

Revisión de la idea metafísica de trabajo a partir de Gilles Deleuze

Review of the metaphysical idea of working from Gilles Deleuze

*Belén Castellanos Rodríguez **

recibido: 09/2013
aprobado: 01/2013

Resumen: El pensador postestructuralista, Gilles Deleuze, propone entender los procesos sociales como devenires, siendo el devenir-mujer uno en el que elementos entendidos como femeninos resultan liberados, deconstruyendo el edificio de la metafísica moderna y las dicotomías de la representación (sujeto-objeto, producción-reproducción, cultural-natural, razón-deseo, etc.). En el presente artículo abordamos la idea de trabajo, intentando visibilizar un devenir-mujer de la esfera productiva en la era postfordista en la que la terciarización creciente del mercado, y la fabricación de afectos, subjetividades e imaginarios, demanda personal con habilidades que, durante mucho tiempo, fueron desarrolladas en el universo femenino y entendidas como mera actividad reproductora.

Palabras clave: Deleuze, postfordismo, inconsciente, trabajo afectivo, género.

Abstract: The poststructuralist thinker, Gilles Deleuze seeks to understand the social processes like becomings, being becoming-woman a process in which elements that are understood as feminine are released, deconstructing the building of modern metaphysics and the dichotomies of representation (subject-object, production-reproduction, cultural-natural, reason-desire, etc.). In this article we address the idea of work, trying to visualize a becoming-woman of the productive sphere in the post-Fordist era in which the growing outsourcing market, and manufacture of affects, subjectivity and imaginaries, demands workers with skills that, for a long time, were developed in the female

** Doctora en Filosofía (premio extraordinario de doctorado), Profesora de Filosofía de educación Secundaria en Asturias (España), miembro del grupo de investigación de la UNED ONLENHER e investigadora en Ero-Mediterranean University Institute, en los departamentos de Historia y civilización y Género.*

universe and understood as a mere reproductive activity.

Keywords: Deleuze, post-Fordism, unconscious, affective labour, gender.

1. Introducción.

La cuestión de la introducción de la mujer al mercado laboral ha constituido una preocupación fundamental en los últimos tiempos. De hecho, nos hallamos lejos de poder dar por concluidas o resueltas las conceptualizaciones asociadas a dicho fenómeno. No podemos decir que exista ningún campo científico o disciplina social, ya sea de corte sociológico, antropológico, psicológico, pedagógico o económico, que haya logrado cerrar el campo afectado por tal fenómeno. La introducción de esta variable en nuestro entorno cultural ha supuesto una transformación de las instituciones sociales, aun sin que ello implique una subversión de las estructuras elementales del sistema sociocultural. Se ha abierto un nuevo panorama que sigue en vías de constitución y cuyos efectos todavía no son predecibles. Sin embargo, no pretendemos ensayar un nuevo abordaje de tal fenómeno ni sorprender con nuevas estadísticas actualizadas e impactantes, aun reconociendo cierta relación entre la inserción generalizada y legalmente reconocida del colectivo femenino en la vida laboral y la problemática que aquí deseamos mostrar.

A fin de anticipar, para bien del lector, qué intereses o inquietudes pueden quedar colmados, y cuáles, sin embargo, habrán de ser apartados, o encomendados a otro tipo de estudios, diremos que el asunto que atendemos en este escrito es un asunto filosófico-político. Sin embargo no es un tratado de teoría política, puesto que entonces, tendríamos la obligación de demarcar el “espacio” de la *polis*, es decir, del Estado, de la cosa pública, y de aportar fórmulas orientadas a captar su funcionamiento y a diseñar un plan de mejora del

mismo, que contribuyera a hacerlo más eficaz, más justo, más o menos invasivo o, en definitiva, a incrementar cualquiera de las cualidades que previamente hubiéramos designado como deseables para el devenir de su existencia. Sin embargo, no vamos a decir apenas nada acerca de cómo organizar la comunidad. Nuestra labor tiene un carácter ontológico-político, no sirviendo a efectos pragmáticos más que, en todo caso, como preámbulo, como contribución teórica llamada a desenquistar prejuicios presentistas o esencialistas que pretendieran blindar el orden de cosas actual o dar por sentadas e inamovibles determinadas definiciones o interpretaciones impuestas a ciertas realidades sociales. En este caso dirigimos la preocupación ontológica hacia un problema específico: ¿Qué es el trabajo?, ¿podemos asumir, sin más, la idea tradicional de trabajo tras las transformaciones del orden productivo propias del postfordismo?, ¿podemos seguir aceptando la segmentación binaria producción-reproducción en un mundo en el que se fabrican, se distribuyen y se consumen afectos?, ¿cómo queda modificado el propio concepto de trabajo en los tiempos de la terciarización económica?

2. Nuestro enfoque: la ontología política de Gilles Deleuze.

Delimitadas las expectativas que pueden animar al consultor del presente escrito, resulta honesto asumir nuestra perspectiva como tal y, así, caracterizar la parcialidad que corresponde a nuestra investigación. El personaje conceptual que está en el horizonte de nuestra comprensión es Gilles Deleuze y con él, operaremos un tratamiento postestructuralista de las cuestiones propuestas a dilucidación. En nuestra andadura, Deleuze aparece como interlocutor y filósofo del psicoanálisis, que hereda sus principales

conceptos pero tratando de eliminar el carácter dialéctico y platónico que aún pervive en ellos: “No buscamos en Freud al explorador de la profundidad humana y del sentido originario, sino al prodigioso descubridor de la maquinaria del inconsciente, por la que el sentido es producido, siempre producido en función del sinsentido” (Deleuze 1969, p. 91). La compleja operación delezeana sobre las ideas de Inconsciente y de deseo tiene como propósito liberarlas de un esencialismo que hemos decidido denominar “esencialismo arquetípico”: esencialismo que encontramos en el culturalismo psicoanalítico, en la universalización de estructuras sociales y de pensamiento que consideramos transitorias en tanto que producidas socialmente (diferenciación binaria de los sexos, estabilización de las relaciones de parentesco...): “*Edipo es un medio de integración al grupo*” (Deleuze y Guattari 1972, p. 123); esencialismo que encontramos en el inmovilismo político que se deriva al entender que el Inconsciente y el deseo, cuasi-causas primeras de todo hacer y pensar, están estructurados según una Ley universal, que delimita las posibilidades de configuración social: “*Tres elementos coexisten: el elemento explorador y pionero, revolucionario, que descubría la producción deseante; el elemento cultural clásico, que lo basa todo en una escena de representación teatral edípica (¡el retorno al mito!); y por último, el tercer elemento, el más inquietante, una especie de extorsión sedienta de respetabilidad, que no ha cesado de hacerse reconocer e institucionalizar (...) y todas las fianzas que da al orden establecido*” (Deleuze y Guattari 1972, p. 140); “*En Lacan lo simbólico se define en términos de una concepción de las estructuras lingüísticas que son irreductibles a las formas sociales que toma el lenguaje. De acuerdo con el estructuralismo, lo simbólico establece las condiciones universales bajo las cuales se posibilita la socialidad, es decir, la comunicabilidad de toda una utilización del lenguaje (...)*”

El punto de vista lacaniano insiste en que hay un ideal y una demanda inconsciente que se hace a la vida social que permanece irreductible a causas y efectos atribuibles socialmente. El lugar simbólico del padre no cede a las demandas de una reorganización social de la paternidad. En cambio lo simbólico es precisamente aquello que marca los límites de cualquier esfuerzo utópico de reconfigurar y de revivir las relaciones de parentesco a cierta distancia de la escena edípica” (Butler 2006, p. 64).

