

El cuerpo del trabajo.

Tres escenas cartografiadas desde el paro feminista

Verónica Gago

Universidad de Buenos Aires /

Universidad Nacional de San Martín

Siempre se tiene que partir de algo. Propongo tres escenas-problemas para pensar el cuerpo, esa materialidad sintiente, del trabajo en su actualidad. Son escenas donde el cuerpo se pone a trabajar de modo diverso. Desde cierto punto de vista, se trata de un contrapunto con la idea de una “inmaterialidad” creciente del trabajo. Más bien la cuestión es: ¿qué otras materialidades se ponen hoy en juego y son violentadas por medio de diferentes dispositivos de abstracción? Propongo subrayar tres ideas-fuerza, que se despliegan en cada una de esas escenas.

La primera tiene que ver con las formas de servilización e infantilización con que se quiere explotar el trabajo de atención realizado por mujeres en una línea de ayuda telefónica por violencia de género. Me interesa explorar en esa escena cómo las trabajadoras hacen estallar la lógica de call center, que es uno de los paradigmas transversales de la producción flexible de servicios.

La segunda expone la reconfiguración del trabajo reproductivo cuando se desborda del confinamiento doméstico. Mi hipótesis es que ese derrame produce un nuevo territorio de lo doméstico donde hay una disputa clara por su carácter político y, por tanto, por su capacidad de producir prestigio social y formas novedosas de autoridad protagonizadas por mujeres.

En tercer lugar, me voy a detener en el manifiesto #DesendeudadasNosQueremos que escribimos desde el colectivo NiUnaMenos¹ y su reinterpretación por una poeta en situación de encierro. Este desplazamiento es clave para pensar el tipo de explotación del tiempo y, en particular, desde la singularidad de mujeres cuyo tiempo parece “no contar” en términos de productividad justamente por estar encerradas, o en principio completamente confinadas.

El hilo rojo que vincula estas escenas es uno muy preciso: el paro feminista. Hipotetizo que no es casual que cada una de estas escenas se teja a partir de la pregunta que abre el paro feminista internacional que, en Argentina, ha logrado una dinámica de masas desde octubre de 2016.² Propongo en este sentido el paro como una nueva forma de cartografía práctica del trabajo desde un punto de vista feminista. El paro como perspectiva analítica y política es capaz de impulsar un feminismo anti-neoliberal justamente porque permite problematizar la “desmesura” de las formas de producción y explotación de valor que se encuentran en la multiplicidad de tareas que hacen hoy al trabajo feminizado.

En esta secuencia así organizada, la pregunta que funciona de guía, orientación o brújula es la siguiente: ¿dónde el trabajo toma cuerpo a partir de una cartografía que logra traducir nuevas gramáticas de explotación en nuevas gramáticas de conflictividad? ¿Cómo se hace paro en territorios y desde experiencias que supuestamente no caben en el paro? ¿Qué sucede con la práctica misma del paro cuando se lo piensa y practica desde un call center, un comedor barrial o una cárcel? Estas preguntas se enlazan con otra: ¿por qué hoy es una perspectiva feminista la que logra poner de relieve el mapa del trabajo en toda su heterogeneidad, complejizando la idea misma de cuerpo del trabajo y de cuerpos que paran? ¿Cuáles son los dispositivos que intentan abstraer los cuerpos que hoy movilizamos para poner en evidencia la conflictividad social?

Las escenas a las que me refiero pretenden armar un corpus, con el sentido que Josefina Ludmer le daba a esa palabra: un conjunto de materiales heterogéneos que dan que pensar y que en su ensamblaje mismo exhiben una metodología de composición. Las escenas que aquí propongo dramatizan un plano sobre el cual se puede hacer un diagnóstico de las disputas de nuestro presente, de los modos en

¹ NiUnaMenos es una consigna que inspiró el movimiento feminista contra la violencia hacia las mujeres surgido en Argentina en 2015 y que luego se expandió en su convocatoria, en su capacidad de conexión entre violencias diversas y, sobre todo, devino un movimiento social radical y con importantes alianzas internacionalistas.

² El 19 de octubre de 2016 fue el primer paro nacional de mujeres que fue impulsado desde Argentina en repudio al femicidio de la joven Lucía Pérez. El paro rápidamente fue tomado en otros países de la región. La convocatoria en las calles fue masiva, marcando una fecha histórica.

que su crítica se hace práctica y lucha. Las escenas son, en este sentido, líneas de fuerza en que los cuerpos se exponen, asumen un riesgo, confrontan un límite y despliegan un no saber, como expresión de una potencia de indeterminación que es la clave del cuerpo puesto a trabajar. ¿Por qué? Porque lo propio del cuerpo del trabajo es ser trabajo vivo, para decirlo con Marx: pura potencia irreductible a una tarea específica y, a la vez, capaz de singularizarse en cada tarea.³

Por eso, en estas escenas sitúo instancias de resistencia al neoliberalismo en sus aspectos más inmanentes ya que el neoliberalismo no se deja comprender si no se tiene en cuenta cómo ha captado, suscitado e interpretado las formas de vida, las artes de hacer, las tácticas de resistencia y los modos de habitar populares que lo han combatido, lo han transformado, lo han aprovechado y lo han sufrido.

Escena uno. ¿Quién habla?

Las trabajadoras que atienden la línea 144 en la provincia de Buenos Aires con casos de violencia de género los 365 días del año lo hacen en condiciones de extrema precariedad. Le ponen el cuerpo a la violencia contra el cuerpo de otras mujeres con el propio cuerpo: las patologías físicas y psicológicas son síntomas diarios.

¿Qué tipo de violencia implica que las mujeres que auxilian, diagnostican y conducen casos de violencia de género de la provincia más grande del país lo hagan como trabajadoras sin derechos, tercerizadas, con sueldos míseros en relación a sus tareas y sin condiciones de trabajo dignas? ¿Qué tipo de explotación se practica sobre su compromiso personal y profesional con las mujeres que atienden y auxilian? ¿Por qué el diagnóstico sobre las violencias machistas que ellas producen y sistematizan no puede excluir su propia condición como trabajadoras?

En el horario nocturno, el ritmo del teléfono se intensifica. Y esa intensidad se tatúa en el cuerpo de estas trabajadoras, de edades variadas, y se traduce en patologías específicas: manchas en la piel por stress, problemas gástricos, insomnio, ansiedad, disfonía, problemas en el oído, miedos de diversa índole por las amenazas de agresores que llaman a la línea anunciando represalias.

