaciones en el interior del sistema capitalista, con grandes dificultades para articularse con otras reivindicaciones (étnicas o



de clase). Por otra parte, se intenta abrir el espacio teórico para un concepto de clase heterogéneo, lo que entendemos que no se puede lograr sino a través del concepto althusseriano de sobredeterminación y del concepto de formación económico social, como el espacio en el que se produce el efecto de sociedad y donde se desarrollan contradicciones múltiples y desiguales. Estos conceptos, ideología y sobredeterminación, que van de la mano con la crítica al empirismo, permiten pensar la manera en que los límites externos de las clases repercuten en el interior de las mismas, llevando el malentendido clásico marxismo/feminismo más allá de los límites en los cuales ha sido circunscripto, abriendo la posibilidad para repensarlo desde una problemática antihumanista, antieconomicista y materialista.

Palabras Clave

<Feminismo> <Género> <Ideología> <Sobredeterminación> <Clases sociales>

I. Introducción: *De qué lectura somos culpables*

En el terreno de los malentendidos, las relaciones entre marxismo y feminismo ocupan un lugar destacado. Matrimonio infeliz o malavenido, unión o reconciliación, divorcio o reabsorción, son algunos de los rótulos que se suceden polémicamente y que dan a esta pareja una fisonomía propia. La amplia variación de los términos introduce desde el principio una línea divisoria de aguas: ¿qué se entiende por marxismo y qué por feminismo? La variación, no cabe duda, es el resultado de posiciones heterogéneas a la hora de pensar la articulación entre ambos términos, de supuestos diversos y a veces antitéticos. Más todavía, la heterogeneidad no se limita a los términos con los que se traza la gran divisoria, sino que, por razones que intentaremos comprender, repercute también al interior de cada uno de los términos. Vaya, para comenzar, una declaración sucinta: marxismo y feminismo son territorios vastos, pero ya ocupados, de manera que el acto de generar una posición en los mismos, mediante una declaración, está siempre sujeto a una lógica de apropiación por las posiciones que la declaración modifica, afecta, o suspende en su validez. Si reconocemos que en el espacio de la teoría, como en un campo de fuerzas, toda acción implica una reacción, el error radica en leer los estados de la teoría, equilibrios en un campo de fuerza, siempre frágiles pero que pueden ser muy duraderos, desconociendo los movimientos que llevaron a los mismos. Máxime cuando es precisamente en los momentos de inestabilidad cuando algo novedoso puede pensarse.

En el presente trabajo, intentaremos, si se nos permite la resignación,

sumar un malentendido más a esta serie; un malentendido, es decir una toma de posición, que consideramos novedosa, y cuya particularidad radica en introducir la perspectiva althusseriana en relación con algunas posiciones adoptadas en la teoría feminista. Mostraremos, por un lado, que esta toma de posición permite repensar críticamente la tradición marxista, abriendo un nuevo espacio teórico materialista, que permite, por su parte, establecer nuevas relaciones con el feminismo y replantear algunos de sus problemas tradicionales. Queremos explorar las consecuencias teóricas y políticas de esta nueva relación, repensando la conjunción feminismo y marxismo a la luz de la problemática althusseriana, con la prevención de que nos situamos dentro de un campo ya atravesado por tensiones y por una historia compleja.

Obstinados entonces en continuar en esta dirección, y pese a las dificultades implicadas en la empresa, intentaremos vincular el esquema teórico propuesto por Althusser con problemáticas que, si bien no fueron excluidas del marco de investigación althusseriano, permanecieron de hecho inexploradas por el propio filósofo. Más puntualmente, nos referimos a la potencialidad explicativa de ciertos desarrollos althusserianos (la noción de ideología, de interpelación, de función-*Träger* y de sobredeterminación) puestos en relación con el análisis teórico feminista-materialista. El foco de interés, de este modo, no está puesto en responder a viejas preguntas, sino que está orientado ante todo a formular nuevas. Se trata para nosotros de esbozar un recorrido posible, de delimitar otra problemática, volviéndonos hacia un malentendido ya clásico para tratar de darle otra vuelta, otra dirección.

A diferencia de las relecturas clásicas de la obra de Marx, la lectura sintomática de Althusser se remonta² a los textos marxianos (*El capital*, *Grundrisse*) para leer lo no-dicho de lo dicho, y con ello cuestionar toda una serie de reabsorciones ideológicas de la obra de Marx que obturan su novedad al reinscribirlo en una problemática antigua. Para Althusser, hacer una lectura filosófica de Marx implica comprender la novedad introducida por Marx, el concepto de la eficacia de una estructura sobre sus elementos, la *causalidad estructural*. Pero tal novedad sólo puede ser entendida a condición de realizar una lectura sintomática, no meramente literal, del texto de Marx.

La lectura sintomática permite “discernir, en la aparente continuidad del discurso, las lagunas, los blancos y las debilidades del rigor, los lugares donde el discurso de Marx no es más que lo no-dicho de su silencio, que surge en su propio discurso” (Althusser, 2000: 155/ Althusser, 1996: 343)³. Se trata de poner de manifiesto los silencios teóricos, el “discurso del silencio”.

Precisamente, la ausencia de una tematización explícita sobre la cues-

tión de género, es decir, la falta de un análisis que visibilice las diferencias de género, al interior de la clase obrera (tal como es el caso en *El Capital*, denunciado por Delphy, entre otras, mediante el concepto de “doble invisibilización” de las mujeres⁴) habla desde el silencio, e indica (mudo) el lugar de una indagación. La lectura sintomática consiste precisamente en eso: en hacer visible lo invisible, entendiendo que la invisibilidad señala a su vez el *límite* de una indagación; la cual, si bien rompe con la problemática que la precede, tal como es el caso de Marx, no termina de construir la totalidad del nuevo espacio teórico por ella abierto. Es necesaria, dice Althusser, una lectura sintomática para poner de relieve las lagunas del discurso, “estos blancos que son las debilidades del rigor o los límites extremos de su esfuerzo: su ausencia, una vez alcanzados esos límites, en el espacio que abre” (Althusser, 2000: 95/ Althusser, 1996: 266).

Más todavía, la apuesta por la lectura sintomática no puede dejar de celebrar de la lectura sintomática de la economía política clásica llevada a cabo por Marx, pero no puede limitarse a eso. La lectura sintomática es el principio del movimiento de una ciencia, lo que subyace a la diacronía de las categorías de un discurso que sólo cumple con las reglas del género en el que se inscribe a condición de ser diferente de sí mismo, de estar sometido a una crítica incesante. Una ciencia sólo vive de su movimiento, al punto de que una ciencia detenida es una expresión rayana el oxímoron.

El silencio de Althusser es a esta altura estentóreo, en virtud de las voces que resuenan hoy día, en las calles y en la teoría. Por tomar sólo estas últimas, las corrientes deudoras del marxismo en el ámbito del feminismo contemporáneo han insistido en la necesidad de complejizar la categoría de “clase”, denunciando su falsa homogeneidad. Esta noción, que se presentaba como omniabarcante y totalizante en el marxismo clásico, como si de esta forma de explotación se pudieran deducir todas las demás, ha demostrado ser insuficiente a la hora de dar cuenta de las diferencias específicas existentes en el interior de la misma categoría. En este sentido, el trabajo teórico del feminismo materialista ha puesto de relieve el entrecruzamiento de al menos tres elementos, que visibilizan ciertas variaciones específicas en las relaciones de opresión/explotación: clase, etnia⁵ y sexo o género⁶.

Podemos precisar entonces en un interrogante la oportunidad que la articulación entre marxismo y feminismo nos da al aproximarnos a la producción de Althusser, al poner a la luz del sol algunos de sus silencios: ¿Qué pensar entonces de la relación no establecida entre clase y género? ¿Cómo pensar, en la producción teórica de Althusser, el vínculo complejo (sobredeterminado) que liga clase, ideología y género (y etnia)?

Presentemos, a modo de introducción, la dirección de una serie de preguntas, que podrían hacer hablar en la lengua althusseriana a esta falta, a este silencio: ¿Cómo es que la estructura vacía, impersonal, las posiciones de *Träger* determinadas por la estructura económica, ganan consistencia y espesor? ¿Cómo se produce el llenado de los espacios vacantes? Si, como afirma Althusser, la ideología es la que completa esos espacios vacíos, proveyendo los sujetos a partir de los individuos que ocupan las funciones de la base económica (función *Träger*): ¿de qué manera puede articularse este concepto de soporte (*Träger*) con las posiciones diferenciales “soportadas” por varones y mujeres?

II. Girando en círculos en torno a un concepto, o de por qué el género necesita de una noción materialista de ideología

Althusser ha llevado adelante un trabajo teórico sobre el concepto de ideología que, a nuestro juicio, ha quedado entrampado en la lógica del malentendido a la que aludimos al comienzo de nuestro trabajo. Lo característico de la noción althusseriana de ideología es desvincular a esta noción de los conceptos de representación y de engaño. Para la problemática con la que Althusser rompe, si bien la fuente de los engaños está fuera del individuo, el engaño sería siempre en último término un autoengaño, un engaño evitable, debido a la precipitación o al apasionamiento. La ideología como “autoengaño en última instancia”, continua de otras figuras filosóficas como el “sentido común”, le provee su forma a la filosofía como contra-ideología, que para poder ser tal debe dotarse de tres instancias: una teoría psicológica de la configuración del engaño (una teoría de la imaginación o del ego), una concepción del sujeto como libre y responsable (sujeto de la imputación) y una concepción del sujeto como sujeto de la ciencia, como instancia de enunciación objetiva. La tarea de la filosofía sería constituirse como una patología del sujeto engañado, articulando en un discurso unitario al ego, al sujeto responsable y al sujeto de la ciencia. La concepción de la ideología como engaño, lo mismo que la filosofía como contra-ideología, se inscribe en esta problemática filosófica, que cabe denominar “antropológica” o “humanista”. La operación teórica de Althusser consistió en denunciar que el descubrimiento teórico de Marx no resulta pensable mientras permanezcamos bajo la órbita de influencia de esta problemática. El descubrimiento de Marx no se reduce a una ruptura filosófica con esta concepción, pero no puede ser pensado, y lo que es más importante, repensado, es decir desarrollado, sin esta ruptura. Con un buen ojo, Althusser percibió que este era el lugar donde el marxismo podía entablar una alianza con el psicoanálisis lacaniano. En efecto, al oponerse a las

