

La subjetivación femenina en la doble explotación del capitalismo. Un diálogo entre el marxismo feminista y Foucault

Daniela Alejandra Ospino Angarita

Trabajo de Grado para Optar el Título de Filósofa

Director

Julián Hernández Rosas

Magíster en Estudios Editoriales

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2026

Dedicatoria

A mi mami, Regina te debo este trabajo, toda la carrera y el quien soy ahora, hemos crecido aprendiendo juntas. Y a un par de seres hermosas que nunca dejaron de estar a mi lado en todas las noches en vela.

Agradecimientos

A todas las mujeres de mi familia, mujeres de las que siento gran orgullo de llamar familia por lo luchadoras que son; cada una de ellas dio su grano de arena para ayudarme a ser la mujer que hoy soy. A todos los hombres que me rodean, pero especialmente a mi hermano, mis papás (F. P. G.) y mi pareja, me han apoyado de mil maneras. Pero principalmente a mi mami, ha sido la mejor mamá que una mujer como yo pudo tener. Cada uno ha marcado mi vida.

Tabla de Contenido

	Pág.
Introducción	7
1. Mecanismos de disciplinamiento y producción de la subjetividad femenina: un diálogo crítico entre foucault y federici.....	9
1.1 La anatomía política del cuerpo dócil: alcances y limites.....	13
1.2 La crítica de Federici, sexuar la anatomía política.....	19
1.3 Mecanismos específicos de disciplinamiento del cuerpo femenino.....	24
1.4 Conclusión.....	29
2. División sexual del trabajo y doble explotación, la producción de la fuerza de trabajo como dispositivo de subordinación femenina	31
2.1 La división sexual del trabajo en el marxismo clásico	32
2.2 Critica de Federici: la división sexual como relación de poder y fractura de clase	35
2.3 La doble explotación, productiva y reproductiva.....	40
2.4 Conclusiones	42
3. Régimen de verdad en la episteme moderna: la legitimación simbólica de la subordinación femenina	43
3.1 El concepto de episteme en Foucault y la producción de un “régimen de verdad” sobre el cuerpo femenino	45
3.2 La naturalización de la doble explotación.....	48
3.3 Epistemicidio y subjetividad femenina	50
3.4 Conclusión del capítulo.....	52
4. Conclusiones	53
Referencias bibliográficas	57

Resumen

Título: La subjetivación femenina en la doble explotación del capitalismo. Un diálogo entre el marxismo feminista y Foucault *

Autor: Daniela Alejandra Ospino Angarita **

Palabras Clave: Doble explotación, subjetividad femenina, acumulación originaria, disciplinamiento, régimen de verdad.

Descripción: Este trabajo de investigación analiza la incidencia de la doble explotación en la configuración histórica de la subjetividad femenina en el capitalismo, a partir de un diálogo crítico entre el marxismo feminista de Silvia Federici y la genealogía del poder de Michael Foucault. La pregunta que guía la investigación es de qué manera la doble explotación de las mujeres constituyó un dispositivo de subjetivación femenina funcional a la acumulación capitalista. Metodológicamente se emplea un enfoque genealógico-hermenéutico que articula los conceptos foucaultianos de anatomía política, biopoder y episteme con la crítica federiciana de la acumulación originaria. El trabajo se estructura en tres capítulos: el primero identifica los mecanismos de disciplinamiento del cuerpo femenino (caza de brujas, control reproductivo y expropiación de saberes); el segundo examina la división sexual del trabajo como relación de poder y fractura interna de la clase trabajadora; el tercero analiza la naturalización de la doble explotación como efecto de un régimen de verdad que produjo discursos médicos y pedagógicos fijando a la mujer a su función reproductiva. Se concluyó que la subjetividad femenina en el capitalismo es el resultado de una triple articulación entre violencia fundacional, estructura económica de explotación diferencial y legitimación simbólica, lo que muestra que la doble explotación no es un accidente histórico corregible, sino la matriz permanente de la subordinación femenina.

* Trabajo de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Julián Hernández Rosas. Magíster en Estudios Editoriales.

Abstract

Title: Female Subjectivation in the Double Exploitation of Capitalism: A Dialogue Between Feminist Marxism and Foucault *

Author: Daniela Alejandra Ospino Angarita¹

Key Words: Double exploitation, Female subjectivity, Primitive accumulation, Disciplining, Regime of truth.

Description: This research paper analyzes the impact of double exploitation on the historical configuration of female subjectivity under capitalism, based on a critical dialogue between Silvia Federici's feminist Marxism and Michel Foucault's genealogy of power. The central question guiding this research is how double exploitation functioned as a mechanism of female subjectivation that served capitalist accumulation. Methodologically, a genealogical-hermeneutic approach is employed that articulates Foucault's concepts of political anatomy, biopower, and episteme with Federici's critique of primitive accumulation. The work is structured in three chapters: the first identifies the mechanisms of disciplining the female body (witch hunts, reproductive control, and the expropriation of knowledge); the second examines the sexual division of labor as a power relationship and an internal fracture within the working class; the third analyzes the naturalization of double exploitation as an effect of a regime of truth that produced medical and pedagogical discourses fixing women to their reproductive function. It was concluded that female subjectivity under capitalism is the result of a triple articulation between foundational violence, an economic structure of differential exploitation, and symbolic legitimation, which shows that double exploitation is not a correctable historical accident, but rather the permanent matrix of female subordination.

* Degree Work

¹ Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Director: Julián Hernández Rosas. Magíster en Estudios Editoriales

Introducción

El presente trabajo de grado, inscrito en la modalidad de trabajo de investigación bajo la forma de monografía se pregunta ¿de qué manera la doble explotación de las mujeres, analizada por Silvia Federici en *Calibán y la bruja*, constituyó un dispositivo de subjetivación femenina en el capitalismo? Esta pregunta no se dirige a las representaciones culturales o ideológicas que justifican la desigualdad, se enfoca más en el entramado concreto de mecanismos de disciplinamiento, relaciones económicas y régimen de verdad que produjeron históricamente una forma específica de subjetividad femenina funcional a la acumulación capitalista.

El feminismo marxista ha abordado la opresión de las mujeres como un fenómeno estructural vinculado al capitalismo, superando explicaciones que la reducían a un residuo cultural o a un patriarcado transhistórico. Mariarosa Dalla Costa y Selma James problematizaron el trabajo doméstico no remunerado como el pilar oculto de la acumulación. Mientras que María Mies amplió esta crítica a escala global conectando el destino de las mujeres europeas con el de los sujetos coloniales. Silvia Federici, en *Calibán y la bruja* (2010), radicaliza esta línea al situar la caza de brujas de los siglos XVI y XVII como un acontecimiento central en la formación del proletariado moderno y en la producción de un nuevo orden patriarcal funcional al capitalismo emergente. Su obra, junto con la genealogía del poder de Michel Foucault, especialmente sus conceptos de anatomía política, biopoder y episteme, constituye el marco teórico principal de esta investigación. La articulación entre ambos autores es el aporte específico del trabajo, mientras Foucault describe la forma de los dispositivos de poder-saber que sujetan el cuerpo femenino (la histerización, la medicalización), Federici identifica la función económica de esos dispositivos cumplen (la producción de fuerza de trabajo no remunerada).

La importancia de esta tesis para la filosofía radica en su capacidad para historizar la verdad. Al mostrar que el régimen de verdad sobre la mujer es una herramienta de acumulación capitalista, la investigación despoja a la biología de su pretendida neutralidad y sitúa a la subjetividad femenina en el terreno de la praxis política, si fue producida por mecanismos históricos de poder, entonteces es susceptible a ser transformada. El aporte de esta investigación no es el hallazgo de fuentes inéditas, sino la articulación crítica entre la arqueología de los regímenes de verdad (Foucault) y la genealogía de la acumulación originaria (Federici). Al desplazar el análisis de la subjetividad femenina desde el plano cultural hacia su función como categoría económica y política, se ofrece una vía para entender cómo la “verdad” biológica sobre los cuerpos ha sido la base sobre las cuales se edificó la racionalidad del capitalismo. Para el programa de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander, el trabajo se inscribe en la línea de Filosofía política y del derecho, en la medida en que interroga las condiciones históricas de posibilidad de la subordinación femenina como un problema de poder, economía y saber.

La metodología empleada es una investigación documental-bibliográfica con enfoque genealógico-hermenéutico. El enfoque genealógico, heredado de Foucault, pero asumido críticamente desde Federici, permite rastrear las emergencias y los desplazamientos de los mecanismos de disciplinamiento. El enfoque hermenéutico permite establecer un diálogo interpretativo entre los autores, identificado tensiones y complementariedades. Las fuentes primarias son *Calibán y la bruja* (2010) e *Ir más allá de la piel* (2022) de Federici, *Vigilar y castigar* (2022) e *Historia de la sexualidad I* (2023) de Foucault y *El capital* (2009) y *La ideología alemana* (2014) de Marx y Engels.

El trabajo se estructura en tres capítulos: El capítulo I identifica los mecanismos de disciplinamiento y control del cuerpo femenino a partir del diálogo crítico entre Foucault y Federici, examinando cómo estos guiaron la instauración de la subjetividad femenina. El capítulo

II examina la división sexual del trabajo en el capitalismo desde la asignación diferencial de roles de producción y reproducción, mostrando cómo operó como un medio de subordinación femenina en el ámbito doméstico. El capítulo III analiza el rol de la episteme moderna en la legitimación simbólica de esta subordinación, mostrando cómo se configuró un régimen de verdad que naturalizó el disciplinamiento del cuerpo y la doble explotación.

La vigencia de este problema no es meramente histórica. Como ha señalado Nancy Fraser (2020), en su ensayo “Teoría de la reproducción social: Remapeando la clase, re-centrando la opresión” (pp. 27-55), sostiene que la crisis actual del capitalismo es también una crisis de reproducción social, el trabajo de cuidado sigue siendo feminizado, no remunerado y sistemáticamente devaluado. Las nuevas tecnologías reproductivas, la gestación subrogada y la mercantilización del útero —todas analizadas por Federici en *Revolución en punto cero* (2013)— muestran que el cuerpo de la mujer continúa siendo, como en la acumulación originaria, un territorio de expropiación y acumulación.

Para la completa comprensión del texto, se informa que se ha hecho uso de inteligencia artificial (especialmente el modelo Deepseek) como herramienta para mejorar aspectos ortográficos del texto y mejorar la fluidez de redacción, siguiendo las directrices del Manual de Trabajo de Grado de la Escuela. Todo el contenido conceptual, el análisis crítico, la interpretación de las fuentes, así como la argumentación, son de exclusiva autoría.

1. Mecanismos de disciplinamiento y producción de la subjetividad femenina: un diálogo crítico entre Foucault y Federici

Problematizar la subjetividad femenina en el capitalismo requiere preguntarse por su condición de posibilidad material. El cuestionamiento aborda un momento anterior al conjunto de representaciones y roles asignados a la subjetividad femenina moderna (la esposa y madre, la ama

de casa, la trabajadora precarizada, etc.); a decir, el lugar donde fueron ejercidas las primeras formas de disciplinamiento que llevaron a instaurar dichas subjetividades. Tanto en Michel Foucault como en Silvia Federici, el disciplinamiento social tiene como territorio primario el cuerpo. Mientras la segunda considera al cuerpo, femenino fundamentalmente, como el principal terreno de su explotación y resistencia (Federici, 2010, p. 29) dentro del sistema económico capitalista (economía política marxista); para el primero se trata del cuerpo dócil y útil de la anatomía política (analítica del poder). Es desde esta doble condición de posibilidad material (el cuerpo como blanco del poder disciplinario y como territorio de explotación sexual reproductiva) que la subjetividad femenina aparece en el capitalismo. Partiendo de la premisa de *Calibán y la bruja* (2010):

en la sociedad capitalista, el cuerpo es para las mujeres lo que la fábrica es para los trabajadores asalariados varones: el principal terreno de su explotación y resistencia, en la misma medida en que el cuerpo femenino ha sido apropiado por el estado y los hombres, forzado a funcionar como un medio para la reproducción y la acumulación de trabajo (p. 29).

La importancia no radica simplemente en establecer una analogía entre el cuerpo femenino y la fábrica, sino en mostrar una diferencia estructural: mientras el trabajador varón se relaciona con el capital mediante la venta de su fuerza de trabajo a través del contrato y el salario, las mujeres son explotadas en y a través de su propio cuerpo sin mediación alguna. Su sexualidad, su capacidad reproductiva, sus saberes son apropiados y puestos al servicio de la acumulación capitalista. De allí se sigue que la instauración de una forma específica de subjetividad femenina útil al capitalismo no fue un proceso evolutivo que se adaptó a la realidad económica y social, sino que fue producida mediante mecanismo concretos de disciplinamiento y control cuyo principal territorio fue el cuerpo de las mujeres.