La lógica del call center, esas “fábricas de la charla” como las nombró Paolo Virno (2006) en una conversación en Buenos Aires, se tensiona en extremo cuando lo que se “atiende” no son clientelas disconformes por algún producto sino víctimas de violencias machistas en situaciones límite. Aun así, la lógica del call center devenida modo de política pública intenta imponer su criterio de productividad y

³ Para esto ver especialmente Marx (1997), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*.

cronometrar el tiempo de la llamada justo ante situaciones que lo que no resisten son guiones fijos y respuestas estandarizadas.

Lo que estas trabajadoras ponen en juego es su saber movilizado en cada situación concreta (cada llamada) para disputar la noción misma de productividad: pelean no sólo sus condiciones laborales, sino también sobre la organización misma del trabajo. Esto es: sobre la necesidad de dar tiempo al habla, de modular la duración de la atención, de captar la intensidad del riesgo por medio de la escucha. Lo que estas trabajadoras ponen en práctica es un modo de evaluación *in situ*, traduciendo en criterios objetivos sus percepciones subjetivas (lo que después puede devenir insumo de protocolo).

Si aceptamos que todos los problemas de evaluación son un problema de economía política, lo que leemos en este trabajo telefónico de fuerte implicación anímica, afectiva, política, es una atención minuciosa a los detalles de una urgencia, lo cual permite una detección móvil de los contornos mismos del riesgo, actualizando de modo constante el mapa de las violencias machistas.

La crítica de la economía política, pensada desde una perspectiva feminista, es la que nos permite repensar estas formas de explotación contemporáneas, enquistadas en los saberes que emergen de las resistencias, de los sabotajes, y de la conflictividad que es a la vez laboral y vital. Lo que disputan estas trabajadoras es justamente el cuerpo de saberes que hace a la productividad y que es expropiado cuando quiere ser guionado y sujetado a cronómetro al mismo tiempo que es explotado en su plusvalor en tanto pone en juego saberes y temporalidades intensivas, no regladas, productivas justamente en su exceso. En este sentido, la llamada feminización del trabajo en relación a las mutaciones del capitalismo contemporáneo encuentra en escenas como estas un despliegue predilecto. Esto se debe a que los afectos y saberes que implican a las trabajadoras en su tarea son a la vez reconocidos como *expertise* y, al mismo tiempo, codificados como formas serviles: es en esta doble pinza que pueden ser explotados y despreciados como fuente de plusvalor, de modo simultáneo.

Por eso, la explotación se redobra: estas trabajadoras gestionan las violencias contra el cuerpo de las mujeres que atienden a costa de las propias violencias a las que son sometidas como trabajadoras. Pero es justamente reconocerse en una trama común con aquellas a las que “asisten” lo que da fuerza. Es la misma trama que revela la conexión de violencias como agresiones sistémicas y conectadas que enlazan lo público y lo privado, enhebrando violencias diferenciales pero ensambladas, lo que les permite poner en juego sus saberes como

saberes profesionales y como saberes de resistencia, como saber laboral de atención a otras y como saber para sí.

La textura de este conflicto sin embargo se lee y se comprende a la luz del movimiento de la huelga feminista. No hay manera de desacoplar el modo en que estas trabajadoras están cartografiando el cruce de violencias (machistas, institucionales, laborales, policiales, etc.) en su propio diagnóstico laboral respecto de la difusión de una lectura que justamente es capaz de salir del confinamiento del diagnóstico acotado (al que apunta el lenguaje institucional y mediático). En ese saber que ponen en juego como trabajadoras, son también ellas las que se ponen en juego: porque no hay cumplimiento de su tarea sin involucramiento profesional que es al mismo tiempo político y personal.

Diría entonces que es la conexión de la trama de violencias como clave de la producción de diagnóstico político que ha impulsado el paro feminista, lo que ha permitido construir y movernos en un plano de comprensión, inteligibilidad expandida y método de análisis que visibiliza la intersección específica de la explotación en el mundo del trabajo y de nuestras precariedades con las nuevas formas de servilización de las tareas afectivas, al mismo tiempo que evidencia cómo el marketing gubernamental declina la cuestión de “género” en términos neoliberales intentando capturar la dinámica del movimiento. En la tarea de evaluación de las trabajadoras de la línea 144 emerge así la elaboración de una casuística: cada caso de violencia en concreto se vuelve parte de una singularización de la red de las violencias y no, como se especula desde las políticas de *make up* de gestión burocrática, un aislamiento del caso particular.

Estas trabajadoras llamaron al paro el 8M en 2017, nuevamente en 2018 y volvieron a parar luego. Usaron el paro como horizonte común de protesta frente a la multiplicación de las situaciones de precariedad y contratación que intenta jerarquizarlas y dividir las entre ellas. En los últimos meses varias de ellas fueron despedidas. En esa situación encabezaron junto a otras la marcha NiUnaMenos del 4 de junio de 2018. El argumento del gobierno para despedirlas fue que desatienden la situación de emergencia de violencia de otras mujeres. La perversión se redobla: no sólo se las disciplina como trabajadoras, sino que también se las culpabiliza en términos individuales por un reclamo laboral.



De este modo, el paro funcionó para valorizar y disputar, en ese contexto específico, lo que las trabajadoras producen en la medida que reconocen el cuerpo de saberes que movilizan. “Nosotras nos organizamos incluso antes de que llegue el sindicato”, comentó una de ellas (que prefirió mantener su anonimato por la crudeza del conflicto), evidenciando también otra de las claves: el paro desborda la convocatoria sindical aun si después es capaz de aliarse con las iniciativas sindicales e, incluso, forzarlas y fortalecerlas. En la conversación, las anécdotas del paro de 8M 2017 se suceden como un relato de apropiación feminista: “hicimos paro con lo difícil que eso es por nuestra tarea, pero el paro fue parte de nuestro compromiso feminista, que es lo que nos hace estar acá a pesar de lo que nos cuesta en términos personales”. “Paramos por todas y paramos por nosotras mismas”, dice otra de las más jóvenes. Ellas también subrayan que con el conflicto laboral que llevan aún adelante se dio la novedad de que las contratadas hicieron paro por primera vez, justamente porque no cobraban. “Las autoridades nos decían que no podíamos hacer paro, que no estaba entre nuestras atribuciones”, recuerdan. “Cuando nos dicen eso, el subtexto es el mismo: ‘tendrías que agradecer tener trabajo’. Pero nadie nos hace un favor. Nosotras somos trabajadoras. Y nos organizamos porque es también una forma de cuidarnos entre nosotras y de reconocer el valor que producimos”.