Deleuze cambia de base filosófica, girándose hacia perspectivas más materialistas o, si se prefiere, más inmanentistas, con las que se propone alcanzar una concepción radical del Inconsciente como lo totalmente otro respecto de la conciencia, saliendo así de la reducción psicologista y pudiendo hallar en el Inconsciente un pensamiento sin sujeto, preindividual (Deleuze 1969, p. 113; Deleuze y Guattari 1972, p. 130; Guattari y Rolnik 2006, p. 258; Derrida 2006, p. 53). Del mismo modo, Deleuze comprende el deseo como actividad que se hace posible desde el horizonte de ese Inconsciente, siendo así, productor de nuevas perspectivas, permitiendo la reunión de los opuestos, de lo diverso, bajo diferentes composiciones, permitiendo la construcción y deconstrucción de diferentes mundos y de diferentes modos del pensamiento: *“Deseo liberado significa que el deseo sale del estancamiento del fantasma individual privado: no es cuestión de adaptarlo, de disciplinarlo, sino de conectarlo de tal manera que su proceso no sea interrumpido en el cuerpo social y que produzca enunciaciones colectivas”* (Deleuze 2002, p. 372). Por eso dice Deleuze que el deseo es rizomático y constituyente: conecta lo heterogéneo sin totalizarlo ni estabilizarlo (Deleuze y Guattari 1980, p. 27).

Un deseo políticamente constituyente implica la comparecencia del Inconsciente como primer principio

ontológico, equivalente al Pensar del Ser del que hablaba Heidegger rememorando a los presocráticos en su escrito de 1951, “*Logos*” y a lo largo de *Tiempo y ser*. La equivalencia la encontramos fácilmente en el *logos* de Heráclito, que es un pensar asubjetivo, sin sentido o punto cero del sentido, que es el (des)orden de la Naturaleza. Lo que interesa resaltar, para comprender a Deleuze desde la tradición griega, es que este *logos* no tiene carácter moral ni político y justamente por eso posibilita el verdadero acontecer político, no sobredeterminándolo con ninguna estructura, meta o justicia moral preestablecida. Con su reproposición del Inconsciente, Deleuze entra a formar parte de la historia de la diferencia ontológica, que distingue las configuraciones transitorias, del *arché* que está a la base de todas ellas y que solo avistamos en los procesos deconstructivos de tales configuraciones (Deleuze 1968, pp. 24-25). Así, estaremos en disposición de entrever el carácter ontológico de nuestro planteamiento en torno a la idea moderna de trabajo, un planteamiento deconstructivo, orientado a la mostración del carácter metafísico, esencialista de tal idea, entendiendo, como veremos, que el trabajo no es más que una captura, una manera de configurar algo más básico: la actividad (Deleuze y Guattari 1980, p. 208).

Nuestro Deleuze es también un Deleuze leído a través de Lévi-Strauss, no del de los universales sociológicos y de las estructuras invariantes (seguido en Lacan), sino, por el contrario, el de la primacía de lo social (social constituyente) sobre lo cultural (social constituido): “*No pretendemos, de ninguna manera, insinuar que transformaciones ideológicas engendran transformaciones sociales. El orden contrario es el único verdadero: la concepción que los hombres se forjan de las relaciones entre naturaleza y cultura es función de la manera en que se modifican sus propias relaciones sociales*” (Lévi-Strauss 1997, pp. 173-174). También creemos que Deleuze bebe, como los demás postestructuralistas, de

Althusser, del que heredan la comprensión de la subjetivación como fenómeno ideológico, la concepción del carácter construido de la sexualidad y de las pulsiones y, en definitiva, la concepción del Inconsciente y del deseo como productivos y políticamente constituyentes: “*Cuando alguien <<relata su vida>> o describe sus sentimientos en una “situación vivida”, o relata un sueño, etc., su discurso es informado por el discurso ideológico, por el “yo” que habla en primera persona, y por el sujeto ante quien habla y que es juez de la autenticidad de su discurso, de su análisis, de su honestidad, etc.; es informado también, en el mismo acto, por los significantes ideológicos...*” (Althusser 1996, p. 124); “*La estructura del discurso del inconsciente, sin embargo, es totalmente diferente de la estructura del discurso ideológico, puesto que no está centrada y el “sujeto” del inconsciente no figura en persona sino por “lugarteniencia” en el discurso del inconsciente*” (Althusser 1996, p. 124).

A partir de este mimbres percibimos cómo la primacía ontológica del Inconsciente sobre la conciencia no queda fijada correctamente en la razón psicoanalítica, puesto que aunque la conciencia y el yo sean presentados como efectos de superficie, Freud también se refiere frecuentemente al Inconsciente como continente de todo lo relegado, represivamente, por la conciencia como resto (Freud 2001, pp. 308-330). Este planteamiento nos encadena a la dialéctica ley-deseo, es decir, a un deseo siempre perfilado por oposición a la ley y, por tanto, improductivo: “*...cuando reducimos la producción deseante a un problema de fantasma, nos contentamos con sacar todas las consecuencias del principio idealista que define el deseo como una carencia, y no como producción...*” (Deleuze y Guattari 1972, p. 33). Dentro de este culturalismo que tratamos de denunciar, se encuentra la hipóstasis del esquema edípico como estructura de interpretación de lo individual y de lo social, que hunde ambas

dimensiones en un familiarismo aparentemente irrebasable: “*El psicoanálisis y el complejo de Edipo recogen todas las creencias, todo lo que ha sido creído en todos los tiempos por la Humanidad, pero para llevarlo al estado de una denegación que conserva la creencia sin creer en ella (...) Lo que queda al final es un teatro íntimo y familiar, el teatro del hombre privado, que ya no es ni producción deseante ni representación objetiva*” (Deleuze y Guattari 1972, p. 362). Edipo, más que descubierto, es defendido por el psicoanálisis como conjunto de tendencias que, sublimadas, producen la cultura, es decir, las empatías y las identificaciones. Nos ayudamos de Deleuze, en cambio, para afirmar que Edipo es un escenario en el que se teatraliza la desigualdad social y la rivalidad como afecto principal y para decir que tal escenario es rebasable fomentando comunidades afectivas más amplias y diversas que las limitadas al marco familiar. Por eso un postfeminismo delezeano deberá dedicar sus esfuerzos a desnaturalizar la familia.