La tesis que guiará el capítulo es que el disciplinamiento del cuerpo femenino durante la acumulación originaria no fue un efecto colateral del desarrollo capitalista, sino una condición

necesaria para su consolidación. La subjetividad femenina que emerge es la de un cuerpo dócil no solo para ser productivo, también para ser reproductivo, expropiado de sus saberes, disciplinado por el terror, controlado en su sexualidad.

De los mecanismos referidos por Federici (2010) se subrayan tres fundamentales. En primer lugar, la caza de brujas que operó como una tecnología de terror destinada a destruir formas de vida femenina autónomas —desarrollado en profundidad en el capítulo 4 “La gran caza de brujas en Europa” (pp. 219-287)— ; en segundo lugar, el control de la sexualidad y la reproducción que criminalizó los anticonceptivos y transformó el útero en territorio político (pp. 134, 247-249); y en tercer lugar, la expropiación de saberes femeninos, que despojó a las mujeres del conocimiento sobre sus propios cuerpos depositándolo en manos de la medicina profesional masculina (pp. 275-287). Pero, para comprender la especificidad de estos mecanismos es necesario primero exponer el marco foucaultiano que Federici critica, pues solo así se hace visible la opresión teórica que neutraliza la diferenciación sexual y, con ello, la posibilidad de explicar por qué el cuerpo femenino fue objeto de un disciplinamiento cualitativamente distinto al del cuerpo masculino.

En *Vigilar y castigar* (2022), Foucault acuña la noción de *anatomía política*, entendida como “un tipo de poder que interactúa directamente sobre los cuerpos a través de estrategias, técnicas y efectos de individualización producidos constantemente sobre el espacio social” (Tolosa Manosalva, 2015, p. 8). Desde el siglo XVII, el poder moderno usa la disciplina como medio para fabricar individuos dóciles y útiles. Sin embargo, es precisamente en este siglo, cuando según Foucault se instaura una nueva “microfísica” del poder, que Federici (2010) sitúa la consumación final de la caza de brujas (p. 279), antes de que pudiera imponerse plenamente los mecanismos de disciplinamiento señalados por Foucault. Por ende, la tensión entre ambas periodizaciones no es solo un desacuerdo cronológico. Como argumentaré, lo que está en juego

es una concepción distinta del sujeto del disciplinamiento, mientras Foucault opera sobre un cuerpo abstracto, Federici muestra que esa tecnología tuvo, desde sus inicios, un blanco sexuado. La pregunta que atraviesa el capítulo es entonces: ¿cómo esa anatomía del poder inicial fue usada sobre los cuerpos? Y más aún, ¿qué cuerpos fueron los principalmente “disciplinados” o es un cuerpo neutro, sin sexo, el que Foucault estudia aislado de las relaciones de poder?

Al abordar desde una perspectiva feminista y materialista, Federici (2010) asume estas problemáticas, pero no deja al cuerpo como algo constituido puramente por prácticas discursivas, disciplinado por un “misterio” desde donde Foucault lo envuelve, sino que documenta las condiciones sociales e históricas, la acumulación originaria, donde el cuerpo femenino juega un papel importante en la “nueva preocupación por la acumulación y la reproducción de la fuerza de trabajo” (p. 30). Esta preocupación por la reproducción que Foucault identifica como biopoder y sitúa en el siglo XVIII tiene para Federici en cambio un origen más temprano y una aplicación sexuada. Ella sostiene que antes de que el Estado se preocupara por la población en general, ya se preocupaba por controlar el cuerpo de las mujeres, pues de él dependía la producción de nueva fuerza de trabajo. En *Ir más allá de la piel* (2022) Federici es aún más explícita: “el capitalismo, desde que empezó a desarrollarse, se ha esforzado por domesticar nuestro cuerpo, convirtiéndolo en un referente de todo lo material, lo físico, lo finito y lo opuesto a la «razón»” (p. 118). Esta domesticación, sin embargo, no operó de manera homogénea: el cuerpo femenino fue objeto de una “doble mecanización” que lo convirtió en máquinas de trabajo y en máquina de procreación simultáneamente.

Es así como este capítulo se desarrolla desde la idea de que los mecanismos de disciplinamiento identificados por Foucault se repiensen desde un carácter patriarcal y productivo en Federici. No solo se buscaban cuerpos dóciles, sino cuerpos femeninos funcionales al capitalismo por medio de mecanismos de violencia, control sexual y terror. Para ello el capítulo

se organizará en tres apartados que, partiendo de la exposición del marco foucaultiano, finalizan en su crítica argumentativa: i) la anatomía política del cuerpo dócil en Foucault, con especial enfoque en su limitación metodológica (el cuerpo neutro); ii) la crítica de Federici que sexúa esta anatomía política al situar la acumulación originaria como proceso corporal, y iii) la examinación de tres mecanismos concretos que corroboran la producción de una subjetividad funcional al capitalismo: la caza de brujas, el control de la sexualidad y la reproducción, y la expropiación de saberes femeninos.

1.1 La anatomía política del cuerpo dócil: alcances y límites

El suplicio como tecnología política

Foucault en sus estudios realiza un vasto análisis del disciplinamiento y control de los cuerpos, aquí nos concentraremos en aquellos realizados en *Vigilar y castigar* (2022). Desde dicho libro, publicado en 1975, se busca examinar los cambios de los sistemas penales occidentales no como un proceso de humanización o racionalización, sino como una transformación determinada por los cambios políticos y económicos. Como lo señala Foucault (2022), el objetivo del libro es elaborar: “una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad” (p. 32).

Foucault (2022) inicia con el suplicio de Damiens, imagen que funciona como umbral epistemológico, en su condena de 1757 como un acto público en París. La descripción detallada que realiza Foucault busca evidenciar una tecnología específica del poder, el *suplicio*. Para Foucault, el suplicio no es un acto irracional, más bien lo entiende como “un ceremonial que tiene por objeto reconstituir la soberanía por un instante ultrajada” (p. 59). En la edad clásica, el crimen menospreciaba al soberano, de quien emanaba la ley, por lo que este desplegaba un ritual

de poder para ejercer su fuerza (pg. 59), impartiendo su poder sobre el cuerpo del condenado. Para que una pena sea considerada suplicio, se tiene dan tres criterios principales. En primer lugar, debe producir una cierta cantidad de sufrimiento; aunque no son medibles con exactitud, si se encuentra una jerarquía de dolor, pues el suplicio “descansa sobre todo en un arte cuantitativo del sufrimiento” (p. 43). En segundo lugar, la producción del dolor está sometida a un código jurídico que especifica la intensidad y duración del castigo. En tercer lugar, el suplicio forma parte de un ritual político que marca al delincuente como víctima y manifiesta el poder del quien castiga.

La pregunta que cabe formular desde una perspectiva feminista es si esta tecnología política del suplicio operó de la misma manera sobre todos los cuerpos. O si, por el contrario, hubo cuerpos, como los de las mujeres acusadas de brujería, que siguieron siendo objeto de esta violencia ejemplar incluso cuando, según la periodización foucaultiana, el suplicio habría sido reemplazado por la disciplina. Esta interrogante, que Federici desarrolla ampliamente a lo largo de *Caliban y la bruja* (2010, pp. 219-287), donde documenta cómo las mujeres siguieron siendo objeto de violencia ejemplar, incluso cuando, según la periodización foucaultiana, el suplicio habría sido reemplazado por la disciplina), anticipa el límite principal del análisis foucaultiano, su incapacidad para tematizar la diferenciación sexual como variable importante en la aplicación de las tecnologías punitivas.

Surge entonces un problema, a saber: ¿por qué el poder soberano necesitaba de teatralizar el sufrimiento?, a esto Foucault (2022) responde que: “La ceremonia punitiva es, pues, en suma, ‘aterrorizante’ ..., lo que hasta entonces había mantenido esta práctica de los suplicios, no era una economía del ejemplo, ... sino una política del terror: hacer sensible a todos, sobre el cuerpo del criminal, la presencia desenfrenada del soberano” (p. 60). El suplicio no restablecía la justicia, sino que reactivaba el poder. Las ejecuciones públicas eran “más que una obra de justicia, una

manifestación de fuerza ... La ceremonia del suplicio pone de manifiesto a la luz del día la relación de fuerzas que da su poder a la ley” (p. 60). Sin embargo, este mecanismo tenía un peligro político, el pueblo no solo asistía con temor, también había confusión y focos de ilegalismos. La violencia era constantemente reversible, de la solidaridad del pueblo procedía el temor del poder soberano.

Del cuerpo supliciado al cuerpo dócil

Para Foucault (2022), entre los siglos XVIII y XIX se produce una transformación en los mecanismos de castigos, “en unas cuantas décadas, ha desaparecido el cuerpo supliciado, descuartizado, amputado, marcado simbólicamente en el rostro o en el hombro, expuesto vivo o muerto, ofrecido en espectáculo. Ha desaparecido el cuerpo como blanco mayor de la represión penal” (p. 17). Este cambio no se debe a un actitud más humanista y racional, sino a una reconfiguración de la economía del castigo por razones económicas y políticas. Los delitos económicos adquieren mayor relevancia con al desarrollo de la producción y el ascenso de la burguesía emergente. El suplicio y los castigos resultaban desmedidos ante la nueva intolerancia a los delitos económicos. Los actos de delincuencia menores, que antes se dejaban pasar, necesitaron nuevas estrategias para el ejercicio del poder de castigar, “no castigar menos, sino castigar mejor; castigar con una severidad atenuada quizá, pero para castigar con más universalidad y necesidad; introducir el poder de castigar más profundamente en el cuerpo social” (p. 95).

Es hacia 1700 que se abre un nuevo periodo donde el castigo se desplaza del cuerpo al alma. Con las nuevas penas (prisión, trabajo forzado, reclusión, etc.), el cuerpo ahora entra a ser un instrumento mediante el cual se priva de libertad al individuo. Como señala Foucault (2022): “El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos.” (p. 20). Es en este contexto que emerge la disciplina como una nueva tecnología

del poder, definida como los “métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad” (p. 159). Con ella se deja atrás la violencia teatral y destrucción del cuerpo, para dar paso a lo constante y minucioso, a fin de “fabricar” individuos que sean a la vez útiles y obedientes.

Ahora bien, esta periodización foucaultiana, que sitúa en el siglo XVIII el tránsito del suplico a la disciplina, resulta problemática cuando se confronta con la historia del disciplinamiento femenino. Como Federici documentó en *Calibán y la bruja* (2010) y reitera en *Ir más allá de la piel* (2022), la caza de brujas alcanzó su punto máximo entre 1580 y 1630 (2010, p. 226), coincidiendo con los cercamientos y la consolidación del capitalismo mercantil. Pero lejos de desaparecer en el siglo XVIII, las hogueras continuaron operando como un “laboratorio donde tomó forma y sentido la disciplina social” (2010, p. 198). La pregunta que surge es si el modelo foucaultiano del cuerpo dócil puede dar cuenta de esta violencia prolongada o si, por el contrario, la caza de brujas constituye un tipo de disciplinamiento que excede la analítica de la disciplina, cuestión que será retomada más adelante en el examen de los mecanismos específicos del disciplinamiento femenino.

La microfísica del poder y la anatomía política

Al conjunto de estos procedimientos disciplinarios Foucault (2022) los denomina “anatomía política”, denominación que también designa como “mecánica del poder” porque no solo describe una disposición especial de los cuerpos (una anatomía), sino también de fuerzas y movimientos que los hacen dóciles y útiles (como una mecánica). De este modo, la anatomía política constituye una verdadera microfísica del poder que pasa a través de los cuerpos y produce efecto en ellos. Este concepto, introducido en “Los cuerpos dóciles” (pp. 157-199) como una mecánica de poder que permite tanto el aumento de sus capacidades como su sujeción. Desde

ella se busca que los cuerpos operen como se quiere, con las técnicas, rapidez y eficacia determinadas, actuando en la materialidad misma de los cuerpos. Esta anatomía política constituye una verdadera microfísica del poder que pasa a través de los cuerpos y produce efecto en ellos. El poder disciplinario se caracteriza no por reprimir, sino por producir realidad, rituales de verdad, individuos. Además, el poder disciplinario se ejerce “haciéndose invisible; en cambio, impone a aquellos a quienes somete un principio de visibilidad obligatorio. En la disciplina, son los sometidos los que tienen que ser vistos” (p. 218). La invisibilidad del poder es importante al mostrar que ya no necesitan mostrarse, ahora son los individuos quienes deben exponerse constantemente a la mirada de quienes los controlan, los clasifican y lo normaliza. El individuo se convierte así en un objeto observable.

El análisis foucaultiano, aunque indispensable para entender la lógica general del disciplinamiento moderno, la producción del cuerpo dócil y útiles mediante tecnologías capilares de poder, muestra aquí su principal limitación metodológica: al construir su objeto de estudio alrededor de una anatomía política abstracta, neutraliza la diferencia sexual como categoría analítica. Es necesario detenerse en este límite que resulta central para los propósitos de este capítulo. Como señala Federici (2022) “La producción de cuerpos trabajadores y nuevos «regímenes disciplinarios» no se puede concebir simplemente como un cambio en la organización del trabajo o como el efecto de «prácticas discursivas»” (p. 117). Dicha neutralidad impide preguntar por la aplicación diferencial del poder. Además, lo que está en cuestión es la capacidad misma del análisis foucaultiano para responder a una pregunta que, para una genealogía feminista, resulta ineludible: ¿sobre qué cuerpos se aplicó la nueva economía del poder? ¿O acaso la disciplina operó de la misma manera sobre los hombres que eran útiles para la producción mercantil y sobre las mujeres que habían sido desplazadas de esa misma producción?