Escena dos. Lo crudo y lo cocido

Estamos en una asamblea preparatoria para el paro 8M de 2018 en la villa 21-24 de la ciudad de Buenos Aires. La mayoría de las presentes son trabajadoras de la economía popular y realizan tareas de reproducción social en el barrio. Muchas atienden comedores, cada vez más nutridos frente a la crisis desatada por la inflación del último año. Insisten con algo que creo es la singularidad más brillante

que sobresale como clave del paro feminista: dicen que no pueden parar y que quieren parar. Esa frase abre una situación de problematización; es decir, de pensamiento. En una clave parecida lo decían las trabajadoras de la línea 144: “[s]e supone que nosotras no podemos parar por el tipo de tarea que hacemos”.

Pero esta supuesta imposibilidad condensa el dilema práctico del paro feminista. En el caso de las trabajadoras de la economía popular, se evidencia el paro deseado por aquellas que se supone que están excluidas de la prerrogativa (cuasi “privilegio” desde cierta óptica) de esa herramienta obrera asociada tradicionalmente al movimiento organizado, asalariado y masculino.

No pueden parar, argumentan ellas, porque tienen una responsabilidad con alimentar a lxs vecinxs del barrio y especialmente a lxs niñxs. Pero quieren parar porque quieren ser parte de la medida de fuerza y estar en la calle con otras miles. La afirmación, que a primera vista parece contradictoria, ensancha la huelga. La hace más compleja, le exige estar a la altura de la multiplicidad de labores que redefine al trabajo mismo desde un punto de vista feminista. Surge así una idea que se impone: “¿Por qué no entregamos crudo? Dejamos la comida en la puerta de los comedores pero cruda, sustrayéndole todo el trabajo de cocinar, servir, lavar”, sintetiza una de las trabajadoras en la asamblea preparatoria de febrero de 2018. La ocurrencia política destraba la situación y agrega un pliegue más a la práctica misma del paro. La idea se convierte en grafiti en todo el barrio: 8M HOY REPARTIMOS CRUDO – NI UNA MENOS. La asamblea se convierte así en un modo de evaluación de la lógica de las cualidades sensibles de las cosas (lo crudo y lo cocido) desde el punto de vista del trabajo de las mujeres.



Otra de ellas, durante la misma asamblea, aclara: “yo quiero que el paro sirva para que se note mi ausencia”. El supuesto es que la ausencia no se percibe, porque se subsana, se reemplaza, justamente porque hay una presencia que permanentemente queda invisibilizada y naturalizada. Se continúa una discusión sobre la falta de reconocimiento e invisibilidad de las tareas reproductivas, de la naturalización de los “servicios” de cocinar, limpiar, atender, calcular compras, ajustar cantidades. Como si ellas fueran la verdadera “mano invisible” de la economía de la que hablaba Adam Smith. Y, al mismo tiempo, se discute cómo estas tareas son las que están hoy construyendo infraestructura popular concreta en el barrio, produciendo servicios comunes que tienen un evidente valor político.

La cuestión se vuelve urgente frente al escenario de crisis. El ajuste impacta de manera diferencial sobre las mujeres de estos barrios: son ellas las que hacen malabares para que la comida alcance y, para empezar, reducen su propia ingesta para no mermar la distribución a otrxs. Ellas le ponen literalmente el cuerpo a que el ajuste se sienta lo menos posible sobre el cotidiano de lxs otrxs.

La elaboración de cómo la explotación específica del trabajo de las mujeres es un punto de vista que permite reconceptualizar la noción misma de cuerpo del trabajo se elabora y especifica en estas situaciones de problematización colectiva, a partir de las cuales ese trabajo se nombra, deviene visible y reconocido en sus determinaciones concretas: es decir, a partir de todo aquello que se pone a trabajar en las economías actuales que desbordan el mapa del trabajo asalariado formal. Pero al hacerlo desde el pensamiento estratégico que requiere la pregunta por cómo parar, se revelan esas explotaciones desde la posibilidad misma de su desacato y no sólo en términos de una analítica de la sumisión.

En este sentido el paro feminista funciona como catalizador químico: evidencia relaciones de poder, muestra dónde y cómo se inscriben y funcionan, descubre los cuerpos, tiempos y espacios sobre los que se aplican y también los artilugios para su desobediencia. El paro se vuelve, así, una clave de lectura insumisa cuando pasa a funcionar como elemento de desacato y no simplemente como parte de un repertorio de acciones de negociación.

Hay una singularidad que se expresa en esta escena de las trabajadoras de la economía popular del comedor barrial que aquí narramos. En la crisis argentina de 2001, fueron las mujeres las que realizaron un gesto fundante: se hicieron cargo de producir espacios de reproducción de la vida en términos colectivos, comunitarios, frente al devastamiento que causaba la desocupación especialmente entre los varones, declinantes en sus figuras de “jefes de hogar”. El alcoholismo y la depresión eran una postal recurrente de muchos desalojados de sus empleos de

un día para otro. La conformación de los movimientos de desocupadxs implicó dos cosas decisivas. Por un lado: la politización de las tareas de reproducción que se extendieron al barrio, saltando las barreras del confinamiento doméstico. El trabajo de reproducción fue capaz de construir la infraestructura necesaria para que el momento del corte de ruta pudiese realizarse, desplazando espacialmente el piquete de la entrada de la fábrica ya cerrada a las vías de comunicación. Por otro, esos movimientos evidenciaron la naturaleza política de esas tareas en la producción de un valor comunitario capaz de organizar recursos, experiencias y demandas que impugnaban de hecho la categorización de la “exclusión” a la que se condenaba a lxs desocupadxs.

