



**Universidad**  
Zaragoza

## Trabajo Fin de Máster

Alejándonos del Esencialismo.  
La perspectiva materialista de análisis de la  
opresión de las mujeres

Moving away from essentialism. The materialist  
analysis of women's oppression

Autora

María José Gómez Sahún

Directora

Elvira Burgos Díaz

Máster Universitario en Relaciones de Género  
Facultad de Ciencias Sociales y del Trabajo  
Universidad de Zaragoza  
Año 2017

## ÍNDICE

Resumen .....	3
Introducción .....	5
Paola Tabet .....	12
<i>Las manos, los instrumentos y las armas</i> .....	12
<i>La gran estafa: intercambio, expoliación, censura de la sexualidad de las mujeres</i> .....	22
<i>Fertilidad natural, reproducción forzada</i> .....	28
Nicole-Claude Mathieu .....	31
<i>¿Del consentimiento de los /las dominados/as?</i> .....	31
<i>Banalidad del mal y “consentimiento”: no-derechos humanos de las mujeres</i> .....	40
Colette Guillaumin .....	45
<i>Prácticas de poder e ideas de la naturaleza</i> .....	45
<i>Cuestión de diferencia</i> .....	59
<i>Raza y Naturaleza: Sistema de Marcas. Idea de grupo natural y de relaciones sociales</i> ..	65
<i>Mujeres y Teorías de la Sociedad. Observaciones sobre los efectos teóricos de la ira de las oprimidas</i> .....	74
Jules Falquet .....	80
<i>The traffic in women 2.0: de la economía política de la (hetero)sexualidad a la combinatoria straight</i> .....	80
Conclusiones. Hechos, palabras y conceptos .....	90
Bibliografía .....	96

**Título:**

## **Alejándonos del Esencialismo.**

### **La perspectiva materialista de análisis de la opresión de las mujeres**

**Resumen:** El presente trabajo se ocupa de textos de Paola Tabet, Nicole-Claude Mathieu, Colette Guillaumin y Jules Falquet, teóricas del feminismo materialista francés. Sus textos y los conceptos que expresan atienden a las experiencias vitales de las mujeres y a su situación de subordinación social. El trabajo, la reproducción, la sexualidad, la psique, son los campos principales que investigan. Las expresiones “subequipamiento de las mujeres”, “reproducción forzada”, “intercambio económico-sexual” o sexualidad de servicio, “apropiación privada” y “apropiación colectiva”, “*sexaje*”, nombran los conceptos que formulan a partir del análisis feminista de la realidad de la vida de las mujeres. Partiendo de esos conceptos, cuestionan el “consentimiento de las/os dominadas/os” y la “diferencia” como construcciones idealistas que buscan la legitimación de la desigualdad de derechos entre mujeres y hombres e incluso la carencia de derechos humanos para las mujeres.

**Palabra(s) clave (de la autora):** feminismo materialista francés; subequipamiento de las mujeres; reproducción forzada; intercambio económico-sexual; apropiación privada y apropiación colectiva, *sexaje*, no-derechos humanos de las mujeres.

**Title: Moving away from Essentialism. The materialist analysis of women’s oppression**

**Abstract:** This paper focuses on texts by Paola Tabet, Nicole-Claude Mathieu, Colette Guillaumin and Jules Falquet, some of the main representatives of French Materialist Feminism. Their texts and the concepts they deploy deal with women’s vital experiences and their situation of social subordination. Work, reproduction, sexuality, and psyche are the main fields they explore. Phrases such as “women’s sub-equipment”, “compulsory reproduction”, “economic-sexual

exchange” or “service sexuality”, “private” and “collective appropriation”, or “sexing” name the concepts they create taking as their point of departure a feminist analysis of the real lives of women.

Using these concepts they call into question both difference and the “consent of the subordinated” and expose them as idealistic constructs that serve to legitimize inequality and even the lack of recognition of women’s human rights.

**Key words:** French materialist feminism, the sub-equipment of women, compulsory reproduction, economic-sexual exchange, private and collective appropriation, sexing, women’s non-human rights.

## INTRODUCCIÓN

En ninguna sociedad de las que se encuentran en el mundo actual, ni en ninguna otra conocida a lo largo del periodo histórico, se ha podido encontrar algún ejemplo de sociedad en la que el grupo de las mujeres (de modo inequívoco e inapelable) haya disfrutado de un estatus parejo al del grupo masculino. A pesar de que desde antiguo se pueden encontrar ejemplos del descontento que esta situación de subordinación social ha producido en algunos individuos, en su mayoría mujeres y, por tanto, descontento que parte de la experiencia directa y no solo del análisis intelectual, este no se ha estructurado en una teoría y una praxis hasta épocas recientes.

En el siglo XVIII, al calor de la Ilustración, van a aparecer importantes textos (como *Vindicación de los derechos de la mujer*, de Mary Wollstonecraft, o *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*, de Olympe de Gouges) que cuestionan la hegemonía masculina y reclaman más derechos para las mujeres. El feminismo como teoría que lucha por la liberación de las mujeres, en su forma más abstracta, y por unos mayores derechos jurídicos y la modificación de sus condiciones de vida, en su aspectos concretos, es, por tanto, un fenómeno nuevo en la historia; el cual ha sido considerado el de más importancia intelectual y vital desde que el pensamiento logró emanciparse de la teología.

Su andadura como movimiento que busca la transformación de la sociedad comienza en el siglo XIX, con grupos de mujeres que luchan por objetivos políticos, a la vez que van creando un pensamiento que busca entender las causas de esa situación y encontrar una salida de esa posición subordinada. Uno de esos movimientos importantes dentro del feminismo fue el de las sufragistas, que luchaban por el voto y unos mayores derechos para las mujeres. En el cual destacan Emmeline Pankhurst, Emily Davison, Elizabeth Cady Stanton, autora de *La Biblia de las mujeres*, Susan B. Anthony o Concepción Arenal y Clara Campoamor en el contexto español.

Hoy se considera que no existe el feminismo, sino los feminismos, pues está integrado por diferentes corrientes ideológicas, que entienden de forma diversa la situación vivida por el colectivo de las mujeres, tanto como grupo como en las individualidades, y también en relación a los aspectos a priorizar para modificar nuestra situación. Pero, una cuestión común a todas las teorías feministas y a todas las corrientes dentro del feminismo es la idea, de base, de que las

mujeres estamos oprimidas y que el objetivo final del feminismo es la liberación de las mujeres. Esta liberación forzosamente ha de pasar por la reivindicación de nuestros derechos y el cuestionamiento de la dominación de los hombres sobre nosotras, e, incluso, por el cuestionamiento de la asignación de los roles sociales de género. A partir de esta idea común, los modos de entender esa opresión, así como los programas que nos llevarán a la meta de la liberación, difieren según las líneas de pensamiento político desde el que aborde la explicación y la propuesta, de la disciplina que sustenta tal entendimiento o de la elección sexual a la que una se adscribe.

Por otra parte, el feminismo es un movimiento heterogéneo que contempla aspectos políticos, culturales, económicos, sociales, psíquicos, sexuales y simbólicos. Aspectos de toda sociedad que han sido desde la antigüedad transitados por diversos planteamientos ideológicos, de los que nos interesa subrayar aquí dos formas concretas de enfocar y entender el mundo y las relaciones entre los seres humanos que se oponen de forma radical: las corrientes materialistas y las corrientes idealistas. Planteamientos que también se pueden encontrar en el interior del feminismo.

Mientras las formulaciones idealistas plantean la primacía de las ideas sobre el mundo material, el materialismo es una línea filosófica que sostiene que la materia es lo primario y que la conciencia existe como consecuencia de esta. El materialismo afirma, en relación al mundo, que este es material y existe objetivamente e independientemente de la conciencia humana. La conciencia y el pensamiento se desarrollan a partir de la organización de la materia.

Ambas perspectivas de pensamiento están integradas por múltiples variaciones teóricas que complejizan y enriquecen su explicación. En relación al materialismo, cabe decir que este pensamiento se encuentra ya en las primeras sociedades históricas (culturas egipcia y babilónica, culturas de la antigua China e India, Antigua Grecia) y surge para oponerse a las corrientes idealistas. Esta oposición entre materialismo e idealismo es importante en la historia del pensamiento filosófico, creando dos enfoques de análisis divergentes, ya que mientras el materialismo toma como base los factores materiales, los cuales determinarían y llevarían a la realidad posteriores conceptualizaciones mentales, el idealismo plantea que serían factores metafísicos o eidéticos (la conciencia, el espíritu, Dios, etc.) los que determinarían el mundo

material. Estos enfoques también han impregnado a las diferentes ciencias desde su inicio y han influido en los subsiguientes desarrollos de estas.

Dentro del grupo de teorías filosóficas que se basan en un análisis materialista de la realidad, destaca el marxismo. Marx, a partir de un materialismo dialéctico, inicia un estudio de la historia desde esta perspectiva materialista. Ese materialismo histórico busca las causas de los procesos históricos y, con ello, de los fenómenos sociales que tienen lugar en la historia en los factores materiales (características geográficas y climáticas, modos de producción y relaciones de producción, tecnología disponible, etc.) que dan lugar a estos.

En la producción social de su vida, los hombres y las mujeres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. Estas relaciones de producción en su conjunto constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se erige la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social.

Para Marx las dinámicas sociales, políticas y mentales o espirituales, derivan de condiciones materiales y, por tanto, el tipo de relaciones que se dan entre los humanos, la situación de poder o de carencia de poder y los pensamientos a que pueden acceder o elaborar están condicionados por el lugar material ocupado individualmente por ellos en la sociedad. Pues, “el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (Marx, 1989: 7-8).

Aunque a lo largo de la historia diversos términos han sido utilizados para expresar el debate entre concepciones cuyos fundamentos son metafísicos y concepciones cuyos fundamentos son empíricos, en la actualidad más que mantenerse la contraposición entre idealismo-materialismo, el debate gira en torno a la primacía dada a la naturaleza o a la historia, y a cómo se las conciba o interprete.

A partir del siglo XVIII, el concepto de naturaleza engloba al mundo sensible en su conjunto y los datos materiales que nos ofrece el mundo se entiende que son tanto cosas como fenómenos. Por otra parte, la historia, a partir de la concepción marxista, se entiende como un continuo devenir, en el que los factores materiales determinan las relaciones sociales que se dan entre los seres humanos y esas relaciones sociales determinan a los seres humanos, tanto en lo material como en lo mental. De aquí deriva que mientras para la primera tendencia, naturalistas y hereditaristas, el origen de las conductas humanas estaría en un mensaje genético taxativo, para los materialistas las conductas humanas dependerían de variaciones en el entorno, tanto material como cultural. El enfoque del análisis también cambia de unas concepciones a otras, pues mientras el punto de vista naturalista examina los hechos humanos en términos de modelos preexistentes, el punto de vista histórico considera los hechos humanos como la sucesión de las relaciones particulares entre los humanos, vinculadas a situaciones concretas temporales y espaciales.

En relación a los fenómenos sociales, la forma de razonamiento del primero se fijaría en sus propiedades, mientras que en el segundo se evita plantear de forma abstracta el origen de un fenómeno determinado y se busca comprenderlo en términos económicos, enfocando y analizando lo concreto de ese fenómeno.

Para Colette Guillaumin<sup>1</sup> cuando surge esa concepción de la naturaleza, en el siglo XVIII, el pensamiento aún no se ha emancipado de la teología y, por ello, esa concepción lleva la impronta de esta última. “Esta construcción intelectual y afectiva (la de una Naturaleza personificada y con los atributos de Dios, la Madre Naturaleza) se presenta justamente como una no-construcción, como una realidad, realidad sustancial que estaría por fuera de los razonamientos humanos: existiría antes que ellos” (2012e: 248). Para ella, una definición que vendría a superponerse casi palabra por palabra a la definición de Dios que dan las diferentes doctrinas.

Por otra parte, apunta que desde finales de la década de los años sesenta del siglo XX se ha dado un retorno de concepciones darwinistas aplicadas a lo social y se ha pasado a considerar que los partidarios de la herencia y la naturaleza serían materialistas y que, por tanto, los que entienden los hechos humanos en términos sociales (historia, cultura, “medio ambiente”) serían

---

1 Cf. Guillaumin (2012e) para lo relacionado con el debate sobre Naturaleza e Historia.



idealistas. Lo que, en su expresión más simplificada y vulgarizada, vendría a decir que materialistas serían los que otorgan importancia a la materialidad de las cosas e idealistas serían aquellos que tienen un ideal. Esta vulgarización esconde, para ella, un propósito político, el cual responde al enfrentamiento entre dos formas de entender el mundo y la existencia, las cuales también comandan dos opciones académicas distintas.

Así, no habría uno, sino dos materialismos diferentes en cuanto a su relación o no con la teología. Un pensamiento de tipo metafísico clásico, que considera a la materia como el lugar de las “propiedades” de las cosas, o sustancialismo, y que postula que las propiedades de las cosas surgirían espontáneamente de la materia, cada una con una esencia acabada, perfecta. Y un materialismo cuya característica, común a todos los materialismos (mecanicista, dialéctico, histórico) “es el interés por el *proceso*, es decir por las articulaciones entre dos hechos, por el desarrollo, en suma por la *relación entre elementos*” (Guillaumin, 2012e: 247).

La nueva concepción de la naturaleza, como la realidad última, el Ser, que organiza y determina todo lo vivo y los fenómenos derivados de este, es referencia obligada en ese sustancialismo, que se hace pasar por materialismo. Así, la inteligencia, la agresividad, o cualquier otra propiedad humana se justifica en un determinismo natural sin posibilidades de cambio. Este enfoque sustancialista de la naturaleza es el que reaparece en diversos racismos que se van construyendo y en la tan mencionada diferencia de las mujeres y los hombres, incluso desde posiciones feministas.

Para Guillaumin esta conceptualización de la naturaleza encuentra un apoyo incondicional en todos los enfoques prácticos extremadamente autoritarios que “preconizan el orden, la puesta en “su” sitio de los que parecen escaparse, desclasificarse, desplazarse ...” (Guillaumin, 2012: 247). Idea sustancialista de la naturaleza, que hoy parece haber encontrado la forma absoluta de su legitimación mediante los estudios sobre el genoma, atribuyendo las diferencias entre los seres humanos a la carga genética.

Por ello, hay que mantener una actitud de sospecha ante teorías, supuestamente, materialistas que vuelven a llevarnos al campo de las esencias. Para Guillaumin, “el materialismo es una opción de razón, al contrario del sustancialismo que es una opción de fe”. (2012e: 246).

Mi interés por el feminismo materialista francés, y más en concreto por las teorizaciones de Paola Tabet, Nicole-Claude Mathieu, Colette Guillaumin y Jules Falquet, se debe a que considero que sus aportaciones a nivel teórico son imprescindibles para entender, tanto a nivel individual como colectivo, cómo y para qué se nos convierte a las hembras de la especie en “mujeres”, entendiendo por “mujer” esa producción social de un ser humano creado para su apropiación, y cómo se estructura socialmente el sistema organizado para nuestra explotación en las sociedades. Esta estructuración recoge diferentes ámbitos de actuación de lo humano: la sexualidad, la reproducción, el trabajo como medio de subsistencia, y conforma una psique determinada por las diferentes modulaciones de esos aspectos materiales, unas psiques alienadas, tanto por la opresión material como por la interiorización del discurso que busca legitimar esa explotación.

Por ello, mi propósito es analizar algunos textos importantes de estas teóricas con el fin de obtener una visión de conjunto, y a la vez profunda, de las implicaciones que tiene pertenecer a la clase social “mujeres”, apoyada en un análisis de lo material, pues, al fin y al cabo, creo que el sentir puede ser el punto de partida del pensar.

En los apartados dedicados a los textos de estas teóricas expongo las ideas que desarrollan, lo más fielmente posible, y la forma en que su reflexión se articula para mostrar sus tesis. Por otra parte, también he incluido un análisis de un texto de Jules Falquet. Ya que a pesar de su distancia en el tiempo, respecto a los de Tabet, Mathieu y Guillaumin, considero a Falquet uno de los mayores exponentes actuales de la pervivencia de esa corriente de pensamiento, el feminismo materialista francés, al que ha aportado análisis materialistas desde posiciones no occidentales, lo que le lleva a hablar de las imbricaciones entre las nociones de clase, sexo y raza como marcas que se aglutinan y crean categorías de seres humanos cuyo fin es su explotación material en un mundo globalizado.

Los textos de Tabet, Mathieu y Guillaumin contienen análisis de las relaciones sociales de los sexos que extraen y exponen, de manera clara, los fundamentos materiales de la opresión de la clase de las mujeres por la clase de los hombres. Lejos de debates ideológicos en los que se busca la diferencia en causas psicológicas o naturales, el análisis materialista de nuestras condiciones de vida en lo material, y de cómo estas nos construyen psíquica y socialmente, nos muestra los

aspectos que deben ser abordados si queremos cambiar nuestro lugar en la sociedad. Considero que es totalmente imprescindible el conocimiento real de nuestra situación social, pues sin ese conocimiento corremos el riesgo de perdernos en discursos contruados desde posiciones no feministas, los cuales solo nos entretienen y confunden el camino de la meta perseguida. Es necesario este conocimiento para proyectar una toma de conciencia personal, por más dolorosa que esta pueda ser para el sujeto. Esa toma de conciencia de nuestra sujeción como sujetos, de ser una clase apropiada por otra también en relación a lo psíquico, necesariamente ha de buscar formas de liberarnos de todas esas conceptualizaciones y discursos que nos impiden pensar con claridad y de forma creativa para construirnos como seres mentalmente libres. Toma de conciencia que forzosamente desembocará en la conciencia de pertenecer a una clase, la de las mujeres, la cual es imprescindible para desarrollar una lucha de grupo. La lucha en solitario, solo concernida al ámbito personal, podrá evitar la apropiación privada, pero difícilmente evitará la apropiación colectiva que todas sufrimos. La invisibilidad de la apropiación colectiva hace que, en muchas ocasiones, sea difícil de detectar en los diferentes discursos que nos habitan, obviando que estos dan sustento a la opresión colectiva necesaria para que se dé la opresión particular de cada una de las mujeres.

Crear nuevos puntos de referencia con las acciones y su sistematización mediante la teoría, mostrando las diferentes formas que toma la opresión de la la clase de las mujeres, en los diferentes ámbitos y culturas, es el punto de partida de una posible internalización de estos como referencias personales que eviten el adoctrinamiento que sufrimos con, únicamente, puntos referenciales en lo masculino. La admiración e identificación con otras mujeres es uno de los aspectos que más se intenta evitar desde los discursos masculinos. Por otra parte, el planteamiento de que la educación nos salvará es verdad solo en el caso de que esta educación sea feminista y nos enseñe a mirar el mundo en que vivimos y nuestra situación con apoyos firmes en lo material; lamentablemente, es el tipo de educación que se tiende a evitar desde los ámbitos institucionales.

## PAOLA TABEL

Los textos de Paola Tabet traducidos al español son escasos. En los tres textos encontrados, Paola Tabet realiza un análisis, desde una perspectiva feminista y materialista, de las relaciones entre mujeres y hombres. Parte de datos extraídos de estudios etnológicos recientes, la mayoría de ellos realizados a partir de los años cincuenta del siglo XX. En ellos, analiza tres áreas en relación a lo humano: el trabajo, la sexualidad y la reproducción. En el primero que abordaré, “Las manos, los instrumentos y las armas”, analiza diferentes áreas de actuación humana (recolección, pesca, caza, agricultura) en relación con el trabajo como medio de subsistencia. En el segundo, “La gran estafa: intercambio, expoliación, censura de la sexualidad de las mujeres”, analiza el aspecto sexual de las relaciones heterosexuales. En el tercero, “Fertilidad natural, reproducción forzada”, analiza la reproducción humana como un ámbito más de producción organizado socialmente.

### *Las Manos, los Instrumentos y las Armas<sup>2</sup>*

En este texto su ámbito de estudio es el trabajo y, más concretamente, la división sexual del trabajo. Su hipótesis inicial es que hay una diferencia, cuantitativa y cualitativa, en el acceso a los recursos y los instrumentos que cada sexo tiene a su disposición para los trabajos que desarrollan.

Parte del análisis de estudios recientes, en sociedades de caza y recolección, las llamadas “sociedades igualitarias” (por no existir en ellas una estratificación social aparente), y también de estudios en sociedades de mayor complejidad social (tanto por su estratificación social, como por la ampliación de los campos de actividad y del nivel tecnológico alcanzado).

Observa que, en general, los estudios etnográficos plantean las relaciones entre los sexos en estas sociedades como relaciones basadas en la cooperación, la complementariedad y la reciprocidad. Es decir, con un sentido positivo que expone la división sexual del trabajo como una división equilibrada, en que los deberes son casi equivalentes para uno y otro sexo, y como una

---

2 Este artículo es una versión levemente modificada y reducida por la propia autora, de un artículo publicado en francés bajo el mismo título, como la primera parte de *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, París, L'Harmattan, 1998. Publicado por primera vez en 1979 en la revista *L'Homme*, XIX, 3-4.

división no orientada, en la que ambos sexos disfrutarían de la posibilidad de dedicarse a unos trabajos u otros.

Esta caracterización de las relaciones entre hombres y mujeres, como relaciones de complementariedad y reciprocidad, se encuentra también en algunos estudios realizados en sociedades estratificadas. A pesar de que en algunas de estas apunta que, por ejemplo, Raymond Firth, uno de los fundadores de la antropología económica, estudiando la división sexual del trabajo en algunas sociedades estratificadas de Oceanía, ha encontrado que en sociedades en que existe la esclavitud los trabajos realizados por los esclavos son el mismo tipo de trabajos que realizan las mujeres en todo tipo de sociedades (igualitarias y estratificadas) en las que la esclavitud no existe.

En general, en todas ellas estos trabajos participan de unas características comunes: se pueden realizar cerca de la casa, no implican peligrosidad, son monótonos, carentes de interés o excitación, no requieren una concentración profunda por lo que pueden ser retomados fácilmente tras las interrupciones y conllevan una gran paciencia y dedicación temporal. Son el tipo de trabajo que no se elige, sino que se le atribuye a una persona o grupo humano como miembro subordinado en una relación de poder.

Añade que también se han analizado en estos estudios los trabajos llamados "oscilantes", es decir, aquellos que pueden ser realizados por hombres y mujeres indistintamente. En los que ha visto que la atribución de los trabajos a un sexo u otro está en relación con el grado de desarrollo tecnológico, la especialización, la agricultura y la sedentariedad. La variación en alguno de estos factores influye en que trabajos que eran realizados por mujeres, de forma exclusiva, pasen a ser realizados por los hombres y se masculinicen. Lo que evidencia que no hay trabajos exclusivamente femeninos, basados en unas supuestas características diferentes de las mujeres, sino que la atribución de las tareas a un sexo u otro depende de factores externos a lo biológico y lo psíquico.

Por contra, los datos apuntan que sí hay trabajos exclusivamente masculinos, como son la caza y la guerra. Ambas actividades tienen en común el uso de un mismo tipo de técnicas e instrumentos y estos se corresponden con la tecnología más avanzada de su sociedad, ya que la

tecnología necesaria para la guerra es la actividad en que se da una mayor inversión de medios en todas las sociedades. El término “instrumentos-armas”, utilizado por Tabet, unifica su doble función y muestra, de forma transparente, el vínculo existente entre ambas actividades. Muestra que el monopolio de los hombres sobre la caza y la guerra marca un acceso diferenciado a los instrumentos-armas para mujeres y hombres y que la exclusión de las mujeres de estas actividades y del uso de los instrumentos-armas es uno de los determinantes de la desigualdad entre los sexos y de la subordinación de las mujeres.

Estos instrumentos son, además, en muchos casos, los utensilios con los que se fabrican nuevos instrumentos. Por lo que el monopolio de los instrumentos-armas, su uso exclusivamente masculino, determina que las mujeres tampoco tengan la posibilidad de fabricar sus herramientas, lo que les quita la posibilidad de mejorar su trabajo en productividad y ligereza y las excluye del conocimiento y desarrollo tecnológico de su sociedad.

Esto hace que Tabet cuestione esa interpretación, encontrada en los estudios etnológicos, de la división sexual del trabajo como una relación de complementariedad y reciprocidad. Su tesis es que la división del trabajo es asimétrica y orientada, aun en las sociedades igualitarias. Que tal división se basa en una relación de dominación de las mujeres por los hombres y no en una relación de reciprocidad. Para ella, la subordinación de las mujeres se concretiza, en el campo de la división del trabajo, en la atribución de diferentes tareas para uno y otro sexo, que expresan la diferencia de clase entre hombres y mujeres. Y las definiciones ideológicas asociadas a las diferentes tareas, por ejemplo valorizando unas y no otras, no son las que fundan las diferencias entre los sexos, sino que son la consecuencia de esa relación de clase entre dominantes y dominadas y, por tanto, posteriores a ella.

*Más bien tal carácter de dominio radica en la instauración misma de la división del trabajo, por sus elementos de obligación y prohibición vinculados a la relación entre división del trabajo y obligaciones familiares, y a la creación de una identidad sociológica masculina o femenina, una “gender identity” para seres biológicamente machos o hembras (Mathieu 1973, Rubin 1975). Finalmente, en este marco, es*

necesario analizar la división sexual del trabajo como una relación política entre los sexos. (Tabet, 2005: 68)

Para demostrar su tesis, el desigual acceso cuantitativo y cualitativo a los recursos e instrumentos en función del sexo al que se pertenece, Tabet aborda de forma principal el análisis de los instrumentos. Quiere exponer la importancia del control de estos e indagar en los momentos y condiciones de tal control. Ese control masculino se da en el uso y la posesión, pero también en la fabricación de los mismos. Las mujeres no pueden fabricar sus propios instrumentos, ya sea por falta de conocimientos técnicos o de elaboración de las materias primas o por tabúes culturales que se lo prohíben. Las herramientas de que disponen serán las que fabriquen para ellas su cónyuge u otro miembro masculino de su familia. Para ella, estos condicionantes crean una brecha tecnológica entre hombres y mujeres desde las sociedades de caza y recolección, que se ha ido haciendo más profunda con la evolución técnica de las sociedades.