Es este uno de los puntos a los que deseábamos llegar para enfrentar nuestra particular deconstrucción de la idea esencialista de trabajo, no a partir del impacto de la cantidad de mujeres incluidas en el mercado laboral sino, más bien, a través de la observancia de la feminización de las tareas y capacidades exigidas al operario medio del mundo actual (al menos tendencialmente), un mundo que ya no es el de la industrialización, el del tylorista, sino el de la terciarización, deslocalización y destemporalización del proceso productivo. Todo ello implica transformaciones importantes que, en ciertos sentidos, ponen en contacto el modo de vida de la mayor parte de las personas con rasgos que, tradicionalmente, caracterizaron el estar en el mundo de las mujeres, incluyendo esas actividades productivas que, aun invisibilizadas o desconsideradas, siempre realizaron, fuera o dentro de los centros de trabajo, remuneradas o no, legal o sumergidamente.

3. La biopolítica o difuminación de las dicotomías metafísico-antropológicas.

La ontología deleuzeana, recoge la crítica de la dialéctica, es decir, del teleologismo histórico-transcendente, aun reconociendo la efectividad del mismo. La dialéctica funcionaría pero no como imperativo natural sino como tecnología de poder, basada en la creación de alteridad y en la posterior subsunción-integración a modo de síntesis. Como ya advertía Heidegger: *“La lucha entre aquellos que están en el poder y aquellos que quieren llegar al poder: en cada uno de estos bandos está la lucha por el poder (...) Pero al mismo tiempo se esconde aquí también una cosa: que esta lucha está al servicio del poder y es lo que el poder quiere. El poder se ha apoderado de antemano de estas luchas”* (Heidegger 2001, p. 66).

A dicha tecnología política opone Deleuze el devenir-minoría, programa antidialéctico que permitiría liberar las capacidades virtuales socialmente creativas de los colectivos humanos “marginales”, no subsumidos en la gran síntesis, como condición indispensable para un pensar y un proceder a la altura de los tiempos (Deleuze 1962, p. 97)(1x). En esta deconstrucción genealógica volvemos a encontrar, hacia atrás pero con vistas al futuro, elementos recuperables de esa creatividad afectiva, de ese esculpir psíquico-cultural y de esa transmisión de la lengua que, ya bondadosamente (generando saber), ya pérfidamente (manipulando ideológicamente), dominaron en ese universo femenino que hasta hace muy poco, se desarrolló en los márgenes de la vida pública. Ese universo marginal femenino pudo ser y, sin duda, así se presentaría existencialmente, para muchas mujeres, un dispositivo de captura paralizante y castrante. Sin embargo,

también habría constituido, desde otro lado, una línea de fuga, un espacio descentrado que permitía huir del mundo representativo y asfixiantemente identitario, arrastrando en esa huida las fronteras del mundo entero.

Ahora bien, como acuerda la lógica deleuzeana, líneas de fuga y dispositivos de captura son realidades reversibles, de tal modo que esa feminización de las condiciones laborales no constituye la promesa de un mundo mejor o más justo. En cualquier caso, seguramente tampoco conlleva uno peor ni más injusto. Asistimos, simplemente, a una transformación epocal, en la que se está imponiendo una difuminación de las fronteras y un debilitamiento de la dicotomía público-privado. El movimiento feminista ya había anunciado que “lo privado es política” y no nos queda, en la actualidad, sino ahondar en esta evidencia, siempre que nos hagamos cargo de fenómenos como la progresiva privatización de los espacios públicos (núcleos residenciales, escuelas, puntos de encuentro interpersonal...); abandono del carácter político de los espacios todavía públicos, (bajo la inquietante consigna “no politicemos el arte, no politicemos la educación, no politicemos el deporte...”); o la deslocalización del ejercicio del poder. La frontera entre lo público y lo privado no es ya más que una demarcación fantasmática, un hábito lingüístico que no describe la compleja estratificación actual de los espacios (Negri y Hardt 2000; Foucault 2005, pp. 57-60): “La esfera pública *ya no caracteriza la naturaleza objetiva de la propiedad, sino que es más bien el medio común de una apropiación que ha devenido privada; entramos así en las combinaciones público-privado que constituyen el mundo moderno*” (Deleuze y Guattari 1980, p. 563). En cuanto al espacio del trabajo, ¿pertenecen las fábricas y oficinas a esferas públicas o son más bien espacios privados? ¿no ha salido el trabajo de los espacios expresamente destinados a tal uso para cubrir casi cualquier punto de la geografía física o

virtual? ¿no se trabaja en los espacios privados? ¿no, son, entonces, al mismo tiempo públicos?

Hemos pasado, afirma Foucault, de las sociedades disciplinarias al régimen de control (Foucault 1975), caracterizado por ser esencialmente biopolítico: no disciplina al sujeto desde fuera sino que lo modela desde dentro. Este tipo de sociedad, que no disciplina al sujeto sino que fabrica modelos de subjetivación, demanda un desarrollo especial de las técnicas afectivas. De esta manera, como prefiguraba Foucault, lo que había formado parte de la “superestructura”, aquello que sobrevolaba la producción, se hunde en la “infraestructura”, es decir, fundiendo producción y reproducción. De este modo, ambos dualismos parecen quedar fuera de juego. Es indudable que el mercado actual fabrica afectos, y no como envoltorios, sino como pura mercancía. Para ello, necesita personal capaz de fabricarlos. Así, los mecanismos fordistas y tayloristas quedan desfasados y la fábrica deviene servicial, difuminándose la frontera entre trabajo manual e intelectual (Negri 1992; Negri y Hardt 2000). Además, las relaciones de producción salen de la fábrica para cubrir todo el terreno social, desde las relaciones afectivas hasta los espacios de ocio, forzándose así un continuo intercambio de conocimientos y de comunicación. Como consecuencia, el sistema de clases socioeconómicas queda modificado y complejizado. Por eso Negri incluye en el concepto de multitud a aquellos productores no asalariados, que fabrican un valor, en principio no medible, y no puesto a circular de forma directa o legal en el mercado (trabajo doméstico, economías sumergidas, “parados activos”, etc.) atendiendo a labores tradicionalmente reconocidas como de reproducción (trabajo afectivo, relacionado con la producción de cuerpos, con las relaciones y atención social, etc.) y al consumo en la medida en la que produzca o potencialmente mueva, como veremos y como observa Deleuze en 1976 en

“Trois questions sur Six fois deux (Godard)” (Deleuze 1990), un reverso productor.