Estos movimientos impulsaron una problematización radical sobre el trabajo y la vida digna, capaz de ser vivida y pensada una vez desacoplada del régimen salarial. Esta es una de las claves fundamentales de la crisis. Y lo que aquellos movimientos inventaron como formas de autogestión de una multiplicidad de trabajos sin patrón se han sostenido durante la llamada “recuperación económica” de la década siguiente, de modo tal de estabilizar y sistematizar un nuevo paisaje. Esa trama es la que nombramos como “economías populares”. Quisiera así subrayar que la dimensión política de las economías populares tiene que ver entonces con la politización de la reproducción y con el rechazo a la gestión miserabilista de sus actividades, que tiene su “origen” en la crisis que en 2001, como momento-fuerza, destituyó la legitimidad política del neoliberalismo en nuestro país.⁴

De modo distinto respecto de aquel ciclo de organización, donde el protagonismo femenino fue fuertísimo, emerge ahora una politización que se reconoce explícitamente feminista y que tiene un terreno de expansión importantísimo en las economías populares. Pero aquí hay que marcar un punto central también para entender esta politización: el pasaje del salario al subsidio. Esto no significa que el salario deje de existir, sino que es cada vez mayor la cantidad de personas que deben procurarse prosperidad sin dar por sentado el privilegio del salario como ingreso principal. Pero aún más: la hipótesis que me interesa discutir es cómo esta realidad replantea la hipótesis del “patriarcado del salario” trabajada, entre otras, por Silvia Federici (2018).

Lo que quiero plantear es cómo la desestructuración de la autoridad masculina que se produce al perder el salario como “medida objetiva” de su poder dentro y fuera del hogar (y que marca justamente esa frontera espacio-temporal) y

⁴ Ver Verónica Gago, *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2014).

el declive de la figura de proveedor tiene una doble vía. Por un lado, esa desestructuración masculina se amplifica y acelera por la vía de politización de las tareas reproductivas que se “desconfinan” del hogar, derramándolas a un terreno social ampliado y logrando un nuevo “prestigio” social. Por otro, la autoridad masculina como estructuradora de relaciones de subordinación al entrar en crisis acude a formas de violencia “sin medida” especialmente dentro del hogar.

En este sentido, mi hipótesis es que las economías populares son un prisma privilegiado para leer la crisis del patriarcado del salario. Esto no significa el fin de patriarcado, por supuesto, pero sí la descomposición de una forma específica de estructuración del patriarcado. La intensificación de las violencias machistas expresa esa desmesura de la violencia ya no contenida en la forma salarial. Sin embargo, es también esa violencia como “fuerza productiva”, como argumenta María Mies (2014) para pensar la relación entre patriarcado y acumulación, la que se pone en juego en la dinamización de las economías ilegales.

Con esto quiero decir que las economías ilegales proveen nuevas figuras de “autoridad”, especialmente masculinas. Lo mismo sucede, de modo legal, en el reclutamiento de jóvenes para las fuerzas de seguridad estatales. Por el lado estatal y para-estatal, entonces, se ofrece una salida a la crisis de la autoridad masculina sustentada en el salario por el lado de la re-organización de las mediaciones de la violencia. Esto evidencia, además, una suerte de competencia y complementariedad entre las violencias estatales y para-estatales que se despliegan muchas veces como dinámicas ejercidas por los mismos sujetos y en combinación de instancias, recursos y territorios. La cuestión del narcomenudeo es la más evidente pero no la única.

Mi segunda hipótesis sobre las economías populares, y todo lo que se juega en pensar el paro desde allí, es entonces que su protagonismo femenino implica sobre todo una disputa con las economías ilegales en la gestión y tramitación del declive de la “masculinidad proveedora” y en la pelea por nuevas fuentes de “prestigio social”, y, por tanto, en la gestión de la violencia. Entonces, ¿qué tipo de trama construyen las economías populares desde el punto de vista de la economía feminista?

Hoy esas economías populares son protagonizadas por las hijas de las mujeres piqueteras. Son jóvenes que tenían 5 o 7 años cuando sus madres estaban en las asambleas de desocupadxs. En los hechos, esta posta generacional traza una genealogía del momento actual con aquellas luchas y teje su continuidad porque hoy también sus madres y abuelas siguen a cargo de los emprendimientos de urbanización popular, de cuidado comunitario y de trabajo doméstico que, como

remarcamos, son tareas que no se limitan sólo a lo que sucede dentro de las paredes del hogar.

Estas economías populares envuelven una dimensión reproductiva central, por lo que la tarea de organizar la vida cotidiana está ya inscrita como dimensión productiva, asumiendo una indistinción práctica entre categorías de la calle y del hogar para pensar el trabajo. La afinidad histórica entre economía feminista y economía popular tiene que ver con la politización de la reproducción social desde la práctica política. Es desde aquí que el paro toma su complejidad y vuelve a ensancharse.

En este sentido también, la reproducción social de la vida aparece subsanando y reponiendo y al mismo tiempo criticando el despojo de infraestructura pública. Las economías populares construyen hoy infraestructura popular para la prestación de servicios llamados básicos pero que no son tales: desde la salud a la urbanización, desde la electricidad hasta la educación, desde la seguridad a los alimentos. De este modo, las economías populares como trama reproductiva y productiva ponen en debate las formas concretas de precarización de las existencias en todos los planos y muestran el nivel de despojo en los territorios urbanos y suburbanos. Esto implica el despliegue de una conflictividad concreta por modos de entender el territorio como nueva fábrica social. Y desde esa conflictividad se inventa el paro como cartografía política.

Escena tres. Desendeadas Nos Queremos

“En la misma época en que en Inglaterra se dejaba de quemar a las brujas, se comenzó a colgar a los falsificadores de los billetes de banco”, escribe Marx (2000: 642) comentando la creación del banco de Inglaterra, en su análisis de la llamada “acumulación originaria” (en la sección “La génesis del capital industrial”). ¿Qué hay en este pasaje de disciplinamiento de cuerpos: del cuerpo de las mujeres-brujas al cuerpo del falsificador-de-dinero? En ambos casos se pone en juego el monopolio del signo de la riqueza; dicho de otro modo: el control del devenir.

En el dinero funciona la abstracción del cuerpo del trabajo. No hay abstracción sin su síntesis en el cuerpo abstracto del dinero. Pero para que esa síntesis funcione como “conexión social” (Marx 1997, 4) es necesario previamente quemar a los cuerpos concretos que se expresan en la figura de las brujas (una corporalidad sintiente, colectiva, de un materialismo ensoñado, diría León Rozitchner [2015]). La abstracción del dinero consagra, como dice Marx, un poder social bajo el tipo de relación propietario-no propietario. Quien falsifica pone en peligro el mando de la abstracción como relación de propiedad. La diferencia entre

las brujas y los falsificadores de billetes es la existencia de la institución bancaria, construida después de la hoguera.