Para los diferentes momentos de esa evolución tecnológica, Tabet recoge la síntesis de la evolución humana desde el punto de vista técnico realizada por Leroi-Gourhan. Esta síntesis presenta un recorrido progresivo en el que los gestos y facultades del cuerpo se van externalizando para su realización a través de utensilios. Las diferentes etapas son:

- las operaciones a mano desnuda (trenzado, cerámica, tejido)
- operaciones en que la mano en motricidad directa se convierte en gesto motor que acciona herramientas simples (utensilios manuales)
- operaciones que unen el gesto y la mano en motricidad indirecta, ya que solo aportan el impulso motor en máquinas que, con los principios de la palanca, el resorte y el movimiento circular y continuo, transforman la dirección y fuerza de la mano (arcos, ballestas, etc.)
- operaciones en las que la fuerza motriz ya no es el brazo humano, sino que la mano da el empuje que inicia el proceso motor (máquinas animales, en su inicio; máquinas más complejas que utilizan las fuerzas del viento, el agua y el vapor como fuerza motriz, posteriormente; hasta llegar a la última etapa con los procesos programados en máquinas

automáticas, que exteriorizan no solo el instrumento, el gesto y la motricidad sino también actividades intelectuales como la memoria)

En esta evolución tecnológica el ser humano ya no está limitado por sus posibilidades físicas, pero al igual que esta evolución no se ha dado en todas las poblaciones humanas de forma equivalente, tampoco se ha dado de forma simétrica en los sexos.

La posición más difundida en la literatura etnográfica es que ambos sexos tienen campos de actividad diferentes, pero ambos disponen de los instrumentos necesarios para su trabajo. La diferenciación de los campos de actividad para uno y otro sexo estaría fundada en las labores de reproducción y crianza, vistas como exclusivamente femeninas, que determinarían que las mujeres realizaran trabajos menos complejos y necesitaran de instrumentos más simples. Para Tabet, esta posición lleva a no plantear nunca como central el problema del control de los instrumentos y medios de producción cuando se habla de relaciones entre los sexos. Por el contrario, su hipótesis es que las mujeres están obligadas a ciertos trabajos y son excluidas de otros en función de los instrumentos que se utilizan en ellos. Y que es, el control de los instrumentos, uno de los elementos que determina los tipos de trabajo asignados a mujeres o a hombres.

Partiendo del análisis de la actividad femenina en sociedades de caza y recolección, sostiene que el menor equipamiento de las mujeres es una constante, los instrumentos utilizados por ellas son más rudimentarios que los de los hombres de su misma sociedad, y, dentro de los procesos en que colaboran ambos, las operaciones que realizan las mujeres son las más rudimentarias. Quiere mostrar, también, que los límites que se ponen a las mujeres en el uso de los instrumentos son los que determinan que las distintas actividades sean de atribución femenina o, por el contrario, que las mujeres sean excluidas de ellas; pues no hay actividades exclusivamente femeninas ya que las mismas pueden ser atribuidas a los hombres cuando se tecnologizan. El monopolio de ciertas actividades es el elemento clave para asegurar el control de los hombres sobre los instrumentos de producción y la utilización global de las mujeres.

Además, la rusticidad y poca productividad de los instrumentos, unida a la multitud de tareas exigidas a las mujeres, deviene en una gran diferencia de tiempo libre para ambos sexos y esa carencia de tiempo libre, para las mujeres, limita su posibilidad de una actividad intelectual. El



acceso al conocimiento está restringido, para ellas, tanto por la falta de acceso a los saberes como por la falta de tiempo que dedicar al conocimiento y la imaginación. Para Tabet, se da una expropiación de su tiempo, con el que los hombres se garantizan más tiempo libre para sí mismos y esta expropiación es un aspecto fundamental de la explotación de las mujeres como clase. Ya que la carencia de tiempo para la elaboración del conocimiento y la imaginación, impide un desarrollo intelectual que pudiera llevar a las mujeres a la gestación de una utopía propia, en la que un mundo mejor para ellas fuera posible.

Por otra parte, Tabet apunta que la participación y aportación al conocimiento de su sociedad se hace imposible para las mujeres, por su exclusión de este ámbito social, a partir del desarrollo tecnológico. Pero que existen otras vías de conocimiento, como el derivado del propio trabajo (sobre animales, plantas, fenómenos atmosféricos, etc.), en que las mujeres han podido tener una aportación de igual medida que la de los hombres. Para ella, el desarrollo de las técnicas y los instrumentos y el control masculino ejercido sobre estos, marcan el momento evolutivo a partir del cual las mujeres son excluidas del mundo del conocimiento.

Tabet, a partir de los campos de actividad de la recolección, la caza, la pesca y la agricultura, que se dan en estos tipos de sociedades en que la división del trabajo está normatizada de forma clara y evidente, realiza una lectura feminista de los datos expuestos por los estudios etnográficos, la cual fundamenta su tesis sobre el diferente acceso de mujeres y hombres a las técnicas productivas. Acceso diferencial a instrumentos y campos de actividad que sustentan la división sexual del trabajo y son una de las formas que toma la subordinación de las mujeres en sus sociedades.

En su análisis de la actividad de recolección (de vegetales, pequeños animales terrestres, moluscos, peces, miel), observa que la mayoría de estas actividades son atribuidas generalmente a las mujeres y que, en relación a los medios utilizados, esta se suele realizar con las manos desnudas o instrumentos muy simples. La excepción, a la atribución femenina de esta actividad, se da cuando para el ejercicio de la actividad son usadas hachas u otras herramientas-armas, casos en los cuales la recolección pasa a ser una actividad masculina y las mujeres se ocupan de su transporte y de la elaboración.

En relación a la actividad de la caza, constata que en la mayoría de las sociedades es una actividad exclusivamente masculina cuando se trata de grandes animales marítimos o terrestres. Pues, en este tipo de caza, se hacen necesarias técnicas e instrumentos más complejos, de cuyo uso y aprendizaje están excluidas las mujeres. Las excepciones a esta exclusión se dan en las batidas colectivas de caza, en las que participan mujeres y niños, y en casos individuales y esporádicos de caza femenina, aunque también existen algunas poblaciones en que ambos sexos cazan animales grandes y medianos.

En el caso de las batidas de caza colectivas, el papel reservado a las mujeres y niños es el de dirigir a los animales mediante ruidos y gritos hacia los cazadores que esperan apostados. En los casos de caza de animales grandes realizada de forma individual por mujeres, Tabet observa que se trata de situaciones excepcionales en que las mujeres utilizan los mismos instrumentos-armas que los hombres, ya porque los tomen prestados o porque sean de su propiedad. Casos en los que encuentra que se daba un elemento común: esas mujeres no convivían con ningún hombre en el núcleo familiar. Pues, de hecho, esas mismas mujeres cuando se encontraban en situación de conyugalidad dejaban de practicar ese tipo de caza y restringían su actividad al ámbito de las actividades femeninas.

Por otra parte, en las situaciones en que las mujeres practicaban una caza solas y no de forma esporádica, y esa misma actividad era también realizada por los hombres (por ejemplo en la caza de focas), la diferencia estribaba en los instrumentos-armas a disposición de uno y otro sexo. Mientras las mujeres disponían de mazas y perros, los hombres utilizaban, además de esos mismos elementos, arpones, arcos, flechas, lanzas, trampas de arco. Lo que muestra que las mujeres no solo cuentan con menos medios de ataque que los hombres cuando se dedican a la misma actividad sino que, dado que la peligrosidad es una de las características de esta, también es evidente que las mujeres abordan la actividad sin un equipamiento que les proporcione medios de defensa.

Otra observación apuntada por Tabet es que también se han encontrado poblaciones en que existían modalidades de caza predominantemente femenina, pero esas formas de caza son las limitadas a los animales inmaduros, enfermos, lentos.

Para Tabet, la conclusión a que le llevan los datos, sobre la actividad de la caza, es la de que a las mujeres no les está prohibida la caza, lo que les está prohibido es el uso de las armas.

Atendiendo a la actividad de la pesca, observa que también esta es una actividad considerada de atribución masculina, pero que en algunas poblaciones es practicada de forma predominante por las mujeres. En la pesca, las mujeres pueden tener acceso a una serie más numerosa de instrumentos que en otras actividades (redes, trampas, venenos, etc.). La razón es que gran parte de esos instrumentos pueden ser producidos con materiales que comúnmente elaboran las mujeres: fibras vegetales y animales, productos vegetales de los que obtener venenos, etc.

Pero Tabet apunta que, a pesar de que esta posibilidad de fabricar sus propios instrumentos debería proporcionarles una autonomía productiva, esta autonomía se ve mermada porque carecen del instrumento principal necesario para que la pesca sea productiva: la embarcación. Instrumento complejo, cuya fabricación es una actividad propiamente masculina. Pues, aunque en ocasiones las mujeres colaboran en algunas operaciones de su fabricación, el armazón de madera suele ser construido por los hombres. Lo que conlleva que los tipos de pesca efectuados por mujeres y hombres no suelen ser los mismos. Pues, mientras los hombres realizan una pesca de aguas profundas, que les reporta una productividad mayor, las mujeres llevan a cabo una pesca de orilla, aguas bajas, lagos, lagunas, etc. Esta diferencia, para Tabet, no solo se da respecto al campo de acción, sino también respecto a los instrumentos empleados. Según los datos aportados por los estudios a partir de los cuales realiza su tesis, las mujeres disponían de redes, trampas, cebos, mazas, venenos, etc., instrumentos característicos de una caza inmovilizante o de recolección. Mientras los hombres, por el contrario, disponían, además, de anzuelos, arcos y flechas, arpones, armas de fuego, etc. Unos elementos en que su característica común es la perforación, balística o no balística, que los hace pertenecer a la categoría de instrumentos-armas. Para Tabet, se vuelve, pues, a encontrar la constante de la prohibición del uso de armas a las mujeres, que repercute de forma negativa, primeramente, en la productividad de su trabajo. A pesar de que, en muchas ocasiones, la pesca realizada por las mujeres suponía la mayor aportación alimenticia para la comunidad, pues mientras para ellas es una actividad habitual la pesca masculina solía tener un carácter más esporádico.

Otra actividad, a la que Tabet dedica su atención, y que se da en sociedades más complejas que las anteriores, es la agricultura. En esta actividad la división sexual del trabajo está condicionada por los medios y relaciones de producción, pero sobre todo por el tipo de agricultura practicada. Encuentra que, en las poblaciones que practican una agricultura con azada y otros instrumentos rudimentarios, se mantienen las mismas diferencias que en las sociedades de caza y recolección. Las mujeres realizarán las tareas más largas y penosas, e incluso en muchos casos la agricultura será una actividad predominantemente femenina, y los instrumentos usados por ellas serán más rudimentarios y menos eficaces. Los hombres, por el contrario, dispondrán de un número mayor de instrumentos, e incluso en las operaciones en que los instrumentos usados sean los mismos se puede encontrar una diferencia en la calidad de unos y otros. Como en el resto de las actividades estudiadas, el control sobre las materias primas con que se fabrican las herramientas, el monopolio sobre la fabricación de las mismas y la prohibición del uso de instrumentos-armas para las mujeres, condiciona una división sexual del trabajo en que las mujeres están constreñidas a depender de los hombres.

En relación a las poblaciones que practican la agricultura con arado, Tabet apunta que ese nivel de tecnologización permite trabajar áreas mucho más extensas y la agricultura se masculiniza. El arado, y otros instrumentos fabricados con hierro y acero, y el uso de animales de tiro y máquinas sencillas movidas por el viento o el agua, posibilita una agricultura de más largo alcance. Pero no por ello las mujeres quedarán excluidas de la agricultura, sino que seguirán en ella aunque realizando las tareas menos especializadas, más largas y penosas y con instrumentos más rudimentarios o las manos desnudas. Por otra parte, la mayor extensión de la tierra cultivable también redundará en un aumento considerable de trabajo no especializado, con lo que las mujeres sufrirán una sobrecarga de este. Ese desarrollo tecnológico y la atribución del trabajo no especializado a las mujeres, redundará en una mayor cantidad de tiempo libre para los hombres, a la vez que en un aumento considerable de su riqueza. Ambos elementos contribuyen a una situación de mayor poder para los hombres, lo que conlleva que la subordinación de las mujeres a los hombres se extienda y profundice, llevando a una explotación material de las mujeres, lo cual es uno de los elementos básicos del desarrollo y control político masculino en las sociedades.

En otros contextos sociales, en las sociedades occidentales, Tabet apunta que en estas la explotación de las mujeres se da en menor medida en relación con la división sexual del trabajo, sino que se apoya sobre todo en la diferencia de salarios y la sobrecarga que supone la atribución del trabajo doméstico y de crianza como obligación fundamentalmente femenina.

Como he intentado mostrar, Tabet realiza una recolección de datos en relación al trabajo de las mujeres en distintas sociedades y los conecta entre sí, posibilitando que surja a la vista un mapa más completo de la explotación de las mujeres y los medios y condiciones que la posibilitan. Visión que le permite conceptualizar fenómenos generales, como el “subequipamiento de las mujeres”, que se habían pasado por alto en los estudios etnológicos. El cual nos permiten pensar de una forma nueva las relaciones entre mujeres y hombres y la situación social de las mujeres en la sociedad.

La conceptualización de elementos y situaciones de la vida de las mujeres es una de las tareas que se ha autoimpuesto el feminismo de los últimos siglos. Afortunadamente, hay muchas mujeres que desde distintas disciplinas se han puesto a ello. Sin conceptos, sin palabras que nombren dichos conceptos, sin palabras que nombren a las mujeres y sus vivencias, no podemos pensar y analizar nuestra situación, no podemos explicarla a otras y otros, no es posible imaginar una vida diferente para nosotras. El lenguaje, el único lenguaje que aprendimos, y con ello los conceptos, sus conceptos, también pertenecen a los dominantes. No tenemos un lenguaje propio, no tenemos nombres que nombren nuestras experiencias, sensaciones y anhelos. Es, por tanto, una labor imprescindible crear un discurso que explique cuál es nuestro lugar, cómo este nos condiciona, y que nos ayude a vislumbrar cuál queremos que sea nuestro lugar futuro. Necesitamos un discurso que nos proporcione, también, la capacidad de rechazar esos otros discursos, los masculinos, que dicen qué y cómo somos, por nosotras, y que nos definen según su interés.

### ***La gran estafa: intercambio, expoliación, censura de la sexualidad de las mujeres*<sup>3</sup>**

El segundo texto de Paola Tabet al que voy a dedicar mi atención, “La gran estafa: intercambio, expoliación, censura de la sexualidad de las mujeres”, aborda el campo de las relaciones sexuales entre mujeres y hombres y la organización social de dicho campo. El texto es un compendio realizado por ella de su libro *La gran estafa*, en el cual retoma especialmente su último capítulo.

Al igual que en el texto anterior, parte de un corpus de datos y testimonios entresacados de diferentes estudios etnográficos de diversos autores, de los cuales hace una lectura feminista y materialista. Su campo de análisis son las relaciones sexuales que implican una compensación, a lo que ella denomina intercambio económico-sexual. Explica que utiliza el término intercambio económico-sexual y no el de prostitución porque el campo de las relaciones designadas con el término prostitución no abarca todas las formas de relaciones que se propone estudiar. Además, el término tiene unas connotaciones morales negativas demasiado manifiestas y se tiende a considerar la prostitución como un fenómeno ahistórico, evidente e inmutable, especialmente en las sociedades occidentales, donde se asigna el término a una actividad profesional que parece separar a las mujeres que la ejercen del resto, un análisis del fenómeno de la prostitución con el que ella no está de acuerdo.

Apunta que la doble utilización del término “puta”, para denominar tanto a las mujeres que ejercen la prostitución como trabajo, como para insultar o estigmatizar a cualquier mujer en un momento dado, deriva de que, en realidad, este no es un término que acote una actividad laboral ni que separe tajantemente a las mujeres en grupos diferentes. Pues, para el sentido común, el término “puta” puede ser aplicado a cualquier mujer en un momento u otro de su existencia. Esta es la forma de estigmatizar a las mujeres cuando no responden de la manera que en las diferentes sociedades se considera que es la adecuada a su condición.

En la tarea de identificar el campo de investigación y definir el objeto de estudio, Tabet llega a la conclusión de que no hay ningún criterio universalmente válido para la definición de “puta”, sino que los criterios varían de una sociedad a otra. Los comportamientos que en unas sociedades se

---

3 Este artículo es un compendio, realizado por la autora, de su libro *La gran estafa* (2004)

consideran válidos e incluso se prescriben para las mujeres, en otras son considerados de forma negativa y acarrear la estigmatización mediante dicho término. Por tanto, la categoría “puta” o “prostituta” no puede ser definida por unos rasgos específicos propios, sino que es una función de las reglas de propiedad sobre la persona de las mujeres en las distintas sociedades. Función que se constituye a partir de la transgresión de dichas reglas por parte de las mujeres.

Para Tabet, no es, por tanto, la presencia de un intercambio económico lo que distingue unos tipos de relaciones sexuales de otros. Pues, en todas las relaciones entre mujeres y hombres en que está implicada la sexualidad se da un intercambio, en el que las mujeres dan sexo y reciben una compensación por ello. Con el término intercambio económico-sexual alude a toda forma de relación sexual que conlleva una compensación por parte de un hombre a la mujer que le presta un servicio sexual. Las relaciones económico-sexuales constituyen, por ello, un campo que comprende relaciones socialmente definidas de maneras muy diversas.

Respecto a la compensación, apunta que esta puede variar en su valor y naturaleza. Los bienes recibidos por las mujeres pueden ir desde el apellido, la posición social y el nivel económico en el matrimonio; el acceso a un puesto de trabajo, los regalos y otros, en una variedad bastante amplia de relaciones; hasta el dinero marcado por una tarifa en el caso de la prostitución. En todos los casos, la compensación está relacionada con la utilización sexual de la mujer. Por otra parte, la naturaleza y duración de los servicios femeninos también pueden variar, yendo desde la disponibilidad de las esposas, cuya duración se suele extender a todo el periodo conyugal, hasta los servicios pactados y puntuales de las prostitutas, pasando por todo tipo de modalidades, tanto en la duración como en la forma de ese servicio sexual.

La variación en tipos de servicios sexuales y formas de compensación, unido a que todo tipo de relaciones entre hombres y mujeres que incluyan la sexualidad participan de estos intercambios, lleva, para Tabet, a que no exista la pretendida dicotomía que separa el matrimonio y las relaciones amorosas de otros tipos de relaciones de sexo entre hombres y mujeres, sino que hay un continuo que engloba a todas las relaciones en que se da un intercambio económico-sexual y en el que matrimonio y prostitución son las posiciones polarizadas en el imaginario colectivo en base a las condiciones sociales que las sustentan.

Esto introduce un cambio radical en su investigación, ya que posibilita el análisis de la gestión social de la sexualidad vinculándola a la gestión de otros ámbitos, como la división sexual del trabajo y el desigual acceso a los recursos y al conocimiento. Es decir, como elemento central de las relaciones entre hombres y mujeres en tanto que relaciones de clase.

Constata que, en muchas culturas, el sexo de las mujeres se percibe explícitamente como valor de intercambio económico y se considera que la sexualidad es el principal medio que tienen las mujeres para vivir. No solo cuando se la usa como medio exclusivo de subsistencia, sino que en muchos casos, por la falta de acceso a los recursos y la menor remuneración que reciben las mujeres por su trabajo, el sexo se convierte en la forma de completar sus medios de subsistencia.

Esta sexualidad, para lograr ser un valor de cambio, está restringida mediante unos límites precisos que marcan los modos en que se expresa. El modelo de sexualidad al que deben ajustarse las mujeres es el de una sexualidad en la que el fin perseguido sea el de proporcionar placer a los hombres. Lo que excluye que las mujeres puedan atender a una sexualidad propia, en función de su propio placer. El modelo también marca que las mujeres no deben mostrar un excesivo interés por el sexo, sino mantener una actitud comedida, de disponibilidad hacia los deseos masculinos, pues en el caso contrario, son consideradas peligrosas y se las castiga hasta conseguir que retomen una actitud de sumisión, mediante la estigmatización y la violencia. Las mujeres son condenadas, por tanto, a una sexualidad de servicio hacia los hombres, servicio que en muchas ocasiones incluye los servicios domésticos y reproductivos.

Este análisis de la sexualidad muestra que no existe la pretendida diferencia entre matrimonio y prostitución. Y, si se atiende al tema de las compensaciones, es claro que la transacción económica impregna las relaciones entre los sexos. Esta inclusión del matrimonio, y de las relaciones legitimadas socialmente, en el continuo del intercambio económico-sexual, modifica sustancialmente la visión de la gestión social de la sexualidad como un tema relativo a las diferentes formas culturales y evidencia un sustrato común a todas ellas. Para Tabet, uno de los problemas de los estudios y debates sobre este intercambio económico-sexual es que cuando se aplica a las sociedades occidentales se tiende a identificarlo con la prostitución, excluyendo al matrimonio del continuo. Para ella, tal distinción contiene un juicio moral cuya función es ocultar



la estructura económica fundamental de las relaciones entre los sexos. Por ello se protege el matrimonio, planteándolo como un tipo de relación en que su fundamento escapa a la transacción económica y se basa en el afecto, otorgándole la protección de las leyes y el prestigio social.

La sexualidad de servicio, en la que la mujer es un mero mecanismo de producir placer, ligada a que, como servicio que es, se considera que debe ser retribuido, difumina las diferencias entre las diversas variantes de relaciones sexuales entre hombres y mujeres. La imagen de conjunto revela que son las relaciones de clase entre hombres y mujeres y la posición subordinada de estas la que determina la gestión de la sexualidad.

Tabet, a partir de esta perspectiva, se pregunta ¿por qué medios y con qué condiciones la sexualidad de las mujeres llega a ser transformada en servicio?

Para ella el intercambio económico-sexual, junto con la censura y expoliación de la sexualidad de las mujeres, la división sexual del trabajo y el condicionamiento mediante la educación, la violencia y la sexualidad forzada, son los instrumentos para esta transformación. La división sexual del trabajo crea una diferencia en cuanto a los medios de vida y una dependencia de los hombres, la remuneración del intercambio económico-sexual, además de ser un medio para la satisfacción de las necesidades, es también un medio de valorización, y la violencia y la violación, como medio de domesticación, son los instrumentos que unen necesidad, gratificación y violencia y producen un condicionamiento eficaz, solo mediante el cual la mujer se integrará en su sociedad, en el lugar destinado para ella.

A pesar de esto, hay mujeres que se resisten al condicionamiento y consiguen crear espacios propios dentro de la propia coerción.

Tabet constata que dentro de los estudios antropológicos referentes a la sexualidad se ha producido un cambio en las últimas décadas. En dicho cambio han influido, principalmente, las políticas demográficas y la pandemia del sida. Desde una perspectiva en que la sexualidad era vista como un asunto privado, se ha pasado a una perspectiva en que la sexualidad es vista en relación con las diferencias de poder entre hombres y mujeres y en que las desigualdades económicas y

sociales se considera que están en la base de las relaciones específicas en el terreno de la sexualidad.

Para ella, la violencia y el diferencial acceso de ambos sexos al conocimiento son elementos principales para analizar el condicionamiento de la sexualidad. En relación con la violencia, los estudios han puesto de relieve la universalidad y omnipresencia de la violencia física y psíquica contra las mujeres. Pues, tanto la violencia física como la psíquica y la sexual están presentes en todos los ámbitos de convivencia. Las presiones, acosos, amenazas, chantajes afectivos, los golpes, la violación individual o en grupo, la violación conyugal, la mutilación sexual y de otros tipos, son formas concretas mediante las que se somete a las mujeres al condicionamiento. Por otra parte, en lo relativo al campo de lo afectivo, del contacto, la convivencia y el condicionamiento derivarán en ocasiones en afectos personales de las mujeres por los hombres. Pero, al igual que en el caso de los esclavos americanos que amaban a los hijos de sus amos a los que habían criado, tal amor solo puede tener un carácter masoquista. Para Tabet, la violencia no solo sirve al condicionamiento de la mujer concreta que la sufre, sino que es un instrumento para aterrorizar a todas las demás. El miedo a la violencia organiza el campo de la relación de dominación de los hombres sobre las mujeres y la violencia sexual organiza el campo de la sexualidad.

El otro mecanismo fundamental para lograr la subordinación de las mujeres es impedir o limitar su acceso al conocimiento. Este, como el de la violencia, es un trabajo sin fin porque su realización total es imposible. Ambos son reactualizados de forma constante para el mantenimiento del poder por parte de los hombres. Ya que bloqueando el conocimiento, la experimentación y la imaginación de las mujeres en todos los campos, se les quitan a estas los medios con los que pensar un cambio y otro mundo posible para ellas.

También señala, en relación al conocimiento, que en el nivel más básico, el del propio cuerpo y la propia sexualidad, el desconocimiento crea una imposibilidad de construirse como sujeto sexual y expone a las mujeres a los peligros de los embarazos no deseados y a las enfermedades de transmisión sexual. Pues, se ha visto que, incluso en las sociedades en que el conocimiento de las mujeres está menos limitado, las enseñanzas en cuanto a la propia sexualidad quedan limitadas al control de la reproducción y a las enfermedades, pero sigue existiendo una imposibilidad de la

expresión y elaboración del propio deseo. Esa coacción social de las mujeres en diferentes aspectos produce una forma de entender la sexualidad asimilada al coito. Pero, la sexualidad y el deseo no son un dato dado, sino un objeto en construcción mediante la posibilidad de conocerlo, elaborarlo, e imaginarlo. No obstante, desde las posiciones de dominio socialmente aceptadas, la gestión de la sexualidad es tarea exclusiva de los hombres y las mujeres tienen como única función aceptar o rechazar la sexualidad de los machos.

Para Tabet, esa construcción del deseo y la sexualidad necesita de la herramienta del lenguaje y uno de los principales problemas en este ámbito, que se vuelve a repetir en muchos otros, es que el lenguaje sufre unas carencias que llevan a que el discurso sobre la sexualidad y el deseo esté ocupado solo por un tipo de lenguaje: el masculino. Lenguaje que se caracteriza por sus connotaciones agresivas para expresar la dominación y que contrasta con un pobre lenguaje femenino que se expresa mediante términos infantiles, eufemismos y silencios.

Esta falta de acceso al conocimiento junto con la concentración casi absoluta de las riquezas en manos masculinas, la realización de muchas más horas de trabajo por parte de las mujeres, la dependencia económica de estas y el intercambio económico-sexual se relacionan como forma de mantener la dominación sobre las mujeres.