El análisis de los mecanismos de control y disciplinamiento desde Foucault presenta las bases para comprender que el poder moderno, desde la disciplina, produce nuevas subjetividades. No solo se trata de marcar el cuerpo, sino de construirlo como un territorio que debe ser orientado, optimizado y normalizado. El cuerpo se convierte en “objeto y blanco del poder” (Foucault, 2022), atravesado por una red de coerciones que actúan sobre sus gestos, sus tiempos, sus capacidades.

Sin embargo, y pesar del rigor de la microfísica, el análisis de Foucault presenta un límite significativo que no es meramente empírico sino metodológico. Al construir su objeto de estudio en torno a una anatomía política abstracta, Foucault neutraliza la diferencia sexual como categoría analítica. Tal como argumenta Federici en *Ir más allá de la piel* (2022):

no tenemos una, sino múltiples historias del cuerpo, es decir, múltiples historias sobre cómo se articuló la mecanización del cuerpo, en tanto las jerarquías raciales, sexuales y generacionales construidas por el capitalismo desde sus inicios descartan la posibilidad de un punto de vista universal (p. 28)

El autor pasa por alto que el disciplinamiento no funciona de manera unívoca, y ni tematiza la diferenciación sexual ni su posible incidencia en la aplicación de las tecnologías de poder. Es esta omisión —que la propia Federici no señala como un descuido menor sino como una operación teórica que impide ver la especificidad de la explotación femenina— hace necesario el confrontar el disciplinamiento foucaultiano con la genealogía feminista de Federici.

La crítica de Federici a Foucault no es un simple señalamiento de omisiones. Es más bien, una exigencia epistemológica, si aceptamos, con Foucault, que el poder moderno produce cuerpos mediante tecnologías capilares, entonces debemos preguntarnos qué cuerpos y para qué fines. La omisión de la caza de brujas en *Vigilar y Castigar* (2022) no es un descuido menor. Como Federici (2022) sostiene, la ofensiva contra el cuerpo femenino fue constitutiva del capitalismo desde su fase más temprana: “la caza de brujas fue una parte integral de esa

aspiración a la «perfectibilidad humana» considerada comúnmente el sueño de los padres del racionalismo moderno” (p. 160). El terror no fue preámbulo arcaico superado por la disciplina, sino su condición de posibilidad.

1.2 La crítica de Federici, *sexuar la anatomía política*

Federici inicia con una tesis que orienta toda su investigación en *Calibán y la bruja* (2010); “Los cuerpos de las mujeres han constituido los principales objetivos ... para el despliegue de las técnicas de poder y de las relaciones de poder” (p. 27). Sin embargo, esta no es una idea que la autora presente como un descubrimiento propio, ni considera que la premisa foucaultiana del cuerpo como territorio de poder haya sido el gran acierto masculino de la época. Por el contrario, Federici rescata los aportes de los Movimientos de Mujeres² para quienes el concepto de “cuerpo” era clave al comprender las raíces del dominio masculino y, tema central del presente texto, la construcción de la identidad social femenina (Federici, 2010).

La crítica de Federici a Foucault no es, por tanto, un señalamiento aislado de omisiones empíricas. Es, más bien, una *exigencia metodológica* que se desprende de una concepción materialista del poder. Si el cuerpo es el territorio donde el poder inscribe sus marcas, como sostiene Foucault, entonces es necesario cuestionarse por las condiciones sociales e históricas que determinan qué cuerpos son disciplinados y con qué fines. Federici (2010) es explícita en este punto, si bien la analítica del poder realizada por Foucault permite entender los mecanismos de disciplinamiento como formas de poder capilar que producen cuerpos dóciles, ella cuestiona la

² Los Movimientos de Mujeres a los que la autora hace referencia corresponden al feminismo de la segunda ola de los años sesenta y setenta, específicamente la rama del feminismo autonomista italiano del cual Federici fue parte activa. Fue cofundadora en 1972 del Colectivo Feminista Internacional que impulsó la campaña por el Salario para el Trabajo Doméstico junto a Mariarosa Dalla Costa, Selma James y Brigitte Galtier)

limitada visión de “su análisis al dejar prácticamente fuera cualquier crítica de las relaciones de poder” (p. 29). Para Federici, el esquema de poder foucaultiano aparece como una entidad autosuficiente, desconectada de la realidad social y económica. Como ya señaló Federici con la autora Leopoldina Fortunati en *Il Grande Calibano* (1984) y retoma en *Calibán y la bruja* (2010), la genealogía foucaultiana:

... ignora el proceso de reproducción, funde las historias femenina y masculina en un todo indiferenciado y se desinteresa por el “disciplinamiento” de las mujeres, hasta tal punto que nunca menciona uno de los ataques más monstruosos contra el cuerpo que haya sido perpetrado en la era moderna: la caza de brujas (p. 17).

De esta manera, Federici muestra que el poder no operó de manera neutral durante la acumulación originaria, sino que el cuerpo femenino fue objeto de una expropiación específica que lo transformó en máquina de trabajo reproductivo. Esta omisión no es casual. Como Federici argumenta en *Ir más allá de la piel* (2022), la ofensiva contra el cuerpo femenino fue constitutiva del capitalismo desde su fase más temprana, en el capítulo “Con filosofía, psicología y terror. La transformación de los cuerpos en fuerza de trabajo” (págs. 115-135), sostiene que entender nuestro cuerpo como una construcción esencialmente discursiva “también ignora el hecho de que el cuerpo humano tiene facultades, necesidades y deseos que se han desarrollado en el curso de un largo proceso de coevolución con nuestro entorno natural y que no son fáciles de suprimir” (p. 118). La reducción foucaultiana del cuerpo a efecto de discurso no puede explicar por qué el capitalismo necesitó destruir formas de vida femeninas autónomas mediante el terror antes de que pudieran instaurarse la disciplina silenciosa.

La acumulación originaria como proceso corporal

La propuesta de Federici abre desde un nuevo horizonte analítico desde una mirada de la microfísica foucaultiana al situar la corporalidad en el centro del proceso de acumulación originaria. Mientras Foucault analiza el desplazamiento del poder del cuerpo al alma en la

economía punitiva moderna, Federici retoma el análisis marxiano de la acumulación originaria — “el proceso histórico de escisión entre productor y medio de producción” (Marx, 2009, p. 893)— para darle una lectura feminista que permite identificar cómo esta época representó para las mujeres una expropiación material y biológica simultánea. Este doble cercamiento, de los medios de subsistencia (tierras comunales) y del propio útero, constituye una forma de disciplinamiento primario que captura las condiciones necesarias para la reproducción de la vida, forzando una dependencia estructural hacia el Estado y al capital que la anatomía política de Foucault no analizó en su especificidad.

En palabras de Federici (2010), al ampliar el concepto desde una perspectiva feminista:

[la acumulación originaria] requirió la transformación del cuerpo en una máquina de trabajo y el sometimiento de las mujeres para la reproducción de la fuerza de trabajo, [y también fue] una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora, en la cual las jerarquías construidas a partir del género, así como las de “raza” y edad, se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno (p. 90).

Es desde este momento social e histórico que la autora sitúa su análisis para entender las condiciones que dieron origen a las técnicas de poder que Foucault se limita a describir. Condiciones, cabe precisar, donde “el cuerpo se tornó elemento central y esfera de actividad definitiva para la constitución de la feminidad” (2010, p. 29). El cuerpo femenino pasó así a ser “un recipiente de fuerza de trabajo, un medio de producción, la máquina de trabajo primaria” (2010, p. 187) expropiada de sus saberes (anticonceptivos, partería), despojada de su sexualidad autónoma y privado de toda posibilidad de autosuficiencia mediante el cercamiento de las tierras de las cuales dependían muchas mujeres para su subsistencia.

En este contexto, la crítica de Federici a la periodización de Foucault adquiere un matiz más agudo. Mientras Foucault sitúa en el siglo XVIII el surgimiento del biopoder como tecnología de poder centrada en la vida de la población, Federici documenta que el capitalismo

requirió intervenir sobre la reproducción desde sus inicios como una condición *sine qua non* para la producción de fuerza de trabajo. Esta idea es trabajada explícitamente en su libro más reciente, *Ir más allá de la piel* (2022), para ella el surgimiento de la biopolítica debe concebirse no como “una «gestión de la vida» genérica, sino como un proceso que históricamente ha requerido innovaciones sociales y tecnológicas constantes, así como la destrucción de todas las formas de vida incompatibles con la organización capitalista del trabajo” (p. 119). Esta preocupación temprana por la reproducción no se dirigía a la población en abstracto, sino al cuerpo de las mujeres como su vehículo necesario. El biopoder desde esta lectura no es un fenómeno posterior a la disciplina, más bien, emerge de ella. Pero con un blanco específico, el cuerpo de la mujer.

A diferencia de lo que la lectura de *Vigilar y castigar* (2022) sugiere, el suplicio no desaparece para dar paso a la disciplina. En el caso de las mujeres, la caza de brujas fue un suplicio prolongado que se extendió más allá del siglo XVIII, pero no con una función de restaurar el poder de la soberanía monárquica. Federici (2022) afirma: “la caza de brujas fue una parte integral de esa aspiración a la «perfectibilidad humana» considerada comúnmente el sueño de los padres del racionalismo moderno” (p. 160). Las hogueras funcionaron como “un laboratorio donde tomó forma y sentido la disciplina social, y donde fueron adquiridos muchos conocimientos sobre el cuerpo” (p. 198). El suplicio no fue remplazado por la disciplina, más bien se convirtió en su condición de posibilidad, en la matriz violenta que hizo posible la disciplina posterior. El terror inscribió en los cuerpos femeninos la obediencia que posteriormente las instituciones normalizarían silenciosamente. Pero con esto el soberano multiplicó sus caras: el padre, el clero, el médico, el patrón, el Estado. De igual forma la violencia fundacional nunca desapareció por completo, quedó sedimentada en la nueva subjetivada femenina.

Retomando las interrogantes pendientes en el análisis foucaultiano, a saber, la utilidad de los cuerpos que fueron desplazados de la producción mercantil encuentra su respuesta aquí. Si

para Foucault los cuerpos dóciles se orientaban fundamentalmente a la producción industrial, Federici (2022) muestra que el cuerpo femenino, frecuentemente desplazado de las fábricas, siguió siendo útil al sistema económico naciente con el trabajo reproductivo. Este trabajo se entiende como el conjunto de actividades, como procreación, crianza, cuidado, mantenimiento del hogar, etc., destinadas a producir y reproducir la fuerza de trabajo (pp. 85-179). Como ya se señalado en citas anteriores, Federici (2014) retoma esta idea en una entrevista desarrollada por Coordinadora Feminista: “El cuerpo de la mujer empieza a ser visto como una máquina para la producción de fuerza de trabajo. El útero es mirado literalmente como una fábrica de trabajadores” (párr. 3). Como señala la autora, se trata de un trabajo indispensable para el capitalismo, pero sistemáticamente visibilizado y, claramente, no remunerado. El capitalismo, señala Federici (2014), “debe controlar todas las fuentes de la fuerza de trabajo, todas las fuentes que producen los trabajadores, y el cuerpo de la mujer es la primera fuente de esa riqueza” (párr. 4). En este sentido el cuerpo femenino fue disciplinado no solo para ser dócil, sino también para ser reproductivos, su utilidad no es la producción directa de mercancías, sino en la producción de la fuerza de trabajo que produce esas mercancías.

Federici (2010) analiza históricamente este proceso al mostrar cómo durante la acumulación originaria se produjo la creación de un nuevo orden patriarcal que redefinió la posición de las mujeres en la sociedad y en relación con los hombres. Este nuevo orden implicó que “no sólo sujetó a las mujeres al trabajo reproductivo, sino que aumentó su dependencia respecto de los hombres, permitiendo al estado y a los empleadores usar el salario masculino como instrumento para gobernar el trabajo de las mujeres” (p. 112), llevando a su vez a la creación de la figura del ama de casa. Es el trabajo reproductivo quedó naturalizado como el destino biológico y natural de las mujeres, ocultando su carácter de trabajo explotado y no remunerado. Este análisis del salario masculino como instrumento de disciplinamiento es

retomado y profundizado por Federici en *El patriarcado del salario* (2018), el salario deja de ser concebido como una mera retribución económica para ser comprendido como una tecnología política que produce jerarquías al interior de la clase trabajadora. Al asociar el trabajo remunerado con “productivo” y relegar el trabajo doméstico femenino a la esfera de lo no remunerado, el salario no solo invisibiliza la explotación de las mujeres, sino que naturaliza esa explotación como un dato de la naturaleza femenina (pp. 17-19). En esta operación, el capitalismo no se limita a excluir a las mujeres del salario, las constituye, a través de esa exclusión, como dependientes del hombre y como responsables gratuitas de la reproducción de la fuerza de trabajo. De este modo Federici no solo critica la neutralidad del análisis foucaultiano, sino que ofrece una respuesta histórica específica, el disciplinamiento del cuerpo femenino durante la acumulación originaria se realizó mediante mecanismos concretos de violencia, control y explotación que la analítica de Foucault, al operar sobre un cuerpo neutro no puede explicar. Estos mecanismos no fueron efectos colaterales del desarrollo capitalista, fueron condiciones de posibilidad de la nueva subjetividad femenina funcional a la acumulación. Ahora, por medio del detalle que la autora proporciona en *Calibán y la bruja* (2010), corresponde examinar tres de estos mecanismos fundamentales.

