

Sujetxs sujetadxs. En torno a la interpelación ideológica y la violencia de género

Subjected subjects. Around ideological interpellation and gender violence

Fabiana Parra

Universidad Nacional de La Plata (Argentina)

Resumen. En este trabajo intentaré mostrar que la violencia de género ha formado parte histórica y sistemáticamente de una estrategia de aniquilamiento de las mujeres como sujetos, por parte del proyecto político capitalista y patriarcal. Para mostrar esto seguiré una perspectiva que articula la interpelación ideológica de L. Althusser y la reapropiación de la dialéctica del amo y el esclavo que realizan algunas teóricas del feminismo, ya que dicha articulación permite ver que el disciplinamiento de los cuerpos femeninos, a través de la violencia y de la sujeción a determinados lugares dentro de la estructura social, es fundamental para el triunfo del patriarcado occidental a ese “poder de asignar espacios” en el contexto de las sociedades capitalistas. De allí la necesidad de fortalecer un pensamiento feminista que intente desmontar construcciones ideológicas y cuestione prácticas en las que subyacen ideas patriarcales, que tienen como efecto la violencia de género- entendida como aquella que atraviesa sin distinción todos los sectores sociales- y rebasa el análisis de clases marxista tradicional.

Palabras clave: sujetos, ideología patriarcal y capitalista, violencia de género.

Abstract. At this paper I'll try to show that gender violence has been part historically and systematically of a women annihilation strategy as subjects, as a part of a political, capitalist and patriarchal project. To show it I'll follow the L. Althusser's ideological interpellation in articulation with feminism reappropriation of the dialectics of the master and

the slave, as this articulation can prove that disciplinary of feminine body, through violence and subjection to determinate places in the social structure, is fundamental for western patriarchal triumph, to this “power appoint places” in capitalist society contexts. Hence the need of strengthen a feminist thought for disassemble ideological constructions and question practices on which they patriarchal ideas than have gender violence as effect, understanding that this one crosses all social sectors without distinction and go farther than the traditional Marxist analysis.

Keywords: subject, patriarchal and capitalist ideology, gender violence.

La interpelación ideológica

En sus textos de los ´60 y de los ´70 Louis Althusser propone un retorno a Marx mostrando el carácter científico de la teoría y la filosofía marxista. Para ello plantea un corte en los textos de Marx entre una problemática ideológica, donde se ubican los textos de juventud hasta 1845; y una problemática científica, donde se ubican los textos de madurez que alcanzan su máxima expresión con la formulación de *El Capital*.

En esta dirección, al advertir supuestos representacionistas -en el fondo idealistas- en la formulación de la ideología del joven Marx, Althusser postula en *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado* (1970) una teoría de la ideología según la cual: “la ideología es la relación necesariamente imaginaria de los individuos con las relaciones sociales y las condiciones de existencia” (Althusser, 1970, p. 45) lo cual implica preguntar por qué esa relación es necesariamente imaginaria. La respuesta a esta pregunta lleva a Althusser a postular que la ideología existe materialmente a través de los Aparatos Ideológicos Estado (AIE).

La noción de AIE permite explicar los mecanismos mediante los cuales la ideología contribuye a reproducir un tipo específico de relaciones sociales, ya que la ideología existe en un aparato ideológico material que prescribe prácticas materiales que interpelan a los individuos de manera que estos terminan aceptando como necesarias las formas de comportamiento que las prácticas requieren por parte de ellos.

En efecto, Althusser señala que en el nuevo marco la función central de la ideología es la interpelación ideológica¹ y el sujeto quedará

¹ Warren Montag (2015) señala que “En latín y en francés, dentro del lenguaje legal y político interpelar denota el acto (usualmente una interrupción, inesperada y por lo general no deseada) por la cual la persona interpelada es apartada de un grupo y “llamada a responder” por ella misma y sus acciones. La interpelación también es entendida hoy como una versión del recurso retórico del apóstrofe, en el cual quien habla

constituido como tal, en tanto “se reconozca” o no en dicha interpelación. De allí que formule: “la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología sólo en tanto toda ideología tiene por función la constitución de los individuos concretos en sujetos” (Althusser, 1970, p. 52). Así las cosas, el individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta a las órdenes del Sujeto, la autoridad, el poder dominante. Lo cual pone de manifiesto que la interpelación a los individuos como sujetos supone la “existencia” de otro Sujeto, Único y Central en nombre del cual la ideología interpela a todos los individuos como sujetos. Más precisamente aún: “toda ideología está centrada, el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro e interpela a su alrededor a la infinidad de los individuos como sujetos en una doble relación especular tal que somete a los sujetos al Sujeto” (Althusser, 1970, p. 61).