La problemática del Inconsciente vuelve a colocarse en primer orden. Con Bataille observamos cómo el tiempo de trabajo correspondía al ámbito de la conciencia, del orden y de la razón (Bataille 2007a, pp. 45, 164 y 167) y cómo el tiempo de la fiesta celebraba lo eterno del éxtasis, del caos, del sinsentido propio del Inconsciente (Bataille 2007b). Necesitamos ahora cuestionar qué es lo que ocurre, entonces, cuando la producción se come la vida, cuando el tiempo de trabajo queda diseminado y fundido con el tiempo de la fiesta, de la vida, aun cuando no damos cuenta de ello. Resultará que el trabajo estará salpicado de altas dosis de inconsciencia, para empezar, como decíamos, de inconsciencia del carácter de la propia actividad. Una productividad animada por el Inconsciente será una productividad distinta. Para comprenderla, resulta oportuno debilitar los dualismos metafísicos. Solo esta deconstrucción nos permite interpretar los tiempos actuales de subsunción de la vida en el Capital (Negri 1002, p. 81).

4. La invisibilización del trabajo femenino bajo la imagen de la familia como unidad de consumo.

La familia ha sido, y aún lo es, una figura enigmática, cambiante pero resistente. Dos discursos han protagonizado la problemática de la familia y su relación con el más amplio contexto social. El discurso marxista clásico entendía a la familia como mero elemento superestructural destinado a reproducir la ideología burguesa. Sin embargo, en tanto el orden económico capitalista debilitaba la calidad del vínculo familiar, ese mismo discurso, asumía a veces la defensa del mismo. El discurso psicoanalítico, por su parte, entendía a la

familia como el lugar de inscripción del psiquismo individual y de su repercusión y reproducción en las relaciones interpersonales. Sin embargo, todo el saber de los herederos de Freud ha tenido, también una operatividad ambivalente, de liberación o de normalización. La obra de Donzelot de 1977, *La policía de las familias*, da cuenta de la implantación de las familias nucleares, diseñadas por y como dispositivos de normalización educativa-social-sexual.

Parte de un fenómeno del siglo XVIII: la difusión de la medicina doméstica, primera vigilancia de la familia. En las capas de la población burguesa, la medicina doméstica estaba destinada a convertir a la familia en espacio protegido contra los peligros y desórdenes de la vida exterior. En este contexto, aparece la figura del médico de familia y, correlativamente, la mujer doméstica burguesa, promocionada como instancia médica internalizada en el núcleo familiar. De este modo, se produce una valorización del papel de la mujer, convertida en una “experta” en la gestión educativa, de la “civilización”, de la higiene y, en definitiva, de la producción de individuos sanos. En esta valorización ancla gran parte del feminismo burgués de la época. El reconocimiento de este saber, le permitía, incluso, ejercer labores afines, en espacios de beneficencia, que sustituirían a la familia y se formarían así bajo la imagen normativa de ésta. En las capas populares, sin embargo, la medicina doméstica tenía un propósito directamente económico. Se trató de direccionar la vida para disminuir el coste público-social de su mantenimiento. Economizar la inversión en la reproducción de trabajadores implicaba una vigilancia mucho más directa sobre el cuerpo social. Esta vigilancia consistía en la creación da la familia, vínculo personal más bien ajeno al modo de vida obrero sin nada que transmitir en herencia. El objetivo de la medicina doméstica dentro de este contexto tendía a poner diques a las libertadas procedentes de la falta de una moralización que, en

cuanto que no generaba ventajas, no había codificado demasiado la vida obrera, perturbadoramente imprevisible para el poder constituido. Introducir el matrimonio y el orden familiar significaría desplazar las labores de asistencia y sus costes hacia una economía sumergida basada en el sobretrabajo de los propios obreros, es decir, hacia la inscripción de sentimientos de deber a partir de una moral que intensificara la emocionalidad de tales vínculos de sangre y de conyugalidad, produciendo una asistencia mutua. El reclamo consistía en la promesa del trabajo doméstico recalificado pero no remunerado de la mujer que, tendría, además, la misión de controlar al hombre para hacerse merecedor de sus servicios (introducción de valores higienistas y de ahorro) (Donzelot 2008, p. 60): “*En la práctica, se hace salir a las mujeres del convento para que saquen a los hombres del cabaret*” (Donzelot 2008, p. 46). Las viviendas de los polígonos industriales empezaron, por primera vez, y en nombre de la salubridad, a concebirse para crear espacios ajustados a las dimensiones familiares y así desbancar las costumbre obreras de desarrollar la vida de modo más colectivo y callejero.

En este proceso aparece, a finales del siglo XIX, el “trabajo social”, educadores especializados cuyo campo de investigación e intervención será, sobre todo, la infancia de las clases bajas, bajo una apariencia suavizada y amable respecto de los operadores penales y policiales, de los cuales son continuadores. Otro factor que entra en escena será la psiquiatrización generalizada como agente de la moralización social. De este modo, la enfermedad mental pasará a considerarse como fenómeno siempre latente y peligroso para el orden social. El niño también va a constituirse como objeto fundamental de la psiquiatría, como antesala de todas las anomalías del adulto (Foucault 2001, pp. 222-239). Los trastornos, dicen, se evidencian en la escuela y se originan en la familia, en las desestructuraciones familiares.

Al comenzar el siglo XX nos encontramos ya con una intensificación especialmente notable del interés por la temática sexual, que va a atravesar el corazón de la disciplina psiquiátrica. Aparece la polémica entre dos corrientes aparentemente irreconciliables. Una de ellas corresponde al familiarismo burgués, que realza a la familia y ataca todo aquello que pudiera amenazarla. La otra corriente es colectivista y propondrá una gestión no familiarista, de la sexualidad. Sin embargo, estas posiciones antifamiliaristas propias de algunos feminismos defienden a menudo la tutela estatal, siendo rentabilizadas para proceder a una medicalización de la vida y de la sexualidad.

La nueva familia supo integrar la pedagogía sexual, que anteriormente tanto había escandalizado, como dispositivo de control y vigilancia (Donzelot 2008, p. 189). En 1967, cuenta Donzelot, la ley Neuwirth, promovida por un diputado conservador, autoriza por primera vez un programa curricular escolar sobre sexualidad y anticoncepción. El papel principal del psicoanálisis fue reconciliar a la familia con el Estado, a partir del desnivel entre ambas instancias. En realidad, lo que el psicoanálisis refuerza no es la familia como unidad social ni tampoco, siquiera, la familia como plano de concentración instintivo-animal de las emociones. Lo que el psicoanálisis refuerza, en una operación de desplazamiento simbólico, es un imaginario familiar, ratificando la validez de los roles funcionales pero exigiéndolos, casi únicamente, como representación (Donzelot 2008, p. 193-194).