1.3 Mecanismos específicos de disciplinamiento del cuerpo femenino

Teniendo establecido el marco conceptual foucaultiano y la crítica de Federici que permite sexuar la anatomía política, corresponde examinar los mecanismos específicos con los cuales se disciplinó el cuerpo femenino durante la acumulación originaria. Tres fenómenos documentados en *Calibán y la bruja* permiten comprender la producción de subjetividad: la caza de brujas, el control de la sexualidad y la reproducción y la expropiación de saberes femeninos que acompañó la redefinición del trabajo reproductivo. En cada caso se trata de demostrar cómo estos mecanismos, analizables desde conceptos foucaultiano revelan al mismo tiempo los límites

de su genealogía y su incidencia en la instauración de una subjetividad femenina funcional al capitalismo.

La caza de brujas, sin lugar a duda, fue el más visible y violento de estos fenómenos que disciplinaron el cuerpo femenino durante la acumulación originaria. Si la leemos desde el concepto foucaultiano de *suplicio*, encontramos que su función excede la mera represión. Como sostiene Federici (2010), “la caza de brujas constituyera uno de los acontecimientos más importantes del desarrollo de la sociedad capitalista y de la formación del proletariado moderno” (p. 223). Lejos de ser una mentalidad medieval que el capitalismo emergente dejó atrás, se trató de un fenómeno moderno que alcanzó su punto máximo entre 1580 y 1630 (p. 226), coincidiendo con los cercamientos, la expansión colonial y la consolidación del capitalismo mercantil. Para la autora “La caza de brujas no sólo santificaba la supremacía masculina, también inducía a los hombres a temer a las mujeres e incluso a verlas como destructoras del sexo masculino” (p. 259) lo que permitió manipular y convertir la figura del soberano en mil caras, como ya fue mencionado anteriormente. Sin embargo, a diferencia del suplicio foucaultiano que busca restaurar la soberanía del monarca, la caza de brujas tiene una función distinta, producir un nuevo tipo de cuerpo femenino funcional al capitalismo emergente, no se trató de un acto ejemplar que reactiva el poder del soberano, es una violencia fundacional que inscribe en los cuerpos femeninos la obediencia como memoria corporal. Esta dimensión de la caza de brujas como violencia fundacional, y como mero acto ejemplar de restauración de la soberanía, queda confirmada al constatar su magnitud y función social. “La caza de brujas fue, por lo tanto, una guerra contra las mujeres; fue un intento coordinado de degradarlas, demonizarlas y destruir su poder social” (Federici, 2010, p. 255). Las víctimas fueron predominantemente mujeres pobres, curanderas, parteras y todas las que encarnaban formas de vida femenina autónomas que obstaculizaban el nuevo orden. Las cifras de miles de mujeres, traídas por Federici, quemadas,

colgadas y torturadas en menos de dos siglos es una magnitud que por sí solas debería haber alertado sobre la centralidad de este fenómeno para la historia del capitalismo. Las hogueras como laboratorio donde tomo forma y sentido la disciplina social (Federici, 2010), inscribió el terror como memoria corporal, allanando el terreno para la vigilancia silenciosa que luego sería ejercida en el hogar, la fábrica, el consultorio médico.

Este mecanismo guía la instauración de la subjetividad femenina en tanto produce una internalización de la obediencia. La mujer que sobrevive y/o vivió a la sombra de las hogueras, incorpora el miedo como disposición corporal, y “al igual que hoy, al reprimir a las mujeres, las clases dominantes sometían de forma aún más eficaz a la totalidad del proletariado” (2010, p. 261). La subjetividad emerge, así como efecto del terror, que lejos de desaparecer, se planta en la memoria colectiva femenina y prepara el terreno para la docilidad reproductiva exigida por el capital.

El control de la sexualidad y la reproducción

El segundo mecanismo consiste en una estatización de la función reproductiva que amplía y corrige el biopoder foucaultiano. Federici no niega la existencia del biopoder, pero sostiene que su surgimiento es anterior al que señala Foucault y que su aplicación fue sexuada desde el principio. Al intervenir sobre el cuerpo-especie mediante la regulación de la natalidad, el poder no solo gestiona la población, sino que asegura, como señala Federici, la infraestructura biológica necesaria para la acumulación de capital: la reproducción contante de la fuerza de trabajo. La autora documenta que, en el contexto de la crisis demográfica de los siglos XVI y XVII, mientras los primeros barcos europeos retornaban de África con sus primeros “cargamentos humanos”, “la principal iniciativa del Estado con el fin de restaurar la proporción deseada de población fue lanzar una verdadera guerra contra las mujeres, claramente orientada a quebrar el control que habían ejercido sobre sus cuerpos y su reproducción” (2010, p. 135), imponiendo las penas más

severas a los abortos, el infanticidio y los anticonceptivos. Sin mencionar la manipulación de la sexualidad mediante la prostitución y las violaciones, las cuales pasaron de ser regulada, aceptada, usada y demás para degradar a la mujer y darles a los hombres un territorio el cual poseer después de los cercamientos y pobreza que abrazó a Europa en la época de la acumulación originaria.

Esta anticipación del biopoder es central para comprender la especificidad del disciplinamiento femenino. Mientras Foucault describe una tecnología de poder que se ocupa de la vida de la población en general, la natalidad, la longevidad, Federici muestra que antes de esa gestión general hubo una gestión específica del cuerpo femenino. El control de la reproducción no es un fenómeno tardío del capitalismo, sino condición de posibilidad de la acumulación originaria misma. La capacidad de procrear se convirtió en el eje de la identidad social femenina y en territorio de intervención estatal. Este mecanismo guía la instauración de la subjetividad femenina al definir a la mujer esencialmente por su capacidad reproductiva. Su sexualidad deja de ser autónoma para ser centrada en la procreación, naciendo con esto a la figura de la madre como identidad naturalizada, un destino biológico incuestionable. La subjetividad femenina quedó sujeta al útero, la mujer *es* su capacidad de parir.

Expropiación de saberes femeninos

La destrucción de los saberes femeninos tradicionales constituye quizás el mecanismo más profundo de disciplinamiento, pues operó donde el poder se vuelve más productivo, en la constitución misma de la que puede ser sabido y quien puede saberlo. Federici expone cómo las curanderas y parteras, custodias de conocimientos sobre la herbolaria, los anticonceptivos y la atención de partos, fueron sistemáticamente perseguidas. El *Malleus Maleficarum* les dedicó un capítulo entre, “eran peores que cualquier otra mujer, ya que ayudaban a la madre a destruir el fruto de su vientre” (2010, p. 251). Esta criminalización no fue solo un celo religioso, sino una

operación política que trataba de arrancar de las manos de las mujeres el control de la reproducción.

Para comprender la profundidad de este mecanismo, es necesario introducir un concepto que Foucault desarrolla en *Las palabras y las cosas* (1968): la episteme entendida como el espacio de orden o la estructura subyacente que determina, en una época específica, no la validez de una verdad, sino las condiciones de posibilidad de todo saber (Foucault, 1968). Desde esta perspectiva, la persecución de las curanderas y las parteras no fue solo un celo religioso, fue, más bien, una operación epistémica fundacional. Lo que se produce en este periodo es un desplazamiento de lo que cuenta como “verdad” sobre el cuerpo. El saber encarnado y transmitido ente mujeres es degradado a supersticiones, mientras que la medicina profesional masculina se posiciona como la única vía de conocimiento legítimo, aunque causó muchas muertes por su ignorancia. Este movimiento, que Federici documentó como “expropiación de saberes”, constituye una epistemicidio, la destrucción sistemática de un saber para reemplazarlo por otro que, al ser institucionalizado, produce nuevas relaciones de poder. No solo las mujeres perdieron conocimientos, ese conocimiento que tenían dejó de ser reconocido como saber.

Las consecuencias de esta persecución fueron profundas. Por un lado:

Con la marginación de la partera, comenzó un proceso por el cual las mujeres perdieron el control que habían ejercido sobre la procreación, reducidas a un papel pasivo en el parto, mientras que los médicos hombres comenzaron a ser considerados como los verdaderos “dadores de vida” (Federici, 2010, p. 137).

Por el otro lado, “se expropió a las mujeres de un patrimonio de saber empírico, en relación con las hierbas y los remedios curativos, que habían acumulado y transmitido de generación en generación” (2010, p. 378). Esta expropiación de saberes creó una muralla de conocimiento al retrasar el avance que las parteras y curanderas tenían por una pretensión científica de la “medicina profesional” que era inasequible y extraña para las clases bajas. La

expropiación de saberes fue un mecanismo de disciplinamiento corporal que transformó la relación de las mujeres con sus propios cuerpos. Esto aportó un nuevo matiz a la subjetividad, la mujer fue despojada de saber, vuelta ignorante, dependiente del saber médico y masculino. Su trabajo de parto, sus conocimientos sobre el cuerpo, sus capacidades de decidir sobre su reproducción fueron expropiados y redefinidos como incompetencia. La subjetividad que emerge es la de un ser que necesita ser guiado, instruido, controlado. Los saberes que antes eran considerados sabiduría y poder brindando autonomía, pasaron a ser superstición, ignorancia y marca de inferioridad.

1.4 Conclusión

En el desarrollo de este capítulo se recorrió desde la anatomía política foucaultiana hasta los mecanismos concretos mediante los cuales el capitalismo emergente disciplinó el cuerpo femenino. Se ha argumentado que la crítica de Federici a Foucault no es un señalamiento externo de omisiones, sino una exigencia epistemológica que se desprende de una concepción materialista del poder. Al construir su objeto de estudio en torno a un cuerpo implícitamente neutro, Foucault no puede explicar por qué el disciplinamiento del cuerpo femenino requirió formas de violencia que exceden el modelo de la disciplina y se inscriben en el registro del terror fundacional. A partir de ello la pregunta que da guía a la indagación del presente capítulo fue si ese proceso de disciplinamiento se aplicó de la misma manera sobre hombre y mujeres. O si la diferenciación sexual constituyó un eje central de las nuevas tecnologías de poder. La respuesta que da Federici en *Calibán y la bruja* es clara, durante la acumulación originaria el cuerpo femenino fue convertido en máquina de trabajo reproductivo mediante una expropiación específica. No se trató de solo fabricar cuerpos dóciles, sino de producir cuerpos femeninos funcionales al capitalismo, es decir, cuerpos reproductivos, disponibles y desvalorizados.

Los tres mecanismos discutidos en el presente capítulo permiten analizar la especificidad de este disciplinamiento. En primer lugar, la caza de brujas se identificó como un suplicio fundacional, que a diferencia de los suplicios foucaultiano que buscaban restaurar la soberanía del monarca, este inscribió en los cuerpos femeninos un terror ejemplar que preparó el terreno para la docilidad reproductiva. Posteriormente, el control de la sexualidad y la reproducción se reveló como una forma de biopoder sexuado que precede a la periodización foucaultiana y que transformó el útero en territorio político, definiendo a la mujer esencialmente por su capacidad de parir. Y, por último, la expropiación de saberes femeninos se mostró no como un fenómeno meramente epistémico, sino una violencia concreta sobre los cuerpos y sobre los saberes encarnados en ellos. Fueron las hogueras, y no solo los discursos, las que eliminaron a las curanderas y parteras, quitando de las manos de las mujeres su control sobre su cuerpo y su reproductividad. Mediante la introducción del concepto foucaultiano de episteme, se argumentó que esta expropiación fue un epistemicidio que reconfiguró las condiciones de producción del saber sobre el cuerpo, degradando el conocimiento femenino a supersticiones y erigiendo la medicina profesional como única verdad legítima.

Estos tres mecanismos se identifican como una condición necesaria para la consolidación y el desarrollo capitalista, van más allá de solo un efecto colateral. Así se buscó mostrar cómo las categorías foucaultiana se transforman cuando se las confrontan con la especificidad femenina. La subjetividad que emerge de este proceso es la de un cuerpo disciplinado por el terror, controlado en su sexualidad y expropiado de sus saberes, por medio de los cuales convirtieron a las mujeres en lo que el capitalismo necesitaba que fueran. Al establecer las bases de esta subjetividad es pertinente ahora examinar cómo ella se consolida y perpetua a través de una estructura económica específica, a saber, la división sexual del trabajo y la doble explotación, que será el objetivo del próximo capítulo.

