PROTREPSIS
Revista de Filosofía

ISSN: 2007-9273
Protrepsis, Año 16, Número 31 (noviembre 2026 - abril 2027) 189 - 206

Recibido: 21/09/2026
Revisado: 06/11/2026
Aceptado: 19/11/2026

La ilusión emancipatoria: trabajo, enajenación y la mujer bajo la tiranía del rendimiento

Gergana Neycheva Petrova[I]

[I] Universidad de Guanajuato
E-mail: gn.petrova@ugto.mx
https://orcid.org/0000-0002-0561-8323

Resumen: El artículo examina la persistencia del trabajo de cuidado no redistribuido como límite común de los proyectos de emancipación femenina de los siglos XX y XXI. Parte de la emancipación decretada del socialismo de Estado, que incorporó a las mujeres a la producción sin modificar su lugar en la reproducción, y de la reabsorción contemporánea del feminismo en la lógica neoliberal del rendimiento. Mediante una genealogía crítica, interroga a cada posición teórica (Kollontai y Trotski; Friedan y la crítica de hooks; Beauvoir y Rich; Federici; Han; Fraser) sobre aquello que alcanzó a explicar y aquello que su propio marco le impedía advertir. Sostiene que estas respuestas forman una secuencia histórica en la que la crisis de cada solución dio origen a la siguiente: el decreto estatal, la mística doméstica y la autoexigencia neoliberal administraron sucesivamente la carga del cuidado sin repartirla. Concluye que el problema no reside en el grado de emancipación alcanzado, sino en la redistribución material del tiempo de cuidado entre géneros, entre familias y entre el capital y la sociedad, y reconoce el carácter euroatlántico de la genealogía propuesta.

Palabras clave: cuidados, reproducción social, socialismo de Estado, feminismo marxista, autoexplotación, maternidad intensiva.

Abstract: This article examines the persistence of unredistributed care work as a limit shared by the projects of women's emancipation of the twentieth and twenty-first centuries. It starts from the decreed emancipation of state socialism, which brought women into production without changing

their place in reproduction, and from the contemporary reabsorption of feminism into the neoliberal logic of performance. Through a critical genealogy, it asks each theoretical position (Kollontai and Trotsky; Friedan and hooks's critique; Beauvoir and Rich; Federici; Han; Fraser) what it managed to explain and what its own framework prevented it from seeing. It argues that these responses form a historical sequence in which the crisis of each solution gave rise to the next: state decree, domestic mystique and neoliberal self-demand successively managed the burden of care without sharing it. It concludes that the problem lies not in the degree of emancipation achieved, but in the material redistribution of care time between genders, between families, and between capital and society, and it acknowledges the Euro-Atlantic scope of the proposed genealogy.

Keywords: care, social reproduction, state socialism, Marxist feminism, self-exploitation, intensive motherhood.

Introducción: la consigna decretada

¡Yo nací emancipada! (Petrova, 2026: párr. 1). Esta aseveración no funciona únicamente como la evocación de un itinerario biográfico personal en el seno del bloque socialista del siglo XX, sino como la sintomatología y condensación de una profunda paradoja histórica. Bajo la configuración ideológica del socialismo real, la igualdad entre hombres y mujeres fue proclamada como un logro consumado e irreversible del Estado revolucionario. La iconografía estatal y el discurso oficial exaltaban a la mujer marchando al unísono con el varón en las fábricas, en los campos colectivizados y en los proyectos de edificación de la patria. Sin embargo, detrás de la retórica de simetría heroica e igualitaria se ocultaba la fisura estructural ocasionada por una emancipación entregada como herencia legal sin que esta fuera el resultado directo de una transformación de las bases materiales y subjetivas del ámbito privado, sino la superposición de una exigencia productiva sobre las viejas cadenas de la reproducción doméstica. La mujer socialista no tuvo que conquistar su emancipación en las calles ya que esta le fue concedida formalmente desde las estructuras gubernamentales, pero al término de cada agotadora jornada laboral, la mujer debía asumir en soledad el peso abrumador del hogar, la crianza de los hijos y el trabajo de cuidado invisible que ningún discurso estatal supo o quiso redistribuir. Así, el decreto de la emancipación ocultaba una renovada modalidad de servidumbre: la de responder ante dos tribunales inflexibles, que eran, por un lado, la exigencia productiva del sistema económico y, por el otro, la continua explotación del trabajo reproductivo amparada bajo el mito patriarcal de la abnegación materna.