Como continuación del llamamiento al paro internacional feminista de 2017 desde el colectivo NiUnaMenos escribimos otro manifiesto titulado “Desendeudadas Nos Queremos”, poniendo de relieve que el antagonismo entre vida y finanzas es una cuestión fundamental también para pensar la huelga.⁵ Dijimos entonces que queríamos ponerle cuerpo al dinero y declararnos insumisas de las finanzas. Las Insumisas de las Finanzas fue una acción que realizamos como colectivo NiUnaMenos frente al Banco Central (2 de junio de 2017), bajo la idea de ponerle cuerpo a lo que se quiere la dominación más abstracta.



¿Cómo y por qué identificamos a las finanzas como un blanco? Detallamos el modo en que hacemos cuentas todo el día para que el dinero alcance, en cómo nos endeudamos para financiar la vida cotidiana, y cómo vivimos en la ambivalencia de querer conquistar autonomía económica y negarnos a la austeridad aquí y ahora prometiendo la obediencia por nuestro trabajo a futuro a la vez que quedamos presas del chantaje de la deuda.

La interseccionalidad entre violencia de género y violencias económicas y sociales que estamos visibilizando construye un feminismo que impulsa una crítica al capitalismo a partir de poner en conexión y evidenciar la racionalidad de ensamblajes que conectan la explotación en los ámbitos laborales con la implosión de violencia misógina en el hogar por el derrumbe de la capacidad masculina de

⁵ Colectivo Ni Una menos, “#DesendeudadasNosQueremos”. *Página 12*, 2 de junio de 2017, <https://www.pagina12.com.ar/41550-desendeudadas-nos-queremos>

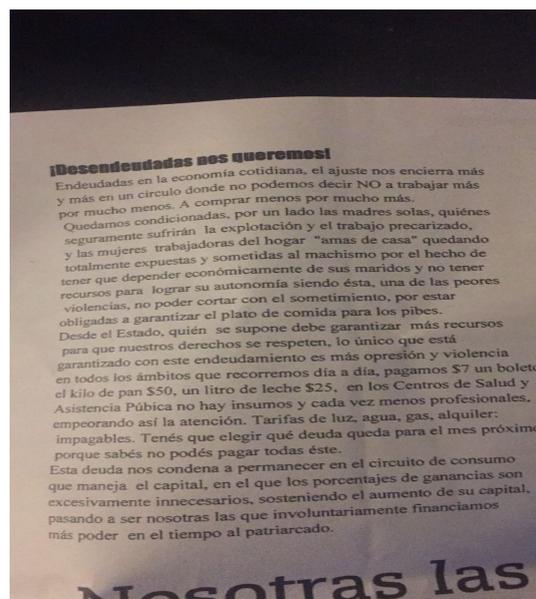
monopolizar la provisión de recursos jerárquicamente considerados. Pero también permite dar cuenta de la multiplicación de formas de explotación de economías (afectivas, comunitarias, informales, etc.) que van más allá del mundo asalariado.

Una vuelta más. El manifiesto “DesendeudadasNosQueremos” fue leído, reescrito y reinterpretado en la cárcel, en un poema escrito en un taller, con el mismo nombre-título;

Endeudadas en la economía cotidiana el ajuste nos encierra más y más en un círculo donde no podemos decir NO a trabajar más por mucho menos; a comprar menos por mucho más.

Quedamos condicionadas, por un lado las madres solas, quienes seguramente sufrirán la explotación y el trabajo precarizado, y las mujeres trabajadoras del hogar “amas de casa” que quedarán totalmente expuestas y sometidas al machismo por el hecho de tener que depender económicamente de sus maridos y no tener recursos para lograr su autonomía, siendo ésta una de las peores violencias: no poder cortar con el sometimiento por el hecho de estar obligadas a garantizar el plato de comida para los pibes.

Desde el Estado, quien se supone debe garantizar más recursos para que nuestros derechos se respeten, lo único que está garantizado con este endeudamiento es más opresión y violencia en todos los ámbitos que recorremos día a día: pagamos \$7 un boleto, \$50 el kilo de pan, \$25 un litro de leche, en los Centros de Salud y Asistencia Pública no hay insumos y cada vez menos profesionales, empeorando así la atención. Tarifas de luz, agua, gas, alquiler: impagables. Tenés que elegir qué deuda queda para el mes próximo porque sabés que no podés pagar todas las cuentas este mes. Esta deuda nos condena a permanecer en el circuito de consumo que maneja el capital, en el que los porcentajes de ganancia son excesivamente innecesarios, sosteniendo el aumento de su capital, pasando a ser nosotras las que involuntariamente financiamos más poder en el tiempo al patriarcado.



La deuda es pensada directamente como expropiación de tiempo propio y también como financiación “involuntaria” del “tiempo del patriarcado”. En este sentido, el dispositivo financiero de endeudamiento plantea una disputa por la temporalidad a futuro. En el momento actual, esa temporalidad a futuro además extrae valor sobre la indeterminación de las tareas. Esto se debe a que la deuda explota, una vez que está desacoplada de un empleo asalariado y estable, la indeterminación misma que se moldea a fuerza de obediencia. ¿Qué significa desobedecer a las finanzas desde el paro? ¿Qué significa bloquear el poder de abstracción de la deuda?

En el mismo momento en que la dominación política pierde sus características más reconocibles, cuando se hace más abstracta y omnipresente, se evidencian al menos dos cosas: que esa abstracción opera sobre todo a partir de la comunicación y de las finanzas y que a pesar de la creciente y aparente inmaterialidad de esos dispositivos hoy esa disputa se da en cuerpos concretos. No es casual que la represión tras el paro feminista del 8M 2018 se haya ensañado especialmente contra las presas que hicieron huelga en la cárcel, que fueron reprimidas esa misma noche luego de que denunciaran la explotación de su trabajo por parte del servicio penitenciario.

El paro en la cárcel—mejor dicho, en varias cárceles del país—reclamó contra las discriminaciones y violencias en ese espacio y escribieron “Paramos porque queremos trabajar, pero no ser explotadas por el Servicio Penitenciario Bonaerense, que nos paga 16 centavos la hora de trabajo”. El paro en la cárcel fue otra de las escenas que descentró a la huelga de sus coordenadas habituales y expuso la cárcel como lugar singular de explotación. En este sentido, el paro en la cárcel también renueva la cartografía del afuera y del adentro, de las exclusiones y sus fronteras, donde la falta de autonomía económica de las mujeres explica los múltiples modos de encierro a la vez que el intento de expropiación de la noción misma de un afuera, que es el que constituye el paro.