La división sexual del trabajo y el acceso diferenciado a los recursos, medios de producción y conocimientos, en las sociedades a que aluden los estudios etnográficos utilizados por ella, y las diferencias de salarios y la gratuidad del trabajo doméstico realizado por las mujeres en las sociedades capitalistas, establecen un sobretrabajo para las mujeres que da a los hombres la posibilidad de acumular recursos y, mediante estos, el acceso a los servicios sexuales de las mujeres. Esa sobrecarga de trabajo para las mujeres, resultado de la atribución para ellas de muchas más tareas y de las tareas más largas y pesadas, es la condición indispensable para que los hombres dispongan de un exceso de tiempo libre, base determinante del saber y la creación.

Las mujeres, explotadas en lo referente al trabajo y expoliadas de su propia sexualidad, son convertidas en servidoras sexuales y reproductoras. Y solo en este papel de servicio sexual y reproductivo son reconocidas socialmente. Con ello, el trabajo de las mujeres es acaparado por los hombres y desaparece. La gran estafa consiste, para Paola Tabet, en que “lo que se oculta, es la

expropiación que ellas sufren de los recursos y medios de producción y, por una radical transformación ideológica de la realidad, la dominación y la explotación aparecen como evidencias, derivadas de la “naturaleza” diferente de los sexos” (Tabet, 2012b: 190).

### ***Fertilidad natural, reproducción forzada***<sup>4</sup>

El tercer texto del Tabet, del que me ocuparé, es una pequeña parte de un texto bastante más extenso, “Fertilidad natural, reproducción forzada”, y corresponde a la introducción del mismo. En este texto, Tabet se propone examinar la reproducción como terreno base de las relaciones sociales de sexos.

Ateniéndome al texto del que dispongo, en el que Tabet marca las líneas que seguirá su investigación, observa que, desde la etnología, la fertilidad femenina y la reproducción humana son utilizadas para explicar las desigualdades entre los sexos y la subordinación de las mujeres. Fertilidad y reproducción son usados como limitantes biológicos y naturales que justificarían dicha subordinación. Señala que se habla de la “función reproductiva” de las mujeres como si esa función fuese un dato evidente y constante en el espacio y el tiempo. Para ella, una presentación tan petrificada y el poco interés teórico que se dio en la etnología a los conceptos que permiten pensar la procreación, contribuye a presentarla como un fenómeno ajeno a las relaciones sociales y que se introduce en la sociedad *a posteriori* mediante rituales. Visión que oculta el carácter histórico y social de las relaciones de reproducción.

Para Tabet, un enfoque posible sería el examen de los datos sobre la gestión del cuerpo reproductivo y sobre los agentes que intervienen en los diferentes momentos de la secuencia reproductiva (desde la organización social del coito, el embarazo, la crianza,...). Cada momento de esta secuencia es gestionado socialmente y en ese modo de gestión es donde habría que buscar los datos para saber si esta obedece a una supuesta naturalidad o está fundamentada en las

---

4 Este artículo corresponde a la introducción de la segunda parte, “Fertilidad natural, reproducción forzada” de *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Paris, L'Harmattan, 1998. Publicado por primera vez en Mathieu (Ed.), *L'Arraînement des femmes*, Paris, Ed. de L'EHESS, 1979.

relaciones de poder y la subordinación de las mujeres. Para ello sería necesario disponer de un corpus de datos sobre estos diferentes momentos en diversas culturas y momentos históricos de los que no disponemos. La concepción de esa gestión, apoyada en la supuesta naturalidad, como única posible, la falta de interés y la carencia de una sistematización de los pocos datos recogidos, imposibilitan esta vía de análisis.

Por otra parte, Tabet apunta que la demografía se ha ocupado en mayor medida de la gestión de la reproducción, pero basándose en las nociones de fertilidad natural y fertilidad controlada, conceptualización que no es inocua. Desde esta se considera fertilidad natural a toda aquella en la que no se toman medios para restringir el número de nacimientos, sin tener en cuenta las prescripciones sociales que pesan sobre las mujeres y que las abocan a una obligatoriedad de la reproducción, y este planteamiento trasluce una idea de las mujeres como seres en que lo natural fuera que en una determinada franja de edad, los embarazos se sucedieran de forma continua. Tal visión, para ella, omite la intervención masculina y pareciera que la reproducción fuera un asunto exclusivamente femenino. Por otra parte, por fertilidad controlada se entiende aquella en que se ponen medios para limitarla, sin tener en cuenta que tal control actúa tanto para limitar los nacimientos como para provocar su aumento. Para Tabet, esta conceptualización y dicotomía, fertilidad natural/fertilidad controlada, es un producto ideológico que consigue que se obvie la intervención masculina en el control de la reproducción, tanto en el sentido limitativo como en el de obligatoriedad, ya desde el primero de sus momentos: el coito. Así considerada, la reproducción pasa a ser un fenómeno que atañe exclusivamente a las mujeres, sin tener en cuenta todas las intervenciones que se dan sobre el cuerpo, tanto limitativas como de obligación. Por el contrario, el tenerlas en cuenta supone ver que siempre se da una gestión social de la reproducción y que el tipo de gestión está condicionada por las relaciones sociales entre los sexos, su desigualdad, y la subordinación de las mujeres a los hombres en lo material, lo social y lo psíquico. La coacción social que activa el fenómeno de la reproducción se invisibiliza, por medio de esa visión que la plantea como un fenómeno “natural” de las mujeres, situándola más allá de las intervenciones que producen para que esta se dé o no.

Así, capacidad y acto de procrear se convierten en una misma cosa, confundiendo potencialidad y expresión de tal potencialidad. Con ello se oculta que la reproducción es un proceso que comúnmente requiere de dos sexos. Ese dejar al margen a los hombres lleva a ocultar la intervención de estos en la reproducción, exceptuando la admisión de cierto control por su parte en la limitación de esta. Las constricciones que se imponen a las mujeres en la reproducción quedan invisibilizadas como si no existieran. Lo que deriva que la reproducción no sea pensada como un fenómeno ligado a la subordinación de las mujeres y a los medios por los que se produce la subordinación: la división sexual del trabajo, el condicionamiento de las mujeres y el ejercicio social de la sexualidad.

En lo concreto, Tabet se propone en el conjunto de este trabajo “identificar y analizar ciertos mecanismos a través de los cuales el control y la apropiación de las mujeres se traducen, al nivel demográfico, en reproducción, y gracias a los cuales se pasa de una simple potencialidad biológica a una reproducción impuesta, hasta forzada” (2012a: 270).

Pues, a pesar de que las formas en que se expresan tales mecanismos son específicas para cada sociedad, sería necesario una investigación que los sistematizara para hacer patente que la intervención social sobre la sexualidad tiene en todas las sociedades un proyecto común que las une y que determina la opresión o autonomía de las mujeres.

La tesis propuesta por Tabet de que la actividad reproductiva tiene un carácter social, que toma la forma general de coacción a la reproducción, le plantea la pregunta de cómo se debería clasificar la reproducción dentro de las actividades humanas, “¿Será trabajo? ¿Se puede aplicar a la reproducción las nociones de trabajo alienado, de explotación, de apropiación-expropiación del producto?”(2012a: 272).

Hoy el fenómeno, de plena actualidad, de la maternidad subrogada aporta datos que apoyan esta visión de la reproducción como trabajo y la consideración de este como trabajo alienado, en el cual el producto es expropiado ya no solo por la clase de los hombres sino de unas clases sociales a otras.

## NICOLE-CLAUDE MATHIEU

De los textos de Mathieu traducidos al español, abordaré el análisis de dos de ellos, “¿Del consentimiento de los dominados?” y “Banalidad del mal y “consentimiento”: no-derechos humanos de las mujeres”.

Ambos textos se relacionan entre sí, ya que ambos abordan los efectos psíquicos que la dominación de los hombres sobre las mujeres produce en estas. Además, el segundo texto reflexiona sobre cómo tal opresión puede ser admitida sin ser cuestionada por los que la ejecutan, y, en muchos casos, tampoco por las que la sufren.

### *¿Del «Consentimiento» de los/las Dominados/as?»<sup>5</sup>*

El primer texto al que voy a dedicar mi atención es “¿Del «Consentimiento» de los/las Dominados/as?”, publicado en *Tres feministas materialistas*, volumen II.

En él, Mathieu toma como base la obra de Maurice Godelier, uno de los fundadores de la antropología económica francesa que estudió la estructura de las sociedades precapitalistas, especialmente en las sociedades de Oceanía. Este, combinando los métodos del estructuralismo con los del materialismo histórico, cuestionó la separación propuesta por el marxismo clásico entre infraestructura y superestructura. Para el marxismo clásico, la infraestructura incluye a las fuerzas productivas y las relaciones de producción y la superestructura es el conjunto de elementos de la vida social (las formas jurídicas, políticas, artísticas, filosóficas y religiosas) de esa sociedad y ese momento concretos. Para el materialismo histórico, la superestructura depende de las condiciones económicas en las que vive cada sociedad, de los medios y fuerzas productivas, es decir de la infraestructura. La superestructura no es independiente, sino que está en función de los intereses de clase de las clases dominantes. Por tanto, los cambios en la superestructura solo pueden darse como consecuencia de los cambios en la infraestructura.

---

5 Texto que corresponde a la tercera parte del capítulo V de “Quand céder n’est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie”. Publicado por primera vez en Mathieu (Ed.), *L’Arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, París, Ed. de L’EHESS, 1985.

Una de las consecuencias que se derivan de ello es que no es posible una independencia del pensamiento humano respecto de las condiciones materiales específicas de la sociedad en que está inserto. Para Godelier, cuyo estudio se basa en las sociedades primitivas, principalmente en la sociedad de los baruya<sup>6</sup>, las relaciones de parentesco funcionan como ambas, ya que son relaciones de producción a la vez que relaciones políticas y esquema ideológico. Allí, el parentesco es a la vez infraestructura y superestructura.

Mathieu establece un diálogo con la obra de Godelier, cuestionando la visión planteada por este sobre la posición del dominado dentro de las relaciones de dominación. Frente al concepto de “consentimiento” esgrimido por Godelier, Mathieu hace hincapié en la alienación que sufren las mujeres, similar a la de los esclavos, y mayor que la de otros grupos oprimidos que poseen o han construido un mundo referencial anterior o ajeno a su dominación. Tal como ya apuntaba Beauvoir, en *El segundo sexo*, la opresión de las mujeres tiene características propias que la diferencian de la sufrida por otros grupos oprimidos. Por un lado, comparte con la clase del proletariado el hecho de no estar en inferioridad numérica respecto al total del grupo humano y el no haber sido ambos nunca un colectivo separado, así como por carecer ambos de una historia, tradición, cultura o religión común y anterior que los unifique. Pero, a diferencia de este, las mujeres tampoco tienen la solidaridad de trabajo e intereses que construye la clase del proletariado, ni la vinculación espacial que se da de los obreros en las fábricas, los esclavos negros de América o los judíos en los guetos. Por el contrario, las mujeres viven sus vidas aisladas dentro de grupos familiares creados con normas masculinas, compartiendo espacios de trabajo e intereses de clase con los hombres. “El vínculo que las une a sus opresores no se puede comparar con ningún otro.” (Beauvoir, 2013: 54), pues si otros grupos pueden soñar con tomar el poder

---

6 La tribu de los baruya es una sociedad que vive en dos altos valles de una cadena montañosa al interior de Nueva Guinea. A lo largo del siglo XX se dan los primeros contactos entre Occidente y la sociedad baruya, aportando conocimientos sobre su organización social. A mediados del siglo XX su sociedad se componía de alrededor de 1800 personas que vivían en una decena de aldeas. Su actividad económica se basaba en la agricultura y la cría de cerdos, actividad que realizaban principalmente las mujeres, y el desarrollo de la caza y la guerra. Sus instrumentos y armas, hasta mediados del siglo XX, eran muy rudimentarios, lo cual va cambiando a partir de la interacción con el hombre blanco. La organización social descansaba sobre los lazos de parentesco y la subordinación de las mujeres era total, excluidas de la propiedad de la tierra, el uso de instrumentos y armas, así como del mundo de lo sagrado. (cf. Godelier, 1990)



mediante la exterminación de los grupos que los oprimen, las mujeres, por el contrario, no pueden pensar en una toma de poder que pasaría por la exterminación de sus hijos, maridos y padres.

La vinculación emocional de las mujeres a los hombres de su grupo familiar, y a los hijos principalmente, junto a la protección material que a estas les pueda otorgar su situación de vasallaje frente al hombre, lleva a que para las mujeres sea difícil pensar en oponerse de forma radical a sus dominadores.

Una de las cuestiones que plantea Godelier en su obra, y que es el objetivo de crítica de Mathieu en este texto, es que la estructuración social basada en la dominación de unos seres humanos sobre otros, y más concretamente la dominación estructurada socialmente de las mujeres por los hombres, no se apoya solamente en la violencia o la amenaza de violencia de los dominantes sobre los dominados, sino que si subsiste es por el consentimiento de los dominados a la dominación.

Para Godelier la dominación se construye mediante la violencia factual, pero en su mantenimiento la violencia ideal es el instrumento principal. Esta violencia ideal consigue que la violencia en los actos no sea necesaria más que puntualmente, como recordatorio que reactualiza la dominación ante cualquier desvío o rechazo a ella. La violencia ideal es llevada a cabo estableciendo unas determinadas representaciones ideológicas de la realidad y su función principal es la de legitimar la dominación. Para él, los pensamientos se hacen gestos, acciones y reflejos del cuerpo, es decir, los actos parten de las ideas y se justifican en ellas. Las representaciones de la realidad, hechas por los dominantes y asimiladas por los dominados, consiguen que estos participen en esa relación de dominación consintiendo su subordinación.

Mathieu, por el contrario, apunta que la violencia factual no es puntual sino constante y cotidiana para los dominados, como en el caso concreto de las mujeres muestran todos los estudios y estadísticas. Esta violencia no consiste solo en los golpes, insultos,... y todas las demás variantes de agresión al cuerpo o a la psique de las mujeres, sino también en las limitaciones que se ponen a sus vidas y su desarrollo. Para ella, ese planteamiento de Godelier, en el cual las ideas se hacen acto, es una forma de mostrarlo que sobre todo interesa a los dominantes, necesitados de una legitimación de su apropiación del poder y de su ejercicio de este. Pues, la construcción

ideal de los dominados no puede ser totalmente la misma que la de los dominantes, tal como no es igual recibir un palo, aunque se asuma una posterior justificación ideológica para el hecho de haberlo recibido, que dar un palo, como reflejo del pensamiento que no soporta la insumisión del que lo recibe. Por tanto, decir que dominantes y dominados comparten las mismas representaciones de la realidad, por la carencia de los dominados de unas representaciones ideales propias, no es lo mismo que decir que las representaciones de los dominantes gobiernan la conciencia de los dominados, pues sería plantear como iguales la psicología del opresor y la psicología del oprimido.

Para Godelier, la relación de dominación es una relación en que ambas partes reciben ciertos servicios de la parte contraria. Los dominantes también proporcionarían ciertos servicios a los dominados, cosa que Mathieu pone en duda: “No creo que la idea de los «servicios» que les brindan los dominantes sea lo más presente en la conciencia de las mujeres [...], sino la invasión de su cuerpo y de su conciencia por la intervención, por la presencia física y mental constante y coercitiva de los hombres que las hace ceder” (2012b: 133). Pues, no son las representaciones mentales las que consiguen que las mujeres y los dominados “consientan”, sino la violencia y la coacción material y mental que sufren.

Por otra parte, para Mathieu, las representaciones de la realidad no son igual de completas para mujeres y hombres. Las ideas que legitiman la dominación no siempre están en la conciencia de las mujeres, sino que para ellas la dominación es sobre todo un hecho dado. El adiestramiento de las mujeres en servir y obedecer a los hombres, que se produce desde su infancia, su condicionamiento, vehiculiza la ideología de los dominantes, que quizás, posteriormente, las dominadas conectarán con las ideas que legitiman su dominación. Tal conexión por fuerza les producirá contradicciones y llevará a cierta confusión mental. Pues la asimilación del lugar que otorga a las mujeres la ideología de los dominantes, como para cualquier dominado, solo con dificultad será digerido por ellas.

El consentimiento, del que habla Godelier, implicaría un contrato entre iguales y, en las relaciones de dominación, el tipo concreto de relación y sus modos imposibilita que exista tal consentimiento. Para Mathieu, la noción de consentimiento implica una visión política, en la que

se da una negociación entre facciones con intereses opuestos pero que parten de la igualdad, la cual les permite llegar a realizar un contrato. Señala que, en las sociedades occidentales, muchas mujeres se representan sus relaciones con los hombres como relaciones entre iguales y regidas por un contrato. Lo creen y lo transmiten a las nuevas generaciones. Y esa representación les lleva a creer que pueden “articular una delegación de autoridad con la libertad personal” (2012b: 134). Creen que están con los hombres y sus maridos en una relación de igualdad, regida por un contrato, que les permite decidir en cada momento. Y que, por tanto, también les permite dejar que el otro decida por ellas, es decir, les permite consentir.

Este entender las relaciones con los hombres como un contrato y no como violencia se apoya en el androcentrismo, que introduce y mantiene la idea de la superioridad masculina, y en el etnocentrismo, que permite que se entiendan las vivencias de las mujeres occidentales como menos opresivas que las de las mujeres de otras culturas. Ambos provocan la invisibilización de la opresión de las mujeres, siendo esta casi imposible de percibir para los hombres y, aún más, para las mujeres mismas. Apunta que, otro elemento que contribuye a esa invisibilización es el hecho de que en Occidente se les deje a las mujeres un cierto margen de posibilidades, lo cual refuerza esa idea de que sus relaciones con los hombres se basan en la libertad. La existencia de esas otras opciones: el divorcio, el celibato o el lesbianismo, contribuye a esa invisibilización, a pesar de que dichas opciones sufran del ostracismo social.

Todo ello lleva a que para ser capaz de ver y comprender la opresión de las mujeres se necesite de una reflexión profunda y de una toma de conciencia, de la posición que una/uno ocupa en las relaciones entre mujeres y hombres, y de las restricciones que se derivan de ello. Pues, como dice Mathieu, los miembros de la facción consciente de los dominados, aunque reconozcan el estado de sumisión, rara vez emplean la palabra consentimiento para describir el estado de conciencia en que aún no se ha logrado la consciencia de ser una oprimida u oprimido. La dominación, conseguida mediante la inculcación del “miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, la genuflexión, la desesperación, el servilismo” (2012b: 35), logran la sumisión, pero a esta no se le puede llamar “consentimiento”.

Los efectos psíquicos de la dominación que sufren las mujeres, al igual que en el fenómeno de la esclavitud, consisten en una “anestesia de la conciencia inherente a las limitaciones concretas, materiales e intelectuales, impuestas al/a la oprimido/a” (Mathieu, 2012b: 136). La inconsciencia de la opresión está favorecida por la limitación del conocimiento y la creencia en la legitimidad de la dominación, unido al hecho de que la vida en la opresión sumerge a las mujeres en lo concreto, con una sobrecarga de trabajo y obligaciones. Estas limitaciones: de la libertad del cuerpo, de los medios de subsistencia y de defensa, de los conocimientos, e incluso de unos valores y representaciones propias, hacen que no sea posible escapar de la situación de opresión. Y el estar en una situación en que no existe posibilidad de huida es la principal de las violencias, de la que solo se podrá escapar, mentalmente, mediante la inconsciencia o, de forma total, con la muerte.

Por otra parte, Mathieu plantea que en caso de querer vincular “violencia” y “consentimiento”, solo se podrá hablar del consentimiento de los dominantes a la dominación. Solo el dominante puede consentir, ya que solo él puede elegir. La situación de dominantes y la situación de dominadas y dominados se contraponen, por lo que estos no pueden ser sujetos de conciencia idénticos. La conciencia violentada y la ignorancia, en que se mantiene a los sujetos dominados, construye el ideario de los oprimidos, y de las mujeres como tales, y se constituye como la principal fuerza de la dominación.

Para Mathieu, “hablar de consentimiento a la dominación es ni más ni menos que saltarse el obstáculo, el problema que se pretende plantear: el de la toma de conciencia” (2012b: 138). Dice que Godelier plantea el consentimiento a la dominación como un estado anterior a la toma de conciencia por parte del dominado. Pero, para ella, la noción de consentimiento solo podría darse en una etapa posterior, tras la toma de conciencia; pues para decir que un sujeto dominado consiente a la dominación se necesitaría que tal sujeto fuera plenamente consciente de esa relación de dominación y del lugar que ella o él ocupa en esta.

Señala que, uno de los fenómenos que se da con más fuerza en los oprimidos es la negación de dicha opresión. La negación “consiste en que el contenido de la representación no llegue a la conciencia” (2012b: 139) y que, por tanto, no se considere que la opresión existe. Pero la negación también puede adoptar otras formas: la renegación, en la cual la opresión es percibida pero se la

niega: “nosotras no estamos oprimidas”, y la (de)negación, en la cual se admite que las mujeres, en general, están oprimidas pero no se acepta formar parte del grupo oprimido: “yo no estoy oprimida”. De estos tres niveles de negación, para ella, el último es un fenómeno que afecta mayoritariamente a mujeres con conciencia política que enfocan su esfuerzos en luchar por los derechos de otros colectivos oprimidos, pues es más fácil luchar por otros colectivos donde la opresión se da sobre hombres y mujeres. La (de)negación de la propia opresión por las mujeres, así como otros grupos oprimidos, es un fenómeno común y comprensible por lo traumatizante que resulta reconocerse como tal.

Para Mathieu, la toma de conciencia de ser un sujeto oprimido transforma a este en un nuevo sujeto, un sujeto consciente de las limitaciones y cargas que le impone la opresión en que vive y en cómo, el sujeto que es, está condicionado por ellas. Esta nueva visión de sí mismo produce una disociación, entre ese nuevo sujeto consciente y el sujeto que era anteriormente. Ambos son totalmente distintos en cuanto a su forma de ver el mundo, lo que conllevará que su forma de estar en el mundo ya no pueda ser la misma. Esa disociación produce un enfrentamiento de esos dos sujetos, integrados en el mismo individuo, en que inevitablemente el nuevo sujeto juzgará al sujeto que fue. Ese juicio se llevará en lo concreto, a los hechos y actuaciones de la propia vida, y provocará, en un primer momento, la vergüenza del sujeto por haber permitido la dominación. Lo cual muestra que el sujeto está aún en una fase en la que cree que es un sujeto libre y que tenía la posibilidad de elegir.

Ese juzgar, desde la imposibilidad de aceptar su anterior inconsciencia, es un primer momento de la toma de conciencia, que se sustenta en la necesidad de la oprimida y el oprimido de considerarse un sujeto protagonista de su vida. Ahí, en esa primera fase del proceso hacia la conciencia, surgirá la pregunta ¿pero, como lo pude consentir? La cual será un intento de superar esa disociación del yo, mientras se consigue asimilar esa nueva visión del mundo, más completa y crítica, del lugar que una o uno ocupa en él y de la imposibilidad de escapar de ese lugar. La terribilidad de esta visión deja sin aliento a la oprimida y oprimido y solo puede llevarle a intentar olvidar lo que se vio y volver a un estado de inconsciencia, o a luchar contra la opresión, o a enfermar y morir. La primera de estas opciones difícilmente puede darse si la toma de conciencia

está lo bastante avanzada. La segunda implicará ponerse en riesgo de sufrir un mayor ostracismo y violencia. La tercera vía se corresponde con las depresiones y otras enfermedades que sufren, en mucha mayor medida, las mujeres.

Por otra parte, para Mathieu, ese intento de superar la disociación mediante la formulación de la inconsciencia como “consentimiento”, que en la oprimida o el oprimido es comprensible, en el análisis científico, el de Godelier, es una forma de suprimir esa disociación, negando que el estado de conciencia de la oprimida y del oprimido es el de una conciencia alienada. Pero, si la conciencia de la oprimida o el oprimido no está alienada ¿por qué habría de ser necesaria una toma de conciencia?

Señala que, los movimientos minoritarios que luchan por una transformación de las condiciones sociales en que viven los individuos que los integran, en razón de su sexo, etnia, etc., tienen como primera fase la toma de conciencia, en la conformación de los individuos oprimidos en individuos para la lucha política. Pues, sin haberse producido esta, no se entendería que existieran razones para intentar ningún cambio. Solo el desconocimiento, por parte de Godelier y otros autores, de los movimientos minoritarios y sus desarrollos pueden hacer obviar su importancia.

Para Mathieu, durante mucho tiempo el pensamiento etnológico dejó de lado a las mujeres en las explicaciones de los sistemas sociales, pues se consideraba que el estudio de las relaciones entre los hombres era suficiente para entender las sociedades estudiadas. Posteriormente, quizás por las críticas de algunas etnólogas feministas, se ha reintroducido a las mujeres en estos estudios, pero ha aparecido una corriente de pensamiento que constituye a mujeres y hombres en sujetos de conciencia idénticos, sin tener en cuenta el diferente lugar de unos y otras en la relación de dominación.

Para ella, Godelier plantea, desde una posición materialista, que el principio de identidad de los contrarios<sup>7</sup> de la dialéctica de Hegel es un argumento falso, al servicio de un idealismo

---

7 Hegel, con su reelaboración del principio de identidad de los contrarios, plantea que la identidad contiene dentro de sí la diferencia. Lo que llevado al terreno de las relaciones de dominación vendría a decir que: el amo sería él mismo y su contrario, el esclavo.

absoluto. Pero, él mismo, con su noción de “consentimiento”, el cual lleva implícito una conciencia idéntica para dominantes y dominados, está cayendo en el mismo error. El hecho de que Godelier reconozca y describa la violencia de la dominación de los hombres sobre las mujeres y, por otra parte, articule la noción “de consentimiento”, haciendo de ellos sujetos de conciencia idénticos y obviando, con ello, las repercusiones en el ser y el pensamiento de las vivencias de la opresión, supone una contradicción dentro de su teoría. Pues, por un lado, admite la dominación y, por otro, la deniega al hacer de ambos sujetos libres de conciencia.