5. La categoría de trabajo como concepto metafísico.

La filosofía feminista y la filosofía deleuzeana confluyen en una hora del mundo en la que las condiciones sociales y económicas parecen haberse feminizado. La cuestión consiste

en observar el devenir-mujer de la era postfordista, extrayendo así la capacidad interna al discurso feminista para explicar la realidad actual general y para explicar, de hecho, también al hombre de hoy.

Hemos advertido ya, al principio de nuestra exposición, que el deseo es productivo, pero, además, la producción fabrica deseo. Las condiciones de trabajo integran, crecientemente, relaciones afectivas muy diversas y, además, el trabajo está encomendado como nunca a la creación de afectos. Así, la dimensión del deseo y de los afectos que lo vehiculizan, ha poblado la esfera de la producción social y la lógica del mercado.

En el pasado, la esfera laboral se veía adscrita al ámbito de la conciencia. Así todavía la concibe, como hemos visto, Bataille. La productividad habría sido una función del sujeto consciente que transforma su entorno natural voluntariamente y con vistas a una rentabilidad para su nivel o calidad de vida. Se habría dado, así, una especie de ligazón entre producción, conciencia y necesidad, hasta tal punto que el trabajo habría sido entendido como la acción planificada por un conjunto de individuos humanos que, tomando conciencia del sistema de necesidades, se disponen a remediarlo, conquistando así, siempre en la mediación del trabajo, la libertad. El hombre fue considerado libre en cuanto que trabajador. Aún en Marx, si el trabajo era odiado no era por algún carácter esencial, sino, más bien, por la perversión de las condiciones y, en última instancia, de la propia naturaleza del trabajo a la que la explotación del hombre por el hombre lo habría conducido. Concretamente, el trabajo habría quedado extrañado en la medida en que el trabajador, alienado, expropiado del conocimiento, perdía la conciencia de su propia actividad, perdía de vista el carácter general del proceso productivo, así como sus fines. En cualquier caso, el auténtico proceso laboral iría parejo de un proceso de concienciación y el trabajo sería,

humanamente, libertad, máxima expresión de la voluntad: “*El obrero no sólo efectúa un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, efectiviza su propio objetivo, objetivo que él sabe que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad. Y esta subordinación no es un acto aislado. Además de esforzar los órganos que trabajan, se requiere del obrero, durante todo el transcurso del trabajo, la voluntad orientada a un fin, la cual se manifiesta como atención. Y tanto más se requiere esa atención cuanto menos atrayente sea para el obrero dicho trabajo, por su propio contenido y la forma y manera de su ejecución; cuanto menos, pues, disfrute el obrero de dicho trabajo como de un juego de sus propias fuerzas físicas y espirituales*” (Marx 1998, p. 216).

Las funciones reproductivas, por su lado, se habrían visto vinculadas a las fuerzas inconscientes. Las tareas reproductivas caían fuera de la dignidad del estatuto de trabajo: no sería la conciencia de la necesidad la que las motivara sino la astucia biológica infra o supraindividual, que se abriría paso a través de los distintos modos de deseo que estarían transitando a la mujer. Hoy la reproducción humana está tan tecnologizada y la crianza y la educación tan asistida, tan médicamente informada, que se nos hace difícil ver como mero instinto el impulso hacia su oportuno desarrollo. Asimismo, la industria ha devenido tan espectacular que es imposible imaginar su funcionamiento sin el imprescindible impulso inconsciente. Hoy más que nunca, el sistema de trabajo necesita inflamar ese sentimiento que se venía denominando vocación: más allá de la obtención de un salario y de la posibilidad de reproducir la vida, el operario debe ocupar su puesto movido por el más puro deseo. El trabajo ha quedado edipizado y si es verdad que la familia funciona como una microfábrica, también es verdad que el lugar de trabajo ha devenido familia, que funciona gracias a que la “natural”

resulta convenientemente fallida. El puesto de trabajo nos da la oportunidad de conquistar el reconocimiento que el padre no acabó de brindarnos.

Es desde esta problemática desde la que queremos mostrar la urgencia de un postfeminismo-deleuzeano que dé cuenta de un mundo social que ha devenido femenino y, tal vez, rica y precariamente femenino al mismo tiempo. Privilegiamos, además, el asunto de la metafísica del trabajo, dado que en los tiempos de la subsunción real de la vida en el Capital, toda actividad deviene oportunidad mercantil al tiempo que el sistema sobrevive gracias al no reconocimiento del carácter productivo de algunas actividades vinculadas tradicionalmente a la vida de las mujeres. También deseamos abordar la cuestión del trabajo en la medida en que la subjetividad ha resultado desvelarse producto del mismo y dado que, a la vez, es el puesto de trabajo, real o aspirado, uno de los dispositivos fundamentales de subjetivación. Como sugeríamos antes, asistimos a cierta narcistización de la profesión y los humanos del presente tendemos a buscar en ella un resorte de rostrificación. Así, la lucha por el puesto de trabajo se ha convertido, también, en la lucha por la identidad. Creemos que nunca antes se había mistificado tanto la profesión, que ha devenido fuente fundamental de orgullos y frustraciones. Durante mucho tiempo, la lucha feminista pretendió que la verdadera liberación de la mujer se encontraba en la entrada masiva de ésta al mercado laboral oficial. Pero, ¿qué ocurre hoy, en una sociedad en la que, como observábamos, el mercado laboral se ha feminizado, aunque sobre-edipizado al mismo tiempo?

Comencemos tomando el concepto de trabajo e intentando esclarecerlo a nivel ontológico. La ontología, como sabemos, trata de diferenciar los entes, las cosas que se dan a la presencia, del Ser, que las atraviesa y las posibilita, sin ser agotado por ellas. A nivel político, esto implica escapar del

presentismo y saber lo comunitario no solo bajo la configuración que recibe ahora sino desde todas sus virtualidades. La ontología también diferencia, por tanto, entre lo virtual y lo actual y así, entre el orden o sentido, que son producidos, pasajeros, y el desorden, sinsentido, caos, que sería lo Real, la fuente de todos esos órdenes, lo que permite su producción pero amenaza su permanencia. El sentido es algo humano, es una representación, que permite ciertos procesos y convertirlos en disponibilidades, en objetos cualificables y cuantificables, en existencias, en útiles... (Deleuze 1969, pp. 89-91).

En este marco podemos situar el trabajo como una captura y disposición de algo más básico y previo que podríamos denominar simplemente “actividad”. La actividad no tiene porque tener un sentido o una finalidad prevista. Podemos verla como juego, como procesos de creación y destrucción, como tendencia recreativa, etc. En cualquier caso, como decía Bataille, lo que nos empuja a la actividad no es tanto la necesidad sino precisamente y primeramente la sobreabundancia: “*no es la necesidad, sino su contrario, el <<lujo>>, quien plantea a la materia viva y al hombre sus problemas fundamentales*” (Bataille 2007c, p. 21). La vida parece generar un exceso de energía que nos desborda, que nos empuja a la actividad y la actividad siempre genera, a su vez, algo más: un objeto, una relación, un afecto, una idea...