Un rodeo contra la abstracción

Las tres escenas a partir de las cuales narré el paro son escenas de la supuesta imposibilidad del paro desde cierto punto de vista. Desde otro, revelan un pliegue que lo ensancha: el paro como posibilidad en su anomalía. Es decir, las situaciones que revolucionan la herramienta del paro desde adentro son aquellas que se supondría que el paro desprecia si su referencia es sólo al trabajo libre, remunerado, sindicalizado y con bordes delimitados en sus tareas. Este horizonte organizativo, como dijimos, ha permitido cartografiar desde un punto de vista

problemático las formas de trabajo que se visibilizan y valorizan al desplegar una perspectiva feminista elaborada a partir de una herramienta organizativa concreta.

Ahora, el punto que quise también poner de relieve es que los dispositivos de comunicación y, sobre todo, los financieros hoy disputan esos cuerpos del trabajo más allá del salario. En este aspecto quisiera hacer una mención a la lectura de Deleuze sobre Marx. Sabemos por referencias varias que Deleuze preparaba un libro sobre Marx antes de morir. Parece que no quedó demasiado de ese impulso, pero la obra de Deleuze—y de Deleuze y Guattari—está plagada de valiosas referencias a Marx. Tomo una: básicamente, la idea de que los cuerpos no son mera materia orgánica, sino que la vida es un fenómeno no-orgánico, presencia de lo virtual en lo actual. Es todo el problema spinoziano de qué es lo que pueden los cuerpos. La propia idea de plusvalía se juega en el diferencial de un cuerpo al que se le retribuye por su actualidad, pero se lo aprovecha en su virtualidad, en su genérico poder de hacer. No se entiende el lenguaje de flujos en Deleuze y Guattari por fuera del hecho que estas potencias remiten a flujos de deseo y de producción (lo que permitiría poner a Marx y Freud sobre un mismo plano). Pero, agrega Deleuze (1974), lo propio del capitalismo es que esa producción sea atribuida siempre a una “instancia estéril e improductiva”: el dinero.

Esto quiere decir que el dinero como forma de mando oculta su condición de representante abstracto de lo que crean los cuerpos a través de los dispositivos financieros. Pensar el dinero como mando revela también la preocupación por la potencia, por lo que los cuerpos pueden: es decir, por el fundamento de toda plusvalía en tanto lo indeterminado del cuerpo del trabajo. Finalmente, ante estos mecanismos expropiatorios, la huelga, como bloqueo de un hacer, desacato y posibilidad de un común como posible, desarrolla armas de resistencia a la altura de nuevas gramáticas de explotación y conflictividad.

Sabemos que hoy las resistencias se enfrentan a una dinámica de lectura y captura permanente debido al funcionamiento axiomático del capital. La dinámica axiomática del capital, como lo han teorizado Deleuze y Guattari (1988) en *Mil mesetas*, pone de relieve la tensión entre una flexibilidad y versatilidad de captura y explotación por parte del capital y, al mismo tiempo, la necesidad de distinguir las operaciones mediante las cuales esa máquina de captura subsume relaciones sociales e invenciones que también resisten y desbordan el diagrama de captura/explotación. Cuando Deleuze refiere a la axiomática, explicita su conexión con el Marx de los *Grundrisse* y refiere a procesos “económico-físicos” que convierten al cuerpo estéril e improductivo del dinero en algo más. Lo que esta referencia nos dice es que el problema de la axiomática y los flujos remite a una

cuestión que involucra deseo, economía y política. Ahí se juega siempre el problema del límite: por parte del capital, en la ampliación de escalas y el traspaso de fronteras de valorización. Para eso, primero el capital debe internalizar el límite por la vía de una inmanentización que trabaja en la relación diferencial entre flujos, conteniéndolos, codificándolos, recuperándolos de su escape hacia el afuera. El papel de la axiomática, dice Deleuze (2005), es “compensar el límite, volver las cosas a su lugar” (105) pero en esa operación de recuperación queda obligado a una nueva ampliación, cada vez. Y, además, están siempre los flujos que escapan: esos que aparecen en las migraciones esquizofrénicas de personajes como los de Beckett (Deleuze 2005, 103).

En particular cuando Deleuze trabaja sobre los conceptos de Foucault, se hace evidente la importancia que para él tiene la articulación entre conformación de territorios, prácticas de deseo y diagramas de poder (las clásicas formas diagramáticas: soberanía, disciplina y control, y su co-funcionamiento).⁶ Es imposible entender hoy, desde un punto de vista materialista, las economías que organizan nuevas formas de explotación y extracción de valor, su equipamiento, sus disposiciones financieras y la proliferación de formas de poder que las acompañan sin pasar por esta arquitectura capaz de identificar dimensiones múltiples convergiendo sobre un mismo plano.

Decíamos al inicio de este texto que a veces se sobreestima una inmaterialidad del trabajo. O se comprende esta idea de modo literal y unidireccional, desplazando la pregunta por la composición actual del cuerpo del trabajo. Vayamos a lo que podríamos proponer como ideas-fuerza de un materialismo capaz de crear territorio existencial contra las formas actuales de explotación. Ese materialismo tiene dos premisas: la idea misma de que las subjetividades se expresan en prácticas, con estructuras que son prácticas articuladas y con discursos que son siempre dimensión de la práctica (“focos de experiencia”, diría Foucault [2009]) y que, por tanto, no se reducen ni privilegian la conciencia o la espiritualidad racionalista. Segundo: entender la producción de valor es producción de existencia, lo cual se evidencia en el concepto de fuerza de trabajo, en su fallida e imposible conversión en mercancía toda vez que existe un hiato imposible de suprimir entre praxis humana en potencia y tarea efectiva.

El materialismo que nos importa, el que problematizan los cuerpos diversos del trabajo, es uno que combate la abstracción. ¿Pero qué tipo de abstracción? La abstracción operada por el fetichismo de la mercancía que más que

⁶ Ver Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault, Tomo I* (2013); *El poder. Curso sobre Foucault, Tomo II* (2014) y *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III* (2015).

borrar a secas la materialidad produce un tipo determinado de materialidad: “Una materialidad a la que, para que sea ‘objetiva’, se le ha sustraído toda ensoñación y todas las alucinaciones que la conforman y la constituyen como materia humana y cuyo secreto está en nuestra propia existencia corpórea”, escribe León Rozitchner (2011, 24) en *Marx y la infancia*. ¿Cuál es el secreto de la materia de la que habla León?