Para Mathieu, las ideas y palabras de dominantes y dominados, aun en el caso de que sean las mismas, están connotadas con significados subjetivos diferentes. Por ello, mientras el pensamiento dominante habla de dominación, los movimientos de mujeres hablan de opresión. Pues el término dominación hace pensar en una relación en la que el dominador puede tener características que justifiquen tal dominación: ser más fuerte, más inteligente, de mayor dignidad. Mientras que la palabra opresión, por el contrario, transmite que la violencia es el medio que sustenta esa relación y, a la vez, trasmite la situación de asfixia y agobio que dicha opresión produce en la oprimida y el oprimido. Por ello, los movimientos de mujeres, en general, prefieren usar el término colaboración en vez de consentimiento para hablar de la tolerancia de la opresión. Pues, mientras el término consentimiento implica una conciencia plena y libre, la palabra colaboración remite al acto, pero no implica que la conciencia que lo sustenta sea siempre plenamente consciente de lo que tal acto implica, ni de todas sus posibles consecuencias.

Mathieu expone que la palabra “colaboración” en el contexto europeo está connotada, ligada a la colaboración con el nazismo y, por ello, impregnada con tintes negativos. Esto, junto al hecho de que el término “consentimiento” entraña una conciencia libre, da un carácter menos fuerte y negativo a la palabra consentimiento que al término colaboración. Pero, para ella, remitiéndonos al significado original de ambas, la elección del término “consentimiento” en vez de “colaboración” no es una elección inocua, sino que tiene dos funciones: oculta la responsabilidad del opresor, ya que el oprimido consiente, y soslaya la mala conciencia del oprimido, pues puede pensar que su elección fue libre. El problema es que la consecuencia de ello es que la culpabilidad vuelve a recaer en la oprimida y el oprimido y no en el opresor.

### ***Banalidad del mal y "consentimiento": no-derechos humanos de las mujeres***<sup>8</sup>

En este texto, Nicole-Claude Mathieu, toma este concepto de "banalidad del mal", acuñado por Hannah Arendt, para hablar de la irreflexión de los hombres sobre sus actos. Irreflexión que les lleva a no ser conscientes, en general, de ser unos opresores para las mujeres.

Hannah Arendt, teórica política alemana de origen judío, siguió como corresponsal del *The New Yorker* el juicio público en el que el gobierno de Israel acusó a Adolf Eichmann de crímenes contra el pueblo judío y crímenes contra la humanidad, por el genocidio cometido durante el periodo nazi. Eichmann, un teniente coronel de las SS nazis, fue responsable directo de la "Solución final", principalmente en Polonia, y de la logística en la deportación de los judíos a los campos de concentración alemanes durante la segunda guerra mundial. Tras el fin de la guerra, consiguió huir a Argentina donde vivió durante diez años oculto bajo un nombre nuevo.

La defensa que esgrimió de su participación en el Holocausto fue que él era un simple ejecutor, que cumplía las órdenes que le eran dadas por sus superiores. Pero, sus contradicciones demostraban que en ese cumplimiento fue en muchas ocasiones más allá de lo que requerían tales órdenes. Su excesivo celo le llevó a que, cuando a finales de la segunda guerra mundial ya se había decidido acabar con los asesinatos masivos de judíos, él siguiera dando las órdenes para que se siguieran produciendo. Fue también el artífice de la creación de los *Judenräte* (Consejos judíos), que colaboraban en las deportaciones facilitando la identificación de los habitantes de los guetos.

Posteriormente, Arendt escribió el libro *Eichmann en Jerusalén: Un informe sobre la banalidad del mal* en el que, basándose en sus reportajes del juicio y sus conocimientos filosófico-políticos, hace una descripción de las sesiones y un análisis de Eichmann como individuo. Para Arendt, Eichmann no se caracterizaba por tener actitudes antisemitas anteriores al genocidio judío. Como en el caso de otros muchos alemanes, también en su entorno más próximo se incluían personas pertenecientes al colectivo de los judíos. Y tampoco era alguien psíquicamente enfermo o

---

8 "Banalité du mal et "consentement": des non-droits humains des femmes ", in: Marie-Claire Caloz-Tschopp (ed.), Hannah Arendt, la "banalité du mal" comme mal politique (Actes du Colloque international " Hannah Arendt et le monde d'aujourd'hui : le "droit d'avoir des droits"", 20-22 mai 1997, Groupe de Genève "Violence et droit d'asile en Europe" et Université Ouvrière de Genève). Paris, L'Harmattan, vol. 2 (1998).



especialmente malo, sino un hombre corriente con ambiciones profesionales. Lo cual le llevaba a un exceso de celo en la labor que le había sido asignada, en la empresa de muerte industrializada que supuso el holocausto judío, y a la que él no aplicó ninguna reflexión.

Arendt, en su reflexión sobre cómo “personas normales” pueden llegar a cometer actos de extrema crueldad sin reflexionar sobre ello, solo preocupadas en seguir las reglas del sistema social al que pertenecen, acuñó el término “banalidad del mal” para conceptualizar esa actitud en la cual puede caer todo ser humano.

Una de las primeras obras de Hannah Arendt es la biografía de Rahel Levin/Varnhagen, una judía berlinesa de principios del siglo XIX. Célebre integrante de los medios intelectuales y de los salones ilustrados de la época, su obra se compone de diarios, correspondencia y algunos escritos. En ellos muestra su alta conciencia de los límites y el sufrimiento que le imponen el hecho de ser mujer y judía. Para Mathieu, como ya señalaron otros autores, Arendt se centra en su identidad como judía y no tiene en cuenta que el otro problema fundamental de Rahel Levin/Varnhagen era el de ser una mujer. La rebeldía y resistencia que le provocaban la consciencia de esos límites convirtió a Rahel en sujeto. Esa conversión, derivada de esa consciencia, necesitaba de un horizonte nuevo, en el que ese sujeto pueda integrarse a partir de esa nueva concepción de sí mismo. El horizonte más factible, por ser el prescrito y, por ello, un camino construido y que se puede visibilizar, era y es la asimilación. Camino que Rahel intentó, mediante su matrimonio, su conversión al cristianismo, etc.

Para Mathieu, la consciencia de que su destino estaba determinado, también, por los límites impuestos a su condición de mujer, se expresa en las cartas de Rahel a otras mujeres, pero su manifestación: “no tuve el valor; [...] no supe sacarle provecho a las oportunidades” (Mathieu, 2012a: 116) muestra que ella es consciente del lugar privilegiado que ocupa en su sociedad, frente al ocupado por la mayoría de las mujeres, y que entiende su fracaso en la asimilación como una incapacidad personal. Ese fracaso basado en “no poder”, “no saber” lograr la asimilación, imposibilitada en realidad por su clara conciencia de su yo y de los límites, y los agentes externos que la reactualizan de forma constante, le lleva a considerar que solo aprendió “el arte de soportar” (Mathieu, 2012a: 116). Pero, la total asimilación en su rol de mujer, hubiera necesitado,

precisamente, de la anulación de las características que la definían en su excepcionalidad: su interés intelectual y su inteligencia.

A Rahel Levin/Varnhagen, a pesar de formar parte de una intelectualidad ilustrada, su condición de mujer y judía la convertía en una advenediza. Su pertenencia a estas comunidades la separaban de aquello buscado: ser un ser humano de pleno derecho, y le negaban la pertenencia a esa comunidad, que enarbolaba como principios por los que debía regirse la sociedad: la razón, la igualdad y la libertad. El fracaso de su asimilación, le lleva a entender que no puede trascender los límites impuestos por su condición. Su lugar en el mundo está determinado de antemano por esta y la pertenencia a una comunidad u otra no es una elección individual, no es algo de lo que una o uno se pueda despojar.

Mathieu plantea que “para las mujeres en el mundo, del doble sentido del término pertenencia (formar parte de/ser la propiedad de) el que prevalece es el segundo” (2012a: 117). Las mujeres pertenecen a sus sociedades, en cuanto individuos a las que se hace trabajar y reproducirse en beneficio de dichas sociedades. Y solo en determinados momentos de lucha por el poder entre diferentes facciones políticas, en las que se necesita de su apoyo incondicional, parece dárseles el estatus de sujeto, estatus que les es rápidamente retirado una vez la lucha ha cesado. Pues, ninguna de esas luchas tiene entre sus objetivos de base terminar con la opresión de las mujeres, sino que son luchas por el poder entre grupos masculinos. Para Mathieu, es constatable que los movimientos políticos masculinos utilizan a las mujeres y, una vez en el poder, los beneficios de esa lucha no acaban repercutiendo en ningún beneficio para estas. Por otra parte, en situaciones menos extremas, los grupos políticos aunque integren a mujeres tampoco tienen en cuenta, en general, sus reivindicaciones. Esto, junto a las dificultades de las mujeres de construirse en sujetos y con ello tomar la iniciativa de luchar por sus intereses, lleva a muchas mujeres al desinterés por la participación política.

La expresión de Rahel Levin “solo aprendí el arte de soportar” (2012a: 116) se puede vincular a la expresión “pero, ¿cómo pude consentirlo?”, que Mathieu utiliza en el texto anterior, con el que se expresa el asombro y la humillación que produce el descubrimiento de ser una misma una oprimida y de no haber sido antes consciente de ello. Pero, mientras en el segundo caso, como

producto de ser un primer momento de la toma de conciencia, se está obviando el gran poder de los agentes externos, sobre una misma, para forzar una respuesta sumisa a esas normas y acciones opresoras; en el primero, se trasluce una consciencia de que la sumisión a la opresión se aprende y se soporta, como una carga, como un peso, llevada con paciencia, como forma de supervivencia en un mundo organizado para que las mujeres no tengan medios de defensa y subsistencia propios. Para Mathieu, solo de esa manera se puede vincular el arte de soportar con el de consentimiento de los dominados, pues fuera de esto son conceptos que solo se relacionan oponiéndose y excluyéndose.

El consentimiento implica libertad de elección y un pleno conocimiento de la opresión y de todas sus consecuencias, anterior a la acción de consentir. “Toda dominación se construye sobre la violencia y la mentira, no sobre la violencia y el “consentimiento” (Mathieu, 2012a: 118). No se puede llamar consentimiento a la limitación de la conciencia de sí que sufren las mujeres, al igual que otros grupos oprimidos. Para Mathieu, una parte de las limitaciones mentales que sufren las mujeres está ligada a las obligaciones físicas y materiales en la organización de sus relaciones con los hombres, y la otra es la limitación impuesta a sus conocimientos.

Mathieu enumera algunas de esas limitaciones o imposiciones físicas que recaen sobre las mujeres, de forma casi exclusiva, en beneficio de los hombres: el trabajo continuo y disperso en una multitud de tareas para el cuidado de la vida de los demás; la subalimentación, en relación a los hombres, que deviene en una disminución de las capacidades físicas y mentales (en los países ricos, subalimentación fomentada por la cultura de la delgadez), la fatiga física y mental de la responsabilidad de los hijos e hijas, el desarme de las mujeres (tanto por la no tenencia de armas como por la programación de las mujeres para que no se defiendan, ni física ni mentalmente), las trabas a su utilización del espacio público (mediante el control y acoso de los hombres y la estigmatización), los abusos físicos y/o verbales, las obligaciones sexuales, las mutilaciones, las formas de privación mental de un erotismo autónomo.

En relación a las limitaciones mentales que sufren las mujeres, Mathieu, tras analizar distintas manifestaciones psíquicas de mujeres y hombres: sueños, formas de expresar vivencias y valores, etc., llega a la conclusión de que la conciencia de sí mismas de las mujeres dominadas está

totalmente mediatizada por el hombre, como referente y como lugar en el que se reflejan las decisiones que ellos toman sobre la vida de las mujeres. Esto lleva a Mathieu a pensar que en las mujeres dominadas se da una anestesia de la conciencia, que les permite incluso ser inconscientes del miedo que les tienen a los hombres, y que esa anestesia es un mecanismo de defensa para ellas. Piensa que en las mujeres, como en otros grupos oprimidos, se da una “falsa conciencia” y que, como plantea Joseph Gabel para la opresión escotomizada, la alienación produce una neoestructuración de las bases lógicas del pensamiento.

Por otra parte, para Mathieu, la organización de la relación entre los sexos se encuentra en todas las sociedades. Pues, incluso en las sociedades en las que no hay una estructuración política del poder, existe el poder de los hombres sobre las mujeres. “El Estado, es decir la expresión de la comunidad de los hombres, o, en las sociedades sin Estado, el derecho consuetudinario, también este bajo la dirección de los hombres, ejercen el poder de castigo, y el poder de vida y muerte tanto sobre los hombres como sobre las mujeres” (2012a: 121).

La opresión de las mujeres se diferencia de otros tipos de opresiones por la vinculación constante y física entre opresor y oprimida, como ya apuntaba Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*. Además, la carencia de una cultura propia que sirva como referencia, distinta de la del opresor, por lo menos hasta la aparición del feminismo, hace muy difícil el canalizar su oposición a la opresión en la forma de resistencia y lucha por la libertad. Mathieu señala que las mujeres serían las más indicadas para ser ciudadanas del mundo si pudieran desprenderse de todo su vasallaje androcentrista.

El no reconocimiento, por los hombres y por las mujeres mismas, de lo que se ejerce contra las mujeres se asienta, para ella, en la carencia de reflexión individual sobre sí mismo y los propios actos, sobre el otro y sobre las relaciones entre ambos. Tal como apunta, Arendt explicó en su análisis del individuo Eichmann, en cuanto actor, diferenciando el proceso de los individuos que lo ejecutan, que el pensamiento de este no se caracterizaba por un odio hacia los judíos o una maldad innata del mismo, sino por un pensamiento superficial, carente de reflexión y que se expresaba mediante clichés. Esta falta de pensamiento y conciencia en los hombres, en general, deriva en que lo que se les hace a las mujeres en las sociedades sea empequeñecido, banalizado,

hasta desaparecer de la descripción de la realidad. Incluso la violencia contra ellas, visibilizada hoy por los esfuerzos de los movimientos feministas, se llega a entender como actos puntuales ejecutados por hombres individuales y sin relación con el común de los hombres. Cuando en realidad es solo la parte visible del iceberg y en cuya parte sumergida está el odio contra las mujeres y la violencia constante, física e ideológica, contra ellas.

## COLETTE GUILLAUMIN

De los textos de Guillaumin traducidos al español, abordaré el análisis de cuatro de ellos: “Prácticas de poder e ideas de la naturaleza”, “Cuestión de diferencia”, “Raza y Naturaleza: Sistema de Marcas. Idea de grupo natural y de relaciones sociales” y “Mujeres y Teorías de la Sociedad. Observaciones sobre los efectos teóricos de la ira de las oprimidas”.

### *Prácticas de poder e ideas de la naturaleza*<sup>9</sup>

#### *1. La apropiación de las mujeres*

Este texto expone y analiza la relación entre la clase de los hombres y la clase de las mujeres. Esta relación es una relación de poder en que una clase se apropia ilegítimamente de otra, de sus cuerpos y de los productos de estos. Tal apropiación material tiene un efecto ideológico, pues se ha creado una idea, la de que tal apropiación se justifica en base a la supuesta naturaleza del grupo de las mujeres, para legitimar dicha apropiación.

El texto se compone de dos partes. La primera expone la apropiación concreta que sufren las mujeres, reduciéndolas al estado de objeto material. La segunda muestra la forma ideológica que toma esa relación. Esa relación, en que se da una apropiación de las mujeres por los hombres,

---

9 Texto publicado inicialmente en *Questions Féministes*, nº 2 y 3, febrero y mayo de 1978.

tiene como fin la explotación material de estas, tanto de su fuerza de trabajo como de sus productos y pasa por la apropiación física directa de las mujeres.

A lo largo de la historia también otros grupos humanos han sufrido una apropiación física. El vasallaje, en la sociedad feudal, y la esclavitud en las plantaciones americanas, de los siglos XVIII y XIX, compartían características con la apropiación que sufren las mujeres como clase. En ambas, no existe ningún tipo de medida de esa acaparación de la fuerza de trabajo, sino que el cuerpo del individuo es apropiado de forma total. Lo que se acapara es la máquina de fuerza de trabajo y no solo su producto. Para Guillaumin, el tipo de relación social que se da entre explotadores y explotados está determinada por esa apropiación material y no al contrario.

A pesar de las similitudes entre estas diferentes formas de apropiación, la apropiación de la clase de las mujeres, a la que Guillaumin denomina *sexaje*, tiene características propias. En el vasallaje, la apropiación de los siervos estaba, por lo menos en teoría, limitada a un número de días por semana. Los siervos eran los muebles de la tierra y su apropiación derivaba de la apropiación de esta. En el caso de la esclavitud de plantación, la situación tiene más similitudes con el *sexaje*, ya que los esclavos eran apropiados en sí mismos y no como parte de otras propiedades, al igual que ocurre con el grupo de las mujeres. A diferencia de esta apropiación total, en otras relaciones de explotación como el proletariado, lo que se acapara no es el individuo en sí sino su fuerza de trabajo y no de forma total, sino restringida a unos horarios y medida monetariamente.

Para Guillaumin, estos grupos comparten el hecho de que sus individuos son transformados en instrumentos y utilizados para incrementar los bienes del grupo dominante, pero la apropiación mediante el *sexaje* tiene características propias. En esta se da una apropiación del tiempo y de los productos del cuerpo, pero también la obligación sexual hacia el grupo dominante y la obligación de ocuparse del cuerpo físico del dominante y de los cuerpos que pertenecen a este o dependen de él.

La apropiación del tiempo se da de forma implícita en el contrato de matrimonio, ya que no se marca en este ninguna medida temporal respecto al tiempo que la esposa habrá de dedicar al cuidado del marido y sus bienes. Así como tampoco en este contrato se estipula ningún pago por

su trabajo y servicios. La manutención de la esposa, en consonancia con los bienes de que disponga el marido, son la única obligación que plantea ese contrato. Es decir, el mantenimiento en funcionamiento de la mujer como máquina de fuerza de trabajo.

Señala que esta apropiación, que se da de forma individual mediante el contrato de matrimonio, también se da de forma general con todo el grupo de las mujeres. Pues, las demás mujeres del grupo familiar: madres, hermanas, tías, abuelas, etc., también contribuyen al mantenimiento y conservación de los bienes (objetos y seres vivos) del jefe de familia, a pesar de no haber firmado estas ningún contrato con él. Siempre y en cualquier circunstancia, privada o pública, se espera que las mujeres se ocupen de atender las necesidades de los otros, ya sea darles de comer o coger el teléfono, hacer la limpieza o decorar los espacios. Esta apropiación colectiva del grupo de las mujeres es la base de su apropiación individual.

En relación a la apropiación de los productos del cuerpo, el número de hijos e hijas no está acordado en el contrato de matrimonio y, en general, su cantidad podrá ser marcada por el marido. Su posesión también le pertenece ante la ley, aunque la carga material que suponen será asumida por la mujer, sobre todo en las etapas en que esta carga es mayor, como la infancia.

Respecto a la obligación sexual, indica que también existe una apropiación individual y una apropiación colectiva. La individual mediante el matrimonio, en el cual se dará una disponibilidad de la mujer para ser usada sexualmente sin medida temporal ni física, como muestra el hecho de que la violación dentro del matrimonio no sea considerada como tal. Por otra parte, en la apropiación colectiva, cualquier mujer cuyo uso no esté restringido a un solo hombre por un contrato matrimonial, se considera que está disponible para ser abordada sexualmente. La forma institucionalizada de la apropiación sexual colectiva es la prostitución, la cual tiene la particularidad de ser una venta y, por ello, tiene una medida en tiempo y retribución por el servicio prestado, además de limitar el uso físico del cuerpo al uso sexual.

Para Guillaumin, la obligación física hacia los miembros del grupo, en la que las mujeres son fundamentalmente utilizadas para el mantenimiento y conservación de otros seres humanos pertenecientes al dominante, es un tipo de instrumentalización que se da en el *sexaje* también sin medida temporal ni monetaria. Aunque no es exclusivo de este, pues también se daba en la

esclavitud en la casa del amo. Este tipo de apropiación también tiene una variante individual y una colectiva, como lo muestra la dedicación al cuidado de los cuerpos en el ámbito de las instituciones religiosas. Las cuales se dedican gratuitamente a cuidar niños y niñas y personas enfermas o ancianas, sin otra retribución individual que su mantenimiento. Apunta que esto solo se da en relación a las mujeres pertenecientes a esas instituciones, pues, por el contrario, las instituciones religiosas masculinas no se ocupan de tales quehaceres.

Para ella, la apropiación sobre la individualidad implica una presencia constante del individuo apropiado. Todo el tiempo es absorbido por una atención instantánea a las necesidades y gestos, de los varones, niños/as, ancianos/as, enfermos/as, a los que se cuida. Esa atención pendiente en cada momento, modifica la propia vida del individuo apropiado, ya que impide una atención de sí y cualquier tipo de abstracción de lo material e inmediato. Tal coacción consiste en la constante presencia y atención requerida y en una responsabilidad sobre esos otros cuerpos, incluso cuando ya no están vivos. Así, la tarea de lavar y preparar a los muertos también ha sido tradicionalmente tarea femenina.

Para ella, esta sujeción no solo es física sino también una sujeción mental que impide el desarrollo de la propia individualidad, en favor de otras individualidades, y que supone un freno a la propia autonomía e independencia. La sujeción de las mujeres a los individuos físicos de su grupo familiar, a los que les unen fuertes lazos emocionales, sean de amor u odio, impide que las mujeres puedan constituirse en sujetos de forma más brutal que cualquier otra de las formas que reviste la apropiación. Así, considera que la depresión postparto no es sino la consecuencia del temor a desaparecer física y mentalmente, que surge con el nacimiento de los hijos e hijas.

Señala que el matrimonio, la apropiación de forma individualizada, a pesar de tener la apariencia de un contrato, no es traducible en términos contractuales. En primer lugar, porque para firmar un contrato en el que se intercambian determinados derechos o servicios hay que tener la propiedad de sí mismo, cosa de la que no disfrutaban las mujeres. La apropiación individual mediante el matrimonio se sustenta en una apropiación anterior, la apropiación colectiva de la clase de las mujeres por la clase de los hombres. Esta, la más invisible, produce esa posibilidad de apropiación individual, la cual a su vez restringe esa apropiación colectiva. Esa mujer, apropiada



individualmente por un hombre concreto, ya no estará más a disposición de ser apropiada por otros.

Hoy un número creciente de mujeres escapan a la apropiación individual de un hombre concreto, pero no por ello escapan a toda apropiación. La apropiación colectiva, en el marco de la familia, la vida religiosa, la prostitución, etc., sigue concerniendo a todas las mujeres. A su vez, la apropiación colectiva es el marco necesario para que se dé la apropiación individual. Ya que la apropiación de un individuo por otro, entre individuos legalmente libres, solo puede darse por la fuerza y, únicamente, cuando el individuo pertenece a una clase ya apropiada esa apropiación individual no necesita de la fuerza. Un esclavo no necesita ser apresado cuando puede ser comprado, pero para que pueda ser comprado tiene que existir una institución como la esclavitud, que posibilita que existan individuos que pueden ser apropiados mediante su compra. Al igual, en relación a las mujeres, tiene que existir una apropiación anterior de su clase para que sea posible apropiarse de una de ellas mediante algún modo estipulado formalmente. En este caso, mediante el matrimonio.

La importancia de la apropiación colectiva de las mujeres, la cual es básica para posteriores apropiaciones individualizadas, hace que sea necesario visibilizarla y entender que solo mediante la destrucción total de ese tipo de apropiación podrá surgir un campo referencial en el cual la apropiación individualizada ya no pueda darse. La posibilidad de convertirse en sujetos y dejar de ser máquinas de trabajo pasa por la desaparición de esa apropiación colectiva y para que esta deje de existir debe contemplar a todas las mujeres. Es una tarea del conjunto de todas nosotras. La creencia en la posibilidad de una liberación individual es, en cierto modo, una falacia. Las diferentes formas que adopta esa apropiación individual pueden ser más o menos brutales o soportables, dependiendo de las diferentes sociedades o clases sociales, pero todas ellas son un impedimento, para ese ser humano mujer, de ser para sí misma y por sí misma.

Para Guillaumin, los medios utilizados para la apropiación de la clase de las mujeres son: el mercado de trabajo, el confinamiento en el espacio, la demostración de fuerza, la obligación sexual y el arsenal jurídico y el derecho consuetudinario. El mercado del trabajo, con sus salarios menores para las mujeres y una tasa de paro mucho más elevada, para estas que para los hombres, no

permite que las mujeres puedan vivir de su trabajo de forma independiente y mantener a sus hijas e hijos. Esta situación es una forma de atemorizar y empujar a las mujeres hacia el matrimonio como forma de subsistencia.

El confinamiento en el espacio se da, o se ha dado, en el domicilio conyugal, el harén, el gineceo. Para ella, al igual que se han inventado diferentes tipos de cercas para los bienes que se mueven pero no hablan, los animales, para los bienes que se mueven y hablan, las mujeres, además de las rejas físicas se ha conseguido crear la reja más eficaz: la interiorización, reja interior difícilmente rebasable. La interiorización se consigue mediante un adiestramiento, con un sistema de premios y castigos, que van desde el halago a la prohibición.

La demostración de fuerza, que en las etapas anteriores al surgimiento del feminismo quedaba invisibilizada por ser considerada un ejercicio puntual, psicológico o circunstancial, es uno de los elementos más constantes en el mantenimiento de esa relación de apropiación y para que esta se dé en la forma en que el dominante desea. Cualquier desvío puede ser sancionado con los golpes, e incluso el asesinato, si la apropiada se niega en algún modo a su apropiación.

La coacción sexual, ya sea mediante la violación, el acoso, la provocación, las amenazas, los insultos ..., es uno de los medios de coerción más usados para atemorizar y someter a las mujeres. A la vez, es la expresión del derecho de propiedad de los hombres sobre estas. Por ello, para Guillaumin, no es extraño que el simbolismo masculino de la sexualidad remita a elementos policíacos, militares o sádicos y que, en relación al lenguaje, los términos que nombran el acto sexual sean utilizados metafóricamente como sinónimos de relaciones en que se utiliza la fuerza (joder, chingar). Por otra parte, la coacción por medio de la fuerza física y la agresión sexual parecen difíciles de distinguir, sobre todo en la mente y las acciones de sus autores. Por ello, la legislación los distingue solo en función de que tal acto pueda dar lugar a un engendramiento. Tradicionalmente solo la penetración peniano/vaginal ha sido considerada violación por la ley. Hoy, en la ley española, también es considerada violación cualquier penetración (vaginal, anal o bucal) por el pene u otros objetos, lo cual supone un avance, pero disminuye la importancia de cualquier otro tipo de agresión al cuerpo en que no exista penetración. Para Guillaumin, esa diferenciación, entre agresión que puede producir un engendramiento y la que no puede producirlo, tiene la

función de proteger al propietario de la mujer en cuestión, ya sea marido o padre. Pues, se trata de que no se le produzcan hijos a un hombre que no habría dado su consentimiento para ello.