2. División sexual del trabajo y doble explotación, la producción de la fuerza de trabajo como dispositivo de subordinación femenina

Analizar la subordinación femenina en el capitalismo requiere examinar las condiciones económicas que la hicieron posible y la mantienen. El cuestionamiento no se dirige a las representaciones culturales o ideológicas que justifican la desigualdad, sino al entramado concreto de relaciones de producción que asignaron a las mujeres el trabajo reproductivo no remunerado mientras los hombres ocupaban el espacio público del trabajo asalariado. Tanto en Marx como en Federici la división sexual del trabajo aparece como eje estructural de la economía capitalista. Pero, para el marxismo clásico, esta división es un punto de partida natural, anterior a la historia y a la lucha de clases. Para Federici, en cambio, es un resultado histórico producido activamente durante la acumulación originaria mediante violencia, legislación y disciplinamiento.

El presente capítulo se propone examinar cómo la asignación diferenciada de roles de producción y reproducción operó como un medio de subordinación femenina en el ámbito doméstico. Esto contribuyó a consolidar las bases estructurales de dicha subordinación dentro de la economía política capitalista. Para ello se recorren tres momentos: i) se analizará el tratamiento de la división sexual del trabajo en el marxismo clásico, identificando sus aciertos empíricos y sus límites teóricos; ii) se expondrá la crítica de Federici que convierte la división sexual en una relación de poder y una fractura interna de la clase trabajadora, iii) y por último, se desarrollará el concepto de *doble explotación*, mostrando cómo el trabajo reproductivo no remunerado es condición de posibilidad de la acumulación capitalista y cómo esta estructura define la subjetividad femenina.

A diferencia del capítulo anterior, donde el foco estuvo en los mecanismos de disciplinamiento del cuerpo femenino, aquí el énfasis está en la organización económica que

sostiene y reproduce ese disciplinamiento. No se trata de dos análisis separados, sino de dos caras del mismo proceso, el capitalismo no solo disciplinó los cuerpos de las mujeres mediante el terror y la violencia, también los confinó al espacio doméstico y los convirtió en máquinas de reproducción de la fuerza de trabajo. La doble explotación es el nombre de ese engranaje.

2.1 La división sexual del trabajo en el marxismo clásico

En los textos fundacionales de Marx y Engels la división sexual del trabajo aparece identificada desde sus obras más tempranas, por lo que este problema no es un descubrimiento tardío del feminismo marxista. Sin embargo, el eje de este apartado no es si ellos vieron o no la explotación de las mujeres, la cual documentaron con rigor empírico, sino analizar los límites de andamiaje teórico, o más exactamente, por qué, aunque reconocen la explotación de las mujeres, no la conceptualizaron como estructura de poder autónoma o específica manteniéndola suspendida a la lógica general de la acumulación de capital.

En *La ideología alemana* (2014), Marx y Engels formulan una tesis que ha sido largamente discutida por la teoría feminista: “la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual ... solo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual” (pp. 25-26). La afirmación, ubicada en el contexto de una explicación genealógica de la propiedad y las clases, establece un origen natural de la división entre hombres y mujeres. Lo que está en juego aquí no es la veracidad de una supuesta constatación empírica —aquella que proyecta retrospectivamente en las sociedades preclasistas una distribución diferencial de tareas según el sexo—, sino el estatus teórico que se le otorga a esta división. Marx y Engels al tratarla como un dato natural, la sitúan fuera de la historia, anterior a las contradicciones que engendran el desarrollo de las fuerzas productivas. Esto lleva a su neutralización y a sustraerla del análisis histórico-material que se aplica a otras formas de división del trabajo. Pero quedan abiertos los cuestionamientos de por

qué precisamente esa neutralización se naturaliza, y más exactamente la duda es a qué intereses materiales sirve esa naturalización. La visión de Federici nos brinda respuestas al respecto, sin embargo, exige invertir el planteamiento. Para la autora la división sexual del trabajo no es el punto de partida natural sobre el que se construyó la historia, más bien es un resultado histórico que el capitalismo profundizó y reconfiguró con mecanismos específicos de poder.

Sin embargo, sería injusto hacer una reducción del análisis de Marx y Engels como si solo fuera esa tesis neutralizante. La paradoja es que, al mismo tiempo que naturalizan el origen de la división sexual, documentan minuciosamente la explotación concreta de mujeres y niños en el capitalismo industrial. En *El Capital*, más específicamente en el capítulo XIII “Maquinaria y gran industria” (pp. 451-613). Marx describe cómo la maquinaria arroja “a todos los miembros de la familia obrera al mercado de trabajo” y cómo el capitalista distribuye “el valor de la fuerza de trabajo del hombre entre su familia entera” (p. 481). Sin embargo, lo que Marx observa no es teorizado como una diferencia estructural. Para Marx la mujer es ante todo “trabajadora”, y su salario inferior se interpreta como un efecto de la oferta y demanda, no como una estrategia de acumulación que opera específicamente sobre su cuerpo reproductivo.

Aquí es necesario introducir la noción de cuerpo en Foucault para comprender el límite del análisis marxista. Foucault (2022) muestra que la disciplina fabrica individuos al operar directamente sobre los cuerpos, convirtiéndolos en “objeto y blanco del poder” (p. 158). El cuerpo es producido como cuerpo dócil y útil a través de técnicas de sujeción que aumentan sus fuerzas al mismo tiempo que las someten. Sin embargo, como vimos este análisis foucaultiano del cuerpo sigue siendo genérico, ni distingue entre cuerpos masculinos y femeninos, ni pregunta si el disciplinamiento opera de manera diferente según el sexo. Lo que Marx documenta empíricamente, encuentra aquí un límite teórico compartido. Ni el marxismo clásico, ni el foucaultiano, al menos el de *Vigilar y castigar*, tematizan la diferencia sexual como categoría

analítica para comprender por qué el cuerpo femenino fue objeto de una explotación cualitativamente distinta a la del obrero varón.

Además, respecto al trabajo reproductivo no remunerado —la crianza, el cuidado y todo aquello que hace posible que el obrero llegue cada día a la fábrica— permanece fuera del marco interpretativo marxiano, mencionando la reproducción solo en términos de su capacidad biológica de fecundar. En consecuencia, la descripción de Marx en este capítulo no se entrelaza con su andamiaje teórico general, estas mujeres para Marx son ante todo trabajadoras explotadas, miembros de la clase obrera. Su condición de género no añade una capa específica de análisis. La sobreexplotación que sufren es, entonces, un caso de explotación, pero no una forma de dominación cualitativamente distinta a la del obrero varón. En el mencionado capítulo del *El capital* se puede ver la categoría de *doble explotación* en estado embrionario. Pero Marx no extrae esta consecuencia, para él la novedad es que la maquinaria libera a la mujer y al niño para el trabajo asalariado, rompiendo la familia patriarcal preindustrial. Lo que no ve, por identificar el trabajo con producción en su marco conceptual, es que esa liberación es una reconfiguración de la opresión, la mujer sigue siendo responsable del hogar, pero ahora además debe trabajar fuera.

Llegados a este punto, la crítica no puede quedarse en el señalamiento de una omisión. Hay que preguntar lo siguiente: ¿por qué a pesar de señalar que el capital compra una familia entera, Marx no teoriza la opresión específica de las mujeres? La hipótesis es que su marco teórico les impedía ver lo que sus ojos documentaban. La centralidad concedida al trabajo productivo, el que crea plusvalor directamente, dejaba en la sombra el trabajo reproductivo, el que produce y reproduce la fuerza de trabajo. Como este último no produce plusvalor, fue neutralizado como trabajo doméstico, categoría que benefició al capitalismo al no ser pago, aun siendo condición de posibilidad de todo lo demás. La división sexual del trabajo no fue un objeto

de análisis, sino un presupuesto natural del que partía toda otra división. Es ese presupuesto el que Federici somete a crítica.

Federici (2010) no descarta el análisis marxista, sino que lo radicaliza. Para ella, la división sexual del trabajo fue “una relación de poder, una división dentro de la fuerza de trabajo, al mismo tiempo que un inmenso impulso a la acumulación capitalista” (p. 176). Para Federici, la división no es el punto de partida natural sobre el que se monta la explotación de clases, es ella misma un dispositivo de acumulación. El capital no se contentó con explotar la fuerza de trabajo en la fábrica, necesitó producir una fuerza de trabajo femenina cualitativamente distinta, más barata, confinada al hogar, pero disponible para el trabajo extradoméstico y, sobre todo, responsable de la reproducción cotidiana y generacional de los trabajadores. Esta producción de la diferencia sexual como jerarquía funcional al capital es lo que el marxismo clásico no pudo teorizar.

2.2 Crítica de Federici: la división sexual como relación de poder y fractura de clase

El problema de fondo en Marx y Engels es que ignoraron la opresión femenina como un sistema con lógica propia por lo que son llevados a considerarla natural. En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (2008), Engels cita la frase de un manuscrito de Marx, según la cual “La primera división del trabajo es la que se hizo entre el hombre y la mujer para la procreación de hijos” (p. 132). El gesto teórico de Engels es complejo, si bien realiza un análisis histórico exhaustivo para explicar el paso del derecho materno a la propiedad privada, sitúa el origen primigenio de la división del trabajo en un acto biológico (la procreación). Al hacer esto, naturaliza el punto de partida de su genealogía. Para Federici el problema no es que Engels ignore la historia, sino que la coloca en un estado prepolítico al considerar esa división inicial como natural. Esto permite que el capitalismo sea visto como un sistema que solo instrumentaliza una

diferencia previa, en lugar de ser analizado como el sistema que produce y reglamenta violentamente el cuerpo femenino como una máquina de reproducción.

Antes de pasar a la especificidad de la crítica de Federici, es útil caracterizar primero la concepción foucaultiana del poder. Foucault (2022) lo concibe no como una sustancia que alguien posee, sino como una red de relaciones que atraviesa todo el cuerpo social. Bajo esta premisa, sostiene que el “poder se ejerce más que se posee ... [es] el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas” (p. 36). El poder es, entonces, productivo, además de reprimir, produce realidad, saberes e individuos (p. 225). Se ejerce de manera capilar, en los gestos más mínimos de la vida cotidiana. Sin embargo, esta analítica del poder es profundizada por Giorgio Agamben (2014) quien radicaliza la definición de dispositivo al entenderlo como cualquier red que “tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes” (p. 18). Para Agamben, el dispositivo no es una estructura inerte, implica un proceso de subjetivación que produce activamente al sujeto que luego gobierna. Aunque Federici no necesita de esta formulación para identificar los dispositivos concretos del disciplinamiento femenino, la noción agambeniana permite articular por qué estos mecanismos no son meramente represivos, producen un tipo específico de subjetividad femenina, dócil, dependiente y disponible para la explotación.

Por su parte, Federici invierte esta lectura. Para ella el capitalismo no encontró una división sexual preexistente que luego instrumentalizó. La produjo activamente durante la acumulación originaria. En *Calibán y la bruja* (2010) sostiene que la separación entre un espacio productivo, masculino, asalariado y público, y un espacio reproductivo, femenino, no asalariado y privado, tuvo que ser impuesta mediante violencia, legislación y disciplina (pp. 11-112). Ese confinamiento fue una condición necesaria para la acumulación capitalista. Esta imposición no operó solo desde el Estado o los empleadores, tuvo un cómplice silencioso pero efectivo, los

propios trabajadores varones. Federici (2010) señala que “los trabajadores varones han sido frecuentemente cómplices de este proceso, ya que han tratado de mantener su poder con respecto al capital por medio de la devaluación y el disciplinamiento de las mujeres” (p. 177), la división sexual del trabajo no fue entonces una mera especialización de tareas, fue una fractura interna de la clase trabajadora. Una línea de demarcación que impidió la solidaridad horizontal y redirigió el antagonismo de clase hacia el interior del hogar. El hombre proletario, desposeído de sus tierras y reducido a la venta de su fuerza de trabajo encontró en la mujer un territorio sobre el cual ejercer un poder que el capital le negaba (Federici, 2010, p. 150).

Esta fractura se consolida a través de lo que Federici (2010) denomina el “patriarcado del salario” (pp. 148-152). El salario masculino no solo remunera el trabajo del hombre, sino que se convierte en un instrumento para gobernar el trabajo no pago de las mujeres. Federici (2010) sostiene que, bajo el nuevo régimen de trabajo asalariado, “el grupo de trabajadores que ... más se acercaron a la condición de esclavos fueron las mujeres trabajadoras” (p. 150). De manera paradójica, mientras el hombre conquistó la “libertad” de vender su fuerza de trabajo, la mujer queda atrapada en una dependencia doble, del capital y del hombre, que la acercaba más a la condición de esclava que a la de trabajadora libre. Un ejemplo concreto de esta dependencia se encuentra en la administración del salario, “cuando una parroquia empleaba a una mujer para hacer este tipo de trabajo, los registros “escondían frecuentemente su condición de trabajadoras” registrando la paga bajo el nombre de los hombres” (p. 150). La invisibilidad del trabajo femenino no fue un accidente contable, fue una política sistemática que impedía que las mujeres tuvieran dinero propio, acceso al mercado y, sobre todo, autonomía. Sin salario propio, las mujeres quedaban sujetas a la voluntad del hombre y el hombre disciplinaba a la mujer en nombre de la supervivencia familiar.