El proyecto histórico de la emancipación femenina atraviesa todavía uno de los cambios más paradójicos del capitalismo tardío. Lo que en sus orígenes se concibió como un movimiento de ruptura radical frente a las estructuras de dominación patriarcal y la división sexual del trabajo aparece hoy en día reabsorbido por la misma maquinaria de acumulación que buscaba desmantelar. Como sostiene Nancy Fraser (2013/2015: 245, 256), en lo que ella denomina una *astucia de la historia*, el feminismo contemporáneo, a menudo sin saberlo, ha terminado proporcionando un ingrediente ideológico clave para el desarrollo del neoliberalismo. Esta absorción no es un mero accidente histórico, sino una característica estructural del capitalismo para neutralizar la crítica mediante su mercantilización. El paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad del rendimiento, diagnosticado hábilmente por Han (2010/2012), ha reconfigurado el papel de la mujer. La exigencia de liberación se ha transmutado en un mandato de hiperproductividad, donde el *empoderamiento* se mide por la capacidad de la mujer para integrarse y sobresalir en los circuitos de valorización del capital, gestionando simultáneamente la esfera productiva y reproductiva bajo una lógica de autoexplotación.

La noción de enajenación que recoge el título procede de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, donde Marx describe el trabajo enajenado como aquel en el que quien trabaja se vuelve extraño a su producto, a su propia actividad, a su ser genérico y a los demás seres humanos, de modo que su obra se le enfrenta como una potencia ajena (Marx, 1844/2004). En el caso del trabajo de cuidado, la enajenación adopta una forma específica: lo que se sustrae a las mujeres no es solo el fruto de su actividad, sino el reconocimiento de esa actividad como trabajo, que se les devuelve convertido en deber cívico, en vocación amorosa o en proyecto personal. Las tres figuras que se examinan en este artículo —el decreto, la mística y la autoexigencia— pueden leerse, así, como tres modalidades históricas de una misma enajenación.

El presente artículo no pretende añadir una voz más a esa larga conversación en clave celebratoria, sumando autoridades que confirmen una tesis ya decidida de antemano. Se pretende, en cambio, someter cada una de las posiciones teóricas centrales como la de Aleksandra Kollontai y León Trotski sobre la socialización del trabajo doméstico, la de Betty Friedan sobre la mística de la feminidad y la de Byung-Chul Han sobre la autoexplotación neoliberal, entre otros, a una pregunta doble: ¿qué alcanzó a explicar cada una de estas posiciones y qué le fue estructuralmente imposible ver? La historia de las ideas sobre la emancipación de las mujeres no es una acumulación lineal de aciertos, sino una serie de correcciones parciales en las que cada respuesta, al resolver un punto ciego, abrió otro. El recorrido que sigue toma como punto de partida el proyecto de emancipación decretada del socialismo de Estado y su desenlace histórico documentado, y se detiene después en la mística doméstica del capitalismo de posguerra y en las críticas que el feminismo le dirigió desde la clase, la raza, la filosofía de la maternidad y la economía política del trabajo doméstico. Por último, se examina la autoexplotación neoliberal contemporánea y su vínculo con la ideología de la maternidad intensiva. Una síntesis final propone leer estos momentos no como variantes paralelas de un mismo fracaso, sino como eslabones de una misma cadena histórica, en la que la

crisis de cada solución produjo, con el tiempo, la siguiente. El argumento central que articula este recorrido es la persistencia transhistórica de un trabajo de cuidado no redistribuido bajo regímenes económicos antagónicos.

La condición material de la liberación y los límites de la emancipación decretada

La revolucionaria rusa Aleksandra Kollontai fue, dentro del movimiento socialista, la primera en formular con precisión el problema de la insuficiencia de la igualdad formal cuando el trabajo reproductivo permanece privatizado. En *The social basis of the woman question* (1909) (La base social de la cuestión femenina), escrito como intervención polémica frente al Primer Congreso de Mujeres de toda Rusia, Kollontai sostuvo que el feminismo de su época aspiraba únicamente a que las mujeres de la burguesía obtuvieran los mismos privilegios de los que ya disfrutaban los hombres de su clase, sin cuestionar la estructura que hacía posibles esos privilegios: "las feministas [burguesas] buscan la igualdad dentro del marco de la sociedad de clases existente; en ningún caso atacan las bases de esa sociedad" (Kollontai, 1909/1977: párr. 4)[1]. Para la mujer obrera, en cambio, la emancipación no podía significar el acceso individual a privilegios ya existentes, sino la transformación de las condiciones materiales que hacían del trabajo doméstico una carga privada e invisible. Las mujeres, sostenía Kollontai, solo "pueden llegar a ser verdaderamente libres e iguales en un mundo organizado sobre nuevas bases sociales y productivas" (Kollontai, 1909/1977: párr. 1)[2].