corrientes psicologistas y biologicistas dominantes en el campo del psicoanálisis, Lacan se vio llevado a tomar posición contra la posición humanista que hace del devenir humano una obra del individuo. Lacan, sacando partido de la lingüística moderna (recordemos que la arbitrariedad radical saussureana implica rechazar la concepción del lenguaje como una nomenclatura), pudo oponerse a una interpretación que hace del devenir humano la acción de un sujeto psicológico, definido por sus necesidades, y donde el lenguaje aparece meramente como la relación de un signo con una cosa u objeto, con la que las necesidades ya estarían en relación, independientemente del lenguaje. Es decir, la ruptura con el humanismo, el antihumanismo teórico, implica pensar que el devenir humano es la acción de lo cultural sobre lo biológico, que la sociedad se precede a sí misma, o si queremos decirlo en jerga epistemológica, que es un ámbito relativamente autónomo de eficacia, una forma específica de causalidad (Ver Althusser, 2014: 78-82). Althusser hizo su aporte en esta problemática, al plantear la pregunta por la reproducción de las relaciones de producción (es decir, por la producción de cuerpos relativamente útiles y dóciles en un modo de producción determinado) mediante la producción del concepto de aparato ideológico de estado, que viene a sumarse y a modificar el clásico concepto marxista de aparato represivo de estado (Ver Althusser, 2011; Ver Montag, 2009).

En primer lugar, tal reformulación de la noción de ideología, a diferencia de las teorías ideológicas de la ideología, que permanecen ligadas a una problemática humanista (es decir, idealista), permite dar cuenta de la materialidad de sus efectos, tanto a nivel corporal como psíquico. En segundo lugar, una concepción materialista de la ideología (o noción *científica* de la ideología, en el vocabulario althusseriano) nos permite pensar la articulación entre ideología y sistema productivo. Decíamos antes que la ideología es la que completa esos espacios vacíos, proveyendo los sujetos a partir de los individuos que ocupan las funciones de la base económica (funciones de *Träger*). Este parece ser, entonces, el lugar donde se torna sonoro el silencio althusseriano, es decir, el lugar donde se debe plantear la pregunta por la generización de los sujetos con determinadas posiciones en la estructura de producción económica. A su vez, una noción materialista de ideología permite cuestionar la metáfora tópica “base/superestructura”, instalando la discusión del género, no en el ámbito de lo superestructural (como quería el marxismo ortodoxo), sino *articulada* con el plano de la producción; obligándonos a pensar que la construcción de sujetos generizados es un elemento fundamental para la práctica económica misma (“base”), en la función específica de la reproducción de las condiciones sociales de producción. El concepto althusse-

riano de “sobredeterminación” permitirá, como veremos, evitar aquí el escollo del economicismo.

Una vez hecha esta suerte de declaración de principios, confesaremos que no somos los primeros en advertir la necesidad de un entrecruzamiento entre la teoría althusseriana y la teoría feminista. Este es el lugar en el que nos vemos forzados a denunciar un malentendido, ya que sin poner de manifiesto las consecuencias del mismo el espacio para nuestra toma de posición se vería anegado por otra problemática. Sin pretender ser exhaustivos, analizaremos el caso de una teórica feminista contemporánea, para intentar mostrar en qué condiciones se ha realizado este encuentro, y cuáles son los problemas ligados al desplazamiento de una teoría materialista de la ideología (como se encuentra en Althusser) hacia problemáticas atravesadas por supuestos idealistas.

III. Un caso de reabsorción de Althusser en los Estudios de Género: Butler y el concepto de “interpelación”

Sin lugar a dudas, una de las figuras más influyentes en el campo de los Estudios de Género es la filósofa norteamericana Judith Butler. Para nuestro análisis, sus investigaciones revisten particular importancia en la medida en que retoman explícitamente algunas de las principales categorías althusserianas, vinculándolas críticamente con la teoría de género.

En *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* [1997]⁷, Butler vuelve a Althusser y retoma uno de sus conceptos fundamentales, el de “interpelación”, para explicar el giro tropológico que instaura la subjetividad. La vuelta sobre sí mismo a partir del llamado interpelador, ese “giro físico de 180 grados”, constituye para Butler una de las figuras que explican el momento fundacional, la instauración del sujeto. Sin embargo, Butler considera que la teoría althusseriana de la interpelación resulta insuficiente. Para la filósofa, es preciso dar cuenta de la “disposición psíquica operante en el momento en que el transeúnte responde a la ley”, en otras palabras, “¿por qué responde el transeúnte al ‘¡Eh, usted!’ dándose la vuelta?” (Butler, 2001: 125)

La formulación de esta pregunta por Butler nos parece de enorme significación. El efecto de una problemática teórica, nos dice Althusser, no es sólo no ver lo que no se ve, sino no ver lo que se ve (Ver Althusser, 2000: 26/ Althusser, 1996: 13-14), es decir, ser llevado por la mirada, por la naturalidad de la inquietud. La pregunta acerca de por qué los sujetos responden a la interpelación, planteada de la manera general en la que la plantea Butler, es una pregunta típicamente ideológica. En efecto, tener comportamientos de

sujeto es constitutivo de la atribución de la categoría de sujeto a individuos que sólo pueden sobrevivir siendo sujetos, o cómo dice Althusser, a individuos que se relacionan con sus condiciones de existencia de manera imaginaria, es decir, como sujetos (Ver Althusser, 2011). Otro tanto sería preguntar por el mecanismo por el que nadie se muere en la víspera⁸.

No nos detendremos aquí en la perspectiva de Butler, que exigiría una revisión detallada⁹. Sólo nos interesa señalar el tinte particular que adquiere la “vuelta a Althusser” en el caso de la filósofa, para poder tomar distancia e indicar otra posición posible, otra dirección para “remontarnos”. En efecto, la tesis de la interpelación es retomada por Butler en el marco de una problemática diferente de aquella en la que fueron formuladas¹⁰. Al vincular el problema de la “escena de la interpelación” con la pregunta “¿por qué se da vuelta el sujeto?”, Butler reinscribe un problema científico dentro de una problemática ideológica. Si la novedad de Althusser, la denuncia del *sujeto de la conciencia*, es aceptada y quiere ser mantenida, entonces las preguntas se cierran en cierta dirección y se abren en otra¹¹. La pregunta butleriana: “¿Por qué se da la vuelta el sujeto en dirección a la voz de la ley y qué efecto tiene esta vuelta en la inauguración del sujeto social?”, con el interrogante que la continúa y precisa, “¿Es éste un sujeto culpable, y, en caso afirmativo, cómo llegó a serlo?” (Butler, 2001: 16), reorienta la indagación hacia una teoría de la conciencia (culpable).

Butler, al interrogarse acerca del problema de la “garantía” de la interpelación, es decir, de la eficacia implícita en el llamado interpelador, sigue una línea que podríamos llamar, siguiendo a Le Blanc, “vertiente interna del poder”:

Más generalmente, la transformación del individuo en sujeto, en el marco de un análisis de las relaciones de poder, se puede pensar de dos maneras, ya sea por la insistencia que se pone en la vertiente exterior del poder (...), o por la insistencia en la vertiente interna del poder: lo esencial es poder pensar la adhesión, incluso el consentimiento subjetivo de las relaciones de poder (Le Blanc, 2006: 44).

Trazando esta línea divisoria, Le Blanc ubica los análisis de Althusser y de Foucault en *Surveiller et punir* dentro de la vertiente exterior del poder (que podría también llamarse, quizás, “vertiente objetiva”, o quizás más precisamente, “con dominante materialista”), en tanto que el énfasis está puesto en la producción de una función-sujeto, es decir, en los mecanismos de poder

(ya sean aparatos ideológicos de Estado o disciplinas) que delimitan y circunscriben las formas de subjetividad.

En la vereda contraria, encontraríamos la vertiente interna del poder (que podría denominarse “vertiente subjetiva del poder”, o “idealista”), centrada en explicar lo que sería el punto ciego de la vertiente exterior del poder, a saber, el consentimiento subjetivo al sometimiento (Cf., *Ibíd.*: 45). Este tipo de análisis complementaría los desarrollos althusserianos y foucaultianos, y por supuesto, se identificaría con la producción teórica de Butler. Siguiendo una línea que podríamos llamar subjetivista-psicologista, Butler busca explicar la eficacia de la interpelación apelando a conceptos tales como “conciencia culpable” o “dependencia primaria”, en pos de definir la realidad “psíquica” del poder. Como señala Philip Goldstein en su análisis de la teoría de Butler:

Yendo más allá de su postestructuralismo antihumanista, esta explicación hegeliana/nietzscheana/freudiana de la sujeción y la complicidad genera una inconsistencia, lo que Seyla Benhabib denomina una “fisura entre la teoría psicoanalítica y el foucaultismo” (Goldstein, 2005: 73).

Fisura que remite al abismo que separa dos problemáticas antagónicas entre sí: una problemática antihumanista, de inspiración althusseriano-foucaultiana, y según la cual no pueden pensarse la subjetividad ni la agencia por fuera del poder o de los mecanismos de interpelación; y otra problemática hegeliana/nietzscheana/freudiana, que sostiene que el sujeto se “sujeta” a causa de un deseo primario, que lo hace consentir al sometimiento.

Este intento de conciliación, además de ser inconsistente, como señalan Goldstein y Benhabib, trae aparejado el riesgo de la “reabsorción ideológica” que Althusser denunciaba en *Lire le Capital*. El mismo supuesto de Butler, a saber, que la teoría de la interpelación debe ser completada con una teoría de la conciencia (con fuerte presencia de elementos hegelianos, pero también nietzscheanos y freudianos, como ya señalamos), desplaza la novedad althusseriana, e incluso podríamos decir que la cancela, al separarla del terreno de la problemática por ella abierta, y resituirla en el dominio ideológico de la problemática humanista. Así, para Butler:

Habría sido útil que Althusser fuese más consciente de que la ley se convierte en objeto de vinculación apasionada, en una extraña escena de amor. Puesto que la conciencia que obliga al transeúnte a darse la vuelta al oír la llamada del policía o que

empuja al asesino a salir a la calle en busca de la policía parece estar impulsada por un amor a la ley que sólo puede satisfacerse mediante el castigo ritual (Butler, 2001: 143).