Como corolario, para que el sistema se mantenga en funcionamiento, y para que la reproducción de las relaciones de producción sea asegurada en las prácticas cotidianas, es necesario que este mecanismo del reconocimiento especular del sujeto se desarrolle bajo la forma de un reconocimiento/desconocimiento, ya que la realidad de este mecanismo, aquella que es desconocida en las formas mismas del reconocimiento, es efectivamente la reproducción de las relaciones de producción y las relaciones que de ella dependen” (Althusser, 1970, p. 63).

Ciertamente, reconocer que somos sujetos y que funcionamos en los rituales prácticos de la vida cotidiana más elemental (como ser llamados por el nombre) nos da solamente la conciencia de nuestra práctica incesante (eterna) del reconocimiento ideológico, pero no nos da el conocimiento científico del mecanismo de este reconocimiento. De esta manera, la evidencia del reconocimiento tiene como efecto el desconocimiento- ya que en su incuestionabilidad a las mismas- se oculta a los individuos el conocimiento de que sólo pueden ser sujetos en tanto inscriptos en una práctica social, que además se les ha asignado previamente, “incluso antes de nacer”.

En el marco de la perspectiva filosófica contemporánea de la ideología como la de Althusser, el sujeto ya no es el fundamento ni el centro de la realidad, tal como aparece planteado en la Modernidad filosófica, sino que es un efecto de la estructura social². En este sentido, podemos afirmar-

se refiere directamente a una persona ausente o a su personificación como si estuviera presente” (p.27). Por otra parte, complejiza esta cuestión ya que la “ideología no sólo interpela a los individuos como sujetos, sino que también los recluta como *Träger* de la base económica, de toda formación social”. Existe un uso ambiguo por parte de Althusser entre reclutar/ requisar. El primero implica consenso y el segundo, funciona como cumplimiento de un mandato

² Este rechazo a pensar al sujeto como principio explicativo, es propio de la filosofía contemporánea. Este descentramiento se ve, por ejemplo, en la propuesta de Wittgenstein que se opone a la ilusión de un sujeto del discurso como origen, y propone la materialidad del lenguaje a través del concepto de juegos del lenguaje.

siguiendo a Montag- que “fue el intento de Althusser de desplazar el concepto de conciencia del centro de todo esfuerzo de desarrollo de una teoría de la ideología, lo que lo llevó hacia el campo en el cual esta lucha estaba siendo librada de modo más intransigente: el trabajo de Lacan sobre el psicoanálisis” (p. 25). El acercamiento de Althusser a Lacan se hace patente al atender a lo expuesto por éste último en *El estadio del espejo* (1949) donde el autor señala que el reconocimiento del sujeto en la imagen especular -una imagen de unidad- es, en realidad, un desconocimiento del verdadero yo: un “yo escindido”, “fragmentado”, ese sujeto de la “interpelación, implicado en el propio mecanismo de la ideología” (Gillot, 2010, pp. 81- 85).

Ahora bien, todo este “rodeo” se ha realizado para poder abordar los siguientes interrogantes: ¿qué vínculo existe entre la práctica de la interpelación ideológica y el estatuto de las mujeres en las sociedades capitalistas? ¿Bajo qué ideas los cuerpos de las mujeres, y los cuerpos disidentes son controlados, disciplinados y domesticados? En el próximo apartado nos ocuparemos de estas preguntas.

El lugar de las mujeres en la dicotomía amo/esclavo.

En 1949 Simone de Beauvoir escribe *El segundo sexo*- considerada la obra fundacional del feminismo teórico, en la cual la autora plantea la distinción entre sexo/género. Con las palabras: “La mujer no nace, se hace” Beauvoir afirma que la identidad de la mujer es una construcción social y cultural; y sostendrá, además, que las mujeres siempre han sido definidas en relación a sus roles y no desde su singularidad.

Al preguntarse “¿qué es una mujer?” la autora afirma que la mujer es heterodesignada como lo que no es “Uno”, como “lo Otro”. Lo que evidencia el vínculo de su análisis con la famosa interpretación de Alexánde Kójeve -conocida como *La Dialéctica entre amo y esclavo* (1975) sobre el cap. IV de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (1807). De acuerdo a la cual, el hombre no nace humano, sino que se va humanizando en su relación con los demás. Este proceso de humanización tiene como punto de partida el deseo de reconocimiento, que implica enfrentarse con “el otro” que desea lo mismo. Este enfrentamiento da lugar a la lucha dialéctica entre amo y esclavo.