El secreto refiere, creo, a lo que llama la materialidad histórica de los sujetos (inversión del secreto de la mercancía): es decir, “la materia que está en juego para ver las cosas” (Rozitchner 2011, 64). Esa que para Rozitchner se produce en la infancia como momento de mitologización de las relaciones con el mundo, de relación afectiva-imaginaria con la materia que él ubica—subrayando que toma palabras de Marx cuando habla de la Naturaleza—en el “seno materno”. Porque, para Rozitchner, la producción de hombres y mujeres se vincula a modos de producción mitológica que son inescindibles de los modos de producción económica. De allí su insistencia en el párrafo de los *Grundrisse* que subraya al capitalismo como un modo de producción que quiere despojarse de toda mitología como consecuencia triunfante del dominio sobre la naturaleza:

El fetichismo de la mercancía, como sabemos, es el despojo del carácter social de la producción en el sentido que la materialidad productiva y la fantasía popular que envuelve a los bienes y produce su relación con ellos ya no es una mitologización de las relaciones con la naturaleza, sino su expropiación y dominación absoluta, al punto que las mercancías se autonomizan en una metafísica que parece no deberle nada a los cuerpos que las produjeron y que se ampara en la ciencia y el progreso como fin de las mitologías.

La mercancía deviene así “un jeroglífico racional y laico (...) que está vacío, un mito racional cuyo ícono sería un signo puro de toda materialidad: el papel moneda donde a la Letra de Cambio le tomamos la Palabra al pie de la letra” (Rozitchner 2011, 26). El pasaje que pone de relieve es uno preciso: de lo ensoñado a lo espectral. El materialismo ensoñado, del que Rozitchner habla, es la preponderancia de la materia como materia sintiente, acogedora y nutricia.

Se trata de una materialidad que se produce en la infancia y que da acceso a una forma de verdad vinculada a normas y modelos maternos que luego es expropiada a favor de normas y modelos patriarcales que van contra esa materia ensoñada y que propician su devaluación: devaluación de lo sensible como pasaje de conversión a la racionalidad adulta. No hay producción de mercancía capitalista sin la devaluación de la materialidad sintiente que produce hombres y mujeres más allá de toda medida, en lo que León llama el “potlatch donde se usufructúa toda la riqueza y se la gasta en el placer compartido sin calcular nada —incluida la “parte

maldita”, ese excedente suntuoso que el Capital no tolera” (Rozitchner 2011, 20). La posibilidad de “reviviscencia” de esa experiencia de verdad infantil (si no somos griegos que, según Marx en la interpretación de León, lograron un modo de prolongar la infancia en la adultez), tiene una chance en el arte: arte e infancia, dice León, son inescindibles. La fantasía de un pueblo envuelve una cierta relación con la infancia. Infancia e historia: porque la infancia es el nombre de un momento—individual y colectivo—en el que el cuerpo sintiente se hace índice de verdad y economía de fuerzas y, por tanto, momento de elaboración de una materialidad histórica. Donde lo femenino enseña y habilita otra relación con la naturaleza y la materia del sueño cincela el cuerpo—de nuevo, individual y social—como cuerpo erótico-mitológico, capaz de resistir la abstracción de lo que puede.

¿Qué significa “hacerse un cuerpo” para este momento?

La pregunta la lanzó la filósofa brasileña Suely Rolnik en un encuentro que hicimos en Buenos Aires, a las semanas del primer paro internacional de mujeres, en abril de 2017.⁷ Puso en juego así la idea de que cada movimiento, cuando verdaderamente conmueve los modos de sentir, percibir y luchar, recompone los cuerpos de quienes están involucrados. Esto quiere decir que los redefine pero sobre todo que abre un tiempo de pregunta: el del hacerse del cuerpo. Es un tiempo de la investigación que desdibuja las fronteras del cuerpo propio y del cuerpo colectivo. Y que conecta con la invectiva spinoziana: nadie sabe lo que puede un cuerpo.

Pasa lo mismo con lo que hemos llamado el cuerpo del trabajo. Creemos que se ve redefinido y recompuesto por la experiencia del paro feminista, que redimensiona y reconceptualiza a la vez tanto lo que entendemos por trabajo como por paro. En ese sentido hemos desplegado aquí la idea de que el paro funciona como método cartográfico y dispositivo organizativo.

Hay algunas líneas de lectura que históricamente han puesto el énfasis en el “hacerse” y en la “composición” de la clase obrera, para desmitificar y contrastar cierta idea cristalizada de una “identidad” o una “conciencia” de clase.⁸

Creo que el paro obliga a re-investigar qué son las vidas obreras hoy. En este sentido, la imposibilidad del paro como apertura a la posibilidad del paro muestra que el movimiento feminista no es un conjunto de demandas sectoriales o

⁷ Ver Suely Rolnik (2017), “El inconsciente colonial. Conferencia de Suely Rolnik”. <http://anarquiacoronada.blogspot.com/2017/06/el-inconsciente-colonial-conferencia-de.html>

⁸ Ver Edwar Palmer Thompson (2012), *La formación de la clase obrera en Inglaterra* y Antonio Negri (2001), *Marx más allá de Marx*.

corporativas. Sino que, por el contrario, lanza una pregunta que afecta a toda la clase trabajadora en su redefinición misma de clase. Y que abre un campo de investigación situado. ¿Por qué?

En primer lugar, porque muestra cómo todas las exclusiones que constituyeron históricamente a la “clase” se han ido contestando, respondiendo y disputando a través de luchas concretas. La clase es hoy una multiplicidad que ha movido las fronteras de lo que entendemos por clase obrera gracias a esas luchas que pusieron conflictivamente en juego una redefinición de quiénes son lxs sujetxs productivxs. Al mismo tiempo, la clase no deja de ser una parcialidad: una división en la sociedad entre quienes, para decirlo con Marx, dependen para relacionarse con sí mismos y con el mundo de su fuerza de trabajo y quiénes no.

La ampliación de la clase por multiplicación del trabajo que evidencia el movimiento feminista actual se debe a que no acepta que se les diga trabajadorxs sólo a aquellxs que cobran salario. En este sentido, a través de la ampliación de la herramienta del paro ponemos en crisis el concepto de trabajo patriarcal porque cuestionamos que el trabajo digno es sólo el que recibe salario y por tanto queda cuestionado que el trabajo reconocido es sólo predominantemente masculino. Como en un juego de dominó, esto implica cuestionar que el trabajo productivo es sólo el que se hace fuera de la casa.