Butler cuestiona así la no-tematización de una *sumisión fundacional* que posibilita la interpelación, esto es, de una primera relación entre el destinatario y el emisor del llamado: “Como condición previa y esencial para la formación del sujeto, existe cierta disposición a ser apremiado por la interpelación autoritaria, lo cual sugiere que uno/a está ya, por así decir, en relación con la voz antes de responder a ella...” (Ibíd.: 125).

De este modo, lo que nos interesa poner de relieve es que el foco de interés de Butler, en su interpretación de Althusser, se encuentra orientado hacia el estudio de las “razones” que conducen al individuo a responder a la interpelación; estudio “interno”, “psíquico” o “subjetivo” que se entrelaza con una teoría de los “afectos” (de inspiración spinoziano-freudiana), como se ve en el párrafo citado arriba.

Por otro lado, en *Mecanismos psíquicos del poder*, Butler retoma de manera casi exclusiva el texto de Althusser “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” (dos excepciones: una breve referencia a la lectura sintomática propuesta en *Lire le Capital* y una alusión a la autobiografía de Althusser). Este ensayo es, de hecho, el artículo más difundido en el ámbito anglosajón, aunque habría que mencionar que constituye sólo una parte de un ensayo mayor, titulado *Sur la reproduction* (publicado recientemente en traducción inglesa¹² y aún inédito en español). Así, el artículo “Ideología y aparatos...”, constituye el espacio teórico sobre el cual se articulan la gran mayoría de las lecturas de Althusser; en el caso puntual que nos ocupa, también constituye el terreno sobre el cual se asientan las reinterpretaciones provenientes de los Estudios de Género¹³.

Remontarse a Althusser, en este caso, implica para nosotros retomar otro escrito, anterior a “Ideología y aparatos”, donde por primera vez el filósofo aborda la problemática de la ideología y de la interpelación. Escrito subestimado en el ámbito teórico anglosajón, como señala Warren Montag (2015), a pesar del hecho de que está centrado precisamente en el elemento más celebrado de Althusser, el concepto de ideología. Pero remontarse a Althusser también implica, para nosotros, continuar la vertiente objetiva abierta por el filósofo, transformando la pregunta por las “razones del consentimiento subjetivo”, pregunta que camina por el desfiladero del humanismo y del individualismo metodológico (a la que Butler responde mediante una teoría idealista de

las disposiciones originales) en un cuestionamiento materialista acerca de las *razones-de-sujeto*. Este cambio en el punto de partida es la condición para que se abran otros caminos, y, quizás, que se insinúen nuevas respuestas.

IV. Sobre la interpelación y la función-Träger: los efectos-sujeto, soportes de la división sexual del trabajo

“Así, está claro que el no-reconocimiento de la división sexual en el análisis del capital no impide en absoluto la aplicación de conceptos materialistas a la opresión de las mujeres. En cambio, este no-reconocimiento no plantea un problema para las mujeres, sino para el análisis del modo de producción capitalista. En efecto, no se trata tanto de un no-reconocimiento como de una no-problematización”.

Delphy, C. “Un féminisme matérialiste est possible”

En 1979, Heidi Hartmann publica un artículo en la revista *Capital & Class*. Este artículo constituye un hito en la historia de las relaciones teóricas entre marxismo y feminismo. El título del artículo constituye de por sí una declaración de principios: “The unhappy marriage of marxism and feminism: towards a more progressive unión”. En su escrito, Hartmann repasa las diferentes “bodas” fallidas entre marxismo y feminismo, indicando que siempre se trató de una relación desigual (como todo matrimonio). Ya fuera porque el marxismo obturaba la comprensión de la problemática de las mujeres, al subsumirla dentro de una categoría de “clase” homogénea e incuestionable; ya fuera porque el feminismo radical terminaba alejándose del marxismo, virando hacia posiciones cada vez más liberales, el resultado de estas bodas mal consumadas impedía, para Hartmann, comprender la articulación solidaria entre capitalismo y patriarcado.

En su crítica acerca del tratamiento marxista de la denominada “cuestión de la mujer”, Hartmann analiza diferentes aspectos de un problema que, sin reducirse a él, pueden articularse en torno a un problema básico:

La teoría de Marx del desarrollo del capitalismo es una teoría del desarrollo de los lugares vacíos [empty places] (...) Del mismo modo que el capital crea estos lugares, con indiferencia de los individuos que los ocupan, las categorías del análisis marxista, tales como “clase”, “ejército de reserva del trabajo”, “trabajador asalariado”, no nos explican por qué determinadas personas ocupan determinados lugares. No dan ninguna pista sobre por qué la mujer está subordinada al hombre dentro y fuera de

la familia y por qué no es al revés (Hartmann, 1979: 7-8. La traducción es nuestra).

Hartmann llega a la conclusión de que “*Las categorías marxistas, como el propio capital, son ciegas al sexo [sex-blind]*” (Ibíd.: 8). A causa de esta “ceguera genérica”, las categorías marxistas no pueden decirnos quién ocupará los “lugares vacíos”. Para la autora, esta ceguera constituye el problema básico de los análisis marxistas sobre la denominada “cuestión de la mujer”¹⁴.

En este punto, la introducción de la teoría althusseriana habilita una nueva perspectiva, mediante la creación de nuevas categorías que permiten, si no responder definitivamente, al menos indicar otra dirección para el análisis marxista. Señalemos que el trabajo teórico de Althusser emprende una nueva lectura de los textos de Marx y Engels al distanciarse tanto de la interpretación economicista-mecanicista como de la corriente humanista-voluntarista (que pueden ser entendidas como dos caras de la misma moneda). Un doble movimiento de negación separa a Althusser de estas dos interpretaciones predominantes, las cuales “hegemonizaron” (y aún hegemonizan) el “sentido” y la “verdadera enseñanza” del marxismo¹⁵.

Contra el humanismo historicista imperante, la lectura althusseriana comprende a los sujetos como portadores (*Träger*) de funciones asignadas por las relaciones de producción. Esta elucidación habilita una nueva óptica materialista y anti-humanista, desde la cual puede analizarse de manera innovadora aquel “problema básico” del análisis marxista denunciado por Hartmann.

La falla en los análisis marxistas, su debilidad fundamental, consistía en la incapacidad de explicar la manera en que se “llenaban” [*fill*] los lugares vacíos creados por la estructura productiva. En “Tres notas para una teoría de los discursos”, Althusser aborda de manera directa este problema, mediante una conceptualización del concepto de “ideología” y de la categoría asociada de “interpelación”.

En la primera de las “Tres notas”, en el marco de una reflexión sobre el discurso inconsciente y sobre el estatus científico del psicoanálisis, Althusser señala que cualquier formación social requiere de una función-soporte o función-*Träger*, es decir, de un lugar (función) vacío dentro de la división del trabajo. Este requisito, sin embargo, en sí mismo es abstracto e *impersonal*. La base delimita funciones pero, como señalaba Hartmann, no indica quién debe ocupar esas funciones. Proveer el *quién*, en efecto, no es una incumbencia propia de la estructura. Según Althusser, “La ideología es la

que asegura la función de *designar* el sujeto (en general) que debe ocupar esta función, y para ello debe *interpelarlo* como sujeto, proporcionándole las *razones-de-sujeto* para asumir esta función” (Althusser, 2010: 118); es decir, proporcionándole “razones-de-sujeto (interpelado como sujeto) para asumir las funciones definidas como funciones-de-*Träger* por la estructura” (*Ibíd.*).

De este modo, la pregunta por el *quién*, que trae consigo la pregunta por la sexualización de las posiciones en la estructura productiva, nos conduce con Althusser a una pregunta por la *ideología*. Ideología que, digamos de antemano, no se identifica con lo meramente ideal, con el plano falso de la distorsión o la representación (entendido en sentido epistemológico, con connotaciones negativas), opuesto al plano real. No podemos aquí desarrollar completamente la reformulación althusseriana del concepto de ideología; además, ya hemos mencionado más arriba algunos de sus alcances, en vistas a denunciar las reinscripciones ideológicas de este concepto. Insistiremos solamente en el hecho de que la ideología, como categoría materialista o científica, es una “representación” de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia, que tiene una existencia *material*: implica actos, insertos en prácticas, reguladas por rituales, que se realizan al interior de un aparato ideológico determinado. A su vez, es omnihistórica: ninguna formación social puede existir sin ideología, lo que equivale a decir, parafraseando la expresión de Freud sobre el inconsciente, que la ideología es “eterna” (Althusser, 2011: 42). Su función principal es interpelar a los individuos como sujetos. El sujeto es entonces el efecto ideológico fundamental, su “evidencia” (*Ibíd.*: 52-53).

Volvamos a las “Tres Notas”, a esa suerte de experimento del cual resulta la idea de interpelación ideológica (la imagen es de Montag). La ideología, entendida en este escrito como *discurso* ideológico, proporciona las razones-de-sujeto *interpelando* a los individuos como sujetos, los cuales se reconocen como tales en el discurso ideológico (primera relación especular)¹⁶. Este proceso de interpelación no se realiza de manera coactiva, mediante la exhortación (a la manera de un “mandamiento” o mandato) ni mediante la violencia cruda (que por su parte, aclara Althusser, tampoco existe). Se trata en cambio de un proceso de *convicción-persuasión*, que provee las razones-de-sujeto que, en un mismo movimiento, constituyen a los sujetos a la vez que los garantizan como tales.

Tales razones-de-sujeto se encuentran en el discurso ideológico. Dado que la ideología es definida como un discurso, Althusser se detiene a analizar los significantes propios que componen esta estructura discursiva, en y por la cual se constituyen los sujetos. En el caso de la ideología, sostiene

Althusser, los significantes son *diversos*¹⁷. De este modo, Althusser no define los significantes propios del discurso ideológico, aunque sí habla acerca de su “materia”. La materia del discurso ideológico está compuesta por gestos, conductas, sentimientos, palabras y, posiblemente, cualquier elemento de las demás prácticas o discursos (Ibíd.: 117)¹⁸.