Señala que, otro medio utilizado para la apropiación de la clase de las mujeres es el arsenal jurídico y el derecho consuetudinario. Estos fijan las normas y límites solo de las modalidades de apropiación individual de las mujeres, el matrimonio. La apropiación colectiva, invisibilizada, queda fuera de marcas contractuales. En muchos países, la adopción del apellido del marido es una de las normas legisladas de la apropiación de una mujer concreta. Otra es la obligación de vivir en el domicilio conyugal, expresada en la ley mediante la acusación de abandono cuando esa obligación no es cumplida y, aunque también está legislada en el caso de que sea el hombre el que se marche, será considerada en las mujeres una acción de mayor gravedad y un impedimento de más importancia para conseguir la tenencia y tutela de sus hijas e hijos.

Para Guillaumin, los efectos de esa apropiación tienen dos ámbitos: el social, con un discurso sobre la Naturaleza que tiene la función de justificar y mantener esa opresión, y el individual, con la creación de un arsenal de fantasías que nos hacen creer en nuestra autonomía e independencia. Creencias como “dominar moralmente la situación”, “escapar personalmente” o que “las mujeres son las otras” son formas de escape mental habituales en nosotras. Para ella, tal vez la mayor fantasía de todas es la de “ser un hombre”, un ser humano con posibilidad de ser autónomo si quiere, ya que esta idea intenta ocultar más que ninguna otra la apropiación material de que se es objeto por el simple hecho de ser una mujer. Señala que todos los medios son válidos para cultivar esos fantasmas e impedir que veamos con claridad la apropiación que sufrimos.

Desde la pasión hasta la ternura, desde el silencio prudente hasta la mentira manifiesta, y de cualquier manera, flores, decoraciones, están siempre disponibles para coronar la frente del ganado los días de fiesta o de feria. Y si esto no es suficiente (y de hecho no basta), desde la violencia física hasta la Ley, aún hay medios para intentar impedirnos entrometernos en esto (Guillaumin, 2005c: 58).

Apunta que la apropiación física es una relación de propietario a objeto. Y siendo cosas dentro de esta relación, ha sido creado un discurso que expresa que las apropiadas son objetos naturales. Y, por tanto, elementos movidos por las leyes mecánicas de la naturaleza, en ocasiones disfrazadas

bajo el discurso místico de la Madre Naturaleza, pero no afectadas por las leyes sociales, históricas, intelectuales o políticas.

## ***II. El discurso sobre la naturaleza***

En la segunda parte del texto, Guillaumin plantea las consecuencias que tiene ese discurso sobre la naturaleza en el campo de las ideas y las creencias. Las relaciones en que se da una apropiación de otro ser humano tienen una cara ideológica-discursiva, la cual convierte a los apropiados en cosas en el pensamiento, y esa objetualización deriva en que sean sus características físicas las que se considere que causan su apropiación.

En las relaciones de clase de sexo, esa conversión de las mujeres en objetos conlleva una serie de características que supuestamente connotan su especificidad. El discurso sobre la sexualidad, la inteligencia y la intuición de las mujeres, al igual que ocurre con otros grupos apropiados, inventa una serie de diferencias que constituirían a esos individuos como ajenos a la norma. La cual sería, por supuesto, el Hombre.

En relación a la sexualidad, el grupo de las mujeres es fraccionado, asignándoles a una fracción, la de las prostitutas, únicamente la función sexual. La fracción restante, por el contrario, se considera que no tienen un deseo que motive una sexualidad propia, son sexo, pues todas las mujeres lo son, pero no tienen una sexualidad motivada en sí mismas. En ambos casos, no se considera la posibilidad de una sexualidad motivada en los propios sujetos y cuyo fin sea el placer para ellos mismos, sino una sexualidad objetualizada.

Por otra parte, respecto a la inteligencia, las mujeres son consideradas como carentes de especulación intelectual y capacidad de creación. Se les atribuye, en todo caso, una inteligencia práctica en relación a elementos simples, pues cuando esos elementos, materiales o instrumentos, se vuelven más complejos su inteligencia para su manejo se ve cuestionada y no se les atribuye capacidad para manipularlos o comprenderlos (por ejemplo, las tecnologías en aparatos y motores).

Respecto a la intuición, indica que esta es atribuida especialmente a las mujeres. La intuición, como saber que emana de la materia de forma espontánea sin necesidad de ningún tipo de

elaboración mental, es considerada una característica especialmente femenina. Sin tener en cuenta que tal conocimiento surge de análisis y reflexiones rigurosos en situaciones en que se parte de unos conocimientos mínimos, por los límites impuestos al conocimiento y la acción que constriñen a las mujeres como grupo. Señala que estos mismos procesos mentales, llamados intuición cuando se refieren a las mujeres, cuando se manifiestan en los hombres son considerados pensamiento deductivo.

Estas caracterizaciones de la sexualidad, inteligencia e intuición en las mujeres son modos, para ella, de negarles que tengan una conciencia. Y esa negación de una conciencia, en las mujeres y otros apropiados, tiene la función de negar la conciencia de la apropiación, con el fin de negar que esa apropiación exista. La justificación construida ideológicamente de esa carencia se plantea como basada en la naturaleza, la cual habría dado una naturaleza diferente a dominantes y dominados.

Guillaumin señala que la conceptualización de la naturaleza ha variado a lo largo de la historia, pues la idea antigua de naturaleza y la que surge a partir del siglo XVIII no se superponen totalmente. La antigua idea que se tenía de esta es que cada cosa en el mundo tenía un lugar, una función. Pero, a partir del desarrollo de las ciencias naturales, la naturaleza ya no solo es una función sino también un destino. Mientras en la idea antigua una mujer tenía la función de la sumisión y la obediencia hacia el hombre, en este nuevo modo de entender la naturaleza, la mujer está determinada para su lugar subordinado por sus características naturales, las cuales no le permitirían ningún otro posible desarrollo. En este discurso, no es el lugar que ocupa en el mundo el que determina su situación, y con ello sus características, sino sus características naturales las que determinan el lugar que ocupa.

Para Guillaumin, en esta ideología naturalista desarrollada hoy contra los grupos dominados se distinguen tres elementos: el estatus de cosa, por ser propiedades materiales son considerados cosas también en el pensamiento; el pensamiento de orden, es decir, la idea de que la modificación de ese estatus trastocaría el orden del mundo; y la idea de que los apropiados están programados desde su interior, desde el interior de la materia viva, para el lugar que ocupan.

Para ella, esa idea de un ser humano programado desde el interior para ser apropiado y realizar trabajos en beneficio de otros seres humanos, está relacionada con la apropiación colectiva de unos grupos humanos por otros, la cual conlleva que los individuos pertenecientes a esos grupos sean intercambiables. Ya que si no se pertenece a un colectivo ya apropiado, cualquier apropiación individual necesitaría de una acción de fuerza para darse y, en ese caso, sería una apropiación aleatoria, la cual no se podría justificar en un determinismo interno del propio individuo que lo hubiera llevado, de forma inevitable, a ser apropiado. Cuando el individuo pertenece a una clase apropiada por otra de forma colectiva, ya no es necesario el ejercicio de la fuerza para la apropiación individual, sino que esta solo interviene de forma puntual como medio de control.

Señala que los desarrollos científicos han alimentado, y siguen haciéndolo, las interpretaciones ideológicas de la naturaleza como fundamento de la existencia de la opresión. Los logros de la genética y la biología molecular, a partir de los años 50 del siglo XX, han contribuido a fijar ese carácter determinista y la creencia en el carácter programado de los grupos apropiados.

Por otra parte, para ella, el *sexaje* tiene similitudes con el régimen de castas de la sociedad india, en su estabilidad que lo hace parecer inamovible, y con la institución esclavista, en que ambas son una apropiación sin límites. Todas ellas son construcciones sociales y no relaciones naturales, pero cada una tiene sus formas particulares, derivadas de relaciones sociales específicas, a las que hay que atender para comprenderlas en su totalidad y encontrar los métodos con los que luchar contra ellas.

Apunta que, actualmente, la sujeción material y la opresión junto al discurso intelectualista de la "naturaleza", como organizadora y reguladora de las relaciones humanas, es soportado por la clase de las mujeres. Ya que si la acusación de poseer una naturaleza específica, que determinaría su opresión, cuando afecta a grupos que fueron esclavizados o colonizados, provoca una gran controversia en el mundo científico, no ocurre igual con el grupo de las mujeres. No surge, en ningún momento, por el contrario, ninguna controversia sobre el *sexaje*.

La dominación que sufren las mujeres como grupo se imputa a su naturaleza, la cual es "diferente". Guillaumin señala que solo las mujeres somos diferentes, lo cual implica que los

hombres no lo son. Ellos son la referencia central de la cual nosotras diferimos. Así, cualquier medida que se aplique a cualquier acción femenina estará relacionada con ese referente. Es decir, “los hombres tienen una altura media en esta región de...”, “los hombres pueden caminar un promedio de x km al día”, etc. Pero, no se dicen los datos relativos a las mujeres si no es en comparación con ellos. Las mujeres siempre somos más o menos que los hombres, siempre medidas en comparación con ellos.

Para Guillaumin, tal visión de la diferencia es falsa. No se puede ser diferente sin más, solo se puede ser diferente de otro. Pues, a pesar de que está implícito que de quien somos diferentes es de los hombres, ese planteamiento de la “diferencia” en sí misma es una forma de invisibilizar que no somos nuestro referente. Lo general, tomado por los hombres para sí mismos, sitúa a su grupo como elemento central de la sociedad y a las mujeres, a pesar de ser cuantitativamente más o menos la mitad de la Humanidad, como fracción o apéndice de lo importante. Con ello, se oculta nuestra importancia cuantitativa y cualitativa como grupo. Ser una mujer es ser definida básicamente por lo que no somos.

Esta ocultación, de que se han situado a sí mismos como únicos referentes, configura una visión en que no hay lugar para otros referentes. Afortunadamente, en la práctica, muchas mujeres trascienden continuamente esos límites que nos objetualizan y se convierten en referencia posible de otro lugar y otra forma de estar en el mundo, ajena a la sumisión y el acomodamiento al modelo creado por la cultura de los hombres. De ahí la gran importancia de la difusión de otras formas diferentes de enfrentar la vida, más creativas y libres.

Una labor constante de la práctica feminista ha sido, desde su inicio, hacer visibles vidas de mujeres que de forma puntual o continua, de forma general o acotada a una cierta área de su vida, han ido más allá y han trascendido el lugar asignado para nosotras. En general, esos logros no han estado exentos del sufrimiento provocado por el rechazo social en lo individual, como muestran las biografías de muchas mujeres destacables. Pero, sus trayectorias han introducido la sospecha ya que muestran que existen otras posibilidades que la de aceptar ser anulada, tanto práctica como intelectualmente. La felicidad resultante de poner en práctica las propias capacidades e inteligencia introduce un cambio en el modelo prescrito por la cultura y augura otros cambios

posibles. La invisibilización, que se da de forma constante, de los logros intelectuales y prácticos de las mujeres está motivada por ese afán de anulación de un posible discurso femenino y feminista que haga posible que los hombres y su hacer dejen de ser el único punto de referencia de lo humano.

Como plantea Guillaumin, el discurso de la “diferencia”, en relación a las mujeres, es muy querido por los hombres y lo que este discurso pretende es reprimir cualquier idea que plantee la similitud real que existe entre mujeres y hombres en cuanto humanos. En ese discurso la “diferencia” es elogiada o impuesta mediante la violencia y se objetiva en supuestas características psíquicas o físicas, pero siempre se evita hablar de la diferencia real de derechos, salarios, alimentación, independencia. Esa “diferencia” es “un rasgo interno exquisito, sin relación con todas esas sórdidas cuestiones materiales” (Guillaumin, 2012c: 98).

Por otra parte, apunta que, desde hace un tiempo, se habla mucho de “reapropiación del cuerpo” pero, a pesar de que la propia expresión enuncia crudamente la noción de que hemos sido apropiadas, tal expresión se ha vaciado de contenido y pareciera que “basta con bailar para retomar la propiedad de nuestra materialidad física” (Guillaumin, 2012c: 100). De algún modo se admite la apropiación, pero como si esta fuese un fenómeno abstracto, desconectada de un origen, unos campos de actuación y una función. Así, desaparece la idea de que haya unos sujetos que la llevan a cabo y que esta apropiación tiene la función, para estos, de tomar para sí el trabajo, los productos y cuerpos de otros seres humanos. Para ella, desde esa banalización de la apropiación, incluso por las propias mujeres, el hecho de estar apropiadas pasa a ser una característica más, sin connotaciones dramáticas. Pero, la apropiación es una relación que se da por lo menos entre dos. Una relación de poder, que nosotras mismas no queremos ver.

Señala que, la teoría naturalista imputa una “naturaleza diferente” a los grupos apropiados y a los grupos dominantes. Mientras para los primeros su “naturaleza” explicaría totalmente su situación de opresión y estarían totalmente inmersos en la naturaleza, para los segundos la naturaleza les habría provisto de unas capacidades que les permitirían conquistarla y domeñarla y, precisamente, esos logros les habrían lanzado a la creación de la sociedad. Esta disimetría, tan interesada, en la conceptualización de la naturaleza para unos y otras, es pretender que los



hombres sean identificados por sus prácticas y las mujeres, y otros grupos oprimidos, lo sean por sus cuerpos.

Añade que los grupos dominantes siempre intentan definirse a sí mismos en relación con lo que en su sociedad es considerado el aspecto que la fundamenta y no por características provenientes de la naturaleza. Este elemento fundacional varía en cada tipo de sociedad. Así, mientras unas sociedades se definen por lo sagrado (como los brahmanes en India o la Iglesia católica en la Edad Media), otras se definen por la propiedad (los burgueses, la aristocracia, etc.) o por la acción sobre la realidad (como los conquistadores de tierras, los capitalistas, etc.); es decir, por aspectos sociales. Por contra, las mujeres y los grupos apropiados son definidos únicamente y totalmente por la “naturaleza”. Por tanto, los dominantes se definen por logros y las mujeres y otros dominados son definidos por límites. Esta visión tan asimétrica es el enfoque de la teoría naturalista, el cual, para Guillaumin, es predominante en los trabajos en ciencias sociales. En esta visión, la cultura humana habría sido solo creada por los machos de la especie, fruto de la solidaridad entre ellos. Las hembras humanas habríamos permanecido inmutables, como cosas. Las colaboraciones de las hembras a la sociedad, que según este enfoque se reduciría a la reproducción, la crianza y el cuidado de los otros seres vivos del grupo, sería fruto de los instintos que la “naturaleza” habría puesto en nosotras.

Guillaumin apunta que, también, existe un discurso halagador sobre nuestra naturaleza. El cual no por halagador resulta menos constrictivo, pues en él se sigue planteando que estamos programadas para hacer ciertas cosas bien y no otras y, casualmente, entre esas cosas que hacemos tan bien, siempre están las tareas de la limpieza, la atención continua a los hijos e hijas, ser el sostén psicológico de los varones del grupo familiar, etc. Por otra parte, esta naturaleza también tiene aspectos menos utilitarios, pero que contribuyen igualmente a adscribirnos una “naturaleza” diferente. Se nos describe como “imprevisibles”, “fantasiosas”, “volubles”, características, todas ellas, que aceptamos de buen grado, porque parecen ir en contra de esa definición que nos constriñe como seres atrapados en la repetición y la permanencia por esa supuesta naturaleza que nos determina. Tales características, en realidad, no son consideradas positivas por quien nos las adjudica, pues aunque parezcan nombrar aspectos positivos, por la

forma en que se elabora ese discurso, en verdad vienen a ser sinónimos de “inconstantes”, “poco realistas” y “poco fiables”.

Por otra parte, señala que nada cambia el hecho de que el discurso naturalista sobre nosotras sea halagador o sea despreciativo. En ambos casos se está diciendo que estamos determinadas “naturalmente” y, por tanto, circunscritas a unos límites que no podemos ser capaces de superar. “En suma, cincuenta kilos de carne espontánea pero no reflexiva, astuta pero no lógica, tierna pero no perseverante, resistente pero no vigorosa, cada una de nosotras es un pedacito de la especie “hembra”, gran reserva de donde “se” saca el fragmento que conviene” (Guillaumin, 2012c: 107)

El discurso sobre la naturaleza “especial” de las mujeres, en sus variadas formas, tiene la función de evitar que se introduzca en el debate la cuestión de las relaciones de clase entre mujeres y hombres. Para Guillaumin, el afirmar una especificidad natural de las mujeres lleva a la división de los seres humanos en dos especies diferentes, una especie macho y una especie hembra, cada una con una carga genética particular y unas prácticas derivadas de esta. Esa teorización nos plantea, también, como sexos que se complementan y dependen uno de otro de forma simbiótica. Por lo que según esa teoría habría una especie hembra inmersa en la naturaleza y sin ninguna conexión o influencia en la historia. Tal conceptualización recorre todos los ámbitos sociales y culturales, pues incluso en personas cultivadas se reproduce el discurso de la “diferencia natural” y se obvia analizar las relaciones de clase entre los sexos como fundamento de las diferencias entre ellos.

Para Guillaumin, uno de los problemas que enfrenta el feminismo es que nosotras, quien más quien menos, llegamos a admitir que la lucha entre mujeres y hombres es una lucha inmemorial, milenaria, “natural”. Esta visión es una forma de aceptar, de la manera que sea, la ideología de las relaciones de apropiación como algo “natural”, lo que nos resta gran parte de nuestras facultades y de nuestra posibilidad de reflexión política y nos reduce a la impotencia. Son, pues, necesarios los análisis de la sociedad y los proyectos políticos, para entender nuestra situación de opresión como una forma de estructuración de lo social que podría ser cambiada por otra más justa.

Para ella, hoy las mujeres estamos construyendo nuestra conciencia de pertenecer a una clase con relaciones sociales concretas y cotidianas que nos fabrican. Una conciencia de clase contra la

creencia de que somos una especie “natural” sujeta a una genética interna que nos habría puesto a disposición de los dominantes.

### ***Cuestión de diferencia***<sup>10</sup>

En este texto, Guillaumin analiza la noción de la diferencia aplicada al grupo de las mujeres. Se lamenta de que la noción de “diferencia”, proveniente del discurso masculino que durante siglos ha servido para justificar las desigualdades y opresiones sufridas por las mujeres, haya pasado a ser una “diferencia” reivindicada como forma identitaria por estas dentro de diversas concepciones feministas.

Para Guillaumin, esta “diferencia” reivindicada, que pretende no ser ya una forma de desvalorización sino, por el contrario, una forma de encontrar referentes propios, es heterogénea y ambigua. Heterogénea porque comprende aspectos anatómicos y fisiológicos y fenómenos socio-mentales. Y ambigua porque a la vez que parece ser muestra de una conciencia propia, en realidad, es una falsa conciencia que enmascara cualquier atisbo de la conciencia real reprimida.

Señala que esa “diferencia”, además de contemplar los aspectos anatómico y fisiológicos que nos diferencian de los hombres, se traduce también en una cantidad de hechos, en relación a otros aspectos, desligándolos de su origen. Así, la ternura de las madres se desliga de su obligatoriedad de la crianza de los hijos e hijas de forma exclusiva, o la atención al detalle y la atención a los demás se desliga de la obligación de las mujeres de ocuparse tanto de su apropiador como de los seres y cosas que le pertenecen. Esconde, también, que el uso del tiempo, el espacio, el salario, la ropa, las cargas, etc., tienen un diferente uso por parte de mujeres y hombres, derivado de las condiciones de apropiación impuestas a las mujeres en otros momentos históricos y de la pervivencia de estas.

Guillaumin pone como ejemplos, en lo tocante al aspecto de lo físico, que las faldas, los tacones, las prótesis diversas, la cargas que las mujeres acarrear de forma constante (bolsos, bolsas, hijos/hijas, ancianas/os, inválidas/os, ... y sonrisas) son elementos y actitudes impuestos

---

10 Texto publicado en *Questions Féministes*, nº 6, septiembre de 1979.

por su condición de subordinadas, a pesar de que esa nueva noción de la “diferencia” las revistan como aspectos ligados a la belleza femenina o virtudes innatas de las mujeres. Para Guillaumin la limitación de la motricidad, resultante de todos esos ornamentos y cargas, es la forma de impedir que nazca una conciencia propia a partir de la consciencia del propio cuerpo. Y, por otra parte, tiene la función de estar reactualizando de forma constante una conciencia dependiente de unos parámetros ajenos.

Expone que a partir de los años sesenta empezó a aparecer la expresión “derecho a la diferencia” en relación con minorías étnicas o culturales. A causa de que en ese momento se había tomado conciencia de que los derechos cívicos conseguidos en la ley por esas minorías, anteriormente en situación de esclavitud o colonización, no habían conseguido la igualdad real de derechos en la práctica, como se había creído que ocurriría cuando se luchaba por ellos. La frustración resultante de esa situación hizo retroceder el análisis político de la relación entre dominantes y dominados y de la naturaleza de esta relación. Para Guillaumin, la aparición del “derecho a la diferencia” en el contexto político era claramente “una huida de los dominados (huida aceptada con gran condescendencia -es comprensible- por parte de los dominadores), de una reticencia o más exactamente de una negativa a analizar las insuficiencias de orden jurídico de las luchas de integración” (2012b: 245).

En relación a las mujeres, tampoco la igualdad ante la ley había servido para que esa igualdad social se hiciera realidad y se fue introduciendo el “derecho a la diferencia” como reivindicación identitaria, lo cual, para Guillaumin, era una forma ideológica de evitar la confrontación con los dominantes. En su aspecto psicológico, esa reivindicación de la diferencia tiene para ella su fundamento en la necesidad de reconocimiento, por parte de los dominados, de la originalidad de su identidad, precisamente por pertenecer a grupos que, en tanto apropiados por otros grupos, no tienen una conciencia clara de quién son como individuos más allá de la apropiación que han sufrido o sufren. Esa necesidad de definir una identidad individual y grupal ajena a la de los grupos dominantes para construirse como referente propio y a la vez delimitar esa identidad, como diferente a lo que los dominantes son y diferente a la definición de los dominados dada por los dominadores, está en la base de esa reivindicación.

Por otra parte, plantea que para las mujeres es difícil construir una identidad a partir de una multitud de usos de las que somos objeto, en la que el único elemento común a todos ellos es el propietario de las cosas y los seres a que dedicamos nuestra actividad. Por tanto, el elemento unificador es externo a nosotras e incluso la propia mujer es una herramienta más de la que dispone su propietario, con lo que no hay un yo propio que se pueda considerar elemento unificador en cuanto a acciones y decisiones.

Para Guillaumin, actualmente, la mística del amor es una tentativa de las mujeres para convertirse en sujetos a través de la experiencia del propio cuerpo. Tentativa que no puede ser lograda porque no tenemos socialmente la propiedad de nuestro cuerpo, “Pues la recuperación de la homogeneidad individual solo es posible en un lugar de subjetividad, de la cual nos priva el *sexaje*” (2012b: 248). Por ello, piensa que lo que se busca con ese “derecho a la diferencia” es, en realidad, que sea reconocida nuestra originalidad, como seres únicos e irremplazables, pero esta necesidad es, precisamente, uno de los efectos de la dominación. Los dominantes no tienen esa necesidad de reconocimiento, ellos simplemente son.

Además, la idea de pertenecer a un grupo que tenga caracteres propios en sí mismo es una forma imaginaria de afirmar la independencia del grupo dominado. Por una parte, porque al tener unas características que solo derivaran de sí mismo no debería nada a otros grupos y, por otra, porque esta supuesta independencia situaría a ese grupo junto a otros grupos, en relaciones de diferencia pero de igualdad. Por eso, para Guillaumin, esta forma de conceptualizar la diferencia nos impide ver, tanto a las mujeres como a otros grupos dominados, que somos grupos de individuos fabricados, para servir a los intereses del grupo dominante.

En relación a la diferencia anatómica de mujeres y hombres, el hecho de que los humanos pertenezcamos a una especie sexuada implica, por definición, que la especie es una y que se conforma en dos sexos, machos y hembras, que se unen para la reproducción sexual. Mientras que mujeres y hombres son construcciones sociales, creadas a partir de las hembras y los machos de la misma especie.

Para Guillaumin, es normal que ese discurso de la diferencia sea aplaudido y reforzado por los dominantes, ya que impide abordar los verdaderos problemas que plantea nuestra posición de

dominadas. Y cree que para las mujeres es una forma de evitar la confrontación con los hombres, esperando que estos decidirán dejar de dominarnos, si conseguimos que no nos vean como una amenaza para ellos.

La reivindicación de la diferencia es la expresión del hecho de que estamos sin defensas, y más aún, que no deseamos defendernos ni obtener los medios para hacerlo sino que pedimos estima y amor. En realidad, equivale a reivindicar la debilidad. ¿Pero acaso la reivindicación de la dependencia y de la debilidad puede eliminar la dependencia y la debilidad? (Guillaumin, 2012b: 251).

Para Guillaumin, el éxito de la “diferencia” quizás se deba a que además de servir a los intereses dominantes, y por tanto ser apoyada por ellos, tiene un significado ambiguo para las mujeres, por un lado expresa que somos diferentes de los hombres y, por otro, que somos diferentes de lo que los hombres dicen que somos. De alguna manera, expresa una conciencia de nosotras como grupo, a pesar de que esta sea una falsa conciencia que no puede llevarnos a la conciencia de ser una clase. Piensa que esta idea ha sido desastrosa políticamente, porque además de servir a los intereses de los dominantes nos impide ver que somos distintas de los hombres porque somos herramientas para ellos, para mejorar su nivel de existencia, y que no tenemos el estatus social de seres humanos. Y es de ese uso, que se hace de nosotras, de donde provienen la violencia y el desprecio que soportamos. Para ella, el desprecio que enfrentamos de forma continua, individualmente y como grupo es aún más destructor que la violencia, pues nos impide tener estima por nosotras mismas y, con ello, nos priva “de nuestras fuerzas intelectuales y políticas, al intentar obligarnos a aceptar e interiorizar el estado de objeto apropiado” (2012b: 252).