No es el objetivo de este trabajo centrarnos en el análisis de esta relación, lo que sí nos interesa señalar es que tal interpretación posibilitó al feminismo teórico fundacional ilustrar la asimetría de la relación entre varón/mujer. Lectura que también ha sido reapropiada por planteos feministas contemporáneos para vislumbrar la situación de la mujer en el contexto de las sociedades capitalistas actuales. Tal es el caso de Diana

Maffia que en su texto *Cuerpos, frontera, muros y patrullas* (2009) propone la metáfora del cuerpo y la palabra como *frontera*. A partir de allí analiza las violencias que permiten marcar una identidad como territorio hegemónico de lo humano y plantear la alteridad como ajena y extranjera en relación a ese territorio. En este sentido, explora la jerarquía de los cuerpos que determinan entre ellos relaciones de poder y, a veces, de opresión. Siguiendo dicho análisis:

Desde una cultura patriarcal, los cuerpos de las mujeres son cuerpos apropiables. Si se resisten serán violentados, y lejos de justificarse la resistencia se justificará la violencia como forma de disciplinamiento, como manera de “poner las cosas en su lugar”, aunque los lugares misóginos impuestos por el derecho, la teología y la política hayan sido establecidos sin nuestra participación ni nuestro consentimiento.

Desde una cultura homofóbica, lesbofóbica y transfóbica los cuerpos sexualmente disidentes serán degradados, expulsados, y también se justificará la violencia disciplinadora contra ellos, a veces bajo la forma de tratamientos terapéuticos “normalizadores”. El cuerpo deberá ser el precio, mutilado y degradado, para ser nombrado de la forma en que se aspira, para ser aceptado en el clan.

Durante siglos, para el pensamiento europeo, un cuerpo negro era un cuerpo esclavo. Al enfrentarse un blanco a un negro, trataba a ese cuerpo como un cuerpo disponible. En esa cultura, el propio negro se veía a sí mismo como un “otro” inferior, por virtud de la violencia simbólica que le impedía establecer un sentido de sí mismo fuera de la producción de sentido dominante, fuera del sentido impuesto por la cultura blanca. El mismo efecto de violencia simbólica opera sobre diversos aspectos de los cuerpos, aspectos a los que no podemos escapar, que son visibles, que nos tornan vulnerables por la producción de sentido que disparan, que constituyen fronteras físicas de identidad y alteridad (Maffia, 2009, p. 219)

Lo anterior puede ser dotado de sentido al considerar que “el patriarcado impone sentidos y valores, incluso sobre experiencias que sólo las mujeres podemos definir, como el orgasmo, la gestación, el parto, la menstruación, el amamantamiento, y por cierto, el aborto” (p. 221). Este avasallamiento es tal que “los cuerpos sojuzgados por la cultura dominante, son otros para sí mismos. Las mujeres nos vivimos como “otras” mirándonos y valorándonos desde el ojo del amo” (p. 221).

De este modo podemos ver que “patriarcado” es una categoría que permite comprender que las relaciones de poder entre los sexos responden a un sistema de organización social que más allá de las variantes en función del contexto histórico y cultural, se mantiene vigente reproduciendo las desigualdades de poder.

Entiendo, sin embargo, que desde nuestra coyuntura latinoamericana es necesario reafirmar un pensamiento feminista propio ya que la problemática de género se ve radicalizada cuando le agregamos las variantes de raza y de clase. En este sentido la perspectiva del feminismo desconolonial al dar máxima importancia a la intersección de los conflictos de sexo/género, raza y clase, relacionándola con las instituciones y categorías culturales impuestas por el colonialismo y el neocolonialismo, permite abordar una *problemática* ausente en los análisis del feminismo universalista eurocéntrico u occidental.