Lo que sí está claro, mucho más que el tipo de significantes, es el lugar preponderante que ocupa el *sujeto* en el discurso ideológico. En la primera de las “Tres notas”, Althusser sostiene que cada discurso produce un efecto-de-sujeto propio. De este modo, podría hablarse de un “sujeto de la ciencia” (sujeto del discurso científico), “sujeto del inconsciente” (discurso inconsciente), etc. Sin embargo, al finalizar el escrito, Althusser postula que en realidad la categoría de “sujeto” es propia y constitutiva de la ideología, y no de los demás discursos. De este modo, el efecto-sujeto es propio del discurso ideológico, lo que se manifiesta en el hecho de que sólo en el discurso ideológico el sujeto está presente *en persona*. El discurso ideológico es entonces un “discurso referido al sujeto al que se dirige, que implica también necesariamente al sujeto como significante del discurso, y por ello el sujeto debe figurar en persona entre los significantes del discurso ideológico” (Althusser, 2010: 118).

Efectivamente, no podría no figurar “en persona”. En la medida en que la forma sujeto es el elemento cuya función específica es precisamente *llenar* un espacio vacío, delimitado por la estructura económica, no podría ser él mismo una forma vacía, preexistente, un espacio en blanco aguardando ser escrito. En la medida en que la función de la ideología es proveer esos *quiénes* concretos, corpóreos, el sujeto no podría estar presente por lugar-tenencia [*lieutenance*] ni ausente, sino que debe estar necesariamente individuado y presente *en persona*, en esta persona, en Ud. y en nosotros. Como dirá luego Althusser en “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, el efecto de la ideología es producir la categoría de “sujeto” como evidencia primera, inmediatamente reconocible y *eterna*: “*los individuos son siempre-ya sujetos*” (Althusser, 2011: 57). La ideología ha siempre-ya interpelado a los individuos como sujetos, anulando la sucesión temporal. Althusser enuncia esto de la siguiente forma: “Los individuos son ‘abstractos’ respecto de los sujetos que ellos mismos son siempre-ya” (Ibíd.). No existe primero un individuo, un organismo biológico, un “animalito o cachorro de humano”, que sólo luego será reclutado como sujeto e inscripto en el “Orden de la Cultura” (Ver “Freud y Lacan” en Althusser, 2011; y también Althusser, 2014). Desde esta perspectiva, la categoría de sujeto no es una forma preexistente que adquiere espesor al ser “sobreimpresa” en un individuo, sino que es una categoría siempre *llena*, siempre plena de contenido. En este sentido, debe entenderse

el énfasis puesto por Althusser en el carácter *concreto* de la forma-sujeto: “*Toda ideología interpela a los individuos concretos como sujetos concretos*” (Althusser, 2011: 55).

Pero si esto es así, entonces la expresión forma-sujeto sería una formulación impropia. Podemos aventurar que, del mismo modo que no hay “producción en general”, tampoco hay “sujetos en general”, sino siempre sujetos concretos, “formas históricas de la individualidad”, como propone Balibar (2000) retomando y remontando a Marx.

A la luz de estas consideraciones, podemos volver a la pregunta de Butler “¿por qué se da vuelta el sujeto?” y contrastarla con el concepto de “siempre-ya sujeto”. El mecanismo de repetición especular, la circularidad de la estructura de la ideología, es la *garantía* de su funcionamiento. La interpelación recluta a los sujetos ideológicos *al tiempo que* los produce: les brinda las razones-de-sujeto, los significantes del discurso mediante el cual se constituyen, que no es otro que el discurso que los instala como sujetos. El ejemplo de Althusser es muy claro: es la propia policía la que proporciona a los individuos a quienes interpela, los documentos que luego les exige. La pregunta por la interpelación es entonces una *pregunta fingida*, dado que las respuestas están dadas de antemano:

El discurso ideológico sólo tiene sentido como interpelación: no hace la pregunta: ¿hay sujetos para asumir las funciones de Träger?, porque se expondría a no recibir respuesta. Parte de la pregunta resuelta, es decir de la respuesta que no es la respuesta a una pregunta, pues de ninguna manera la pregunta es muestra de la competencia del discurso ideológico. (...) Nunca se interpela más que a un “sujeto presuntamente existente”... (Althusser, 2010: 121).

La pregunta (ideológica) por el consentimiento subjetivo tiene que transformarse entonces en una pregunta por la objetividad de la ideología, por su efecto propio (la producción de la categoría de “sujeto” como evidencia) y por su función: “La ideología se articula sobre las estructuras económicas y políticas por el hecho de permitir funcionar a la función «Träger», transformándola en función-*sujeto*” (Althusser, 2010: 118). En esta transformación, lo que era anónimo e impersonal se vuelve completamente personalizado; lo que era un espacio vacío en la estructura de producción se convierte en sujeto. De este modo, el discurso ideológico interpela a los individuos concretos, reclutándolos, para que asuman las diferentes funciones de *Träger* requeri-

das por la formación social. Si esto es así, y aquí coincidimos con la lectura de Montag (2015), entonces el sujeto, la interpelación, el devenir humano, indican todos el lugar de una lucha y, por lo mismo, el espacio de una resistencia, en un proceso que paradójicamente se encuentra siempre-ya operante e inacabado. Puesta en marcha (re-puesta) sobre cada sujeto concreto, obligada a reproducirse incesantemente, la interpelación adquiere la forma de una batalla, donde se gana o se pierde de manera absoluta, donde se juega la existencia o la inexistencia, “ese combate por la vida o muerte humanas” (Althusser, 2011: 82).

V. La categoría de “clase” como categoría sobredeterminada

Pero la apuesta teórica de Althusser no se queda allí, sino que permite instalar múltiples problemáticas en el horizonte materialista. Ya hemos analizado las consecuencias del rechazo althusseriano de la lectura humanista-voluntarista, enfatizando su potencialidad a la hora de repensar los mecanismos que garantizan el “rellenado” de los espacios vacíos de la estructura, mediante el reclutamiento de individuos sexuados.

El reverso de esta medalla, el distanciamiento de las interpretaciones marxistas mecanicistas, también habilita nuevas perspectivas, particularmente fructíferas para (y, a nuestro parecer, aún insuficientemente exploradas por) la teoría feminista. Contra el economicismo, la comprensión del todo social como una *estructura* compleja (*Gesellschaftsstruktur*, *Gestalt*) que Althusser detecta en Marx, instala la pregunta por la articulación de los diferentes niveles o instancias en su autonomía relativa. Lo superestructural es pensado simultáneamente en su especificidad (índices de eficacia propia) y en su relación *íntima* con la estructura, ya que las formas superestructurales forman parte de las condiciones de existencia de ésta (Althusser, 2000: 192/ Althusser, 1996: 389). De este modo, cae la tópica ideológica base/superestructura y el par correlativo producción/reproducción.

Althusser abre su escrito “Ideología y aparatos...” enfatizando el carácter constitutivo/básico de la reproducción:

Decía Marx que aún un niño sabe que una formación social que no reproduzca las condiciones de producción al mismo tiempo que produce, no sobrevivirá siquiera un año. Por lo tanto, la condición final de la producción es la reproducción de las condiciones de producción (Althusser, 2011: 9).

En este análisis de la reproducción, Althusser distingue la reproducción de la fuerza de trabajo (es decir, la reproducción de la mano de obra) de la reproducción de las *relaciones sociales de producción*; a través de estas últimas se constituyen los individuos *qua* sujetos. La ideología que garantiza esta reproducción se materializa y transmite mediante una serie de Aparatos Ideológicos de Estado (AIE). Sin embargo, en esta multiplicidad de aparatos, Althusser establece jerarquías; es decir, una dominancia. Históricamente, los aparatos ideológicos han ido alternando en su dominancia. En la Edad Media, el aparato ideológico fundamental era el par familia-iglesia; sin embargo, el segundo término de este par es destituido en el capitalismo avanzado, para ser reemplazado por el aparato ideológico escolar (Ibíd.: 35). Así, el aparato ideológico dominante en la época actual estaría constituido por la pareja familia-escuela. En su autobiografía, Althusser parece marcar una asimetría al interior mismo de esta pareja, como se ve en la siguiente cita:

¿Hay que añadir ahora que además de las tres grandes heridas narcisistas de la Humanidad (la de Galileo, la de Darwin y la del inconsciente) existe una cuarta aún más hiriente, porque su revelación es absolutamente inaceptable (...) y porque la realidad irrefutable de la Familia aparece sin duda como el más poderoso de los aparatos ideológicos de Estado? (Althusser, 1992: 140).

La familia, caracterizada por Althusser como “el más poderoso de los aparatos ideológicos”, asola el último bastión del narcisismo humanista, el último reducto incuestionado¹⁹.

La reformulación althusseriana de la reproducción repercute directamente sobre las dicotomías clásicas base/superestructura y producción/reproducción, que relegaban el problema de la opresión de las mujeres a una instancia secundaria y derivada, impidiendo formular la pregunta acerca de su especificidad. Esta reducción de los elementos “superestructurales” a la base económica, característica de las lecturas economicistas, es cuestionada bajo la forma de una crítica a la antropología implícita del *homo oeconomicus*, común a Althusser (2000: 175-177/ 1996: 368-371) y al Feminismo materialista francés (FMF). Como señala Beauvoir, el marxismo clásico supone una concepción del ser humano que lo reduce a la unidimensionalidad del aspecto económico, pese a que “resulta imposible *deducir* de la propiedad privada la opresión de la mujer” (Beauvoir, 2013: 57).