A partir de su significado etimológico, al verbo latino *fero* que significa 'llevar', 'orientar', se le agrega *di*, que añade la idea de 'dispersión', Guillaumin extrae la idea de que en realidad “diferencia” no tiene el significado de que una cosa es diferente de otra y esa otra es diferente de la primera, sino que su significado es el de “diferir de”. Lo cual plantea una jerarquía, pues algo es central y nuclear, el referente, y lo que difiere es lo que no es central, pues no tiene las características necesarias para ser el referente. Por esto, piensa que, el término diferencia esconde

una ideología que plantea que el referente, del que se es distinto, es un valor absoluto que determina al resto. Con lo que excluye la reciprocidad e implica una relación de dependencia del elemento diferente respecto al elemento central.

Por otra parte, apunta que el término “derecho”, incluido en la expresión “derecho a la diferencia”, remite a la idea de que existe un poder que concede ese derecho, sea de forma voluntaria o forzada por la presión ejercida por quienes lo reclaman. Por lo que “tener derecho” es estar situado en la posición del que tiene que reclamarlo. Los dominantes son miembros de pleno derecho en la sociedad y su individualidad es un efecto práctico de su posición de dominantes, de la cual disfrutaban desde su nacimiento. Por lo cual, no se les ocurriría pedir ningún derecho a ser diferentes ya que su situación es de superioridad en la jerarquía de los sexos. Lo que deriva en que reclamar el derecho a la diferencia, por las mujeres y otras minorías, es aceptar el orden establecido y, con ello, aceptar las relaciones de dominación sin ser conscientes de qué es lo que estamos reclamando y aceptando con ese “derecho a la diferencia”. Pues, a pesar de que la expresión parece plantear que existen alternativas (ser diferentes/ser iguales), no es verdad que tengamos posibilidades de elegir. Ser diferentes no es una elección, sino un lugar ocupado en la sociedad. Ese lugar es el de la “diferencia”, el cual contiene la dependencia de un referente que no somos nosotras. Lo cual además de desviar nuestra atención del hecho de que solo podemos ser diferentes, en función de ese lugar ocupado, nos impide pensar en todas las diversas posibilidades de desarrollo de las mujeres que son destruidas por esa relación de poder y el lugar al que nos constriñe.

Para Guillaumin, si se toma para su análisis el aspecto salarial de la “diferencia” entre mujeres y hombres, vemos que es una jerarquía que otorga mayores salarios a los hombres que a las mujeres, lo que deriva en que las mujeres necesiten, en muchos casos, acceder al matrimonio para poder subsistir. Por otra parte, esa misma jerarquía otorga mayores salarios a los hombres maduros que a los hombres jóvenes y mejores salarios a los hombres maduros que a las mujeres en general. Por lo que es un sistema que pone a disposición de los hombres maduros el uso privado de las mujeres jóvenes. Lo cual muestra que no hay dos jerarquías, la del sexo y la de la edad, sino una única jerarquía que, por un lado, asegura a los hombres, en general, el acceso a la

apropiación privada de una mujer, mediante el matrimonio o el concubinato y, por otra, priva a las mujeres de medios de subsistencia en la edad madura y en su vejez. Pues, divorciadas, viudas o abandonadas, son privadas de sus medios de subsistencia y vuelven a integrarse en el ámbito de la apropiación colectiva. Despojadas de los medios de vida que les proporcionaba la apropiación privada son condenadas a la pobreza, que en todo caso podrán paliar con la ayuda del grupo familiar, si aceptan ser reapropiadas por este sirviendo a sus miembros. La feminización de la pobreza es un hecho que se da en todas las culturas. Las mujeres, con salarios más bajos y pensiones que las dejan en los límites de la subsistencia, su trabajo doméstico y de crianza no reconocido, a pesar de haberle dedicado la mayor parte de su vida, y que no les genera ninguna riqueza material, quedan a merced de la caridad institucional o familiar.

Por ello, Guillaumin plantea que no tiene sentido la reivindicación de una “diferencia” que ya poseemos. No tenemos que temer que esta nos sea arrebatada, ya que nadie va a venir a quitarnos nuestros salarios más bajos, nuestras obligaciones de crianza y cuidado de los otros o nuestra menor autonomía. Elementos que se encubren cuando se habla de nuestra “diferencia”, la cual parece consistir en la función reproductiva, en una mayor sensibilidad, una mayor capacidad afectiva, una mayor empatía, un mayor interés en ajustarnos a las normas o modas del momento en cuanto a ser atractivas para los hombres, etc., las cuales son, en realidad, características derivadas de nuestra opresión.

Por otra parte, para ella, plantear que mujeres y hombres son diferentes y que estas diferencias tienen un fundamento genético que hay que defender, es un desplazamiento conceptual que lleva a mezclar dos campos diferentes en relación a lo humano: la diferencia biológica, entre hembras y machos, y las diferencias derivadas de las relaciones sociales, entre mujeres y hombres. Para Guillaumin, “la “diferencia”<sup>11</sup> reivindicada quisiera ser una reacción para

---

11 Mientras Guillaumin analiza la diferencia como un aspecto negativo, otras teóricas (como Audre Lorde, Luce Irigaray, Carla Lonzi, Rosi Braidotti o Judith Butler) y corrientes feministas (como el feminismo *queer*), por el contrario, han valorado las diferencias de forma positiva, como herramientas para pensar y construir otros contextos teóricos y sociales y motivar prácticas y experiencias creativas, que rompan con el patriarcado, con el sistema masculinista hegemónico y con la heterosexualidad normativa, y de este modo trabajar por dar vida a un mundo en el que sea posible la libertad de las mujeres y de los colectivos oprimidos. Quiero aquí dejar constancia, al menos, de esta diversidad de interpretación del concepto diferencia, diferencias.



darle algo de dignidad a quien socialmente no la tiene. Desgraciadamente, la dignidad no se fabrica solamente con la cabeza, primero se fabrica en la realidad de los hechos” (2012b: 259).

Entender la “diferencia” de una forma mística, a pesar de ser una tentación que tiende a seducir a las minorías cuanto más alejadas están de conseguir un poder de negociación con sus opresores, es aceptar la impotencia derivada de su situación y no creer que las relaciones entre dominantes y dominadas o dominados son un producto social e histórico y, por tanto, mudables. Y, en lo referente a nuestra necesidad de originalidad, solo consiguiendo unas relaciones de pleno derecho se nos procurarían los medios para ser originales y dejar de ser adyacentes y dependientes.

### ***Raza y Naturaleza: Sistema de Marcas***

#### ***Idea de grupo natural y de relaciones sociales<sup>12</sup>***

En este texto, Guillaumin, analiza la noción de “raza”, uno de los temas al que dedicó gran parte de sus estudios. Mi interés por este texto se debe a que en su análisis de la noción de la raza, como una creación histórica naturalizada que responde a intereses sociales de un momento determinado, muestra aspectos extrapolables a la naturalización de la noción de sexo.

Plantea que desde la antigüedad las marcas de diferente tipo (símbolos sobre la ropa, vestiduras determinadas, tatuajes, marcas con hierro candente, etc.) han sido usadas por los humanos para señalar situaciones y posiciones sociales en diferentes sociedades.

La vestimenta ha sido y sigue siendo uno de los marcajes más utilizados. Así, el vestido ha servido y sirve para marcar al individuo en su adscripción a un grupo determinado en función de su sexo, pero en otros momentos históricos también ha servido para diferenciar a las clases sociales. En la Edad Media y hasta el siglo XVIII solo la aristocracia tenía derecho a llevar determinados colores, tejidos y joyas, y la burguesía utilizaba el color negro de forma predominante. Por otra parte, las marcas mediante símbolos, ya sean hechos de tela y superpuestos sobre la ropa, ya

---

12 Este artículo fue publicado inicialmente en la revista *Pluriel*, nº 11, París, 1977.

mediante sombreros, velos, escudos, uniformes, las diferentes formas aplicadas al cabello o la barba, el tatuaje o el marcado con hierro candente directamente sobre el cuerpo, son todas ellas elementos que han servido, o sirven, para establecer una marca jerárquica sobre los individuos. Hoy los uniformes de trabajo siguen teniendo esa función de ser marcas de una condición social determinada.

Para Guillaumin, el carácter de la marca varía en función del grado de dependencia que la marca simboliza y de la durabilidad de esa función marcada. Así, las marcas están más próximas al cuerpo e inscritas en formas más duraderas cuanto mayor es la dependencia y la duración de esa dependencia. El marcado mediante el tatuaje, con el que se marcaba a los prisioneros de los campos de concentración nazis, o el marcaje con hierro candente, sobre los esclavos americanos, muestran una apropiación total y para siempre de esos individuos. Mientras que otras marcas que pueden ser eliminadas, como la tonsura de los frailes o los uniformes de los empleados, muestran que su dependencia puede ser transitoria y limitada.

Apunta que la gran mayoría de estas marcas, para visibilizar a determinados grupos sociales, han sido eliminadas en el mundo de hoy, pero sigue subsistiendo la vestimenta como marca permanente de la diferencia de los sexos. Pues, en general, las mujeres “cada vez que nos vestimos, y en cualquier circunstancia, estamos en uniforme de sexo” (Guillaumin, 2012d: 208).

Volviendo a la noción de “raza”, plantea que esta es una creación histórica, pues una determinada característica fisiológica, como el color de la piel, que en un principio era una característica más de los individuos entre otras, ha pasado a ser considerada una marca natural que divide a los individuos de la especie en grupos diferentes.

Plantea que la idea de la “raza”, como un fenómeno material, es una formación intelectual heterogénea. Por un lado, para las ciencias naturales es un conjunto de caracteres somáticos y fisiológicos y, por otro, para las ciencias sociales es un conjunto de caracteres sociales que definen a un grupo. El problema es que estos caracteres sociales se perciben como naturales. Lo cual introduce en el campo de las ciencias sociales un elemento ajeno a ellas, cuando, por el contrario, se hubiera esperado que estas hubieran definido sus preocupaciones propias y hubieran cuestionado esa aplicación de “natural” a la clasificación de los grupos sociales. Para ella son

razones sociales las que han llevado a utilizar la idea de naturaleza en una clasificación que es social. Plantea que uno de los problemas de las ciencias sociales es que siempre han estado fascinadas por las ciencias naturales, en las que esperan encontrar un modelo metodológico y una justificación última. Esta actitud de utilizar la idea de naturaleza en la clasificación de los grupos sociales, la cual anula la posibilidad de enfocar, de modo exclusivo, la investigación de las ciencias sociales como fundamentadas en las relaciones sociales, responde a determinados intereses sociales.

La taxonomía realizada en las ciencias naturales, la cual supone la existencia de grupos humanos cerrados “naturales”, que comparten características físicas y genéticas (los negros, los blancos, los amarillos, etc.) y la taxonomía de las ciencias sociales que toma en cuenta los caracteres relacionales e históricos de los grupos (los esclavos, la burguesía, la nobleza, etc.) pueden superponerse o no. Un ejemplo de no superposición de un grupo “natural” sobre un grupo social, es la de los negros del sistema social americano, en el cual se puede ser blanco y ser considerado negro si se tiene algún ascendiente negro. Por otra parte, un ejemplo de superposición del grupo social sobre el grupo natural es el creado por el *apartheid* en Sudáfrica, en el cual se considera que hay dos grupos cerrados, negros y blancos, y un tercer grupo, los “coloured” o mestizos, que serían un grupo aparte, sin conexión con los otros grupos, creado a partir de sí mismo.

En ambos casos se está negando la continuidad humana existente entre esas supuestas razas “naturales”, lo que llevaría a que los blancos solo podrían reproducir blancos y los negros solo podrían reproducir negros. Pero, además, la creación de un nuevo grupo, en el caso de los “coloured” (término que, para ella, tiene la función de evitar nombrarlos como mestizos, para invisibilizar que existe el mestizaje), sería la denegación ideológica a aceptar que no existe una barrera natural entre esas supuestas razas, ya que pueden reproducirse entre ellos dando lugar a individuos que pertenecen a dos razas o más.

Estas estrategias, para seguir manteniendo que hay una variedad de grupos humanos naturales y cerrados, tienen la función de mantener una división jerárquica que garantice el estatus privilegiado de un grupo sobre los otros, primero de forma fija y después hereditaria. Planteando

que las categorías creadas por los sistemas sociales, tuvieran su origen en la naturaleza y, por tanto, fueran anteriores a su creación social.

Señala que la idea de grupo “natural” se da cuando los grupos mantienen una relación entre ellos en que uno es función del otro, pues cuando hay independencia económica, espacial o de otro tipo, no se plantea la pertenencia a un grupo natural. Solamente en determinadas relaciones sociales (de dependencia, de explotación) se busca naturalizar al grupo subordinado, para manifestar que tienen una naturaleza específica, en cuanto grupo, que determinaría su situación en la sociedad como dominados. La noción social de grupo natural se basa en la idea de que se trata de un grupo cerrado, determinado de forma natural, situación que es heredada, y lo hace distinto de otros grupos sociales. Según esa noción los amos producirían amos y los esclavos producirían esclavos, es decir, que las clases sociales producirían clases sociales y no individuos.

Para Guillaumin, en relación a la división sexuada de la especie, esta visión llevaría a que los hombres produjeran hombres y las mujeres produjeran mujeres. Lo cual, como se sabe, es erróneo, ya que los hombres son hijos de las mujeres. Pero en el caso de los sexos, el énfasis se pone en la homogeneidad intra-grupal: los hombres con los hombres y las mujeres con las mujeres. Para ella, es un constructo ideológico con la función de evitar una vinculación entre las categorías sexuales, evitar la realidad de que los hombres son hijos de las mujeres y que las mujeres son hijas de los hombres.

Por otra parte, en relación a la “raza” el sistema norteamericano, que primero fue esclavista, se transformó a lo largo del siglo XIX en sistema racial, definiendo la raza en función de criterios de clase, ya que se puede ser blanco y ser considerado negro por tener ascendientes esclavos. Por lo que tal categorización es claramente social, a pesar de que se intente buscar una justificación a partir de las ciencias naturales clasificándola como natural. El sistema del *apartheid*, por el contrario, utiliza un medio más sutil de definición del grupo de pertenencia creando otra “raza”, lo que permite que la aparición de individuos que muestran la continuidad natural entre las “razas” sea negada. Para Guillaumin, ambos son ejemplos de falsa conciencia naturalista, consecuencia de unas condiciones sociales establecidas en un momento histórico determinado, cuyo fin es

establecer un sistema de marcas con el que señalar la posición de dominados en unas relaciones sociales basadas en la dominación.

Con el inicio de la colonización del continente americano se estableció un sistema económico en el que, además de la apropiación de las tierras y materias primas, los colonizadores se apropiaron del trabajo de los colonizados en su propio beneficio. En principio, el grupo utilizado para ello fueron las poblaciones autóctonas, pero en ese momento el criterio que regía para diferenciar los grupos humanos era teológico, y esto cambió cuando Fray Bartolomé de las Casas planteó a la corona española que los indios también podían acceder a la salvación mediante el conocimiento de la religión cristiana y que, con ello, adquirirían un grado de humanidad que ya no permitía moralmente que fueran esclavizados. Esta situación llevó a que fuera necesario conseguir nueva mano de obra para la agricultura, la cual se había modificado de una agricultura extensiva de productos de lujo a una agricultura intensiva de azúcar y algodón.

Por otra parte, la producción minera y maquinista europea necesitaba de mano de obra, la cual se conseguía también por medio de la esclavitud. Por lo que la esclavitud servía como medio para conseguir mano de obra para uno y otro continente. Esta mano de obra se conseguía tanto en África como en Europa, pero la conseguida en Europa se mantenía en Europa, para esa producción minera y maquinista, mientras que los individuos capturados en África eran trasladados a las colonias americanas. Lo que muestra que el color de la piel fue un atributo accidental en relación con la esclavitud y que solo en la medida en que pudo ser utilizado como marca en las circunstancias socioeconómicas de ese momento histórico, el color de la piel pasó a ser un elemento preponderante. “Sea como sea, la “marca” morfológica no precede a la relación social, como tampoco lo hace la inscripción con un hierro candente o el tatuaje de un número” (Guillaumin, 2012d: 209).

El hecho de que, casualmente, la captación de la mano de obra para el continente americano se hiciera en una zona limitada del mundo, el Golfo de Guinea y África del este, derivó en la creación de la noción de “raza”, en este caso, convirtiendo una característica morfológica, el color de la piel, en marca de una condición social, la de esclavo. Pero tal marca es posterior a la creación de un sistema esclavista, pues existían esclavos ya en épocas muy anteriores al momento de

creación de las “razas”. Hasta el siglo XVII el sistema esclavista, de algunas sociedades, reclutaba individuos allí donde podía, pero a partir del finales del XVII se dejó de reclutar esclavos en Europa, pues su mano de obra era necesaria para el desarrollo de la industrialización europea y se creó la clase del proletariado. Solo a partir de ese momento, en que la situación de esclavitud coincide con la característica morfológica de la negritud, se empieza a desarrollar la idea de “marca natural”, que quiere justificar el hecho de la esclavitud en base a características fisiológicas y supuestas características mentales de los individuos pertenecientes a los grupos esclavizados.

Esta naturalización de los grupos explotados o apropiados se ha dado posteriormente con otros grupos, por ejemplo el proletariado, al que en algún momento histórico se le ha atribuido unas determinadas características genéticas o biológicas, como una menor inteligencia, que supuestamente serían la base de su situación de subordinación social. Guillaumin señala que hoy esta naturalización de la clase proletaria es censurada, pero solo cuando es aplicada a la sección masculina, blanca y urbana de esa clase. Pero la censura desaparece cuando la naturalización se aplica a la parte femenina, a los emigrantes o a los neo-colonizados de esa relación de explotación.

Actualmente la marca natural se proclama como el origen de determinadas relaciones sociales y causa del lugar ocupado por los individuos en cada sociedad. Así, la marca natural se ha distanciado de otros sistemas de marcas utilizados en otros momentos históricos. Hoy se considera que esas marcas antiguas eran impuestas por las relaciones sociales, mientras que a la marca natural ya no se la reconoce como marca sino como el origen de esas relaciones. Para Guillaumin, la idea moderna de grupo natural es la síntesis de dos sistemas: el sistema tradicional de marca, que no tiene ninguna implicación naturalista, y el sistema arqueológico científico, para el que en todo objeto hay una sustancia que segrega sus propias causas.

Para ella, esa consideración social, en base a una supuesta especificidad natural, lleva a que se pretenda que las mujeres limpian la suciedad porque está en su naturaleza y los negros están desocupados porque son haraganes. Obviando que a las mujeres se les ha atribuido socialmente esa tarea y que los negros suelen estar desocupados por su dificultad de acceder a un empleo, y no porque a las mujeres les guste más limpiar que a los hombres ni a los negros les guste menos trabajar que a los blancos.

Para Guillaumin, la idea espontánea de naturaleza, una idea de naturaleza que es indisociable de una situación histórica determinada, introduce una relación errónea entre los hechos, pues en vez de considerar que unas determinadas relaciones de explotación y apropiación crean una configuración determinada de los individuos que las sufren, se considera que las características internas de esos individuos son las que determinan esas relaciones sociales en las que son apropiados y explotados. Es decir, la “naturaleza” sería la productora de esa práctica social. No se tiene en cuenta, por el contrario, que es esa práctica la que actualiza esas relaciones sociales.

Apunta que la idea de la naturaleza de esos grupos prioriza la atención en aspectos fragmentarios que puedan justificar esas relaciones de apropiación y explotación, dejando de lado el conocimiento y análisis del tipo de relaciones en que esos grupos están insertos. El color de la piel se convierte, así, en atributo del que deriva la esclavitud y el trabajo doméstico gratuito en atributo natural del sexo femenino, inventando la idea de grupo natural de “raza” y de “sexo”. Sin querer ver que las obligaciones que se han impuesto sobre estos grupos mediante la esclavitud y el matrimonio, derivadas de su condición de grupos apropiados, configuran sus prácticas y actitudes. Que las nociones de sexo y raza “son formaciones imaginarias, avaladas jurídicamente y materialmente eficaces” (Guillaumin, 2012d: 213).

Señala que ya Sartre, en *Réflexions sur la question juive*, y hoy Ruffié, en *De la biologie à la culture*, reflexionan sobre la noción de raza sosteniendo que las razas no existen y que la creencia en grupos naturales específicos determinados por características naturales es una ilusión, una creencia creada a partir de una historia coercitiva. Ambos toman como grupo de referencia a los judíos, por ser un grupo que no se distingue físicamente del grupo dominante. Pero para Guillaumin, aunque la demostración de la falsedad de tal creencia es más fácil cuando no se da en ese grupo una característica física que pueda permitir distinguirlo, en realidad no cree que esas creencias banales y preconcebidas puedan ser anuladas mediante una argumentación razonada. Por ello, opina que es más coherente abordar el problema partiendo de lo más evidente, para los defensores de la naturalidad de las razas, y no intentado demostrar el carácter ideológico de la naturalidad. Piensa que el debate entre los defensores de esa naturalidad y sus detractores no es

en realidad un debate, sino un conflicto entre posiciones antagonistas entre los grupos concernidos.

Señala que las diferencias que se atribuyen a diferentes grupos humanos en relación con la noción de raza, aunque apreciables, en otros momentos históricos no fueron elementos discriminatorios. Mientras que hoy llevan a conclusiones clasificatorias que por un lado no son falsas, ya que la gente pertenece a un grupo social que se define por sus prácticas en las relaciones, pero, por otro lado, es falso que la gente se defina por su pertenencia a ese grupo social. Pues, “si no hubiese grupo social, el rasgo físico (fuese cual fuese) no sería discriminatorio” (Guillaumin, 2012d: 215).

Para ella esas clasificaciones son verdaderas y falsas: verdaderas porque existen los grupos humanos y falsas en cuanto que exista una “naturaleza somática” de estos. Pues la apariencia (un color, un sexo) sí informa sobre el tipo de trabajo, la cantidad de salario, o la carencia de uno u otro, pero la causa de estos no es la característica morfológica sino la pertenencia a un grupo social determinado. Cree que lo que importa saber es cómo se llega a que esos grupos sean considerados naturales, tanto para quien considera que esa naturaleza es la causa de un lugar y unas tareas precisas por nacimiento, como para quien piensa que es injusto que por la pertenencia a ese grupo se les atribuyan ese lugar y esas tareas, ya que en ambos casos la percepción es la misma, para ambos existen los grupos naturales. El problema, para ella, es que “la naturaleza” es una forma ideológica de las relaciones de dominación y apropiación, que fija la atención en el objeto para evitar mirar la relación que lo constituyó. “La idea de la especificidad interna, somato-fisiológica, de los grupos sociales involucrados es una formación imaginaria (en el sentido de que la naturalidad sucede en la mente), asociada a una relación social” (Guillaumin, 2012d: 217).

Para Guillaumin, a esta formación imaginaria se la intentó avalar desde la ciencia, aval que esta nunca ha podido dar, aunque lo sigue intentando. Pero al no poder ser acreditada científicamente ha sido avalada jurídicamente y lo jurídico cumple la función de garantizar aquello que teóricamente le correspondería constatar a la ciencia. Esta institucionalización de la noción de raza se dio mediante la promulgación de leyes discriminatorias, prohibicionistas y segregacionistas en Estados Unidos, la Alemania nazi y Sudáfrica en momentos históricos concretos. Y tales leyes



hacían referencia a todos los ámbitos vitales de esos grupos a los que incumbían, desde el matrimonio a la educación, el trabajo o el desplazamiento. Como señala Guillaumin, las leyes prohibicionistas no son nuevas en las sociedades, lo nuevo es que se inscriba en la Ley la pertenencia “natural” de los ciudadanos a un grupo.

La búsqueda de una demostración científica que avale esa supuesta heterogeneidad humana se sigue dando hoy, por ejemplo con el intento de demostrar una naturaleza químico-fisiológica o genética distinta para los grupos homosexuales en la URSS, pero tal heterogeneidad sigue sin poder ser demostrada por la ciencia. Y, al igual que en los casos mencionados anteriormente, la jurisprudencia ha venido a fijar mediante leyes esas supuestas categorías naturales.

Por otra parte, apunta que, las ciencias sociales mantienen una relación de ambigüedad con la noción de grupo natural. Por una parte, no admiten la existencia de “razas” en cuanto categoría natural y, por otra, aceptan la idea de categoría natural, pero como concepto abstracto, sin conexión con las relaciones sociales. Para Guillaumin, esto es una forma de esconder la ideología que subyace bajo la idea de “categoría natural” y una forma utilizada por las relaciones de dominación para imponerse a los grupos dominados y seguir usándolos.

La institucionalización de ese supuesto carácter natural (raza, sexo) como categoría legal convierte ese rasgo en un lugar, designado para el individuo dominado, y una forzosa cesión del propio cuerpo para ser apropiado por otros. Por el contrario, no hay leyes que marquen el lugar o la apropiación para los individuos de los grupos dominantes, pues ellos solo son considerados grupo natural en relación a lo que no les es prohibido u obligado. Lo cual lleva a que a los dominantes nada les es prohibido y nada se les impone, mientras que a los dominados todo les impide ciertas prácticas y todo les impone otras. Ambos están en una situación simétrica e inversa.

Para Guillaumin, “la invención de la naturaleza no puede separarse de la dominación y de la apropiación de los seres humanos” (2012d: 221), pero esta no basta para inducir la idea moderna de grupo natural. Es el determinismo endógeno, que introduce el desarrollo de las ciencias, unido a la idea de “destino”, como finalidad funcional de los seres humanos, los que forman la idea de “grupo natural”. Pero, no hay nada menos natural que esos grupos constituidos por una relación de poder que los forma, destina y orienta para ser cosas utilizadas por otro grupo.

***Mujeres y Teorías de la Sociedad. Observaciones sobre los efectos teóricos de la ira de las oprimidas<sup>13</sup>***

Este texto da explicación de por qué es necesaria una teorización desde la opresión. La ira de las oprimidas convertida en textos políticos acaba teniendo efectos en el terreno de la teoría, que ya no puede seguir ignorando aspectos y rasgos reivindicados por esos textos.

En este texto Guillaumin plantea qué entiende ella por teoría, en el ámbito de las ciencias sociales. Para ella, la teoría es ideología. En general, la ideología de los dominantes. Solo a partir de la entrada de las minorías en la teoría, entendiendo por tales a los grupos de menor poder en una sociedad, su visión viene a modificar el conjunto del campo teórico. Ya no se podrán ver más las cosas del mismo modo.