Convertir la libre circulación de actividades, los procesos productivos, en trabajo, implica, en primer lugar, orientar esa actividad hacia finalidades previstas, rentabilizarla y, para ello, seleccionarla en base a una mayor efectividad. Esto incluirá la necesidad de mediar estas actividades a través del conocimiento consciente, de la instrucción y de la disciplina. De este modo convertir la actividad en trabajo implicaría cualificar dicha actividad, establecer con claridad especialidades y diferencias. En segundo lugar, convertir la

actividad en trabajo significará establecer baremos de cuantificación que permitieran valorar con una medida homogénea la labor realizada. Por eso, la tradición filosófica, define habitualmente el trabajo como actividad productiva humana libre, consciente y voluntaria. Sin embargo, capturar la actividad humana y convertirla en un objeto cualificable y cuantificable no ha sido, teóricamente, algo del todo factible. Y esto no solo se debe a las condiciones sistémicas sino también a la propia resistencia del potencial productivo humano a ser objetivado, medible, instrumentalizado y controlado. Y es que la explotación no es solo un desajuste de salarios, sino que, de por sí, la conversión de la actividad al trabajo es ya la explotación de la actividad. Dado que la supuesta esencia del trabajo (libre, consciente y voluntario) no se cumple nunca de modo perfecto; dado que tal concepto de trabajo es un concepto metafísico, llegamos a la conclusión de que el concepto de trabajo funciona como representación, como etiqueta que permite discriminar actividades visibilizando o invisibilizando, valorizando o despreciando. Por debajo de lo que conocemos como trabajo explotado, se encuentran las actividades productivas que ni siquiera son reconocidas como trabajo. La filosofía feminista denunciaba la hiperexplotación de la mujer, analizando las condiciones económicas en las que ésta producía: condiciones de economía sumergida. Lo que no acababa de anunciarse es que la necesidad de elevar progresivamente la ganancia mercantil iba a favorecer la feminización general de las condiciones de producción, disimulándose, entonces, el carácter productivo de la mayor parte de las actividades de las que el mercado se nutre y con las que sobrevive su “equilibrio”.

Una de las estrategias discursivas más conocidas para la legitimación o disimulo de esta hiperexplotación fue el establecimiento del dualismo metafísico producción-reproducción, que antes mencionábamos. Este par está, a su

vez, montado sobre otro, el par naturaleza-cultura. La producción se vinculó a la construcción cultural, a la transformación y dominación de la naturaleza por el hombre, y la reproducción parecía relacionarse más con lo biológico o, en el mejor de los casos, con una deuda inexcusable para con la sociedad. Las actividades señaladas como reproductivas se entendían como culturalmente inertes. Serían actividades que, en sentido estricto, no producen nada nuevo, no crean valor, no son propiamente humanas sino actividades que el humano realiza en cuanto que animal. Y así, tendríamos, jerárquicamente, por un lado lo productivo e innovador y por otro lado lo reproductivo descualificado e inconsciente. Entre lo primero y lo segundo, habría una serie en degradación y así, las actividades más cercanas a lo que pudiera considerarse biológico, podrían considerarse trabajo, pero estarían al borde. El trabajo agrícola, por ejemplo, sería más cercano a lo reproductivo por ser considerado, por ejemplo por Hegel, como menos libre, menos dependiente de la voluntad y de la capacidad del operario y así, menos valorizado (Duque 1998, p. 486).

Una filosofía que, como la postestructuralista, honestamente quisiera construir conceptos que permitieran la dignificación de la mujer tuvo que esforzarse en deconstruir radicalmente el par metafísico producción-reproducción porque solo así, se podría visibilizar la explotación económica de la mujer y solo así, ésta, podría reafirmarse como ser productivo a lo largo de la historia. Tengamos en cuenta que aún Simone de Beauvoir, tratando de liberar a la mujer negaba tales actividades como posibilitantes de un proyecto válido para la propia reafirmación social. El feminismo de la diferencia se encargó de estudiar, por ejemplo, la maternidad y la crianza de modo más complejo, analizando el atravesamiento simbólico, social y cultural de tales actividades, así como su carácter productivo. Otro par ya

cuestionable por metafísico y estéril para el análisis de nuestro presente es el que diferencia entre ámbito público y privado, siendo el primero, el ámbito de la producción reconocida como trabajo (masculino) y el segundo, el ámbito de la reproducción y del consumo, no reconocido como trabajo sino más bien, incluso como ocio, como espacio para el amor, como remanso de amor, entendiendo el amor, claro, como algo personal.

Al inculcarse la naturalidad del amor materno se disimulaba su carácter productivo y se excluían tales tareas de las retribuidas salarialmente. En el siglo XIX, como comentábamos anteriormente, se elaboran discursos médicos que disciplinan las tareas maternas, responsabilizándolas de la infancia y así, de la grandeza de la nación. Victoria Sao percibe esta paradoja en la que se infravalora este trabajo entendido como meramente reproductivo y natural, pero en el cual se insertan expectativas altísimas (Sao 1995, p. 102 y ss).

En lugar de contribuir al desprecio de las actividades maternas, Luce Irigaray, trató, a lo largo de su obra, de resignificarlas positivamente, situando en ellas la producción simbólica. Sería dentro o gracias a las actividades maternas, por las que se inscribe el lenguaje y otros códigos, es decir, la vida social en general. Reproponer la maternidad sería, entonces la oportunidad para apropiarnos de los medios de producción de los modos sociales de vida. Luce Irigaray habría visto en el trabajo afectivo de la maternidad uno de los dispositivos principales de la producción de la subjetividad (Irigaray 2007, p. 212 y ss). Kristeva encuentra en la maternidad el momento en que la naturaleza deviene cultura o se presenta ya como cultura: en ella se sitúa el paso del sinsentido, del caos de lo prelingüístico, al sentido, a la inmersión en el lenguaje, a la elaboración de lo humano, de lo social. Así, no podemos hablar de reproducción sino que estamos precisamente en la génesis de la producción, la

producción de las condiciones de posibilidad para toda otra producción: estamos en la construcción de la subjetividad (Kristeva 2004, pp. 209 y ss). Por esto mismo dice Silvia Vegetti que en las tareas maternas prima la dimensión creativa y comunicativa (Vegetti 1992, p. 235).

Otra de las actividades expulsadas del concepto de trabajo, fue la tarea sexual. La operación viene a ser la misma: un proceso teórico de naturalización del sexo. El sexo aparece como mera función biológica que en ningún caso podría determinarse como actividad productiva por su carácter espontáneo. Sin embargo, todos sabemos que la sexualidad es un producto cultural que ha sido inflamado, diversificado y fuertemente simbolizado (Foucault 2006, p. 77). Sería rigurosamente falso decir que la prostituta realiza una actividad natural. Su actividad, al margen de valoraciones éticas o morales, es mucho más cercana a la industria del espectáculo.