Llegamos así en nuestro examen de la relación entre marxismo y feminismo a una suerte de encerrona. Por un lado, es claro que el abordaje de las cuestiones de género por el marxismo no puede consistir meramente en la inclusión de las mujeres bajo la categoría de la clase trabajadora; por el otro es claro también que la invisibilización del trabajo femenino, operado por la asunción acrítica de la categoría de “trabajo productivo” de acuerdo a moldes burgueses, con efectos notables sobre otras nociones cruciales, como la del “centro de trabajo” (Ver Wallerstein, 2014: 20), implica que el matrimonio entre marxismo y feminismo siga siendo un matrimonio forzado por las circunstancias, sin llegar a transformar la entidad y la identidad de los cónyuges. Reducir la categoría mujer a una categoría de “trabajadora”, ya preparada por la categoría de trabajador, impide abordar los distintos niveles en los que se produce y reproduce la opresión de las mujeres, así como su articulación compleja con otras instancias. Contra la homologación clásica mujer/proletario –inscribiéndose en una línea que se remonta hasta Flora Tristán–, es importante destacar, en concordancia con el FMF, las diferencias existentes en el seno de la categoría de “clase”, heterogénea y atravesada por contradicciones de sexo y etnia. Nos interesa mostrar que esta inclusión acarrea una serie de tensiones que ponen en cuestión el marco entero dentro del cual se inserta: trabajador, clase obrera, trabajo productivo, centro de trabajo. La categoría de clase es redefinida, permitiendo visibilizar, por ejemplo, la “feminización de la pobreza” o identificando a las mujeres como una clase social (Delphy, 2002). El FMF advierte una “doble invisibilización” de las mujeres en la teoría marxista: por un lado, una invisibilización del trabajo doméstico, que no es considerado “trabajo” sino “labor” por algunos enfoques clásicos –basados en la distinción entre “valor de uso” y “valor de cambio”–, o simplemente, “cuidado». Por otro lado, se denuncia la ausencia de análisis respecto de las condiciones materiales del trabajo de las mujeres en el espacio público. Sin embargo, distanciándonos del FMF, no seguiremos el postulado fuerte de esta corriente, según el cual las mujeres constituyen una clase social, sino que en cambio intentaremos pensar las categorías de sexo o género y clase articuladas, en una relación sobredeterminada.

Hace un momento encontramos en el concepto de trabajadora el índice de un “problema crítico”: por un lado, los problemas de género se vuelven insondables sin un esfuerzo por reconocer el trabajo femenino, usualmente invisibilizado; por el otro, los problemas de género se vuelven insondables si meramente incluimos a las mujeres en la categoría de clase trabajadora, sospechada de ser solidaria con conceptos claves en la invisibilización del trabajo femenino: el trabajo productivo, realizado en “centro de trabajo”, por el

varón, adulto y padre de familia. La serie entera gira alrededor de la equiparación entre trabajo productivo y trabajo asalariado. La operación de incluir sin más a las mujeres en esta categoría no puede evitar, muy al contrario, hacer del trabajo femenino un no-trabajo periférico.

Aquí la posición de Althusser nos parece una vez más altamente productiva. En efecto, Althusser fue un crítico acérrimo del “empirismo”, concepto con el que pensaba la tesis esencialista que identifica el objeto de conocimiento y el objeto real. Ahora bien, la operación de inclusión o de subsunción donde se nos presentó nuestro problema crítico es uno de los terrenos, junto con la ilusión de lo preconstruido por la cual a una expresión nominal le corresponde siempre una cosa designada (Ver Pêcheux, 1975), donde el empirismo insiste con más obstinación, con mayor fuerza intuitiva. A esta obstinación empirista le opuso Althusser una reflexión audaz, centrada en uno de los textos más ricos, pero no por ello menos oscuros de Marx: la “Introducción” de 1857²⁰. En este texto Marx reconoce la importancia de las categorías más generales, las determinaciones comunes de la producción, o de la distribución, por ejemplo, que nos dan la esencia del objeto historia, pero nos advierte que estas categorías son abstractas. Frente a ello, Marx nos recuerda que la producción no es nunca producción en general, sino siempre una producción particular, de un objeto útil integrado en un organismo social que contiene otras ramas de la producción más o menos diferenciadas. Estas observaciones preliminares previenen contra la introducción subrepticia de las relaciones de producción burguesas como leyes generales de la producción. Por el contrario Marx logra mostrar que la forma de los comportamientos económicos individuales depende del organismo socio histórico que es su condición de existencia. En otros términos, los conceptos que definen la esencia del objeto historia no están presentes inmediatamente en la realidad de la historia, como un filamento que atravesara una cuerda de un extremo a otro. Al contrario, al abordar un período histórico determinado, debemos atender a la manera en la que se produce y a las formas particulares en las que esta producción se relaciona con la distribución y con otras instituciones jurídicas y sociales. De la articulación entre éstos elementos resulta una totalidad histórica. Esta advertencia, cuando no fue desconocida completamente para construir una filosofía de la historia atravesada de una punta a la otra por una teleología inmanente, ayudó a producir el concepto de legalidades históricas. Sin embargo, cabe decir que su influencia fue de corto alcance. En efecto, típicamente los marxistas que reconocieron formas de legalidad constituidas históricamente, totalidades históricas, hicieron de éstas la expresión en cada uno de sus detalles de la legalidad esencial del período, cifrada en la base

económica. Como Althusser lo mostró en “Contradicción y sobredeterminación”, la dificultad para pensar la determinación en última instancia de la economía y la autonomía relativa de las superestructuras, implicaba una suerte de argumento homuncular que quedaba preso de la ideología burguesa. O bien construir la determinación económica en última instancia a partir del concepto de la “sociedad civil” (*bürgerliche Gesellschaft*), como la esfera de las *necesidades*, o bien postular la determinación económica como la resultante de la combinación de unas voluntades individuales en las que previamente se había inoculado al *homo oeconomicus*. En virtud de ello, Althusser insistía en que era necesario producir el concepto de la determinación en última instancia, para dejar atrás la tautología implicada en el hecho de que para explicar ciertos efectos se apele a estos mismos efectos, convenientemente disfrazados de causas. La intervención filosófica de Althusser, en este punto, no hizo, a nuestro entender, sino retomar la intervención de Marx para insistir en que lo que no puede hacerse para la historia en general, tampoco puede hacerse a propósito de los períodos históricos.

El planteo de Althusser en “Contradicción y sobredeterminación” es potente. Parte de la constatación de la acumulación de contradicciones que dio lugar a la ruptura revolucionaria de octubre en la Rusia de 1917. Se trata de una “prodigiosa acumulación de “contradicciones”, de las que algunas son radicalmente heterogéneas, que no todas tiene el mismo origen, ni el mismo sentido, ni el mismo nivel de aplicación” (Althusser, 1987: 80). Dicho de otra manera, la contradicción principal, determinante en última instancia, existe siempre a través de contradicciones secundarias que son de una naturaleza diferente. La excepcionalidad de Rusia es en realidad la ilustración de una regla o norma (recordemos aquello de “no ver lo que se ve”) que los marxistas deben pensar dejando atrás el obstáculo que representa la concepción hegeliana de la dialéctica. Para decirlo con la intensidad retórica de Althusser: “Ni en el primer instante, ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la última instancia” (Ibíd.: 93), la contradicción determinante en última instancia, la contradicción entre Capital y Trabajo, por ejemplo, “*no es jamás simple, sino que se encuentra siempre especificada por las formas y las circunstancias concretas en las cuales se ejerce*” (Ibíd.: 86).

A este carácter impuro de la contradicción, al hecho de que la contradicción principal es inseparable de las condiciones de existencia que ella gobierna, pero que la afectan a su vez, Althusser le da el nombre de sobredeterminación. Nos importa señalar la manera en que se llega a este concepto, a través de los fallos gruesos que acarrea la contradicción hegeliana disfrazada de contradicción marxista: la revolución rusa llegó contra las previsiones

más optimistas de la social democracia alemana; la práctica política se realiza siempre entre las supervivencias de un tiempo que nunca acaba de homogeneizarse... Habría que añadir, además, que contra la concepción de la determinación el última instancia obligada a producir un intermediario homuncular para poner en el centro a la contradicción principal, la misma debe dar cuenta, también, de las formaciones sociales en las que la determinación económica tiene como efecto que otra instancia (la política, la religión) esté en la posición de dominante²¹. Sin embargo, como el propio Althusser lo señala, este acceso descriptivo al problema de la sobredeterminación, mediante el registro de la omnipresencia de contradicciones múltiples y desiguales en toda situación histórica, es el índice de un mecanismo que hay que establecer:

(...) Si no se funda esta sobredeterminación en los conceptos mismos de la teoría marxista, esta categoría permanecerá “en el aire”, ya que, aunque exacta, aunque verificada por la práctica política, hasta aquí no es sino descriptiva y por lo tanto, contingente, y por ese hecho, como toda descripción, queda a mercede de las primeras o últimas teorías filosóficas que aparezcan (Althusser, 1987: 87).

Los conceptos marxistas en los que esta categoría debe fundarse son los de fuerzas productivas y relaciones de producción. Las contradicciones heterogéneas y su fusión, nos dice Althusser, “Surgen de las relaciones de producción, que son sin duda, uno de los términos de la contradicción, pero al mismo tiempo, su condición de existencia; de las superestructuras, instancias que se derivan de ella, pero que tienen su consistencia y eficacia propia” (Ibíd.: 81). La terminología althusseriana fluctúa, se trata de un objeto de elaboración incesante a lo largo de su pensamiento. De esta manera, en “Contradicción y sobredeterminación” se habla de “modo de producción económico” y de “formación social”, de una manera que induce a identificar el modo de producción con la instancia económica; luego el concepto de modo de producción adquirirá un alcance mayor, siendo la instancia económica interior al mismo, constituyendo una totalidad que incluye también relaciones jurídico políticas e ideológicas, dominadas por dos clases de relaciones que se establecen en la estructura económica, relaciones de apropiación técnica de la naturaleza y de apropiación social del producto, irreductibles entre sí. Posteriormente, toma el relevo el concepto de formación económica social, que es concebida como una totalidad compleja donde se verifica el efecto de sociedad pero que se caracteriza porque contiene cuando menos dos mo-

dos de producción diferentes, de los cuales uno es dominante (Ver Althusser, 1995; Terray, 1971).

Lo que encontramos es que la lectura de Marx por Althusser, en particular en el concepto de formación económico social, abre el espacio teórico para pensar una categoría de clase sobredeterminada, atravesada por contradicciones múltiples. Si bien Althusser no se ocupó, hasta donde sabemos, de la relación entre marxismo y feminismo, de la relación entre clase y género, la lectura de Marx que promovió dio lugar a un programa de trabajo en el que la relación entre marxismo y feminismo puede llegar a desarrollarse de manera fructífera²², no como una comunicación plena, sino más bien como un malentendido productivo.