En principio, las minorías tienen un rechazo hacia la teoría, a pesar de no conocerla en todos sus detalles, ya que saben que es “la verborrea sacerdotal de quienes las dominan, lo que sale de la cabeza y la boca de quienes disponen de la fuerza (herramientas, armas concretas, policía, ejército) y de los sustentos (salarios, tierras, bienes ...)” (Guillaumin, 2012a: 164). Su pensamiento, el que surgirá a partir de su sufrimiento nunca es considerado teoría. El lugar que les asigna la teoría en la sociedad está basado en alguna supuesta diferencia, que solo más tarde, cuando aflore la conciencia de pertenecer a un grupo, el de los dominados, será vista como lo que es: no diferencia, sino oposición de intereses, entre el grupo de los dominados y el grupo de los dominantes.

Guillaumin apunta que los textos con los que las minorías entran en la teoría son siempre, en un principio, despreciados y calificados como políticos. Estos textos suelen surgir de un contexto militante y toman, en muchos casos, formas efímeras (como el panfleto, el manifiesto, los papeles de trabajo de un acto político, etc.). En otros casos, pueden tener formatos más duraderos (libros, artículos). Pero en todos ellos son recibidos por la ideología dominante como una amenaza a su *estatus quo*. Solo más tarde se podrá apreciar el alcance teórico de esos textos, los cuales ya no permitirán los puntos de vista mantenidos hasta su aparición.

---

13 Publicado en *Sociologie et sociétés*, vol. 13, nº 2, 1981.

Por otra parte, para Guillaumin, que sean calificados como “políticos” es una tautología. Ya que todos los textos dentro de las teorías de la sociedad responden a un planteamiento político que pretende transmitir una forma de ver el mundo. La diferencia entre los textos de la teoría institucionalizada de los dominantes y los textos que aportan el punto de vista de los dominados, de forma teórica, consiste principalmente en que mientras los primeros tienen todos los medios para difundir y publicar esos puntos de vista, los segundos carecen de las facilidades necesarias para su difusión y publicación, además de sufrir el rechazo de aquellos grupos que en cada sociedad se dedican a crear opinión.

Las teorías de la sociedad y el campo en que se insertan, las ciencias sociales, nacen a partir de transformaciones políticas de un momento determinado de la historia, el siglo XVIII, y se orientan a sostener determinados sistemas sociales o crear otros. En principio, cuando la aristocracia aún conservaba el poder político e institucional, a pesar de haber ya perdido su poder económico, las teorías de la sociedad se limitaban a comentarios jurídicos de las formas sociales, ya en términos del derecho clásico o del derecho natural. Posteriormente, con la apropiación del poder político y estatal por parte de la burguesía, esta clase social necesitará nuevas teorías que justifiquen y apoyen su acceso al poder. Ya no se podrá plantear el derecho clásico, la pervivencia de la tradición jurídica del derecho romano, y el derecho natural, los usos y costumbres que partían de una concepción estamental de la sociedad, como fundamentos del derecho al poder. Para esa nueva clase en el poder, la burguesía, se hace necesario la creación de nuevas teorías que apoyen y justifiquen su ascenso social. Aparece, entonces, el interés por las causas y el análisis de las condiciones concretas en que los seres humanos se relacionan dentro de las sociedades. Estas dos vertientes, las causas y las condiciones, se interesan por el conocimiento pero también realizan una búsqueda de la eficacia en las relaciones entre las clases sociales. Así, Marx, entre otros, buscará conocer las causas, mientras Saint-Simon, por ejemplo, realizará una teorización buscando nuevas formas de relación entre las clases sociales basadas en una moralización de tinte cristiano. Pero, en ambos casos, sus teorías participarán de la búsqueda de una transformación política y estarán orientadas hacia una perspectiva política práctica.

En relación a la acusación de ser textos políticos, que sufren en principio los textos de las minorías, Guillaumin apunta que, igualmente, en el caso de las teorizaciones de los grupos dominantes, se pueden encontrar casos en que la evidencia de la vinculación entre teoría y política se manifiesta de forma clara. Por ejemplo, en el caso de la teoría de Gobineau, el primero que planteó y desarrolló la teoría de las desigualdades entre las razas y la superioridad de la raza aria sobre las demás, la posterior utilización de sus teorías por el nazismo, además de retirarle toda valoración a su pensamiento, mostró sin ambages la vinculación entre la teoría y la política.

Para Guillaumin, todos los textos que teorizan sobre las formas sociales buscan la transformación social en los hechos. Las ciencias humanas, como disciplina, nacen de intereses políticos de una época determinada y son dependientes de las condiciones e intereses políticos de las sociedades en cada momento histórico. No son, pues, políticos solo los textos que emanan de las minorías, sino todos. El que las teorías de los grupos dominantes pasen por textos objetivos y científicos, es una consecuencia de su posición como teorías dominantes.

El interés que guía este artículo, para Guillaumin, es hacernos pensar los cambios teóricos como el resultado y la expresión de las modificaciones particulares en la sociabilidad. En relación a las mujeres, su entrada en el campo teórico se produce a partir de textos producto de la militancia política surgida en los años sesenta y setenta. En el campo académico, estos textos teóricos tuvieron el efecto de introducir la variable “sexo”, que no existía en los estudios de años anteriores. Esta introducción mostró que su omisión era efecto de las relaciones sociales de sexo, su forma intelectual.

La primera etapa de esa teorización se hizo atendiendo al estudio de los rasgos particulares de las vidas de las mujeres de forma separada, y no como siempre habían sido vistos, dentro de una relación social, la de mujeres y hombres, analizada de forma conjunta en base a su eficacia o ineficacia para los intereses de la sociedad dominante. Estos estudios mostraron que tales rasgos eran comunes a las vidas de las mujeres, a pesar de las diferencias individuales entre estas. El no-pago del trabajo de las mujeres, el menor salario de estas cuando son pagadas, la no-propiedad de la autonomía corporal, la obligación del cuidado corporal de los varones, niños y dependientes o la

limitación general de su movilidad fueron explicitados como condiciones impuestas a las mujeres y compartidas por todas ellas.

La no-propiedad de la autonomía corporal se hizo evidente, sobre todo, a partir de las luchas por la legalización del aborto libre. Pues, a pesar de ser uno de los medios tradicionales en el control de natalidad, era hasta entonces practicado por las mujeres de forma oculta y sin garantías para su salud y obviada su existencia en la ideología dominante. Aún hoy, que en muchas sociedades ya ha sido visibilizado, subsisten los permisos que esa ideología de los dominantes impone a su ejercicio por medio de cónyuges, médicos, psiquiatras, servicios sociales, etc., es decir, sometido a apreciaciones exteriores.

En relación a los cuidados corporales debidos por el hecho de ser mujer a los varones, niños y niñas, ancianos/as y dependientes, este trabajo siempre ha sido realizado de forma privada, en el grupo familiar, o en las instituciones religiosas por estas. En ambos casos todo lo que recibían a cambio las mujeres era la manutención y la honorabilidad otorgada por la sociedad por el deber cumplido.

Respecto a la limitación de la movilidad, han existido y siguen existiendo muchos ámbitos, lugares y espacios temporales en que las mujeres pueden sufrir agresiones, como sanción por traspasar esos límites que les son socialmente impuestos. La violación es el castigo impuesto al acrecentamiento de la autonomía en los comportamientos de las mujeres.

Por otra parte, para Guillaumin, esta primera etapa de descripción de las opresiones individuales para sistematizarlas buscando el patrón, la analogía estructural que las une, aún no ha concluido y hoy se sigue haciendo el esfuerzo de visibilizar y sistematizar fenómenos aún no percibidos como tales o las nuevas formas que toma la opresión de las mujeres.

Para ella, estos análisis tienen tres consecuencias hoy visibles, pero el tiempo podría revelar otras más adelante. Hoy, la visibilización y el análisis de estos rasgos, producto de una relación de dominación, introduce una crítica radical ante hechos antes no cuestionados, como la división sexual del trabajo, el desigual acceso a los recursos e instrumentos, la heterosexualidad como

modo único del ejercicio de la sexualidad, la reproducción como producción natural y no orientada y manipulada socialmente, etc.

Esta nueva visión producida subvierte el enfoque mantenido anteriormente, en el cual se planteaba que hay una sociedad central y que las mujeres son accesorias a esa centralidad. Por otra parte, esos nuevos análisis producen la implementación de herramientas teóricas que permiten examinar los hechos objeto de su análisis.

El conjunto de estos rasgos inventariados y el hecho de ponerlos en relación mostró que la situación de las mujeres en la sociedad era una relación social cognoscible: la de la apropiación de las mujeres por los hombres. Lo que dio una imagen más completa, no vista hasta entonces, y reveló que todas las mujeres pertenecen a una misma clase, la de las mujeres, socialmente estructurada en función de su sexo.

Para Guillaumin, muchos intentan explicar las causas de la desigualdad entre mujeres y hombres como fundadas en el retraso de las mentalidades o la irreflexión o mala disposición psicológica de los hombres, lo que implicaría que mediante la educación se podría modificar esa situación de desigualdad. Pero, como ella plantea, la educación no logrará que los hombres abandonen los privilegios que derivan de su estatus de dominantes en las relaciones sociales de sexo, así como nadie cree que, en las relaciones de clase, la educación pueda hacer que los patronos y directivos tomen para sí el trabajo que realizan sus obreros.

Para ella, la nueva perspectiva aportada por los textos teóricos feministas produce una modificación en los términos usados para designar los hechos estudiados. Esta modificación expresa que la percepción de esos hechos ya ha cambiado y que, aunque queden resquicios de antiguas conceptualizaciones acerca de las mujeres, estas son solo supervivencias, pero ya no pueden ocupar el lugar central que ocupaban.

Guillaumin apunta que durante mucho tiempo la colonización fue analizada con abundancia de términos psicológicos que explicaban lo que les ocurría a los colonizados como producto de su propia constitución psicológica. Ese lenguaje, que ya no se aplica en el caso de los colonizados, se sigue aplicando en el caso de las mujeres cuando se habla de su dependencia o de la violación.

Pues, persiste un discurso en torno a la “diferencia” y al “deseo” con el que no se cuestiona el hecho, sorprendente, de que tantas mujeres elijan unas vidas tan limitantes y llenas de obligaciones, en vez de unas vidas más parecidas en posibilidades a las de los hombres. Por otra parte, los análisis feministas muestran que los castigos (como la violación) y las limitaciones (subequipamiento, prohibición del uso de las armas, etc.) son condiciones con posibilidad de ser conceptualizadas y no rasgos difusos inherentes a una supuesta diferencia.

Otro de los efectos de esa focalización del análisis en las mujeres, y solo en ellas, mostró que cuando se hablaba de los hombres, supuestamente para hablar de la humanidad, se estaba hablando solo de los varones. Comenzó a verse que no se puede hablar de las mujeres en abstracto, sino solo atendiendo a la relación social en que están insertas. El discurso masculino plantea la existencia de las mujeres como individuos incluidos dentro del genérico hombre y, dentro de este, como elementos no muy importantes. Por el contrario, el discurso de las mujeres plantea a las mujeres como grupo en que estas existen solas, aisladas.

La innovación que implica tomar a las mujeres como objeto de investigación, a partir de los años 70, supone un progreso, pues a partir de ahí son pensadas y, como consecuencia, se convierten en sujetos de la historia. Para Guillaumin, no hay ningún evento científico comparable, a excepción de la emancipación de las ciencias naturales de lo teológico.

Por otra parte, en su aspecto teórico, los textos políticos explícitos generados dentro del movimiento feminista tienen dos características particulares: fueron creados por mujeres, por tanto, son una expresión directa y no mediatizada o interpretada por alguien no perteneciente a ese grupo y que no tiene una vivencia como tal, sino ideas; y son producto de un conjunto de individuos mujeres, que trabajan distintos aspectos y desde diferentes formas, son pues una obra colectiva.

Pero, para Guillaumin, quizás el mayor aporte del feminismo desde una perspectiva teórica sea el haber sistematizado y expuesto la solidaridad de los niveles de la realidad social, mostrando cómo los diferentes aspectos de la opresión de las mujeres formaban parte de un entramado cuyo alcance y sostén va de lo particular a lo colectivo, de lo privado a lo público y de lo concreto a lo ideológico. Con ello se hizo visible un sistema que había permanecido invisible, aunque percibido y

sentido, incluso para las propias oprimidas. Invisibilidad que se apoyaba en “una banalidad: la creencia de que si es así, es porque naturalmente es así, y que está destinado a mantenerse así” (Guillaumin, 2012a: 183). Pero pensar un hecho para cuestionarlo es la primera etapa para cambiarlo. Las teorías en las ciencias humanas fueron, durante mucho tiempo, ciegas al verdadero carácter de las relaciones sociales de sexo. El discurso, exclusivamente masculino, no podía ponerse en el lugar de las oprimidas y entender la opresión. Era preferible creer que las mujeres eran seres distintos, que pensar que su naturaleza es la de los explotados. Solo el discurso de las propias mujeres ha introducido en la teoría su situación de explotación y, con ello, ha modificado la visión de qué son las mujeres, pero también, de qué son los hombres.

## **JULES FALQUET**

Entre los diferentes textos de Jules Falquet he elegido “*The traffic in women 2.0: de la economía política de la (hetero)sexualidad a la combinatoria *straight**”. En él expone la importancia de los conceptos aportados por el feminismo materialista francés como básicos en su pensamiento. Al cual ha sumado otras perspectivas que parten de contextos, tanto geográficos como étnicos, distintos a los europeos.

Propone la “combinatoria *straight*” como herramienta de análisis, la cual tiene en cuenta la confluencia e intersecciones de sexo, “raza” y clase, tomados como variables en un análisis feminista de la globalización neoliberal.

### ***The traffic in women 2.0: de la economía política de la (hetero)sexualidad a la combinatoria *straight****

El título de este texto de Falquet toma como punto de partida el título de un texto anterior importante dentro de la teoría feminista, “Tráfico de mujeres: Notas sobre la “economía política” del sexo” de Gayle Rubin, escrito en 1975. Mientras Rubin, en su texto, expone que una



determinada economía política está en la base de las relaciones sociales de sexo, género y sexualidad, Falquet quiere evidenciar que las relaciones sociales de sexo se imbrican con las relaciones de “raza” y de clase, creando unos grupos sociales destinados a ser apropiados para su utilización en la mejora de la riqueza y el nivel de vida de los individuos y clases dominantes.

Su texto se propone ser una actualización del texto de Gayle Rubin, acorde a las nuevas situaciones que se dan en el mundo globalizado, principalmente para las mujeres. Por otra parte, en “la combinatoria *straight*” utiliza el término acuñado por Monique Wittig en *La Pensée straight*, que ha sido traducido al español por *El pensamiento heterosexual*, texto original de 1980, el cual trata de nombrar la extensión y profundidad de una ideología que constriñe la vida de las mujeres en todos sus ámbitos y expresiones.

Expone que toma como punto de partida, además de las propuestas de Gayle Rubin, las conceptualizaciones de la sexualidad, la reproducción y el trabajo de las mujeres, desarrolladas por el feminismo materialista francés. Enriquecido teóricamente, en su caso, por las aportaciones de otros puntos de vista no occidentales, los de feministas negras, indígenas y mestizas.

Para ella, las aportaciones al pensamiento feminista de diferentes perspectivas de análisis (el lesbianismo político, el feminismo lesbiano anti-racista y el feminismo decolonial) contribuyen a crear una imagen más completa y compleja de la dinámica que crea una clase social a nivel global destinada a realizar los peores trabajos y en unas condiciones que tienden a la anulación de los derechos humanos.

Señala que la desnaturalización de la raza, por parte de Guillaumin, presentándola como una construcción social reciente en la historia y como una marca física arbitraria, cuya función es legitimar las desigualdades sociales que sufren determinados individuos y grupos, es el primer paso para cuestionar la supuesta “diferencia” sobre cuya base se estructura el sistema social.

Esa desnaturalización, aplicada a las relaciones de sexo, llevaron a Guillaumin a evidenciar la existencia de unas relaciones de poder estructurales organizadas, cuyo fin es la apropiación física directa de la clase de las mujeres por la clase de los hombres. Planteando que tal apropiación es una apropiación colectiva, sobre la cual se basa la posibilidad de la apropiación individual y en la

cual no solo se apropia la fuerza de trabajo sino que se apropia el ser completo. Esta es una relación de apropiación de las mujeres como máquina-de-fuerza-de-trabajo y de los productos del cuerpo, similar a la que se ha dado y se da, tradicionalmente, en la relación del ser humano con los animales, pero también es una apropiación psíquica mediante el adoctrinamiento y la obstaculización del acceso al conocimiento.

Falquet plantea que el análisis de Guillaumin es de los más originales en los años 70 del siglo XX, en el contexto del debate feminista de las relaciones entre patriarcado y capitalismo. Pues, al desnaturalizar y conectar las relaciones de sexo con las de raza y clase, se diferencia de las teóricas marxistas y de las feministas radicales. De las primeras porque estas defienden la tesis de un patriarcado subsumido en el capitalismo. Y de las feministas radicales porque, para ella, aunque defienden, en mayor medida que las marxistas, la autonomía del patriarcado, reflexionan solamente a partir de las relaciones sociales de sexo, sin tener en cuenta las variables “raza” y clase, y toman como único punto de referencia para su análisis la organización de la vida de la clase media occidental contemporánea.

Para Falquet, en esa misma época, otras feministas negras<sup>14</sup> y chicanas, en Estados Unidos, como Frances Beal, Angela Davis y el *Combahee River Collective*, entre las feministas negras, y Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga, entre las feministas chicanas, ponen el racismo en el centro del debate feminista y comienzan a formular la idea de que se da una imbricación de varios sistemas, los de sexo, raza y clase, en relación a la situación de las mujeres en la sociedad.

Posteriormente, en el siglo XX, otros trabajos teóricos que se realizan tanto en Europa como en América vienen a exponer la importancia de tener en cuenta las relaciones de “raza” y clase en los análisis feministas. Entre estos, en los años 80, algunas feministas marxistas europeas analizan las conexiones entre trabajo de reproducción social y acumulación primitiva, como, por ejemplo, el trabajo de María Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (1986). O, en los años 90, en

---

14 A pesar de que Falquet no la menciona, hay que señalar la importancia de Audre Lorde dentro de los feminismos negros. Lorde también conecta el sexo, la clase, la raza y la edad, por ejemplo, en su texto de 1980 “Edad, raza, clase y sexo: las mujeres redefinen la diferencia”. En Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*. Madrid: Horas y Horas.

Estados Unidos, se realizan análisis que muestran cómo determinados sectores (mujeres y/o personas racializadas y proletarizadas) son destinados, formados y obligados a realizar las diferentes tareas de reproducción social, como, por ejemplo, el estudio de Evelyn Nakano Glenn, “De la servitude au travail de service: les continuités historiques de la division raciale du travail reproductif payé” (1992), en *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*.

En la primera década del siglo XXI, Silvia Federici, feminista marxista, muestra cómo la caza de brujas, en la Europa de los siglos XVI y XVII, sirvió para crear el espacio doméstico del hogar y confinar a las mujeres en él, forzándolas al trabajo de reproducción social gratuito y permitiendo así un proceso de acumulación primitiva. Esta difiere de Marx en que mientras para este la acumulación primitiva es la precursora del capitalismo, para Federici es una característica fundamental y básica de este. Ya que el capitalismo, con el fin de perpetuarse, necesita de una infusión constante de capital expropiado. Ese proceso de apropiación que se dio con la caza de brujas, llevado a cabo con el control y la violencia, es tan importante como el que se dio con el saqueo del continente americano en la colonización.

En relación a las aportaciones al feminismo materialista desde perspectivas feministas decoloniales, Falquet plantea que para estas perspectivas la racialización y sexualización de la mano de obra y la organización social del trabajo se dieron desde los primeros momentos de la colonización, en los momentos iniciales de la gestación del capitalismo, es decir, antes de la aparición de las clases sociales en el sentido marxista.

A partir de todas estas aportaciones teóricas, Falquet examina la evolución de las actividades remuneradas a que son dirigidas mujeres y hombres de las clases no privilegiadas. Para ella, mayoritariamente, las mujeres son dirigidas a trabajos de servicios domésticos y sexuales y los hombres son dirigidos a trabajos relacionados con el uso de las armas. Esto se da de forma más evidente y mayoritaria en el contexto latinoamericano, el en que Falquet ha desarrollado gran parte de su labor militante.

Entiende que, a las contribuciones de algunos análisis realizados que muestran que se ha creado un nuevo proletariado global, a partir del racismo, con la explotación de los grupos migrantes, hay que añadir, atendiendo al caso concreto de las mujeres de estas comunidades, que

su explotación es aún mayor que la de los varones, al ser empujadas a los trabajos más desvalorizados y sub-retribuidos, entre ellos los de reproducción social. Por lo cual, el análisis feminista de la situación de las mujeres, tanto en las diferentes sociedades como a nivel mundial a partir de la globalización, debe tener en cuenta no solo el factor sexo, sino la imbricación de los factores sexo, “raza” y clase.

Para Falquet, las contradicciones entre apropiación colectiva e individual y entre apropiación y explotación producen una dinámica de vasos comunicantes entre las relaciones sociales de sexo, “raza” y clase. La transformación de las migraciones, tanto por su crecimiento como por su feminización, y la creación de políticas migratorias nacionales y transnacionales selectivas y restrictivas muestran una reorganización de la mano de obra a escala mundial, asignando las tareas más desvalorizadas y menos retribuidas a unos colectivos determinados en función de su pertenencia a grupos marcados en relación a su sexo, “raza” y clase. Creando con ello, mediante el recorte y desmantelamiento neoliberal de las políticas sociales, una reserva de población privada de recursos y de derechos, gran parte de la cual está integrada por las mujeres de esas clases racializadas y dirigidas hacia las tareas de reproducción social. Piensa que la incitación de los hombres, de esas mismas clases, a tareas relacionadas con el uso de armas lleva, por un lado, a una violencia cotidiana que mantiene a las mujeres de esas clases en una continua precariedad y sobretrabajo y, por otra, a una destrucción material continua que permite dinamizar una economía basada en la reconstrucción, tal como ocurre con las invasiones militares perpetradas por Estados Unidos en otros países, las cuales derivan en la reconstrucción posterior de las infraestructuras destruidas a cargo de empresas americanas.

Para Falquet, otro aporte determinante de las materialistas es haber desnaturalizado y politizado el cuerpo femenino, vinculando la reproducción sexual y la sexualidad con las relaciones de poder. Pero como una causa más de la opresión de las mujeres, entre otras, y no como su causa única. Ya que al visibilizar que la apropiación de las mujeres por los hombres tiene diferentes expresiones (la apropiación del cuerpo y sus productos, la apropiación del tiempo, la carga física de los miembros del grupo) fueron también explicitados los medios utilizados para esa apropiación (la obligación sexual, el mercado del trabajo, el confinamiento, la fuerza y el arsenal jurídico y el

derecho consuetudinario). Por ello, como apunta Falquet, la apropiación de las mujeres no es fundamentalmente sexual, no se debe a “una aspiración desenfrenada de los hombres al gozo sexual” (Falquet, 2017: 7) como pretende el discurso dominante, sino que sus fundamentos están en la apropiación de los cuerpos de las mujeres, tanto como máquinas-de-fuerza-de-trabajo como de sus productos, su utilización para la reproducción social del grupo (la reproducción de individuos y la reproducción de la fuerza de trabajo del dominante y de los individuos poseídos por este), el cuidado de las cosas e individuos responsabilidad del dominante y la utilización sexual de las mujeres para una sexualidad de servicio hacia los hombres.

También apunta Falquet que uno de los logros señalables del feminismo materialista francés es el develamiento por parte de Monique Wittig de que existe una ideología de la diferencia sexual, a la que esta denominó “pensamiento *straight*”, que para Wittig es “mecanismo central sobre el cual el grupo dominante se apoya para afirmarse como tal, construyendo socialmente un Otro diferente -La Mujer- cuya alteridad radical [...] fundamentaría el destino de clase apropiada (Falquet, 2017: 7).

Pero, para Falquet, algunas de las interpretaciones que se han hecho de este concepto planteado por Wittig son erróneas. Pues, cuando Wittig habla de heterosexualidad no se está refiriendo a la sexualidad de los individuos, ya que ella nunca habló de prácticas sexuales. Y, por otra parte, cuando habla de lesbianas, como categoría que desmiente la supuesta naturalidad del hecho de ser mujer, no está hablando de mujeres homosexuales en función de sus prácticas, sino de personas que rechazan seguir siendo apropiadas por los hombres, tanto en su sexualidad como en el resto de los ámbitos y formas en que se da la apropiación de las mujeres mediante “el pensamiento heterosexual”.

Para Falquet, si lo que define a las lesbianas no es, en primer lugar, su sexualidad sino la oposición a las relaciones de apropiación, la consecuencia de ello es que las lesbianas tienen más puntos en común con otros grupos oprimidos apropiados que con otras minorías sexuales. Lo que lleva a que las lesbianas materialistas, para las que Wittig es su base teórica, compartan con las feministas materialistas el interés por abolir las clases de sexo y la relaciones sociales de sexo existentes. Pero, por otra parte, las propuestas de Wittig difieren de las de las feministas

materialistas en cuanto a la estrategia a seguir, ya que el lesbianismo materialista defiende una organización autónoma para evitar que su pensamiento y acciones se vean influidos por “el pensamiento heterosexual”.

También, señala Falquet, el feminismo *queer* se inspira en Wittig en cuanto a su crítica de la binariedad de los sexos y el género, para la que es una construcción social basada en una supuesta “diferencia” y creada para legitimar ideológicamente la apropiación de las mujeres por los hombres.

Por otra parte, Falquet también expone la importancia de los trabajos de Paola Tabet sobre la sexualidad, desde el punto de vista de sus prácticas, con el que mostró que existe un *continuum del intercambio económico-sexual*. Para Falquet, el hecho de que Tabet tomara como punto de partida de su análisis la realidad de las prostitutas ha llevado a que a menudo su trabajo haya sido utilizado para banalizar la prostitución y legitimar el conceptualizarla exclusivamente como trabajo. Aunque lo que Tabet intentaba mostrar es que todas las actividades de las mujeres consideradas “naturales”, desde la reproducción al matrimonio, pueden ser consideradas trabajo en el sentido marxista.