La triple opresión: sexo/género, clase y raza

El punto de partida del pensamiento feminista descolonial- donde podemos referenciar a la filósofa argentina María Lugones con su texto *Hacia un feminismo descolonial* (2011)- es que la modernidad colonial está basada en la lógica dicotómica y jerárquica que niega y aniquila “al Otro” produciendo así, una reducción de los colonizados a animales, y de las mujeres a “inferiores por naturaleza”. Si el varón colonizado es el “otro” de lo humano, al que cabe llamar “macho” por su animalidad; la mujer colonizada es la hembra- lo “no-macho” de lo “no- humano”: la alteridad radical. Su estatuto de otredad la lleva a sufrir cualquier tipo de aberraciones, sobre todo sexuales. Es interesante lo que señala Lugones al respecto de que “los hombres colonizados no eran pensados como en falta, por no ser como las mujeres. Lo que se ha entendido como la *feminización* de los hombres colonizados parece más bien un gesto de humillación, atribuyéndoles pasividad, bajo amenaza de violación” (Lugones, 2011, p. 107)³.

Desde esta perspectiva, una característica central de la modernidad colonial es el control mediante la violencia y el terror -por ejemplo “se alimentaba a perros con personas vivas y se hacían sombreros y bolsas con vaginas de mujeres indígenas asesinadas” (p. 108) lo cual evidencia que “la misión civilizadora colonial era la máscara eufemística del acceso brutal a los cuerpos de las personas a través de una explotación inimaginable, de violaciones sexuales, del control de la reproducción y el terror sistemático” (p. 108).

En la misma dirección se procura la colonización de la memoria, borrando prácticas ancestrales: de la relación con el mundo espiritual, con la tierra, la identidad. Se impuso religión y “valores morales” para mantener el estatuto del sujeto único de la universalidad: el sujeto propietario.

³ Es revelador el análisis comparativo con la violencia sexual hacia hombres en contextos de terrorismo de Estado. Para el caso argentino ver el análisis de *Putas y Guerrilleras* (2013) de respecto a que el ataque sexual contra los hombres operaba como la humillación extrema, ya que al feminizarlos se los convertía en alteridad radical.

Esta Modernidad emancipada es la misma que- a comienzos de la era moderna- persigue a las brujas de acuerdo al análisis de Silvia Federici en *El Calibán y la Bruja* (2010). La tesis de la autora es que la caza de brujas- uno de los acontecimientos más brutales y menos recordados de la historia- es fundamental para el advenimiento del capitalismo y el establecimiento del control del Estado sobre el cuerpo de las mujeres para asegurar y disciplinar el trabajo reproductivo.

Ahora bien, ¿por qué el capitalismo surge cuando esta guerra contra las mujeres se está llevando a cabo? La respuesta a este interrogante involucra el cruce existente entre *mujer, cuerpo y acumulación originaria*, que se plasma en la relación entre la caza de brujas y el desarrollo de la nueva división del trabajo en público/privado. Mientras que el primero le queda asignado a los hombres, quienes trabajan en el ámbito público por un salario; las mujeres quedan confinadas al ámbito privado y son obligadas a realizar trabajo doméstico no remunerado.

La *acumulación originaria*⁴, entendida como precondition de la riqueza, requirió la sumisión de las mujeres a la reproducción de la fuerza de trabajo; más precisamente, requirió que estas ocuparan el lugar de “sirvientas” de la fuerza de trabajo masculina. De esta manera, el trabajo femenino se convirtió en un recurso natural disponible: las mujeres se constituyeron en bienes comunes y fueron obligadas a procrear y a realizar tareas domésticas que no categorizaban como trabajo asalariado. Precisamente ha sido el ocultamiento de esta explotación lo que ha permitido al capitalismo acrecentar sus ganancias y acumular trabajo femenino “esclavo”.

Así las cosas, la nueva división sexual del trabajo diferenció no sólo las tareas que hombres y mujeres debían realizar, sino también sus experiencias, sus proyectos de vida, etc. En esta línea, uno de los principales mandatos de género era el que decretaba que el “matrimonio era la verdadera carrera para una mujer” (Federici, 2010: 120). A partir de ahora las mujeres debían obedecer al llamado de la interpelación para