Esta fractura interna de la clase trabajadora, que Federici describe como “patriarcado del salario” (pp.148-152), encuentra su contraparte analítica en el concepto foucaultiano de *biopoder*. Si el poder disciplinario actúa sobre el cuerpo individual para hacerlo dócil y útil, el biopoder opera sobre la población como cuerpo-especie gestionado la vida, la natalidad, la salud y la reproducción (Foucault, 2023, p. 131). Federici vio en este análisis foucaultiano que, en el capitalismo emergente, el biopoder no se desplegó sobre una población abstracta e indiferenciada, tuvo desde sus inicios un blanco sexuado, el cuerpo de las mujeres. Antes de que el estado se preocupara por las tasas de natalidad en general, ya se preocupaban por controlar el útero de las mujeres, pues de ellas dependía la producción de nueva fuerza de trabajo (Federici, 2010, p. 30). La criminalización del aborto, la persecución de las parteras y la legislación pronatalidad del siglo XVI y XVII no fueron medidas aisladas de represión moral. Fueron tecnologías específicas del biopoder estatal capitalista, dispositivos que articularon saber médico, poder estatal y regulación de la vida para asegurar la reproducción de la fuerza de trabajo. Donde Foucault ve una emergencia de una “administración de la vida” en el siglo XVIII, Federici identifica una anticipación sexuada, el biopoder no nace como gestión genérica de la población, sino como control específico del cuerpo femenino, cuyos despliegues reproductivos fueron el primer territorio donde el capital ensayó su intervención sobre la vida.

Marx, en el capítulo XXIV de *El capital* (2009) describe cómo en la acumulación originaria se expropió a los campesinos de sus tierras convirtiéndolos en “proletarios libres” (p. 895). Pero su análisis, como ya señaló Federici, se detiene en eso, el hombre pierde la tierra, el capital gana un trabajador asalariado. Lo que Marx no ve es que esa pérdida fue compensada para el hombre proletario con la apropiación del trabajo femenino y de su cuerpo como territorio por poseer. Federici (2010) va más allá de la pérdida de las tierras comunales durante la acumulación originaria, entiende que “las proletarias se convirtieron en lo que sustituyó a las tierras que

perdieron con los cercamientos, su medio de reproducción más básico y un bien comunal del que cualquiera podía apropiarse” (p. 148). La crítica a Marx se enfoca en su límite conceptual ya que, al identificar el trabajo con producción de plusvalor, no pudo ver que el capitalismo no solo expropiaba tierras, sino que redistribuía el acceso a los cuerpos femeninos como nuevo territorio de explotación gratuita. Esta redistribución operó mediante la definición del trabajo femenino como “recurso natural”, “una vez que las actividades de las mujeres fueron definidas como no-trabajo, el trabajo femenino se convirtió en un recurso natural, disponible para todos, no menos que el aire que respiramos o el agua que bebemos” (p. 148).

Este mecanismo explica por qué la división sexual del trabajo no fue una simple distribución de tareas, sino una verdadera relación de poder. Federici la compara explícitamente con la división internacional del trabajo, ambas operan como fracturas internas de la clase trabajadora que benefician al capital al impedir la unidad de los explorados. La diferencia es que, mientras la división internacional separa geográficamente a los trabajadores, la división sexual los separa dentro del hogar, en el espacio más íntimo de la reproducción cotidiana. El resultado de esta fractura fue la naturalización del trabajo femenino, lo que el capital no paga, la sociedad termina viendo como natural. La mujer no trabaja, ayuda; no produce, cuida. Esta naturalización es la victoria silenciosa del capitalismo, haber convertido una relación de explotación en un destino biológico. Por eso Federici insiste en que el capitalismo no se encontró con mujeres en el hogar, las puso allí y luego hizo creer que siempre habían estado.

El ámbito doméstico no fue solo un destino impuesto, sino la base estructural de la subordinación femenina porque operó en tres niveles. Primero, aisló a las mujeres en el espacio privado, fragmentando su capacidad de organización colectiva y solidaridad horizontal. Segundo, naturalizó el trabajo reproductivo como una extensión de la *esencia* femenina ocultando su carácter de trabajo explotado y no remunerado. Tercero, convirtió el hogar en el lugar donde la

mujer queda bajo la autoridad directa del hombre, primero el padre y luego el marido, reproduciendo en el espacio domestico la jerarquía que el capital imprime en la fábrica. Este triple mecanismo hizo de la casa una prolongación invisible de la producción capitalista, pero sin el salario, sin derechos y sin reconocimientos. Allí reside su carácter estructural, no es un lugar entre otros, es el lugar donde la subordinación femenina se reproduce cotidianamente como si fuera natural.

2.3 La doble explotación, productiva y reproductiva

Herbert Marcuse (1981) al glosar el concepto de *trabajo alienado* en Marx señala que el obrero:

no afirma, sino que contradice su esencia. En vez de desarrollar sus libres energías físicas y mentales, mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por consiguiente, lo primero que siente es que está consigo mismo cuando está libre de su trabajo, y separado de sí mismo cuando está en su trabajo (p. 271).

La descripción presupone un trabajador varón que puede, al menos, estar consigo mismo fuera de la jornada laboral. Para la mujer proletaria en el capitalismo, esta premisa no se cumple. No hay un “estar consigo misma” fuera del trabajo porque el espacio doméstico, supuestamente lugar de descanso y reproducción de la fuerza de trabajo, es para ella un lugar de trabajo no remunerado. El obrero varón, al salir de la fábrica, encuentra un hogar donde *su mujer* ha estado trabajando para restaurar su fuerza de trabajo. Ella, en cambio, nunca sale de la fábrica. La alineación que describe Marx es, para la mujer, doble y sin término, no hay un “fuera del trabajo” porque su propia reproducción cotidiana es trabajo para el capital.

A esta condición es a lo que el feminismo marxista ha denominado doble explotación. El término nombra una realidad estructural, las mujeres son explotadas dos veces. Primero, en el sistema productivo, cuando acceden al trabajo asalariado lo hacen en condiciones de precariedad, con salarios inferiores a los de los hombres. Segundo, son explotadas fuera del sistema

productivo, en el hogar, donde realizan el trabajo doméstico y reproductivo que sostiene la vida cotidiana y genera la fuerza de trabajo que el capital explotará al día siguiente. Este segundo trabajo no es remunerado, no es reconocido como trabajo y, sin embargo, es condición de posibilidad de todo lo demás. Federici (2010) retoma esta tesis de Dalla Costa y James al afirmar 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 capitalista más esencial: la fuerza de trabajo” (p. 16). La fuerza de trabajo no es un dato natural, no se reproduce espontáneamente, requiere alimentación, descanso, cuidado, crianza, limpieza, contención emocional. Todo ese trabajo, invisible y no pagado, es feminizado. El capital no lo paga, pero lo necesita. Allí se ve una paradoja, el trabajo que más indispensable para el funcionamiento del capitalismo es el peor remunerado o, mejor dicho, no remunerado en la mayoría de los casos. Esta aparente contradicción se visualiza al comprender que el capital no podría acumular si tuviera que pagar el costo real de la reproducción de la fuerza de trabajo, la falta de salario no es un descuido, es más la condición estructural que permite que el trabajo reproductivo, siendo el más necesario, sea el más expropiado. La doble explotación no es, sin embargo, una mera suma de cargas, es una estructura que define la subjetividad femenina. La mujer aprende que su cuerpo no le pertenece, está al servicio de la producción y de la reproducción. Su tiempo no le pertenece, se divide entre la jornada laboral y la jornada doméstica interminable. Su sexualidad es regulada en función de la procreación y la estabilidad familiar. Federici documenta cómo esta estructura fue impuesta durante la acumulación originaria mediante la criminalización de los anticonceptivos, la persecución de las parteras, la redefinición del trabajo doméstico y demás mecanismos de disciplinamiento (Federici, 2010, págs. 90-200).

2.4 Conclusiones

A lo largo de este capítulo se ha recorrido una parte del tratamiento que el marxismo clásico dio a la división sexual del trabajo, la crítica de Federici que convierte esa división en una relación de poder, y el concepto de doble explotación como clave para comprender la subordinación femenina en el capitalismo. Se ha argumentado que Marx y Engels, aunque documentaron empíricamente la explotación de mujeres y niños en la industria, no pudieron teorizarla como una estructura de poder autónoma porque su marco conceptual identificaba trabajo con producción de plusvalor y naturalizaba el trabajo reproductivo como un destino biológico. Federici radicaliza este análisis al mostrar que la división sexual del trabajo no es un punto de partida natural, sino un dispositivo de acumulación construido activamente durante la acumulación originaria. Dos mecanismos adicionales consolidan este dispositivo. Primero el “patriarcado del salario” hizo del salario masculino un instrumento para gobernar el trabajo no remunerado de las mujeres, convirtiendo a las trabajadoras en las más cercanas a la esclavitud dentro del proletariado. Segundo, la definición del trabajo femenino como recurso natural y bien común sustituyó para los hombres la pérdida de las tareas comunales, naturalizó la explotación de las mujeres como si fuera parte del orden de la naturaleza. El ámbito doméstico se constituyó, así como la base estructurada de la subordinación femenina, donde las mujeres fueron aisladas, su trabajo fue naturalizado y quedó bajo la autoridad directa del hombre

La doble explotación no es, entonces, una mera suma de cargas, sino una estructura que define la subjetividad femenina. La mujer no tiene un “fuera del trabajo” porque su cuerpo, su tiempo y su sexualidad están permanentemente al servicio de la producción y la reproducción. Como mostró el debate abierto por Dalla Costa y James en los años sesenta, y que Federici retoma, el trabajo reproductivo no es un servicio personal ni una vocación femenina, sino la producción de la mercancía más esencial para el capital, la fuerza de trabajo.

Establecidas las bases económicas de esta subordinación, el próximo capítulo examinará cómo la episteme moderna legitimó simbólicamente este orden, naturalizando la doble explotación mediante un régimen de verdad que hizo del disciplinamiento del cuerpo femenino una cuestión de naturaleza y no de poder.

3. Régimen de verdad en la episteme moderna: la legitimación simbólica de la subordinación femenina

Analizar la legitimación simbólica de la subordinación femenina en el capitalismo requiere preguntarse por las condiciones de posibilidad de los discursos que hicieron a esa subordinación un dato de la naturaleza y no una relación de poder. El cuestionamiento se dirige al orden del saber mismo, ¿cómo fue posible que la doble explotación de las mujeres, documentada en el capítulo anterior como estructura económica, apareciera ante los ojos de la modernidad como simple despliegue de una esencia biológica? Esta pregunta no puede ser respondida apelando a una supuesta ideología patriarcal que haría distorsionado la realidad, pues ello presupondría una verdad neutral que el poder vendría a ocultar. Se requiere, por el contrario, un análisis que muestre cómo el poder produce aquello que luego aparece como verdad. Tanto en Foucault como en Federici encontramos herramientas para abordar esta cuestión, aunque de diferente forma. Mientras Foucault desarrolla, en *Las palabras y las cosas* (1968) y en la *Historia de la sexualidad I* (2023), los conceptos de *episteme* en cuanto de régimen de verdad para dar cuenta de las condiciones históricas que hacen posible la emergencia de ciertos saberes y no otros, Federici documenta, en *Calibán y la bruja* (2010) y en *Ir más allá de la piel* (2022), la violencia material que precedió y posibilitó la constitución de esos saberes sobre el cuerpo femenino.

La tensión de ambos autores no es aquí la misma que se desarrolló en el capítulo primero, en el que se rescataba cómo Federici criticaba la neutralización foucaultiana de la diferencia sexual. En este capítulo la cuestión es diferente, a saber: el análisis foucaultiano de la episteme que permite comprender la forma en que el saber moderno organizó lo decible sobre la mujer requiere ser complementado por el análisis de Federici de la función económica que esa organización del saber cumplió en la acumulación capitalista. Por lo que, la tesis que guiará el capítulo es que la naturalización de la doble explotación no fue un efecto colateral del desarrollo científico o del discurso médico, sino una operación epistémica deliberada que tuvo como precondition histórica la violencia de la acumulación originaria. La histerización foucaultiana del cuerpo femenino, su saturación de sexualidad, su integración al campo de la práctica médica y su enlace orgánico con la familia y la especie, no describen un proceso autónomo de racionalización. Más bien la condición biopolítica de una expropiación material que ya había sido ejercida sobre los cuerpos de las mujeres mediante la caza de brujas, la criminalización de la anticoncepción y el cercamiento de sus saberes. En este sentido la episteme moderna no es la causa de la subordinación femenina, es su condición de posibilidad simbólica, el suelo a partir del cual esa subordinación pudo ser dicha, pensada y naturalizada.