Falquet, desde una perspectiva materialista, piensa que considerar la sexualidad únicamente desde el punto de vista de sus prácticas y convertirla en un campo de estudio autónomo, sin vincularla a los contextos sociales e históricos, es obviar las relaciones de poder que la organizan, de las que derivan que sea una sexualidad conformada por la subordinación de sexo que soportan las mujeres. A la que se suman también las posibles subordinaciones de raza y clase, dando lugar a diferentes modos y contextos en los que la sexualidad es ejercida o soportada. Para Falquet, las materialistas desmitifican la sexualidad y evidencian que esta no es lo mismo para hombres y mujeres, pues para las mujeres en muchas ocasiones es un trabajo más. No solo en las relaciones sexuales remuneradas, en las que es más clara su función de trabajo, sino también en la conyugalidad.

Por su parte, también señala que la tarea de procreación ha sido desnaturalizada por las feministas materialistas, planteando la procreación y la maternidad como un trabajo impuesto a las mujeres mediante un adiestramiento, basado en una ideología que las naturaliza, y una

estructuración que las organiza socialmente. Falquet señala que Nicole-Claude Mathieu y Martine Gestin, en *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineales et/ou uxori-locales*, han puesto en evidencia con sus análisis de sociedades uxori-locales y matrilineales que, a pesar de que estas no constituyen un matriarcado, permiten que sea visible el rol de las mujeres que dirigen los intercambios matrimoniales, las fiestas y el intercambio de bienes que acompañan al matrimonio. Lo que permite apreciar que estas despliegan estrategias de ascensión social para los linajes femeninos que ellas dirigen, pero que ello no conlleva forzosamente un reforzamiento de las relaciones de sexo, aunque sí de las relaciones de clase.

Para Falquet, estos análisis abren la posibilidad de repensar no solo el intercambio de mujeres en las sociedades sino también las lógicas de circulación del conjunto de las personas, mujeres y hombres, tanto horizontalmente, mediante las alianzas, como verticalmente, mediante la filiación. Tales análisis muestran que los intercambios son influidos, además de por la variable sexo, por la raza y la clase social de los sujetos implicados. Por ello, Falquet propone llamar *combinatoria straight* a “el conjunto de estas instituciones y reglas que organizan solidariamente la alianza y la filiación en función de lógicas simultáneas de sexo, “raza” y clase” (2017: 11). Señala que esta propuesta tiene puntos de contacto con las reflexiones de algunas feministas decoloniales, como Breny Mendoza, María Lugones, Julieta Paredes, Lorena Cabnal y Ochy Curiel.

Para Mendoza, el proceso colonial dio lugar a la creación de naciones “mestizas” a partir de las violaciones y alianzas impuestas a las mujeres negras e indígenas por hombres blancos o de piel más clara que la suya. Para Lugones, Paredes o Cabnal la colonización, en unos casos, introdujo una lógica binaria y heterosexual que les era ajena y, en otros, reconfiguró el pensamiento autóctono dominante y masculino de esas culturas. Por su parte, Curiel muestra que el pensamiento *straight* está en la base de la creación de los estados nacionales actuales.

Finalmente, Falquet quiere señalar que la importancia del uso del concepto “combinatoria *straight*”, para analizar el desarrollo del capitalismo en el contexto de globalización, quedó patente en el Décimo encuentrolésbico-feminista de *Abya Yala*<sup>15</sup>. Pues este concepto permite examinar

---

15 Falquet usa el término *Abya Yala* para nombrar al continente americano. Este término era el usado por

bajo una nueva perspectiva numerosos fenómenos nuevos en el capitalismo globalizado y visibilizar una “historia *integrada del trabajo en su totalidad*” (2017: 12), al ampliar el concepto de trabajo más allá de lo considerado como tal (el trabajo productivo) por la economía política. Teniendo en cuenta, además, las conexiones entre la heterosexualidad, el racismo, las migraciones y la recolonización con lógicas militares.

Para ella, la existencia de un *continuum* de posiciones creadas por la imbricación de las relaciones sociales, en el que se encuentran desde personas libres hasta personas reducidas a ser solo máquinas-de-fuerza-de trabajo, muestra que existe la posibilidad de cambiar de estatus o de modificar el estatus de otras y otros. Y que tal modificación puede darse tanto por medio de las luchas individuales y colectivas, como por medio de estrategias aplicadas a las alianzas matrimoniales y a la descendencia. En ellas el aborto o el embarazo pueden ser usados para huir o acceder a otra situación social. Así el aborto puede ser utilizado, en situaciones en que las mujeres son violadas, para evitar esa maternidad impuesta. Y el embarazo puede ser el medio para conseguir una legalización, tanto a nivel de obtener la residencia o nacionalidad en un país como para conseguir la legalización social derivada de la asunción de la paternidad por un individuo concreto.

Por otra parte, para ella, el uso de la combinatoria *straight* en los análisis visibiliza determinados cambios que podrían no ser vistos si se atiende a las relaciones sociales de sexo, “raza” y clase de forma separada. Con lo que se limita el riesgo de reforzar unas relaciones sociales determinadas por hacer un análisis que solo atiende a unas de ellas, obviando que la situación de una clase social, ya sea en función del sexo, la “raza” o la clase, deviene en la modificación de los otros tipos de relaciones, como muestra la actual internacionalización del trabajo de reproducción, que descarga de este trabajo a unas clases y lo transfiere a las mujeres proletarizadas y migrantes de las poblaciones más esclavizadas. Por lo que, para ella, el pensar en términos de combinatoria *straight* es una forma de evitar la instrumentalización de la igualdad de sexo para fines racistas, es decir, que la mayor igualdad de derechos, con los hombres, de unos grupos determinados de

---

el pueblo Kuna en Panamá y en Colombia y la nación Guna Yala del actual Panamá. Hoy es aceptado por diferentes comunidades e instituciones indígenas y su uso implica asumir una posición ideológica en la que no se acepta el nombre dado a su continente por los colonizadores.



mujeres descansa, sin ser cuestionado, en los menores derechos de otros grupos racializados, y también una forma de evitar que se ponga en segundo lugar la desigualdad de sexo en los análisis antirracistas.

Para Falquet, estos conceptos feministas materialistas y decoloniales aunque parten del pensamiento marxista realizan un análisis crítico que lo cuestiona profundamente y llevan a cuatro reflexiones. En relación a la reproducción de los trabajadores, muestran que la reproducción es un verdadero trabajo, regido por una combinatoria *straight* compleja y rígida, pero en transformación permanente. En relación a la reproducción social, demuestran que la separación entre trabajo productivo y trabajo reproductivo es una separación artificial, y sus conceptualizaciones plantean un nuevo análisis global del trabajo y el valor. En relación a la distinción entre trabajadores libres y trabajadores apropiados como cuerpos-máquinas-de-fuerza-de-trabajo, estos conceptos plantean el dilema de si los trabajadores son capital fijo o son trabajo. Y, finalmente, en relación a la combinatoria *straight* muestran que se da una sucesión de los modos de producción (feudal, esclavista, colonial, capitalista, patriarcal) y que estos son variables aparentemente distintas pero a las que articula un sustrato común. Lo cual permite analizar, desde un punto de vista más completo, los avances o retrocesos individuales, de grupo, de clase o, incluso, de naciones, al vincular los fenómenos actuales de recolonización, violencia y guerra con la competencia por los recursos. Pues al incluir en estos no solo la producción, sino también la circulación de materias primas y los recursos que permiten fabricar cuerpos-máquinas-de-trabajo, se explicita la relación entre las guerras, las migraciones, el alquiler de úteros, las investigaciones en torno al genoma y los procesos reproductivos o los bancos de esperma, óvulos y embriones. Permitiendo visibilizar el papel central de los Estados y las instituciones internacionales y las empresas transnacionales en la gestión global de la producción y en el flujo de los cuerpos-máquinas-de-trabajo. Lo cual plantea que la lucha tiene que atender a la abolición simultánea del conjunto de las relaciones de poder que sustentan la opresión tanto de las mujeres como de otras minorías.

## CONCLUSIONES. HECHOS, PALABRAS Y CONCEPTOS

Mi interés por el pensamiento de Paola Tabet, Nicole-Claude Mathieu y Colette Guillaumin parte de la lectura de *El pensamiento heterosexual* de Monique Wittig, donde la autora dice de ellas que fueron, junto a Christine Delphy y Sande Zeig, quienes influyeron directamente en su forma de pensar, “nombres sin los cuales yo no hubiera estado capacitada para abordar conceptualmente el mundo heterosexual” (Wittig, 2006: 16), y quienes son también sus influencias políticas más importantes en los años en que escribió ese texto.

A partir del interés despertado por conocer en mayor profundidad el pensamiento de estas teóricas feministas materialistas, descubrí que muy pocos de sus textos han sido traducidos al español. E incluso que, excepto en el caso de las traducciones recogidas en *El patriarcado al desnudo*, el acceso a esas traducciones en formato impreso era casi imposible. El libro *El patriarcado al desnudo* gracias a la generosidad de Jules Falquet, una de sus compiladoras, es posible descargarlo desde su página, pero, por el contrario, los dos volúmenes de *Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin - Paola Tabet - Nicole Claude Mathieu* no he logrado encontrarlos en ninguna librería o biblioteca española, ni tampoco me ha sido posible la compra en la red de los ejemplares impresos. Finalmente, opté por comprarlos como *ebook*, pero aun en este caso fue imposible conseguir acceder a ellos en otra forma que no fuera la lectura *online*. Por ello, decidí hacer capturas de pantalla de cada página de los textos en el libro comprado, convirtiéndolas luego a texto con un programa OCR; dado que las erratas eran abundantes, tuve que corregir luego los textos extraídos casi palabra a palabra. Lo fatigoso que resultó dicho trabajo hizo surgir diversos interrogantes sobre el mundo de la edición y más concretamente sobre la edición y difusión de textos feministas.

Dado que considero de suma importancia las teorizaciones de las feministas materialistas para el conjunto de la teoría feminista, me pregunto cómo es posible que sus textos, al igual que me imagino ocurre con otros muchos textos del feminismo, no lleguen a un colectivo tan amplio como es el hispanohablante. Por otra parte, la claridad de sus exposiciones teóricas y los campos de investigación a que se aplican, que se refieren a aspectos cruciales de lo humano y que, por tanto, conciernen a todas las mujeres y a todos los hombres, me lleva a preguntarme si esa falta de

traducción y difusión de sus textos se debe a una falta de interés por sus ideas desde el campo del feminismo teórico o quizás se debe a que son textos que nos interpelan y cuestionan profundamente como humanos, lo que puede conllevar que se prefiera ignorarlos a tener que realizar la tarea de la autocrítica.

Comparando la difusión en español de los textos de estas autoras con los de Monique Wittig, que pertenece a la misma corriente teórica, es palpable que, por el contrario, los textos de Wittig han sido traducidos y editados y es posible el acceso a ellos sin problema, ya mediante su compra o su consulta en bibliotecas. Por otra parte, creo que esta diferencia se debe a que Wittig teorizó, sobre todo, sobre el lesbianismo desde una perspectiva materialista y posiblemente sea esta la causa de su mayor difusión basada en el mayor activismo político del feminismo *queer*. En el que Butler, uno de sus mayores exponentes, hace resurgir el interés por Wittig con sus abundantes menciones a sus textos. Así, *El pensamiento heterosexual* es traducido por seguidores de Butler y del feminismo *queer*, en el que Wittig se convierte en obligada referencia.

Ateniéndome al contenido de las teorías expuestas en los textos que he elegido, considero de suma importancia los conceptos aportados por ellas. En la organización de los textos, el haber abordado en primer lugar los textos de Paola Tabet está relacionado con el hecho de que su estudio se dirige a los campos de actividad de lo humano esenciales en relación a la subsistencia y, con ello, más evidentemente materiales. En el primero, *Las manos, los instrumentos y las armas*, a partir del trabajo, como aspecto indispensable para la consecución de alimentos que sostengan la vida del cuerpo físico, nos introduce en el campo del poder de forma no abstracta, sino en los modos concretos en el que se construye y se mantiene adscrito a una clase, la de los hombres, lo que nos hace vislumbrar claramente que las mujeres somos una clase, más allá de fronteras y diferencias culturales que nos separen. Esto consigue, también, que sea percibido que las diferencias de clase económica y las diferencias culturales y religiosas, aunque son planteadas desde las culturas como diferencias esenciales que separan a unos seres humanos de otros, no son tan elementales como las que separan a las mujeres de los hombres. Por tanto, a pesar de que desde la cultura heterosexual se nos alecciona para que entremos continuamente en oposición entre nosotras es claro que somos una clase de sexo con más intereses comunes que con cualquier

otro tipo de grupo humano. Lo cual lleva a decir a Mathieu que las mujeres somos las más indicadas para ser ciudadanas del mundo, si lográramos erradicar nuestro vasallaje androcentrista; ya que, sobre todo es nuestra asimilación de los discursos masculinos sobre nosotras y el lugar central que otorgan a los hombres y a lo creado y realizado por ellos lo que no nos permite ser conscientes de nuestra importancia y nuestros derechos como seres humanos y constituirnos como una clase que unida luche por el logro de estos.

Sus otros dos textos, en los que analiza la reproducción y la sexualidad heterosexual, y que, por tanto, también se ciñen al campo de lo físico, presentan una imagen del poder más completa y relacionan los modos de subsistencia con los modos de relación entre los sexos, mostrando que todos estos aspectos de la vida física de las mujeres están interrelacionados y constreñidos por la falta de poder de estas. Sus textos muestran sin ambigüedades que todas las prohibiciones y violencias que sufren las mujeres en diferentes culturas tienen un origen material en el que se ha utilizado, desde siempre, el acceso básico y necesario a la subsistencia como elemento con el que manipular todos los demás aspectos de la vida.

Las expresiones acuñadas por ella, con las que da visibilidad a nuevos conceptos en relación con la vida de las mujeres en las sociedades: la prohibición del uso y tenencia de instrumentos-armas para las mujeres, el subequipamiento de estas, el intercambio económico-sexual, la reproducción forzada y la restricción de acceso al conocimiento, muestran los ejes en los que los hombres ejercen su poder y el modo en el que este se refuerza y mantiene.

A partir de esta visión material que nos trasmite Tabet es ya fácil entender el resto de teorizaciones de Mathieu y Guillaumin, las cuales se dirigen a aspectos más psíquicos y sociales de las vidas de las mujeres. Los textos elegidos de Mathieu giran ambos en torno a dos conceptos propuestos, uno desde la etnología, el consentimiento de los dominados, y otro desde la teoría política, la banalidad del mal. En el primer caso, para rebatir la aplicación del término consentimiento al grupo de los oprimidos, en el segundo para aplicar el proceso de banalización a las consecuencias de la opresión. Estos textos ponen la atención en cómo la pertenencia a la clase de las mujeres determina nuestra falta de libertad y nuestra configuración psíquica, mostrando que la conciencia de las mujeres, la creada a partir de la crianza, la educación y la cultura

mayoritaria, es una conciencia alienada a la cual hay que retar, momento a momento, para que se cuestione a sí misma si se quiere alcanzar cierto grado de autonomía y libertad intelectual. Así mismo, el concepto “banalidad del mal” definido por Arendt, Mathieu lo aplica a las desiguales relaciones entre mujeres y hombres y plantea que la falta de reflexión lleva a que los hombres no se hagan conscientes de su posición de poder y privilegio en las relaciones con las mujeres, ni consideren a las mujeres seres humanos de pleno derecho.

Los textos de Guillaumin, por otra parte, persiguen el interés de desmontar esas conceptualizaciones y discursos sociales cuya función es mantener el *status quo* de los grupos dominantes, en general, y de los hombres en relación a las mujeres. Las tres ponen en entredicho la disciplina académica en la que se insertan, las ciencias humanas. Tabet con su lectura desde una perspectiva materialista y feminista cuestiona la validez interpretativa y la profundidad de los textos antropológicos que usa en sus análisis, porque, en general, obviaron el análisis crítico de los datos cuando estos se referían a las condiciones de vida de las mujeres. Mathieu y Guillaumin acusan, de forma explícita, a las ciencias humanas de ser constructos ideológicos cuyo interés mayor no es servir al aumento del conocimiento humano, sino el de crear, en muchos casos, las justificaciones ideológicas necesarias para los grupos dominantes, a los que el aval de la ciencia sirve para legitimarse.

Ambas expresan también la idea de que no solo en el terreno de los aspectos más físicos, como apuntaba Tabet, se da una explotación de las mujeres por los hombres sustentada y reactualizada de forma constante con la violencia física y psíquica para el enriquecimiento y mejora de la calidad de vida de estos, sino que toda la ideología que nos trasmite la cultura dominante, incluidos tabúes y mitos, busca mantener a las mujeres en la ignorancia, la indefensión y la confusión mental con la creación de conceptualizaciones falsas, tanto sobre nosotras como sobre nuestra situación. Por otra parte, los hombres, en general, tampoco gozan de una mayor claridad mental sobre nuestra situación, ni siquiera sobre la propia y, en todo caso, tampoco están dispuestos a realizar ninguna reflexión que pudiera cuestionar los privilegios recibidos en su nacimiento por la pertenencia al sexo masculino.

Guillaumin, tanto con su análisis de la nueva conceptualización de la naturaleza, como con su análisis negativo de “la diferencia”, que se nos atribuye a las mujeres desde ámbitos culturales, expone los peligros que tales elementos contienen para nuestra libertad. Lo cual lleva a que esos atributos, supuestamente, esenciales, hayan de ser cuestionados en cada momento para vislumbrar a qué intereses sirven. Por otra parte, los conceptos de “apropiación privada” y “apropiación colectiva” rompen las barreras creadas por la cultura entre unas mujeres y otras, llevando a que toda mujer pueda ver que está incluida en esa apropiación generalizada, de una u otra forma. El *sexaje*, como tipo de marca y, a la vez, como forma de marcar al grupo de las mujeres constituyéndolas en un grupo aparte dentro de la humanidad general, es otro de los conceptos que considero importantes de los aportados por Guillaumin. Aunque quizás en español *sexaje* no tiene la transparencia de la que goza en francés a partir del término *esclavage* 'esclavitud'. Por otra parte, su estudio sobre las marcas aporta información para entender cómo se han construido las marcas impuestas a las minorías y la función que tienen para el sistema que las crea de separar a los seres humanos en grupos diferentes en función de su utilidad a los intereses dominantes.

En lo referente al texto de Jules Falquet, no solo expone cuáles han sido sus influencias teóricas, entre las que considera primarias las de Tabet, Mathieu y Guillaumin, sino que su concepto de combinatoria *straight* y la exposición de sus ideas muestran que las conceptualizaciones de estas son parte fundamental de su teoría, amalgamadas con otras teorizaciones desde perspectivas, también, materialistas pero que no provienen de occidente. Por otra parte, los contextos a que Falquet dedica su atención vital son algunos de aquellos en que hoy se está dando la mayor opresión de los grupos minoritarios, en función de su sexo, raza o clase, con un afán desmedido de riqueza basada en la explotación capitalista, tal como ocurre en los territorios fronterizos de Estados Unidos con Latinoamérica. Cuyas condiciones particulares, tanto en cuanto a la violencia usada como a las condiciones de vida en que se ven subsumidos, tiene la función de crear una clase proletaria a nivel mundial sin los derechos de que disponen los proletarios y proletarias estatales para los que existen leyes de protección. Volviendo con ello, para esas minorías creadas a partir de fenómenos migratorios y especialmente para las mujeres de esas minorías, al “capitalismo salvaje” del principio de la revolución industrial, donde los seres

humanos proletarios eran usados para sacar el máximo rendimiento al menor costo y sin ningún derecho o restricción. Razón por la cual solían morir de forma temprana por la subalimentación y el agotamiento de sus fuerzas.

En la situación actual de las mujeres en diferentes sociedades vemos que la presión sobre las mujeres, mediante los feminicidios, las violaciones y la sobreexplotación, parece ir en aumento, aunque quizás no es mucho mayor que en otras épocas pero sí más visible, precisamente, porque el surgimiento del feminismo ha conseguido que las mujeres, en general, ya no crean que tienen que soportarlo todo. Considero que el pensamiento feminista supone un salto cuantitativo y cualitativo en el pensamiento humano y que, a pesar de que la subordinación de las mujeres siga siendo un fenómeno extendido a todas las sociedades actuales, la ampliación y profundización en el análisis de las situaciones a que se enfrentan las mujeres en razón de su sexo, desde distintas perspectivas feministas, contribuye a crear un nuevo horizonte ideológico que haga posible un mundo diferente. Por otra parte, aunque, como dice Guillaumin, el hecho de que a las mujeres se nos haga difícil la toma de conciencia de pertenecer a una clase con características comunes, por las diferencias de clase económica, social, racial o religiosa a la que pertenecemos individualmente y por el aislamiento espacial en que vivimos en relación con las funciones realizadas, las actuales condiciones, en general, de un más fácil acceso al conocimiento traído por la globalización también permite una mayor disponibilidad de las teorías fruto de los análisis de nuestras situaciones y nuestros condicionantes. Y, también, una mayor información sobre las diferentes condiciones de unas mujeres y otras, lo que deriva en que se puedan realizar comparaciones y pueda aparecer la idea de que otras formas mejores de vivir son posibles.

Por ello, creo que los análisis materialistas de estas autoras, por analizar la situación de las mujeres a partir de aspectos básicos de nuestra existencia, tienen más posibilidades de que las mujeres se sientan identificadas e interpeladas por ellos. Creando una base ideológica sobre la que asentar nuevos análisis y develaciones sobre nuestra situación concreta.

Por tanto, considero imprescindible que la traducción de otros textos de esta corriente de pensamiento, la difusión de los textos traducidos y los nuevos análisis de estos, promuevan que tales conceptos lleguen a un mayor número de mujeres y hombres. Con el fin de que podamos ver

con claridad la falsedad de los discursos dominantes que se nos envían desde las instituciones en general y desde los medios de difusión del pensamiento dominante, posibilitando, con ello, otros discursos que muestren la realidad de nuestras condiciones y la legitimidad de nuestras ambiciones de igualdad de derechos.

## **BIBLIOGRAFÍA**

**BEAUVOIR, SIMONE** (2013). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.

**FALQUET, JULES** (2017). “La Combinatoria Straight: raza, clase, sexo y economía política: análisis feministas materialistas y decoloniales” *Descentrada, 1. Alcorze*. (Web. 21 abril 2017).

**GLENN, EVELYN NAKANO** (2009 [1992]). “De la servitude au travail de service: les continuités historiques de la division raciale du travail reproductif payé”. En Dorlin E. (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, PUF, Paris.

**GUILLAUMIN, COLETTE** (2012a). “Mujeres y teorías de la sociedad. Observaciones sobre los efectos teóricos de la ira de las oprimidas”. En M-C. Caloz-Tschopp/T. Veloso (Codirectoras), *Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet* (Vol. I) *-Exilio, Apropiación, Violencia* (pp. 163-185). Chile: Escaparate.

----- (2012b). “Cuestión de diferencia”. En M-C. Caloz Tschopp/T. Veloso (Codirectoras), *Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet* (Vol. I) *-Exilio, Apropiación, Violencia* (pp. 239-263). Chile: Escaparate.

----- (2012c). “Práctica del poder e ideas de naturaleza”. En M-C. Caloz Tschopp/T. Veloso (Codirectoras), *Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet* (Vol. II) *-Racismo/Sexismo, Esencialización/Naturalización, Consentimiento* (pp. 41-115). Chile: Escaparate.



----- (2012d). “Raza y Naturaleza: Sistema de marcas. Idea de grupo natural y relaciones sociales”. En M-C. Caloz Tschopp/T. Veloso (Codirectoras), *Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet* (Vol. II) -*Racismo/Sexismo, Esencialización/Naturalización, Consentimiento* (pp. 199-223). Chile: Escaparate.

----- (2012e). “Naturaleza e Historia. A propósito de un materialismo”. En M-C. Caloz Tschopp/T. Veloso (Codirectoras), *Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet* (Vol. II)-*Racismo/Sexismo, Esencialización/Naturalización, Consentimiento* (pp. 239-251). Chile: Escaparate.

**GODELIER, MAURICE** (1990). “Los baruya de Nueva Guinea: un ejemplo reciente de subordinación económica, política y cultural de una sociedad “primitiva” a Occidente”. En *Antropología, Selección de textos*. Ciclo Básico Común, UBA, Proyecto Editorial, Buenos Aires; 57-70. <https://antropologiacbc.files.wordpress.com/2008/09/los-baruya-de-nueva-guinea-godelier.pdf> (10 de octubre 2017)

**LORDE, AUDRE** (2003). *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*. Madrid: Horas y Horas.

**MARX, KARL** (1989) *Contribución a la crítica de la economía política*. Unión Soviética: Editorial Progreso.

**MATHIEU, NICOLE-CLAUDE** (2012a). “Banalidad del mal y consentimiento: no-derechos humanos de las mujeres”. En M-C. Caloz Tschopp/T. Veloso (Codirectoras), *Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet* (Vol. II) *Racismo/Sexismo – Esencialización/Naturalización – Consentimiento* (pp. 115-129). Chile: Escaparate.

----- (2012b). “Del “consentimiento” de los/las dominados/as”. En M-C. Caloz Tschopp/T. Veloso (Codirectoras), *Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet* (Vol. II) *Racismo/Sexismo – Esencialización/Naturalización – Consentimiento* (pp. 129-149). Chile: Escaparate.

**MIES, MARIA** (1986) *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Zed Books, Londres.

**RUBIN, GAYLE** (1986) "El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo". *Nueva Antropología. Revista De Ciencias Sociales*, no. . 30, 1986, p. 95.

**TABET, PAOLA** (2005). "Las manos, los instrumentos, las armas". En O. Curiel/J. Falquet (Compiladoras), *Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin, Paola Tabet, Nicole-Claude Mathieu* (pp. 62-139). Buenos Aires: Brecha Lésbica.

----- (2012a). "Fertilidad natural, reproducción forzada". En M-C. Caloz Tschopp/T. Veloso (Codirectoras), *Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet* (Vol. I) -*Exilio, Apropiación, Violencia* (pp. 263-273). Chile: Escaparate.

----- (2012b) "La gran estafa: intercambio, expoliación, censura de la sexualidad de las mujeres". En M-C. Caloz Tschopp/T. Veloso (Codirectoras), *Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet* (Vol. II) -*Racismo/Sexismo, Esencialización/Naturalización, Consentimiento* (149-199). Chile: Escaparate.

**WITTIG, MONIQUE** (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid: Egales.