⁴ Recordemos que la “acumulación originaria” es un término usado por Marx en el tomo I de *El Capital* con el fin de caracterizar el proceso político en el que se sustenta el desarrollo de las relaciones capitalistas. Ésta es definida allí como la precondition para la constitución de relaciones capitalistas. Ahora bien, si Marx examina la acumulación originaria desde el punto de vista del proletariado asalariado de sexo masculino y el desarrollo de la producción de mercancías, Federici lo hace desde el punto de vista de los cambios que introduce en la posición social de las mujeres y “en la producción de las fuerzas de trabajo” (Federici, 2010, p. 19). A diferencia de la “ortodoxia marxista” Federici retoma los análisis de las feministas Dalla Costa, M. El poder de las mujeres y la subversión de la comunidad (1971), y de James, S. Sexo, raza y clase (1975) para señalar que “la explotación de las mujeres había tenido una función central en el proceso de acumulación capitalista, en la medida en que las mujeres han sido las productoras y reproductoras de la mercancía más esencial: la fuerza de trabajo” pues “el trabajo no-pagado de las mujeres en el hogar fue el pilar sobre el cual se construyó la explotación de los trabajadores asalariados” (Federici, 2010, pp. 10-11).

ocupar su rol de madres, de esposas, de empleadas domésticas. La práctica de la interpelación ideológica durante este período fue efectiva en la medida que pudo reclutar a los sujetos femeninos y constituirlos como: 1) Mujeres reproductoras, por un lado; 2) Mujeres no trabajadoras, por otro.

En este escenario, quienes se animaban a trabajar fuera de sus casas eran consideradas “brujas” y “arpías” que intentaban subvertir el orden establecido. Uno de los pocos trabajos que podían realizar estas mujeres desobedientes era la prostitución. En realidad, se constituían en prostitutas y sirvientas a la vez, ya que “por más empobrecidos y carentes de poder que estuvieran los trabajadores varones, todavía podían beneficiarse del trabajo o del ingreso de sus esposas, o acudir a una prostituta” (Federici, 2010, p. 178). Simultáneamente, se legalizó la violación “lo que creó un clima intensamente misógino que degradó a todas las mujeres cualquiera que fuera su clase” pues “una vez violadas no les era fácil recuperar su lugar en la sociedad” (Federici, 2010, p. 92).

De esta manera, los cuerpos femeninos⁵ se constituyeron en cuerpos expropiables como las tierras colonizadas y en mercancías disponibles para el consumo. De allí que podamos afirmar con Federici que en el marco de las sociedades capitalistas, “el cuerpo es para las mujeres lo que la fábrica es para los trabajadores asalariados varones: el principal terreno de su explotación” (Federici, 2010, p. 28).

A esto hay que agregarle, que en un sistema donde la vida está subordinada a la producción de ganancias, la acumulación de la fuerza de trabajo sólo puede lograrse con el máximo de violencia, para que la violencia misma se transforme en la fuerza más productiva⁶ (Federici, 2010, p. 91).

“Lxs sujetxs sujetadxs” al engranaje social

La denigración de las mujeres a través de construcciones discursivas de la época- tanto en la narrativa, como en las diversas representaciones artísticas las expone como “poco razonables, vanidosas, salvajes, despilfarradoras, regañonas, bestialmente sexuales, brujas, y hechiceras, entre otras cosas” (Federici, 2010, pp. 180 y 259). Lo cual revela un

⁵ *Cuerpo* es una categoría clave para comprender las raíces del dominio masculino sobre las mujeres. Existe una identificación de la femineidad con la corporalidad: cuerpo femenino asimilable a la Naturaleza. Discusión con el análisis de Foucault que considera al cuerpo como constituido únicamente por prácticas discursivas “más interesado en describir cómo se despliega el poder que en identificar su fuente” (Federici, 2010, p. 27).

⁶ La violencia a gran escala es funcional al capitalismo, sólo que hoy los “conquistadores” son los funcionarios del FMI (Federici, 2010, p. 30). En el análisis de Federici existe una distancia con el análisis de Marx, ya que la autora advierte que cada fase de la globalización ha venido acompañada de un retorno a los aspectos más violentos de la acumulación originaria.

proyecto político que apuntaba a destruirlas, dejarlas sin autonomía y sin poder social⁷ para poder acumular capital político, social y económico.

Que las mujeres fueran consideradas inferiores a los hombres (“excesivamente emocionales y lujuriosas, incapaces de manejarse por sí mismas”), implicaba que tuvieran que ser puestas bajo el control masculino, privadas del control de sus cuerpos y disciplinadas. En este sentido, uno de los derechos que perdieron las mujeres en este periodo fue el de poder realizar actividades económicas por su cuenta, lo cual creó las condiciones materiales para su sujeción a los hombres y para la apropiación de su trabajo por parte de los varones.