Para desarrollar el capítulo se organizará en cuatro apartados: i) se expone el concepto foucaultiano de episteme, enfatizando su carácter de *a priori* histórico que define, en cada época, lo que puede ser pensado como verdadero; ii) se examina la histerización del cuerpo femenino como tecnología biopolítica específica, mostrando cómo el dispositivo de sexualidad produjo a la mujer como objeto de saber médico y como garante de la reproducción de la especie; iii) se analiza la naturalización de la doble explotación, articulando la crítica de Federici a la neutralización marxista de la división sexual del trabajo y demostrando que esta opresión una imposición epistemológica funcional a la acumulación capitalista, y iv) se introduce la noción de

epistemicidio para dar cuenta de la destrucción violenta de los saberes femeninos y de la producción de una subjetividad femenina desposeída, ignorada de su propio cuerpo y dependiente del saber médico patriarcal.

3.1 El concepto de episteme en Foucault y la producción de un “régimen de verdad” sobre el cuerpo femenino

En *Las palabras y las cosas* (1968) Foucault introduce el concepto de episteme para designar “aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías” (p. 7). No se trata de un sistema de ideas ni de una cosmovisión compartida, sino de una *a priori* histórico que define, en cada época, las reglas anónimas que gobiernan la producción de discursos verdaderos. La episteme no dice qué se dice, sino qué puede decirse. No juzga la verdad de los enunciados, más bien establece las condiciones bajo las cuales un enunciado puede aspirar a la verdad. En la episteme clásica europea (siglo XVII y XVIII), el saber se organizaba en torno a la representación y la clasificación. El mundo se vuelve legible como una tabla de identidades y diferencias, y la tarea del conocimiento es nombrar, ordenar, distinguir. Lo que no cabe en esa tabla (lo inclasificable, lo que se resiste a la representación) no es simplemente feo, es irracional, queda fuera del orden de lo decible.

Esta operación epistemológica es condición de posibilidad para la subordinación femenina. No porque la episteme cause directamente esa subordinación, es porque produce el suelo del orden de lo verdadero. La curandera que usaba hierbas, la partera que sabía de anticonceptivos, la mujer que hablaba con autoridad sobre el cuerpo, sus saberes no eran simplemente falsos a los ojos de la episteme clásica, sino invisibles o supersticiosos, es decir, residuos de un orden anterior que la nueva racionalidad debe barrer. Como veremos a continuación, la exclusión de los saberes femeninos no fue un efecto colateral del desarrollo científico, sino su condición de posibilidad. La ciencia moderna se constituyó como no-brujería,

no-superstición, no-saber-femenino. Y esta constitución no fue solo teórica, se enmarcó en instituciones (la universidad, el tribunal, el hospital), en prácticas (la tortura, la confesión, la observación clínica) y en discursos (filosóficos, médico, literarios) que articularon un nuevo “régimen de verdad” sobre el cuerpo de las mujeres.

Por otra parte, Foucault en *Historia de la sexualidad I* (2023) no ignora el cuerpo femenino, lo sitúa en el centro del dispositivo de sexualidad. Entre los “cuatro grandes conjuntos estratégicos” que despliega el poder sobre la sexualidad, el primero es la “histerización del cuerpo de la mujer”, un proceso mediante el cual el cuerpo femenino fue:

... analizado —cualificado y descualificado— como cuerpo íntegramente saturado de sexualidad; de este modo este cuerpo fue integrado, bajo el efecto de una patología que sería intrínseca, al campo de las prácticas médicas; y por último, fue puesto en comunicación orgánica con el cuerpo social ..., con el espacio familiar ... y con la vida de los niños (p. 100).

La histerización no es una teoría sobre la inferioridad femenina, sino una estrategia de poder que produce a la mujer como objeto de saber médico, como responsable de la procreación y como sujeto de una sexualidad que debe ser vigilada y normalizada. Este análisis foucaultiano opera en el nivel del biopoder: el poder que se ejerce sobre la vida, la población, la salud, la natalidad, pero también en el nivel del régimen de verdad. La histerización de la mujer responde a una necesidad del capitalismo emergente, a saber: regular la reproducción de la fuerza de trabajo. Se trata de un dispositivo que articula saber (la medicina, la psiquiatría, la pedagogía), poder (el Estado, la familia, la escuela) y subjetividad (la mujer como madre, como cuidadora, como histérica). Foucault muestra cómo el cuerpo femenino fue producido como un territorio específico de intervención, más saturado de sexualidad que el cuerpo masculino, más vigilado, más musicalizado. Y esta producción no solo prohíbe, es productiva, ya que, produce un tipo de subjetividad femenina funcional a las necesidades del sistema. La mujer quedó excluida de la

producción de saber sobre su propio cuerpo. Su cuerpo se convirtió en objeto de una ciencia que ella no practicaba y su experiencia fue subordinada al diagnóstico médico.

Sin embargo, el análisis foucaultiano se detiene en un nivel que Federici, desde otra tradición y con otra pregunta amplia. Foucault describe el funcionamiento del dispositivo en el siglo XIX, pero no pregunta por las condiciones de posibilidad históricas de ese dispositivo. ¿Cómo se llegó a que el cuerpo femenino estuviera disponible para ser medicalizado? ¿Qué pasó con los saberes que las mujeres tenían sobre su propio cuerpo antes de que la medicina profesional lo reemplazara? Y, sobre todo, ¿qué tipo de violencia fue necesaria para que las mujeres aceptaran, o, mejor dicho, fueran forzadas a aceptar que su cuerpo era un objeto de saber masculino? Federici responde a estas preguntas mediante el análisis de la acumulación originaria. Lo que Foucault describe como histerización, la integración del cuerpo femenino en el campo de las prácticas médicas, tuvo como condición de posibilidad un proceso previo que Federici documenta en *Calibán y la bruja*, la expropiación de saberes femeninos. Las parteras, curanderas y herboristas no fueron simplemente reemplazadas por médicos en una evolución natural del conocimiento, fueron perseguidas como brujas. Su saber fue deslegitimado como superstición. Y esta deslegitimación fue tanto discursiva como violenta. La caza de brujas no solo mató a miles de mujeres, destruyó la transmisión intergeneracional de saberes femeninos y produjo en las mujeres una relación de desconfianza hacia su propio cuerpo y sus propias capacidades de curación (Federici, 2010, pp. 179-219). Para Federici este régimen de verdad no se impulsó solo mediante discursos e instituciones, fue de manera violenta.

Este régimen de verdad operó también en otros registros. El discurso filosófico cartesiano, con su disociación entre mente y cuerpo, proyectó el armazón conceptual para identificar a la mujer con lo corporal, lo irracional, lo que debe ser gobernado (Federici, 2010). El discurso literario y teatral ridiculizó, por su parte, a la mujer rebelde y produjo el ideal de la esposa

domesticada, silenciosa y obediente, Federici señala que “la denigración literaria de las mujeres expresaba un proyecto político preciso que apuntaba a dejarlas sin autonomía ni poder social” (p. 155). Filosofía, medicina y literatura no fueron discursos paralelos sobre la mujer. Fueron los tres vértices de un mismo régimen de verdad que hizo de la subordinación femenina un dato de la naturaleza. La filosofía dio las categorías, mente/cuerpo, razón/materia. La medicina dio las instituciones, el hospital, la universidad. La literatura dio las imágenes, la bruja ridícula, la mujer histérica, la esposa obediente. Cada uno operaba con sus propias reglas, pero todos convergían en el mismo efecto, hacer que la doble explotación de las mujeres no requiera justificación, simplemente era “la naturaleza” de las cosas³

3.2 La naturalización de la doble explotación

La histerización foucaultiana, entendida como la integración del cuerpo femenino al campo de las prácticas médicas y su enlace orgánico a la familia y a la especie (Foucault, 2023, p. 100), describe la forma del dispositivo biopolítico moderno, pero este análisis no interroga la función económica ni la violencia fundacional que lo hizo posible. Pues antes de que la medicina pudiera “histerizar” a la mujer, fue necesario que la caza de brujas destruyera sus saberes sobre el cuerpo, que el estadio criminalizara la anticoncepción, y que las mujeres fueran expropiadas de sus tierras y confinadas al espacio doméstico (Federici, 2010). La histerización no es el origen del disciplinamiento femenino, es su coronamiento ideológico, la traducción en saber legítimo de una

³ Este régimen de verdad no quedó confinado a los siglos XVI y XVII. Angela Davis en su libro *Mujeres, raza y clase* (2005), ha mostrado cómo la medicalización del cuerpo de las mujeres negras esclavizadas en Estados Unidos reprodujo, bajo el manto de la ciencia, las mismas operaciones de desposesión y control: sus cuerpos fueron reducidos a pura corporalidad reproductiva, despojados de saber y agencia. La continuidad entre la bruja europea y la esclava musicalizada sugiere que el epistemicidio no fue un evento puntual, más bien se puede considerar una tecnología recurrente racial y sexual del capitalismo.

violencia ya ejercida. Esta operación responde a una necesidad estructural del capitalismo, naturalizar la subordinación femenina para ocultar el carácter de trabajo de las actividades reproductivas. Si el trabajo doméstico, la crianza, la producción de nuevos trabajadores aparecen como una “vocación natural” femenina, entonces pueden ser apropiadas gratuitamente por el capital, bajo la apariencia de un servicio desinteresado. La naturalización es, así, la coartada simbólica de la doble explotación.

Ahora bien, esta naturalización no opera únicamente en los discursos médicos. En la episteme clásica moderna, el trabajo que no produce mercancía no tiene lugar en lo económicamente relevante. La reproducción de la fuerza de trabajo aparece como naturalizada, como el trasfondo biológico sobre el cual la verdadera historia se despliega. La naturalización de la doble explotación es, entonces, el punto ciego estructural de esta episteme.

Federici (2010) interviene esta perspectiva. Para ella, la reproducción de la fuerza de trabajo no es un trasfondo natural, es la actividad económica fundamental del capitalismo: “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 capitalista más esencial: la fuerza de trabajo” (p. 16). Esta afinación implica que el capitalismo se apropia gratuitamente de su trabajo, además de que la naturalización cumple tres funciones, invisibiliza la explotación, fragmenta a la clase trabajadora (el hombre proletario explota a “su” mujer en el hogar) y despolitiza la desigualdad (la subordinación femenina aparece como destino biológico). Sin embargo, y aquí la crítica a Foucault se profundiza, esta naturalización no opera solo en el mismo nivel de discurso. La caza de brujas, la criminalización del aborto y la exclusión de las mujeres de los gremios fueron tecnologías de expropiación que produjeron la diferenciación sexual como jerarquía funcional al capital, precediendo y posibilitando su posterior naturalización biopolítica. Foucault, al centrarse en el dispositivo de

sexualidad del siglo XIX, analiza el refinamiento del poder que ya ha triunfado, da por sentado un cuerpo femenino ya domesticado previamente mediante el terror. No pregunta cómo se logró esa domesticación. Su análisis describe el mecanismo, pero no la función. Federici no niega el mecanismo, le asigna un objetivo, la acumulación de trabajo no remunerado.

La naturalización de la condición femenina constituye el punto de máxima tensión dialéctica entre ambos autores. Para Foucault, esta es el efecto de un régimen de verdad que produce a la mujer como objeto de saber clínico y biológico. Para Federici es el resultado de una acumulación originaria que, tras violentar el cuerpo femenino, codifica esa violencia bajo el lenguaje de la naturaleza. mientras Foucault cartografía la microfísica de la sujeción, el cómo, Federici desvela el propósito económico que la subyace, el para qué. En última, la histerización foucaultiana no es un proceso autónomo, es más bien, la tecnología biopolítica que permite que la función económica identificada por Federici, la producción de la fuerza de trabajo sea invisibilizada bajo el estatus de una verdad biológica.

3.3 Epistemicidio y subjetividad femenina

Si los mecanismos de disciplinamiento examinados en el capítulo primero operaron sobre el cuerpo femenino mediante terror, el control reproductivo y la expropiación de saberes, resta aún interrogar las condiciones epistémicas que hicieron posible esa expropiación. Pues no se trató solo de que las mujeres perdieran conocimiento, se trató de que aquellos conocimientos dejaron de ser reconocidos como saber. Federici (2010) documenta esa operación con precisión cuando describe como durante la caza de brujas, “las hogueras en las que las brujas y otros practicantes de magia murieron ... fueron un laboratorio donde tomó forma y sentido la disciplina social, y donde fueron adquiridos muchos conocimientos sobre el cuerpo” (p. 198). La afirmación es clave, la tortura y la muerte no fueron meros instrumentos de represión, sino dispositivos de producción de saber. Es decir, en las cámaras de tortura se generó un nuevo conocimiento sobre

el cuerpo, dócil, mecánico, predecible, que la medicina profesional luego codificaría como ciencia. El saber femenino, en cambio, fue degradado a superstición diabólica. Este nuevo conocimiento no provenía de la observación clínica neutral, provenía de la extracción forzada de confesiones bajo dolor, el cuerpo torturado enseñaba lo que los inquisidores querían oír, y ese saber, obtenido mediante violencia, fue legitimado posteriormente como verdad científica.