VI. La fuerza de trabajo, ese fruto silvestre...

En este apartado nos proponemos trazar las que nos parecen ser las líneas mayores de la articulación entre marxismo y feminismo a la luz de los desarrollos que venimos de analizar. En el capítulo 14 del volumen I de *El capital*, Marx se pregunta por las condiciones que afectan el valor de la fuerza de trabajo. Sabemos que el valor de la fuerza de trabajo se ve afectado por el valor de los bienes que posibilitan la subsistencia del obrero, el tiempo de trabajo socialmente necesario para su reproducción. Estas pueden ser interiores al propio modo de producción capitalista. El reemplazo de la producción artesanal por la producción industrial de algunos de estos bienes, por ejemplo, puede “abatir” el valor de la fuerza de trabajo. En este capítulo, sin embargo, Marx se pregunta por las condiciones no mercantiles que afectan al valor de la fuerza de trabajo, por las condiciones externas a este modo de producción. Es un capítulo muy interesante, porque en el mismo se abordan, también, la redefinición del “trabajo productivo” en el capitalismo (como medio de valorización del capital, Ver Marx, 2003: 615-616) en detrimento de otras formas de trabajo. Es uno de los varios lugares donde Marx crea el espacio teórico para plantear los problemas de género bajo la forma del silencio, de un silencio definido, circunscripto. Ahora bien, entre estas condiciones externas que afectan el tiempo de trabajo socialmente necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo, Marx menciona ciertas condiciones naturales de la productividad del trabajo, concebidas como la riqueza natural en medios de subsistencia (fertilidad del suelo, aguas con abundantes peces, etc.) o la riqueza natural en medios de trabajo²³. De manera significativa, nada dice acerca de la estructura familiar ni de la producción de autosubsistencia en la comunidad doméstica. David Harvey, en su comentario de este texto, recoge las críticas

que desde el feminismo se han hecho a este respecto y avanza una hipótesis acerca de cómo Marx habría abordado las cuestiones del trabajo doméstico como un factor que tiende a devaluar el valor de la fuerza de trabajo planteadas por la feministas: “Si Marx hubiera abordado esta cuestión, es muy probable que hubiera tratado las tareas domésticas del mismo modo en que trata de la relación con la naturaleza” (Harvey, 2013: 231)²⁴, es decir, en términos de la “base natural” del plusvalor, de las condiciones dadas –como el clima– que elevan o hacen descender el tiempo de trabajo necesario, lo que determina el tiempo de plustrabajo en la jornada laboral.

La respuesta de Harvey es significativa, en efecto, se asienta en una analogía cuestionable entre una condición natural, dada, y una relación social²⁵. La analogía nos parece cuestionable porque de una manera un tanto abrupta nos lleva desde el carácter ajeno o exterior a la producción mercantil de ciertos factores, a su carácter dado. El equívoco podría, sin embargo, ser productivo, en la medida en que señala que la producción y reproducción de la fuerza de trabajo son exteriores al modo de producción capitalista en cuanto modo de producción ideal, en cuanto concepto. De la misma manera, la acumulación originaria puede ser vista desde el concepto de modo de producción capitalista como una condición lógica, que trae a la existencia las condiciones de funcionamiento del sistema por unas vías que no interesan al sistema en cuanto orden lógico-conceptual. Althusser cuestionó la confusión entre la génesis histórica de las categorías y el orden de aparición de las categorías en la demostración científica de Marx, entre el “orden histórico” y el “orden lógico”, insistiendo en la necesidad de “renunciar a toda teleología de la razón y de concebir la relación histórica de un resultado con sus condiciones como una relación de producción y no de expresión” (Althusser, 2000: 51/ Althusser, 1996: 46). Esta toma de posición, que desde otro ángulo se puede llamar sobredeterminación, distingue al enfoque althusseriano, estableciendo una diferencia crucial a nuestro entender, al rechazar el empirismo implícito en muchas de las lecturas de Marx, que llevan a identificar el objeto de conocimiento y el objeto real. Hay distinciones que es necesario realizar en la construcción del objeto de conocimiento, distinciones necesarias para que éste produzca el efecto de conocimiento. Todas las distinciones realizadas por Marx, en particular la intransigencia a reconocer en la violencia o el robo, una evidencia masiva de la realidad de su tiempo y del nuestro, la fuente de la ganancia capitalista y su insistencia obsesiva en atenerse a la ley del valor trabajo como intercambio de equivalentes, fueron necesarias para descubrir el secreto de la valorización del capital en el proceso de trabajo y en la mercancía excepcional de la fuerza de trabajo que produce en su utilización

más valor del que requiere su producción. Como objeto de conocimiento los conceptos de fuerza de trabajo y de plusvalor permiten romper con las confusiones en la realidad del capitalismo, es decir en su ideología, entre capital constante y capital variable, entre producción y reproducción, etc. Pero si estas distinciones son necesarias, ello no implica automáticamente que el efecto de conocimiento consista en el reencuentro del objeto de conocimiento como objeto real, en el presente o en un futuro más o menos cercano en el que se habrían acabado las “supervivencias” del pasado. La colocación del trabajo doméstico entre las “condiciones dadas” representa una confusión empirista de esta clase, que lleva a ver la eficacia del capital como una eficacia meramente endógena, obviando de hecho la diferencia entre un exterior dado, que se encuentra o se recoge, y un exterior que está constituido de relaciones sociales, que pueden gobernarse políticamente, articulándose con la lógica que las distinciones en el objeto de conocimiento nos ayudó a conocer; no para reencontrarla en persona, en estado puro en la realidad, sino para comprender la eficacia en un proceso complejo, donde la eficacia de la lógica de la valorización del capital puede ser dominante o dominada.

La confusión entre el objeto de conocimiento y el objeto real ha contribuido lo suyo a que reforzar la perspectiva de la clase capitalista, que con ninguna ingenuidad se abocó a ver en la fuerza de trabajo producida por relaciones familiares algo así como un “fruto silvestre de la mujer” (la expresión aparece en Meillassoux, 1987: 203), hasta que, por las necesidades propias de la valorización del valor en el contexto de la lucha de clases, el propio capital precise hacerse cargo de algunos aspectos de la reproducción de la fuerza de trabajo, desarrollando por ejemplo un masivo aparato ideológico de estado escolar.

Sin embargo, si perseguimos la dirección que nos indica el concepto de sobredeterminación y lo vinculamos no sólo al concepto de modo de producción, sino más bien al concepto de formación económico social, donde un modo de producción aparece relacionado al menos con otro, siendo uno de ellos dominante, las perspectivas de indagación son más que auspiciosas. Si el concepto de modo de producción capitalista requiere que se haga del salario la condición absoluta de la existencia del proletario y su descendencia, es decir de la familia, para poder aislar los factores que producen el plusvalor bajo condiciones de intercambio de equivalentes, proveyendo un análisis de algo así como un “capitalismo integral”, no es porque Marx creyera que este mecanismo existe en la realidad como su núcleo o su centro, o que va a llegar a existir de esta manera cuando las supervivencias se extingan con el advenimiento de en un tiempo histórico homogéneo. El *quid*

del concepto de sobredeterminación no es quizá sino la observación que indica que las relaciones de producción se configuran en función de aspectos históricos de la lucha de clases, incluyendo los aspectos superestructurales. En contra de una versión del economicismo, comprendido como la tesis de la determinación por las fuerzas productivas, la determinación económica en última instancia conceptualizada a partir de la sobredeterminación afirma la primacía de la acumulación capitalista, reconociendo las contradicciones que le son inherentes en una economía generalizada (mercantilización), donde alianzas de clases, conformación de estados y articulación de modos de producción forman parte de la misma economía generalizada. En otros términos el concepto de la sobredeterminación rompe con una concepción dualista que distingue entre economía y política, una distinción que en últimas remite a la ideología burguesa, que comprende a las relaciones de producción meramente como formas de la propiedad, es decir, como “ajenas” a la economía misma. Como lo ha señalado Étienne Balibar, la perspectiva althusseriana requiere que se repiense la “subsunción real” del trabajador al capital, como un proceso que ocurre no sólo en el proceso de trabajo, ni siquiera con la inclusión de los trabajadores en el mundo del contrato mercantil, el derecho y la política burguesa, sino como “un proceso de transformación de la individualidad humana que se extiende desde la educación de la fuerza de trabajo hasta la conformación de una ‘ideología dominante’ susceptible de ser adoptada *por los propios dominados*” (Balibar, en Balibar y Wallerstein, 1991: 15).

A partir de este marco categorial pueden analizarse las articulaciones entre distintos modos de producción en una formación social. Existen de hecho interesantes trabajos que estudian la relación entre el trabajo femenino doméstico y el valor de la fuerza de trabajo en el mercado de trabajo. Lo que para Marx resultaba ser una suerte de “caja negra”, en virtud del objeto de conocimiento que se había propuesto construir, comienza a ser reconocido como distintas formas de mecanismos en los que el trabajo doméstico, de autosubsistencia, produce un excedente que el capital “recoge” como una baja del valor de la fuerza de trabajo, como una renta en trabajo de la que se beneficia el capitalista (Ver Federici, 2010; Meillassoux, 1987; Wallerstein, 2014). En el marco de estos estudios se pudo reconocer la manera en la que en la historia del capitalismo operó una distinción entre el trabajo productivo, asalariado, realizado en el “centro de trabajo” por el varón, adulto padre y trabajador. La operación de segregación entre trabajo productivo e improductivo (cuyo núcleo ideológico es que no genera excedente, que es de mera “subsistencia”) se selló, por decirlo de alguna manera, mediante el sexismo. Mediante la creación de roles específicos varón/adulto/padre y mujer/

adulta/madre, el capital pudo pretender que recogía como un fruto silvestre, asentado en la “naturalidad” de las relaciones familiares, que sin embargo no recogió meramente, sino que construyó activamente, por medio de la política, la ideología y la intervención estatal. La operación ideológica es destacable: la valoración del trabajo del varón adulto y la devaluación del trabajo de las mujeres (del trabajo que las mujeres desarrollan de acuerdo a los papeles que la estructura económica les depara) es en verdad la operación por la que se desvaloriza la fuerza de trabajo.