Así, el feminismo que se hace cargo del problema de la redefinición del trabajo—y, por tanto, de la noción misma de clase—pone en evidencia la heterogeneidad de tareas no reconocidas que producen valor y desobedece a la jerarquización y división que hace el salario entre trabajadorxs y desocupadxs. Se trata de un movimiento que es político: al desacoplar el reconocimiento del trabajo respecto del salario, rechaza que quienes no cobren salario estén condenados a una marginalidad política.

El movimiento feminista en relación a un feminismo popular (que es lo que se construye como movimiento de multiplicidad en la experiencia latinoamericana) demuestra así que no podemos delegar en el capital—a través de la herramienta del salario—el reconocimiento de quiénes son trabajadorxs. Por eso decimos #TrabajadorasSomosTodas. Ahora, esa enunciación no funciona como un manto que cubre y homogeneiza en una identidad de clase abstracta, sino que funciona porque releva la multiplicidad de lo que significa el trabajo desde el punto de vista feminista, con todas sus jerarquías y todas sus luchas.

Por eso, lo que desmiente el feminismo en términos históricos y en términos de masas en su expresión actual es que no haya explotación ni trabajo si no hay salario. Por esta vía además ponemos en juego otra idea de productividad:

ser productivx no se ratifica por si somos explotadx bajo la forma salarial. Más bien el razonamiento es diverso: la forma de explotación organizada por el salario invisibiliza, disciplina y jerarquiza otras formas de explotación.

Intenté exponer también otra línea de investigación que me parece fundamental: ¿cómo hoy los dispositivos financieros actualizan el pacto colonial en intersección con las formas de dominación y explotación que, como señala Raquel Gutiérrez Aguilar (2017), se revelan como un punto fundamental para entender la guerra contra las mujeres en su dimensión contra-insurgente?

El cuerpo de las mujeres funciona así como territorio, ahora objeto de nuevas conquistas coloniales, donde la dinámica financiera se aterriza replicando a otras escalas los endeudamientos de los estados. Los dispositivos financieros relanzan el mando colonial y patriarcal bajo nuevas formas. En este sentido, hoy los feminismos latinoamericanos, al asumir la problematización de lo financiero, se hacen cargo, junto con la dimensión clasista de su trama, de la dimensión anti-colonial. Y esto tanto para pensar lo que significa una relación con el Estado en nuestras sociedades y su complicidad con los proyectos de despojo de los cuerpos-territorios, como para dar cuenta de desencuentros históricos y duraderos entre cierto feminismo liberal y las luchas populares

Por eso una tarea fundamental es poner en conexión los territorios más precarizados del trabajo y el dispositivo más abstracto de las finanzas para pensar las nuevas formas de explotación y extracción de valor y en particular el lugar del cuerpo de las mujeres (y cuerpos feminizados) en ellas.

Puesta en cuestión la distinción entre público y privado, la problemática del trabajo desde un punto de vista feminista permite desde una subjetividad supuestamente “exterior” o “corrida” del lugar central del trabajo asalariado, poner también en cuestión la noción misma de trabajo. Como señalamos, en Argentina este desplazamiento tiene una genealogía que refiere al movimiento de desocupadxs, que en plena crisis de inicios de este siglo logró cuestionar de modo radical a qué se llamaba trabajo, ocupación, remuneración, y resignificar la clásica herramienta del piquete ya por fuera de la fábrica, utilizándola para el bloqueo de la circulación de mercancías a través del corte de rutas y su organización colectiva. Estamos ahora frente a la capacidad de las mujeres de poner en juego todas las fronteras borrosas—borrosas porque están políticamente en disputa, no por una fluidez abstracta—, que vienen elaborándose desde hace años entre trabajo doméstico, reproductivo, productivo, afectivo y de cuidado en el contexto de una crisis que pone en el centro el cuerpo de las mujeres como territorio de disputa. Por esa misma renovación de la dinámica de crisis en nuestro continente, hoy se

revitaliza la visibilidad sobre un tipo de cooperación social extendida en los territorios de los barrios donde proliferan de modo no temporario las economías populares y sobre los cuales la ofensiva violenta es especialmente fuerte. Es sobre esa trama que las finanzas están operando, bajo un modo que enlaza las avanzadas neo-extractivas en territorios campesinos e indígenas con los territorios urbanos.

El cuerpo colectivo y multitudinario del movimiento feminista está hoy disputando el cuerpo en su sentido de potencia: es decir, reivindicando la indeterminación de lo que puede. De ahí su fuerza, su multiplicidad, su expansión. En esta clave el cuerpo deja de ser confín individual y objeto de derechos liberales para entramarse con territorios insurgentes, que disputan la riqueza social. En este sentido, la noción de cuerpo-territorio que estamos desplegando expresa desde dónde el cuerpo se conecta con los conflictos y se reinventa, como cuerpo común.

Obras citadas

- Colectivo Ni Una menos. “#DesendeudadasNosQueremos”. *Página 12*. 2 de junio de 2017. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/41550-desendeudadas-nos-queremos>
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de Francisco Monge. Barcelona: Barral Editores, 1974.
- _____. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos, 1988.
- _____. *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2005.
- _____. *El saber. Curso sobre Foucault, Tomo I*. Traducción de Pablo Ires y Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- _____. *El poder. Curso sobre Foucault, Tomo II*. Traducción de Pablo Ires y Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus, 2014.
- _____. *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*. Traducción de Pablo Ires y Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus, 2015
- Federici, Silvia. *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficante de Sueños, 2018.
- Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Gago, Verónica. *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.

- Gutiérrez Aguilar, Raquel. *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficante de Sueños, 2017.
- Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Traducción de Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1997.
- _____. *El Capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Mies, Maria. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. London: Zed Books, 2014.
- Negri, Antonio. *Marx más allá de Marx*. Madrid: Akal. 2001.
- Rolnik, Suely. “El inconsciente colonial. Conferencia de Suely Rolnik”. *Lobo suelto*. Abril de 2017. Blog: <http://anarquiacoronada.blogspot.com/2017/06/el-inconsciente-colonial-conferencia-de.html>
- Rozitchner, León. *Materialismo ensoñado*. Buenos Aires: Tinta Limón. 2011.
- _____. *Marx y la infancia*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2015.
- Thompson, Edwar Palmer. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Capitán Swing, 2012.
- Virno, Paolo. *¿Quién habla? Lucha contra la esclavitud del alma en los call centers*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.