En cualquiera de los casos, podemos hablar de trabajo afectivo. El trabajo afectivo es el que implica y produce una cierta conexión entre las personas, constituye comunidades y subjetividades. Este trabajo afectivo se ha vinculado, como vemos, principalmente a la mujer ya que solía ser un trabajo intrínsecamente motivado o dicho de otro modo: se creó un sistema de internalización en la motivación de tales actividades que condujera a garantizar su calidad y a no considerarse intercambiable por dinero. Esto hace que el trabajo afectivo, por un lado, tenga un fuerte potencial revolucionario al escapar, en cierto modo de la mercantilización, pudiendo así, ser la fuente de modos de producción de comunidad y de compromiso social alternativo. Sin embargo, el no reconocimiento del trabajo afectivo dentro del mercado no implica de por sí que esté fuera de él o que se conserve fuera de su influjo o fuera de las estructuras de pensamiento mercantiles (intercambio, deuda infinita, crédito

inpagable...). Tampoco implica que estas actividades no sean explotadas y rentabilizadas por agentes e intereses ajenos a los propios productores, sino todo lo contrario, con el agravante de que, en muchas ocasiones, no es recompensado ni con el más mínimo salario e incluso son penalizadas salarialmente. Este es el caso de la maternidad-crianza. En otras ocasiones el trabajo afectivo asalariado se encuentra en situación de precariedad. Ocurre en el trabajo asistencial a personas necesitadas, que son las que tienen menos capacidad adquisitiva. Además, en todos estos casos la capacidad de negociación de este personal está disminuida por el chantaje emocional. Pero además, a parte de todos estos condicionamientos sociales, encontramos que el trabajo afectivo exhibe una especial dificultad a la hora de ser reducido a la lógica del intercambio.

Debemos fijarnos en la postmodernización de nuestra economía y, dentro de ella, en el protagonismo que el trabajo afectivo ha llegado a tomar a partir de que el sector servicios (asistencia sanitaria, educativa, financiera, industria del ocio y del entretenimiento, publicidad, etc.). No solo esto: el propio sector industrial se confunde cada vez más con el sector servicios, del mismo modo que al industrializarse el trabajo agrícola, se desdibujó enormemente la diferencia entre fábrica y campo. A lo largo del tejido productivo, el trabajo afectivo, es decir, de comunicación, de formación, de adaptación, etc., desempeña un notabilísimo papel. Ya no faltan ni en las industrias más clásicas ni en la producción digamos más material, los sistemas de motivación, la psicología de empresa, las tecnologías de recursos humanos, la horizontalización del control... Incluso el trabajo más manual está ya lubricado por el trabajo afectivo. En la época postfordista, además, no se espera que el consumo, el “mercado”, estimule los cambios en la producción, sino que primordialmente, se comienza produciendo los modos de consumo. Esto implica invertir

enormemente en trabajo afectivo, en producción de subjetividad y de modos de vida. De este trabajo afectivo, ya no puede decirse que reproduzca las condiciones para la producción de capital, sino que produce directamente capital. En este sentido decíamos que la sociedad y la economía se han feminizado. Si vivimos en los tiempos de la subsunción total de la vida en el trabajo, asistimos a la indiferenciación entre el tiempo de la vida y el tiempo de trabajo. El modo temporal indiferenciado en el que vivía la mujer doméstica se está convirtiendo, tendencialmente, en la experiencia generalizada del tiempo. Las esferas de la producción, del deseo y de los afectos se han hibridado definitivamente. Pero, si la sociedad se está feminizando, ¿qué vigencia pueden tener ahora los feminismos de la diferencia sexual? ¿y los feminismos de la igualdad, anclados aún en el modelo tradicional masculino como única vía de realización personal?

6. Conclusiones.

Dedicamos este tramo final a resaltar las ideas más contributivas, de tal manera que puedan ser acogidas por distintos investigadores como puntos de partida desde los que elaborar diferentes derivas o concreciones o como perspectivas desde las que emprender trabajos de campo en el ámbito de las ciencias sociales. La ontología política, no solo la hallamos detrás de las ciencias sociales particulares, transversalizando sus categorías, descubrimientos y construcciones teóricas, sino que, para bien (críticamente) o para mal (irreflexivamente), también la encontramos en los puntos de partida de tales ciencias particulares, estableciendo, por ejemplo, los objetos de estudio de cada una de ellas.

En nuestro caso, hemos tratado de revolver ciertas nociones asociadas a la idea de trabajo, así como la de trabajo

misma, de tal manera que quedara puesto de relieve su carácter metafísico e idealizado, el desajuste entre los rasgos que tradicionalmente se le atribuyen y las características que ha ganado en el mundo actual, con o sin el consentimiento de nuestra voluntad. El aspecto metafísico de la idea tradicional moderna de trabajo, la revela no como categoría neutral de clasificación de actividades sino como categoría selectiva que determina qué actividades pueden contar con el reconocimiento del estatuto laboral y cuáles, sin embargo, quedarán relegadas a la invisibilización de su carácter productivo. Esta es la suerte que hasta el momento han corrido las habilidades, capacidades y esfuerzos que, tradicionalmente, se atribuían a las tareas femeninas, sumergidas en la precariedad o en la ilegalidad.

Sin embargo, desde los tiempos de la industrialización hasta nuestros días, los modos de producción han sufrido notables transformaciones y la tendencia es, claramente terciarizante. Incluso en las fábricas más clásicas cobra un especial protagonismo la gestión de recursos humanos, la cibernética, la lubricación de las relaciones socio-laborales, la construcción de una imagen corporativa, el propósito empresarial de funcionar como foco de identificaciones, etc. En definitiva, el trabajo afectivo se ha introducido de lleno en el mercado y parece dispuesto a marcar la pauta del trabajo en general, para direccionarlo.