La italiana Silvia Federici, por ejemplo, analiza en su libro *Calibán y la bruja* (2010) la manera en que el denominado “proceso de acumulación originaria”, condición histórica y lógica del surgimiento del capitalismo, sólo fue posible a partir de una serie de intervenciones estatales que tuvieron como resultado la radicalización de la división sexual del trabajo, la feminización del trabajo reproductivo y la politización de la sexualidad:

Con la desaparición de la economía de subsistencia que había predominado en la Europa pre-capitalista, la unidad de producción y reproducción que había sido típica de todas las sociedades basadas en la producción-para-el-uso llegó a su fin; estas actividades se convirtieron en portadoras de otras relaciones sociales al tiempo que se hacían sexualmente diferenciadas (Federici, 2010: 123) (El destacado es nuestro).

De este modo, la disociación del par producción/reproducción, que daría origen al par correlativo trabajo remunerado/trabajo no remunerado, se vuelve “portadora” de nuevos tipos de relaciones; en otras palabras, requiere nuevos sujetos que so-porten estas nuevas funciones, ahora especificadas como productivas/reproductivas. La intervención del estado facilita este proceso mediante medidas tales como la legalización de la violación, de la prostitución, prohibición de la anticoncepción y del aborto. La expulsión de las mujeres de los oficios en los cuales se desempeñaban tradicionalmente, el confinamiento a un trabajo reproductivo cada vez más especificado y delimitado, la imposición de políticas sexuales que instituían la maternidad como “destino”, se articulan en la sobredeterminación del sujeto-mujer como sujeto vulnerable, susceptible de ser violado; sujeto disponible para satisfacer los apetitos sexuales de los varones²⁶; sujeto cuyo cuerpo no le pertenece, porque los cuerpos de las mujeres son expropiados, en función de intereses biopolíticos; sujeto dependiente, política y económicamente, ya que se excluye a las mujeres del trabajo “productivo” y se las fuerza a “reproducir” (en

todos los sentidos de la palabra) de manera gratuita. Sujeto cuya “naturaleza” ha sido producida y reproducida como susceptible de ser “apropiada” (Guillaumin, 2005)²⁷.

VII. Conclusión

El malentendido tradicional entre feminismo y marxismo es síntoma tanto de un *límite* como de un *problema*. Sabemos que el límite, como punto extremo de una investigación, abre un campo nuevo; pero también allí, en el límite, acecha la ideología. En el caso de Marx, el límite, la falta de un análisis que visibilice la situación particular de las mujeres y denuncie la división sexual del trabajo, fue históricamente puesto al servicio de la ideología. Testigo de ello son las largas disputas dentro del propio marxismo acerca del estatus de la división sexual, con la negación de su problematicidad y especificidad²⁸. Las lecturas tradicionales, pegadas a la *letra* de Marx, han tendido a esconder la novedad del marxismo, reinscribiéndolo en el campo ideológico. El límite, entendido de manera literal, no es otra cosa que “la reverencia por la letra de Marx” (Delphy, 2002: 128), que encuentra su contrapartida en la negación de “lo que Marx no dijo”. Esta actitud religiosa de los “marxólogos”, ácidamente cuestionada por Delphy, obtura la productividad del malentendido, *cerrándolo*, anulando ideológicamente la relación entre marxismo y feminismo.

Como sostuvo Althusser en *Lire le Capital*, hay dos maneras de abordar un silencio: una es entenderlo literalmente y quedarse en el terreno empírico de lo no-dicho, lo que Althusser denomina “tratamiento ideológico del silencio” (2010: 99/ 1996: 270). Aquí el silencio se cierra sobre sí mismo, sepultando consigo las (ahora) imposibles preguntas sobre la dirección de tal silencio, sobre aquello que habla en él. Pero existe otra manera, que es la que hemos intentado seguir en este trabajo, aplicándola al límite del propio Althusser. Contra el tratamiento ideológico, ella constituye la forma científica (o filosófica) de abordar un silencio: una lectura que, como dijimos, es sintomática, es decir, filosófica. Lectura que explora, en el límite, lo que dice el silencio (al callar), abriendo el juego para que los malentendidos productivos sigan “produciendo” un marxismo feminista y un feminismo marxista, la única lectura que permite que aparezcan, en el límite, en el silencio, las respuestas a las preguntas que nunca fueron formuladas.

Notas

¹ Los autores desean agradecer las discusiones en torno a estos tópicos sostenidas en el “grupo de trabajo filosófico de los jueves”, en la UNLP. Un agradecimiento especial cabe a Felipe Pereyra Rozas por los aportes específicos a una versión previa de este trabajo.

² Utilizamos deliberadamente el término, “remontar” (*remonter*), en lugar de “retornar”, siguiendo las observaciones que realiza Montag a propósito de Pêcheux. La palabra “remontar” sugiere no sólo la idea de un retorno, sino además de un ascenso a una posición superior, es decir, un “retroceso ascendente” (Cf. Montag, 2015).

³ De aquí en adelante, al referirnos a *Lire le Capital*, citaremos primero la edición castellana, traducida por Marta Harnecker, y a continuación indicaremos la referencia en la edición francesa.

⁴ “Todos los conceptos utilizados por Marx, y luego por otros, toman como una definición estructural y teórica de la condición obrera, la suerte del obrero varón. Por un lado, las mujeres obreras son invisibles, ausentes en este análisis; por otro lado, el trabajo doméstico y su explotación son dados por sentados” (Delphy, 2002: 135).

⁵ Elegimos el término “etnia” por sobre el término “raza”, dadas las connotaciones biologicistas/esencialistas aún vinculadas a este último.

⁶ Por género no nos referimos a una construcción cultural, distinta de una supuesta base biológica (“sexo”), que vendría a sobreimprimirse en una realidad neutra, tal como postulaba el sistema sexo/género mediante la sentencia “el sexo es a la naturaleza lo que el género es a la cultura”. Mediante el término “género”, designamos los efectos materiales de la sexualización de los sujetos por medio de la ideología.

⁷ Es importante reparar aquí en el título original de esta obra: *The Psychic Life of Power*.

⁸ Wittgenstein diría “queremos comprender lo que tenemos ante los ojos, porque eso es lo que parecemos no entender” (1999: # 89). Wittgenstein batalla contra la conversión de estas preguntas en las preguntas por un mecanismo. Por ejemplo, si podríamos preguntar por qué quien tiene una capacidad determinada, como reconocer colores o sabores, generalmente los reconoce correctamente. Wittgenstein muestra, a propósito de casos como estos, que estamos en el terreno de lo que él llama la “roca dura”, de las “convenciones”: realizar un reconocimiento correcto de colores (es decir, tener un comportamiento concordante con el que estamos inclinados a realizar) es un criterio usado para atribuir la capacidad de reconocer los colores. De allí que la inquietud, o la perplejidad, que busca un mecanismo en casos como estos, estén fuera de lugar. Colocar allí una pregunta de la clase que propone Butler (pregunta por un mecanismo) no puede sino hacer resurgir la concepción del sujeto como “un interior sin exterior”, es decir, llevamos a la búsqueda del sujeto por fuera de la práctica que lo constituye, o peor aún, a la base de la misma. Wittgenstein ataca también por otro flanco la inquietud que domina al pensamiento butleriano, al cuestionar que la pregunta por “la primera palabra que se lee”, en el curso del aprendizaje de la lectura, pueda comprenderse como la pregunta por la constitución de un mecanismo en el lector/a (Wittgenstein, 1999: #157). Si acaso hay un mecanismo para conocer, éste tiene lugar fuera del lector/a, en el juego de lenguaje, en la práctica donde ocurren estas atribuciones. Dicho en otros términos, el planteo de esta pregunta obtura el planteamiento de la pregunta por la relación que la práctica ideológica guarda con otras instancias de la totalidad social, esto es, una problemática (idealista) obtura a otra (materialista) (Ver Lecourt, 1984).

⁹ A modo de ejemplos, solo mencionaremos la reducción de la interpelación althusseriana al plano lingüístico, o la reducción de la interpelación “a un agente de la «Ley»

que es presentado como singular y parlante” (p.119), lo que oscurece la relación del desarrollo de Althusser sobre los aparatos ideológicos de Estado con el problema de la reproducción de las relaciones de producción.

¹⁰ Punto que Butler logra ver correctamente en el caso de la lectura de M. Dolar, con la cual discute porque “no podemos responder a las preguntas de Dolar dentro de los esquemas althusserianos” (Butler, 2001: 138), y que se aplica –entendemos– a la propia lectura de Butler, de la cual podría decirse lo mismo.

¹¹ Tal vez quepa señalar que la tensión que señalamos está en el texto althusseriano, al presentar el concepto de interpelación a través de “escenas” o “teatros teóricos”, a todas luces metafóricos, que ilustran bien algunos aspectos, prestándose a su reabsorción en otros.

¹² Althusser, L. (1995) *Sur la reproduction*, Paris: PUF [trad. inglesa: *On reproduction of capitalism*, Verso, Londres, 2014].

¹³ Algo semejante ocurre con otra teórica feminista, que retoma conceptos althusserianos y los articula con problemáticas de género: Teresa De Lauretis. La italiana vuelve sobre el concepto de “ideología” en la primera parte de su libro *Technologies of Gender* (1987). Allí, en un movimiento sumamente interesante, retoma la reformulación althusseriana de la ideología como la relación imaginaria que los individuos mantienen con sus condiciones reales de existencia, enseñando que en esta definición los términos “ideología” y “género” son intercambiables. Si bien existen notables diferencias entre las reapropiaciones críticas que Butler y De Lauretis realizan de la teoría althusseriana, existe un supuesto común a ambas autoras, que estructura ambos análisis y que se vincula con el punto de partida: el ensayo sobre “Ideología y aparatos ideológicos...”.

¹⁴ Del mismo modo, prosiguiendo en la línea de Hartmann, Alison Jaggar añade que Marx sólo brinda razones “históricas” a la hora de explicar por qué son las mujeres las que ocupan determinados espacios en la estructura: “Estas razones históricas son oscuras; ninguna teoría marxista provee una explicación histórica satisfactoria acerca de la división sexual del trabajo” (Jaggar, 1983: 72).