Esto no es todo, es importante señalar que cuando se instaura el capitalismo, el discurso sobre las mujeres cambia. Si antes estas eran consideradas como irracionales y bestiales, a partir de entonces se las describe como “obedientes”, “sumisas”, “capaces de apaciguar a los hombres”, etc. Lo cual revela con toda vivacidad que las mujeres pudieron ser “domesticadas” gracias a un proceso de degradación social. Y también revela que el proyecto político moderno encarna opresión, violencia y sometimiento contra la alteridad.

Este tipo de disciplinamiento que intenta “encausar” a las mujeres en los roles socialmente establecidos es el mismo que opera detrás de todas las formas de violencia de género hasta la actualidad. Y de los cuales, el peor acaso lo constituye la violencia sexual. Disciplinar, controlar, anular es el mensaje dirigido a las otras mujeres que observan aterrorizadas. Lejos de ser casos aislados, los delitos sexuales se han constituido históricamente en una estrategia de sometimiento de “el otro”.

De allí que debamos honrar a las brujas, a esos sujetos femeninos que el capitalismo no ha logrado doblegar. Es fundamental no licuar la memoria intentando “perder” estos rastros, sino resignificarlos, hacerlos “reaparecer” enfatizando aquello por lo que lucharon. Para ello, el concepto de *espectro* de Jacques Derrida (1993) donde se conjugan la presencia y la ausencia, lo visible y lo invisible nos resulta útil para pensar el estatuto de la bruja/desaparecida ya que implica “un juego de lazos, de imbricaciones, de desplazamientos donde lo que aparece es siempre un re-aparecido y que, por sobre todas las cosas, *ve sin ser visto*” (p. 20) evocando una imagen fantasmagórica. Pero además, el *espectro* pertenece a otro tiempo, que no es nuestro tiempo, ni siquiera un tiempo anterior: es un tiempo desfasado, dislocado, un tiempo fuera de quicio que implica siempre y en todos los casos nuevas formas de percepción y de re-encuentros. Entre esas disyunciones del tiempo o de los tiempos, el *espectro* es siempre una tendencia hacia el *por-venir*, pero no es algo que está dispuesto para un tiempo, otro tiempo posterior, sino que es el espectro *ahí*, ya-como-por-

⁷ Del mismo modo, la demonización de los aborígenes americanos como “indios salvajes” sirvió para justificar su esclavización y el saqueo de sus recursos

venir. Los espectros reúnen la presencia y la ausencia, son siempre recomienzos. Vuelven aunque nunca se han ido.

Bien sabemos- por experiencia propia y ajena- que la memoria puede transformarse en una forma de olvido, ya que a menos que el pasado mantenga alguna relación con las experiencias del presente y las expectativas del futuro, no hay cómo garantizar que alguien recuerde aquello que por lejanía temporal terminará olvidando. Conocer y pensar el pasado nos ayuda a interpelar el presente.

Nuestro presente es uno donde la violencia contra las mujeres está naturalizada. Esperamos que estos tipos de debates colaboren para cuestionarla y para desmontar discursos e ideas bajo las cuales nuestros cuerpos son pensados como cuerpos apropiables y pasibles de ser violentados y humillados.

Hoy más de 700 mujeres desaparecen por año en México, para ser prostituidas, violadas, asesinadas. Es urgente pensar críticamente a nuestras sociedades que todavía tienen esclavas y desaparecidas. Para mí, abordar estas cuestiones es hoy nuestra tarea política, y el gran desafío para el pensamiento filosófico actual.

Referencias

- Althusser, L. (1970). *Aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988.
- De Beauvoir, S. (1962). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Derrida, J. (1993) *Espectros de Marx. El Estado de la Deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*. Madrid, Trotta.
- Federici, S. (2010). *Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gillot, P. (2010). *Althusser y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Hegel, F. (1807). *Fenomenología del Espíritu*. México: F.C.E, 1966.
- Kojeve, A. (1975) *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, 1982.
- Lacan, J. (2012). El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos*. Tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lewin, M.; Wornat, O. (2013). *Putas y guerrilleras*. Buenos Aires: Planeta.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia* 62, 105- 119.
- Maffia, D. (2009). Cuerpos, fronteras, muros y patrullas. *Revista Científica de UCES* XIII, 2.

Marx, K. (1844). *Manuscritos de 1844. Economía política y Filosofía*. Buenos Aires: Cartago, 1984.

Montag, W. (2015). Discurso y decreto: Spinoza, Althusser y Pêcheux. *Representaciones* XI(1), 11-41.

Fecha de recepción: 25 de noviembre 2016

Fecha de aceptación: 5 de enero 2017