No solo captamos la presencia del trabajo afectivo en la organización y orientación de la producción de bienes y servicios, sino que se manifiesta, también, en las mercancías que produce. Advertimos la fabricación de afectos, estados de ánimo, subjetividades, identidades, imaginarios, modos de vida, esperanzas, relaciones sociales e incluso cuerpos, en sectores tan en auge como la publicidad, la industria de la información y del espectáculo, la formación (incluida la formación de formadores bajo el actual ideal de la formación

continua), la autoayuda, el *coaching*, la medicina estética, la asistencia personalizada, las agencias y foros de socialización, la puericultura, el turismo guiado, etc. En todos estos sectores, apreciamos fácilmente una especie de maternalización de la actividad productiva, de tal manera que la vieja distinción entre producción y reproducción queda obsoleta. El perfil demandado por el mercado al personal trabajador dentro del paradigma actual está, más que nunca, determinado por la exigencia de creatividad, nomadismo, flexibilidad de horarios, adaptación al cambio, versatilidad, habilidades sociales, capacidades empáticas, es decir, todas esas habilidades que las mujeres, tradicionalmente y sobre todo a partir de la popularización de la familia nuclear, tuvieron que poner en curso para la realización de las tareas que se les encomendaban, de esas tareas que, perversamente, se denominaron reproductivas. Lo que, tal vez, ni siquiera captaron las feministas de la igualdad es que la creatividad y la innovación son funciones posibilitadas por las instancias inconscientes y por el empuje del deseo, más que por la conciencia, construida a partir del orden normativo impuesto y de los dispositivos de representación.

El propio capitalismo ha admitido, en gran parte, la caída de los ídolos y ha llegado, paradójicamente, a materializar los lemas de Mayo del 68: comienza a preferir, como operarios, jugadores audaces que se arriesgan a desafiar las representaciones comunes, convirtiéndose en seductores dedicados a dinamizar el mercado. Así, el par producción-reproducción resulta anacrónico para interpretar las nuevas circunstancias y, en todo caso, si quisiéramos tildar de reproductivas ciertas tareas, parece que tal calificación se ajusta mejor a la actividad repetitiva y descualificada que exigían las cadenas de producción de la vieja fábrica (no desaparecida pero sí en vías de transformación determinada por la socio-tecnificación creciente del trabajo).

En cualquier caso, el devenir-mujer de las condiciones laborales no implica una conquista de derechos civiles ni la promesa de una economía más equitativa ni, tan siquiera, una conquista significativa de derechos laborales. La feminización del trabajo trae consigo la insistencia en la formación en capacidades socio-afectivas, humanamente creativas y comunicativas, pero también se manifiesta en muchos de los fenómenos de precarización de las condiciones del puesto de trabajo. Ciertamente, la flexibilización de los tiempos de trabajo fue una de las reivindicaciones de los movimientos de mujeres trabajadoras, preocupadas por compatibilizar su puesto de trabajo asalariado con sus tareas nutricias, por ejemplo (Irigaray 1992, p. 120). Pero no es menos cierto que la implantación de tal flexibilización no se ha impuesto, efectivamente, en beneficio de las trabajadoras, sino más bien en beneficio de una mayor rentabilización de su actividad, teniendo ésta que resultar disponible en cualquier momento y difuminándose la supuesta equivalencia retributiva. El tiempo indiferenciado propio de la mujer doméstica tiende a extenderse a todos los miembros de la sociedad de tal modo que el tiempo de trabajo y de de ocio quedan prácticamente hibridados. Esto no se debe solo al establecimiento de horarios laborales más difusos o al requerimiento laboral de un tiempo dedicado a la formación que, no siendo remunerado, es rentabilizado por el mercado, sino que también tiene por causa la implantación de un tipo de consumo que tiende a ser cada vez más productivo, aun inconscientemente. Por ejemplo, no está claro si los usuarios de redes sociales virtuales consumen o producen, puesto que estas plataformas funcionan (dan servicio) a través de la propia utilización conjunta del usuario. Del mismo modo, cuando la mujer doméstica lee un cuento a su hijo, no queda muy claro si consume ese objeto-libro o si produce imaginario, lenguaje, códigos de conducta, etc... en el niño. Si nadie duda de que la niñera produce al realizar estas

tareas, no vemos la razón para dudar del carácter productivo, aunque no asalariado, de esas mismas tareas llevadas a cabo por la propia madre del niño, dado que las relaciones de parentesco no parecen tener la capacidad para borrar el carácter productivo de las actividades desenvueltas en su contexto. Habitamos, por tanto, nuevos tiempos. Los nuevos tiempos no son mejores por el hecho de serlo. Desplazan, eso sí, los horizontes y a su abrigo, se despliegan nuevas oportunidades en la construcción de la sociedad. La responsabilidad postfeminista pasaría ahora por problematizar la intensificación o diseminación del modelo edípico que sobrevive, aun en la feminización del trabajo.

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis. *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México: Siglo XXI. 1996.
- Aragües, Juan Manuel. *Líneas de fuga*. Madrid: FIM. 2002.
- Bataille, Georges. *El erotismo*. Barcelona: Tusquets. 2007a.
- Bataille, Georges. *Las lágrimas de Eros*. Barcelona: Tusquets. 2007b.
- Bataille, Georges. *La parte maldita*. Buenos Aires: Las cuarenta. 2007c.
- Butler, Judith. *Deshacer el género*. Barcelona : Paidós. 2006.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Presses Universitaires de France. 1962.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris, Presses Universitaires de France. 1968.
- Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris : Minuit. 1969.
- Deleuze, Gilles. *Pourparlers*. Paris : Minuit. 1990.
- Deleuze, Gilles. *L'île déserte*. Paris : Minuit. 2002.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix *L'Anti-Oedipe*. Paris : Minuit. 1972.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, *Mille plateaux*. Paris : Minuit. 1980.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra. 2006.
- Donzelot, Jacques. *La policía de las familias*. Buenos Aires: Nueva Visión. 2008.
- Duque, Félix. *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*. Madrid: Akal. 1998.
- Guattari, Felix, y Rolnik, Suely. *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños. 2006.
- Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serval. 2001.
- Heidegger, Martin. *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos. 1999.

- Irigaray, Luce. *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal. 2007.
- Kristeva, Julia. *Historias de amor*. México: Siglo XXI. 2004.
- Foucault, Michel. *Surveiller et Punir*. Paris : Gallimard. 2005.
- Foucault, Michel. *Los anormales. Curso del Collège de France (1974-1975)*. Madrid: Akal. 2001.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI. 2006.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 3. El cuidado de sí*. Madrid: Siglo XXI. 2005.
- Freud, Sigmund. *Introducción al psicoanálisis*. Madrid: Alianza. 2001.
- Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. México: FCE. 1997.
- Marx, Karl. *El Capital*. Madrid: Siglo XXI. 1997.
- Negri, Antonio. *Fin de siglo*. Barcelona: Paidós. 1992.
- Negri, Antonio. y Hardt, Michael. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press. 2000.
- Sau, Victoria. *El vacío de la maternidad*. Barcelona: Icaria. 1995.
- Vegetti, Silvia. *El niño de la noche*. Madrid: Cátedra. 1992

Notas

- 1 Recordemos que la norma impuesta constituye lo que Deleuze denomina mayoritario. Mayoritario y minoritario han de entenderse en términos cualitativos y no cuantitativos. Mayoritario no es lo que prima en número sino lo que es más visible, lo que ha logrado imponerse como parámetro de normalidad (Aragües 2002, p. 26).