¹⁵ Una buena crítica acerca de la canonización del marxismo, del “marxismo deformado” y los “marxólogos” se encuentra desarrollada en Delphy (2002: 128 y ss.)

¹⁶ La noción de discurso, eminentemente social, hace estallar la distinción interior/ exterior, tal como señala Montag en el artículo aquí publicado. Los sujetos, su conciencia, su identidad, todo aquello considerado “interno”, se constituye en y por el discurso ideológico “externo”, que les provee las razones-de-sujeto que los garantizan como tales.

¹⁷ Característica que sólo comparte el discurso ideológico con el estético. Delimitar la naturaleza de los significantes ideológicos se revela más difícil que en el caso de los otros discursos. En el discurso científico, los significantes propios son conceptos, materializados en palabras; en el discurso del inconsciente, los significantes son fantasmas, cuya materia es lo imaginario.

¹⁸ La misma materia (gestos, actitudes corporales, etc.) que Butler ha identificado correctamente como constitutiva del género, entendido como *producción preformativa* (Ver Butler, 2007).

¹⁹ Cabe señalar, sin embargo, la ambivalencia del tratamiento de Marx acerca de la familia. En escritos como *Formen*, por ejemplo, oscila entre considerarla como dato a la vez que como “producción de productores”. El texto de Engels sobre *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, pese a sus limitaciones, constituye en este sentido un avance en la problematización del carácter de la familia, como ya han señalado muchas teóricas feministas (Cf. Jaggar, 1983: 63 y ss.; 72).

²⁰ Incluido en los *Grundrisse* de Marx. Ver en este mismo volumen el análisis de este texto por J. Quartim de Moraes.

²¹ Ver “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)” en Althusser (1987).

²² Mencionemos aquí unos pocos datos. Por un lado, hoy sabemos que los trabajos de Claude Meillassoux, desempeñaron un papel importante en el grupo que escribió *Lire le Capital* (ver “Presentation” a la 3° edición de E. Balibar, P. Bravo Gala e Y. Douroux en Althusser, 1996), lo que tuvo una secuela con la aparición de *El marxismo ante las sociedades primitivas*, de Emmanuel Terray en la Collection Théorie en 1969. Por otra parte, la discusión y el trabajo conjunto de E. Balibar y I. Wallerstein ofrece puntos de apoyo muy importantes para un desarrollo posterior.

²³ “Cuanto menos sea el número de necesidades que imperiosamente se deba satisfacer y mayores la fertilidad del suelo y la benignidad del clima, tanto menor será el tiempo de trabajo necesario para la conservación y reproducción del productor” (Marx, 2003: 622).

²⁴ Harvey remite aquí a la nota 121 del cap. 13, donde Marx reconoce que si la mujer participa de la fuerza de trabajo se hace necesario: “...sustituir por mercancías terminadas los trabajos que exige el consumo familiar, como coser, remendar, etc. El gasto menor de trabajo doméstico se ve acompañado por un mayor gasto de dinero Crecen por consiguiente los costos de producción de la familia obrera y contrapesan el mayor ingreso. A esto se suma que se vuelven imposibles la *economía* y el *uso adecuado* en el consumo y la preparación de los medios de subsistencia” (Marx, 2003: 482n.)

²⁵ Harvey no nos parece un ejemplo paradigmático de empirismo, ni mucho menos. Sus análisis de la jornada laboral, de la relación entre pequeños talleres domésticos y gran industria o del carácter político de la introducción de la maquinaria son, por el contrario, refractarios a la subsunción de los procesos bajo una lógica uniforme, síntoma típico de la confusión entre objeto de conocimiento y objeto real. Este reconocimiento no nos impide, sin embargo, formular las consideraciones críticas que se leen a continuación.

²⁶ A fines del siglo XVI, en Francia, “las autoridades municipales prácticamente dejaron de considerar la violación como un delito en los casos en que las víctimas fueran mujeres de clase baja (...) La violación de mujeres pobres con consentimiento estatal debilitó la solidaridad de clase que se había alcanzado con la lucha antifeudal” (Federici, 2010: 89). A principios del siglo XXI, en Argentina, más precisamente en el año 2011, los “honorable jueces” Horacio Piombo y Benjamín Sal Llargués redujeron la pena a un falso pastor que había abusado de dos niñas de 14 y 16 años, a quienes además dejó embarazadas, aduciendo que eran “mujeres que viven en comunidades en las que el nivel social acepta relaciones a edades muy bajas” y que “además poseían experiencia sexual”.

²⁷ Es interesante también como diversos autores indican que este proceso se dio de una manera sobredeterminada, en virtud de que la proletarización creciente implica un riesgo económico para los capitalistas, además de un evidente riego político, lo que dio lugar a la segregación sexista, por un lado, pero también a la de ciertos grupos culturales, étnicos, asociados a ciertas tareas específicas en la división del trabajo, con remuneraciones menores, provocando la inferencia típicamente ideológica de que las menores remuneraciones se deben a una menor capacidad o inquietud cultural.

²⁸ “Esto es evidente cuando los «marxistas» dicen, o bien que el feminismo no puede utilizar el marxismo (Adlam, Red Rag), «porque el marxismo no se ocupa de la división sexual», o bien que la explotación de las mujeres no existe «porque el marxismo no se ocupa de la división sexual» (Mark Cousins, M/F)” (Delphy, 2002: 132).

Referencias

- Althusser, Louis (1987) *La revolución teórica de Marx*, trad. de M. Harnecker, México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (1992) *El porvenir es largo. Los hechos*, Barcelona: Destino.
- Althusser, Louis, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey & Jacques Rancière (1996) *Lire le Capital*, Paris: Quadrige-PUF.
- Althusser, Louis & Étienne Balibar (2000) *Para leer el Capital*, trad. de M. Harnecker, México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2010) *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, trad. de E. Cazenave-Tapié, México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2011) *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, trad. de A. Plá y J. Sazbón, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, Louis (2014) *Psicoanálisis y ciencias humanas*, trad. de P. Betesh, Buenos Aires: Nueva visión.
- Balibar, Étienne & Wallerstein, Immanuel (1991) *Raza, nación y clase*, Madrid: Iepala.
- Beauvoir, Simone de (2013) *El segundo sexo*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Butler, Judith (2001) *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid: Cátedra.
- Butler, Judith (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós.
- De Lauretis, Teresa (1987) *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, Bloomington: Indiana University Press.
- Delphy, Christine (2002) "Un féminisme matérialiste est possible" en *L'ennemi principal*, Paris: Syllepse. Vol. 2.
- Federici, Silvia (2010) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, trad. de V. Hendel y L. Touza, Buenos Aires: Tinta Limón.
- Guillaumin, Colette (2005) «Práctica del poder e idea de naturaleza» en Curriel, Ochi & Jules Falquet, *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*, Buenos Aires: Brecha Lésbica.
- Hartmann, Heidi (1979) "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", *Capital & Class*, 8, pp. 1-33.
- Harvey, David (2013) *Para entender O Capital*, trad. de R. Enderle, Sao Paulo, Boitempo editorial.
- Jaggar, Alison (1983) *Feminist Politics & Human Nature*, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Le Blanc, Guillaume (2006) "Ser sometido: Althusser, Foucault, Butler" en Le-

- mke, T. *et al*, *Marx y Foucault*, Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 41-60.
- Lecourt, Dominique (1984) *La philosophie sans feinte*, Paris: Hallier-Albin.
- Marx, Karl (2007) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, vol. I*, trad. de P. Scaron, México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2003) *El capital. Crítica de la economía política Tomo I*, 3 vols., trad. de P. Scaron, México: Siglo XXI.
- Meillassoux, Claude (1987) *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*, trad. de O. del Barco, México: Siglo XXI.
- Montag, Warren (2015) “Discurso y Decreto: Spinoza, Althusser y Pêcheux”, trad. de E. Rodríguez, en este volumen.
- Montag, Warren (2009) “El alma es la prisión del cuerpo’: Althusser y Foucault, 1970-1975”, trad. de A. Sainz Pezonaga, *Youkali*, 8, pp.155-169.
- Pêcheux, Michel (1975) *Les vérités de La Palice*. Linguistique, sémantique, philosophie, Paris: Maspero.
- Quartim de Moraes, João (2015) “Las abstracciones, entre la ideología y la ciencia”, en este volumen.
- Terray, Emmanuel (1971) *El marxismo ante las sociedades “primitivas”*, trad. de R. Pochtar, Buenos Aires: Losada.
- Wallerstein, I. (2014) *El capitalismo histórico*, trad. de P. López Mañez, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wittgenstein, Ludwig (1999) *Investigaciones filosóficas*, trad de U. Moulines y A García Suárez, Barcelona: Altaya.

LUISINA BOLLA

luisinabolla@gmail.com

Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Participa de los proyectos de investigación a cargo de Pedro Karczmarczyk y de María Luisa Femenías, analizando la intersección teórica entre marxismo y feminismo. Desarrolla tareas docentes como adscripta graduada en la cátedra de Antropología Filosófica (FaHCE-UNLP). Becaria doctoral del CONICET, actualmente elabora su plan de doctorado en Filosofía proponiendo una relectura de la filosofía de Louis Althusser desde la Filosofía de Género, en diálogo con las corrientes materialistas actuales en el ámbito de los estudios de Género.

PEDRO KARCZMARCZYK

pedrokarcz@hotmail.com

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. En esta institución se desempeña como Prof. Adjunto de Filosofía contemporánea y dirige el equipo de investigación "Lenguaje y lazo social. Subjetivación, sujeción y crítica en el pensamiento contemporáneo". Es Investigador Adjunto de CONICET. Ha publicado dos libros (*Gadamer: aplicación y comprensión* 2007 y *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*, 2011), compilado otros dos (*El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos*, 2014 e *Incursiones materialistas. El recomienzo de la filosofía althusseriana*, 2015 (en prensa) y se ha desempeñado como editor de números especiales de revistas ("Aproximaciones a la escuela francesa de epistemología" en *Estudios de epistemología*, Universidad Nacional de Tucumán, N° 10, 2013 y "La actualidad del pensamiento de Michel Pêcheux" *Décalages. An Althusser Studies Journal*, Occidental College, Los Ángeles, N° 4, 2015). Ha publicado artículos en revistas especializadas, argentinas y del exterior.