Esto es lo que puede ser denominado un epistemicidio, la destrucción sistemática de un saber para reemplazarlo por otro, funcional a las relaciones de poder emergentes. La consecuencia subjetiva es decisiva. La mujer no solo fue expropiada de sus saberes, fue constituida como ignorante de su propio cuerpo. La curandera que conocía las propiedades de las hierbas, la partera que asistía el parto con saberes acumulados durante generaciones, la mujer que decidía sobre su reproducción, todas fueron reducidas a la figura de la bruja, luego a la de la paciente y luego a la de la ignorante. La subjetividad que emerge es la de un ser que ya no sabe de sí mismo y debe ser gobernado por aquellos que sí saben: el médico, el sacerdote, el marido. El epistemicidio es así la contraparte simbólica de la expropiación material donde los cercamientos arrebataron la tierra, la caza de bruja arrebató el saber sobre el cuerpo, produciendo una subjetividad dócil, disponible y dependiente.

La relevancia contemporánea de este análisis se hace visible en lo que Federici en *Revolución en punto cero* (2013) ha denominado la “nueva acumulación originaria” impulsada por el Banco Mundial y el FMI: los cercamientos de tierras, la feminización de la pobreza y la criminalización de las mujeres pobres bajo acusaciones de brujería en África y Asia muestran que el epistemicidio y la violencia reproductiva no son solo vestigios del pasado, también son

herramientas activas de la globalización capitalista⁴. Lo que estos análisis contemporáneos confirman es que la producción de una subjetividad femenina dócil, disponible y dependiente ni fue un episodio superado del capitalismo primitivo, sino la matriz permanente de su reproducción global.

3.4 Conclusión del capítulo

A lo largo de este capítulo se ha recorrido el concepto foucaultiano de episteme, su aplicación al cuerpo femenino mediante la histerización y la crítica de Federici que sitúa esa operación en el contexto de la acumulación originaria y la violencia fundacional de la caza de brujas. Se ha argumentado que el régimen de verdad sobre la mujer no fue un mero prejuicio ideológico, fue más un dispositivo productivo que, al definir la femineidad como fragilidad, maternidad y dependencia, hizo posible la doble explotación al naturalizarla como destino biológico. La pregunta que ha guiado el capítulo fue si la episteme moderna, con su organización de saber en torno a la representación, su disociación cartesiana entre mente y cuerpo y su exclusión de los saberes encarnados, constituyó una condición de posibilidad para la subordinación femenina. O si, por el contrario, fue solo un reflejo de cambios económicos más profundos. La respuesta, articulada a partir del diálogo crítico entre Foucault y Federici, es que ambas dimensiones operan conjuntamente, pero en niveles distintos. Foucault explica la forma del dispositivo, cómo el saber médico, psiquiátrico y pedagógico produjo a la mujer como objeto

⁴ Esta dimensión global del problema fue anticipada por María Mies en *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (1986), quien mostró cómo la división internacional del trabajo sigue reproduciendo, en escala planetaria, la misma fractura sexual que Federici documentó en la Europa del siglo XVI. En el contexto del capitalismo cognitivo actual, Suárez Ramírez en *Cuerpo, capitalismo y política* (2023) actualiza este diagnóstico al señalar que el cuerpo sigue siendo el principal lugar de cruce de dos dispositivos de poder, aunque también en él, el cuerpo, se encuentra una potencialidad de resistencia y emancipación (p. 265).

de intervención. Federici explica la función, por qué el capitalismo emergente necesitaba esa producción específica para asegurar la reproducción de la fuerza de trabajo.

La noción de epistemicidio ha permitido mostrar que la destrucción de los saberes femenino no fue efecto del desarrollo científico, sino su condición de posibilidad. La medicina profesional no era una mejora de las parteras por ser más eficaz, incluso sus intervenciones causaron innumerables muertes, sino porqué ella, la medicina profesional, estaba respaldada por el poder institucional del estado y la universidad. La subjetividad femenina que emerge de este proceso es la de un ser desposeído de saberes, vuelto ignorante de su propio cuerpo, dependiente de la autoridad médica y patriarcal. El disciplinamiento del cuerpo, Cap. I, la doble explotación, Cap. II, y la legitimación simbólica, Cap. III, constituyeron tres caras de un mismo proceso, la producción por parte del capitalismo de una subjetividad femenina funcional a sus necesidades de acumulación⁵. Resta ahora, a modo de cierre todo el texto, exponer las conclusiones generales que integran estos tres niveles de análisis.

4. Conclusiones

Se presenta en forma exacta el aporte del desarrollo del trabajo en concordancia a la justificación presentada. El presente trabajo se propuso analizar la doble explotación de las mujeres y su incidencia en la instauración de una forma de subjetividad femenina en el capitalismo, a partir de un diálogo crítico entre Foucault, Marx y el marxismo feminista de Federici en *Calibán y la bruja*. La pregunta que guio la investigación fue cómo es posible

⁵ Para un desarrollo contemporáneo de esta tesis, véase el concepto de “crisis de cuidados” en *Los talleres ocultos del capital: Un mapa para la izquierda* (2020) de Nancy Fraser la financiarización y el retroceso del estado de bienestar han intensificado la doble explotación, trasladando a las familias y a las mujeres el costo de la reproducción social que el capital ya no quiere asumir.

establecer una crítica desde la mirada de Federici al disciplinamiento del cuerpo femenino en relación con la doble explotación como clave de la configuración histórica de la subjetividad de la mujer en el capitalismo. A lo largo de los tres capítulos se ha argumentado que esa subjetividad no es el resultado de un proceso evolutivo no de la permanencia de residuos feudales, sino el producto de una articulación entre mecanismo de disciplinamiento violento, una estructura económica de explotación diferencial y un régimen de verdad que naturalizo esa explotación como destino biológico.

En el capítulo I se recorrió desde la anatomía política foucaultiana hasta los mecanismos concretos mediante los cuales el capitalismo emergente disciplinó el cuerpo femenino. Se argumentó que la crítica de Federici a Foucault es una exigencia epistemológica que se desprende de una concepción materialista del poder. Al construir su objeto de estudio en torno a un cuerpo implícitamente neutro, en Foucault no se puede explicar por qué el disciplinamiento del cuerpo femenino requirió formas de violencia que exceden el modelo de la disciplina y se inscriben en el registro del terror fundacional. Federici es clara al identificar que, durante la acumulación originaria, el cuerpo femenino fue convertido en máquina de trabajo productivo mediante una expropiación específica. No se trató solo de fabricar cuerpos dóciles, sino de producir cuerpos femeninos funcionales al capitalismo, es decir, cuerpos reproductivos, disponibles y desvalorizados. Los tres mecanismos examinados mostraron que la subjetividad que emerge es la de un cuerpo disciplinado por el terror, controlado en su sexualidad y expropiado de sus saberes.

En el capítulo II se examinó la organización económica que sostiene y reproduce ese disciplinamiento. Se analizó el tratamiento de la división sexual del trabajo en el marxismo clásico, identificando sus aciertos empíricos y su límite teórico, es decir, la naturalización de la división sexual como punto de partida ahistórico. Federici radicaliza este análisis al mostrar que la división sexual del trabajo no es un dato natural, es una relación de poder producida

activamente durante la acumulación originaria mediante violencia, legislación y disciplina. El *patriarcado del salario* convirtió el salario masculino en un instrumento para gobernar el trabajo no remunerado de las mujeres y la definición del trabajo femenino como **recurso natural** sustituyó para los hombres la pérdida de las tierras comunales. La doble explotación no es una mera suma de cargas, sino una estructura que define la subjetividad femenina. La mujer, bajo esta lógica, no tiene un *fuera del trabajo* porque su cuerpo, su tiempo y su sexualidad están permanentemente al servicio de la producción y la reproducción.

En el capítulo III se abordó la legitimación simbólica de esta subordinación, se argumentó que el régimen de verdad sobre la mujer no fue un mero prejuicio ideológico, fue un dispositivo productivo que, al definir la femineidad como fragilidad, maternidad y dependencia, hizo posible la doble explotación al naturalizarla como destino biológico. La *histerización* foucaultiana describe la forma del dispositivo biopolítico moderno, pero no interroga la función económica que ese dispositivo cumple. Federici muestra que antes de que la medicina pudiera histerizar a la mujer, fue necesario que la caza de brujas destruyera sus saberes sobre el cuerpo, que el Estado criminalizara la anticoncepción y que las mujeres fueran expropiadas de sus tierras. Foucault mapea el mecanismo, Federici el objetivo. La noción de epistemicidio permitió mostrar que la destrucción de los saberes femenino no fue un efecto colateral del desarrollo científico, sino su condición de posibilidad, produciendo una subjetividad desposeída de saber, vuelta ignorante de sus propios cuerpos, dependiente de la autoridad médica y patriarcal.

La respuesta a la pregunta de investigación es, entonces, que la subjetividad femenina en el capitalismo es el resultado de una triple articulación. En primer lugar, de una anatomía política sexuada que disciplino el cuerpo femenino mediante el terror y la expropiación de sus saberes, allí donde Foucault solo veía un cuerpo neutro. En segundo lugar, una división sexual del trabajo que, lejos de ser natural, fue impuesta violentamente para confinar a las mujeres al trabajo

reproductivo no remunerado, produciendo la doble explotación como estructura económica de la subordinación femenina. En tercer lugar, un régimen de verdad que naturalizo esa subordinación como destino biológico, produciendo discursos médicos, psiquiátricos y pedagógicos que fijaron a la mujer a su función reproductiva bajo la apariencia de una verdad científica. Foucault y Federici no son contradictorias, son más complementarios en el sentido de que él describe la forma de los dispositivos de poder-saber que sujetan el cuerpo femenino, y ella, describe la función económica que esos dispositivos cumplen en la acumulación capitalista. Esta investigación ha mostrado que el capitalismo no se limitó a explotar la fuerza de trabajo femenina, sino que produjo a la mujer como categoría económica y subjetiva funcional a sus necesidades de acumulación. La doble explotación no es un accidente histórico corregible, es la estructura misma de la subordinación femenina en el capitalismo. Y la subjetividad que de ella emerge —el cuerpo disciplinado, el trabajo invisibilizado, el saber expropiado— no puede ser transformada sin la abolición de las relaciones de producción que la generan. Esta investigación ha mostrado que la subjetividad femenina funcional al capitalismo no es un arreglo transitorio ni una supervivencia cultural. Sino la estructura misma de explotación que el capitalismo requiere para reproducirse. La actual “crisis de los cuidados” —trabajado por Fraser en el libro *Los talleres ocultos del capital* (2020), más específicamente en su segundo capítulo “Teorizar la crisis actual como una crisis del capitalismo” (págs. 71-135)— el auge de la gestación subrogada como negocio global y la persistente feminización de la pobreza confirman que el cuerpo de la mujer sigue siendo, cinco siglos después de la caza de brujas, el principal territorio de expropiación y acumulación.

Referencias Bibliográficas

Agamben, G. (2014). *Qué es un dispositivo*. Adriana Hidalgo Editora.

Dalla Costa, M. y James, S. (2008). *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. Siglo XXI.

Davis, A. Y. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Akal.

Engels, F. (2008). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Alianza Editorial.

Federici, S. (19 de mayo de 2014). *Silvia Federici: "El cuerpo de la mujer es la última frontera del capitalismo"*. Coordinadora Feminista. <https://feministas.org/silvia-federici-el-cuerpo-de-la/>

Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta limón.

Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero: Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de Sueños.

Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario: Críticas feministas al marxismo*. Traficantes de Sueños.

Federici, S. (2022). *Ir más allá de la piel: Repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo*. Traficantes de Sueños.

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.

Foucault, M. (2022). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2023). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Siglo Veintiuno Editores.

Fraser, N. (2020). *Los talleres ocultos: Un mapa para la izquierda*. Traficantes de Sueños.

Marcuse, H. (1981). *Razón y Revolución*. Alianza Editorial.

Marx, K. (2009). *El capital: Crítica de la Economía Política*. Siglo XXI.

Marx, K. (2009). CAPÍTULO XXIV: La llamada acumulación originaria. En K. Marx, *El capital: Crítica de la economía política* (pp. 891-954). Siglo XXI Editores.

Marx, K. y Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Akal.

Mies, M. (1986). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. Zed Books.

Suárez Ramírez, D. (2023). *Cuerpo, capitalismo y política*. Revista Filosofía UIS, 22(2), 269-290. <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n2-2023011>

Tolosa Manosalva, D. F. (2015). *El concepto de anatomopolítica como tecnología de poder* [en línea]. <https://noesis.uis.edu.co/server/api/core/bitstreams/6d2912a7-2cee-4923-a8e1-fb219e6f7d99/content>