A la par, Trotski, en *Problemas de la vida cotidiana*, desplaza el argumento del terreno de los principios al de la infraestructura al explicar que no bastaba con proclamar la igualdad de la mujer si el Estado no construía, de manera concreta y financiada, los edificios, el personal y los servicios que absorbieran el trabajo que hasta entonces se realizaba puertas adentro. Su propuesta identificaba que la clave no era solo un cambio de mentalidad, sino una inversión material medible en metros cuadrados, salarios y turnos de trabajo. "El lavado debe estar a cargo de una lavandería pública, la alimentación a cargo de comedores públicos, la confección del vestido debe realizarse en los talleres. Los niños deben ser educados por excelentes maestros pagados por el Estado" (Trotski, 1923/2015: 20). La vida doméstica, en esta propuesta, se desmontaba pieza por pieza y se reconstruía como sistema de servicios públicos.

Siete décadas antes de que la sociología feminista angloamericana lo documentara empíricamente, Kollontai identificó que la igualdad jurídica y el acceso al empleo no bastan si el trabajo de cuidado no se redistribuye o se socializa. Su propuesta —comedores colectivos, lavanderías públicas,

[1] Texto original: "The feminists seek equality in the framework of the existing class society, in no way do they attack the basis of this society" (Kollontai, 1909/1977: párr. 4, traducción propia).
[2] Texto original: "In other words, women can become truly free and equal only in a world organised along new social and productive lines" (Kollontai, 1909/1977: párr. 1, traducción propia).

guarderías estatales— no era una ocurrencia utópica, sino una hipótesis estructural ya que, si el trabajo doméstico se organiza socialmente, deja de recaer, por definición, sobre un solo género.

Pero el límite de su hipótesis reside precisamente en su optimismo estructural. Kollontai asumió que la transformación de las relaciones de propiedad —la abolición de la propiedad privada, así como el fin de la dependencia económica de la mujer respecto del marido— arrastraría consigo, de manera prácticamente automática, la disolución de la división sexual del trabajo. No le concedió suficiente peso teórico a la posibilidad de que la subordinación de las mujeres al trabajo de cuidado tuviera raíces propias, anteriores y distintas a la propiedad privada capitalista, y que, por lo tanto, pudiera sobrevivir intacta al cambio de régimen económico. Esta es, dicho de otro modo, la limitación estructural del marxismo clásico frente a la llamada *cuestión femenina* al tratarla como una derivación secundaria de la cuestión de clase que podría resolverse por añadidura una vez resuelta esta última. Lo cierto es que ni Trotski ni Kollontai se preguntaron quién trabajaría en esos comedores, lavanderías y guarderías. La respuesta, en la práctica, fue casi siempre la misma: otras mujeres, ahora asalariadas por el Estado en lugar de no estar remuneradas en su propio hogar, situadas en los escalones más bajos y peor pagados del nuevo aparato de servicios. La socialización del trabajo doméstico, tal como se implementó, redistribuyó el lugar donde se realizaba ese trabajo, pero no redistribuyó, entre los géneros, la responsabilidad de realizarlo.

La paradoja histórica de la propia Kollontai es, en este sentido, elocuente. Nombrada en 1920 directora del recién creado Zhenotdel, la sección femenina del Partido Comunista encargada de llevar a la práctica precisamente el programa que ella había teorizado, Kollontai fue progresivamente marginada de la vida política soviética a medida que su facción perdía la disputa interna con la naciente burocracia estalinista. El desenlace histórico del programa de socialización del trabajo doméstico que compartieron Kollontai y Trotski es más significativo que cualquier crítica teórica que se les pueda formular desde fuera. El 5 de enero de 1930, el Comité Central del Partido Comunista disolvió el Zhenotdel como parte de una reestructuración administrativa, bajo el argumento de que la *cuestión femenina* había quedado resuelta por la construcción del socialismo y que, por lo tanto, una sección especial dedicada exclusivamente a las mujeres ya no tenía razón de ser. La historiadora Wendy Goldman (1993), en su estudio exhaustivo sobre la política familiar soviética de este período, muestra que esa disolución coincidió, no accidentalmente, con el abandono de cualquier compromiso con una transformación revolucionaria de la vida doméstica, para ser sustituido por una redefinición mucho más estrecha de la liberación femenina como simple incorporación a la fuerza de trabajo industrial. La igualdad, en otras palabras, se declaró oficialmente alcanzada en el momento preciso en que el aparato institucional encargado de perseguirla dejó de existir.

Quien mejor documentó, casi en tiempo real, el reverso de esta historia, paradójicamente, fue el propio Trotski. Expulsado del partido y exiliado desde 1929, escribió en The Revolution Betrayed (La revolución traicionada) un balance devastador de lo que quedaba, una década más tarde, de las

instituciones que él mismo había reclamado. Sobre el colapso de los comedores públicos tras la abolición del sistema de cartillas de racionamiento en 1935, observó que ese retroceso significaba, en sus propias palabras, "el regreso de las esposas de los trabajadores a sus ollas y sartenes, es decir, a la vieja esclavitud" (Trotski, 1936/1937: cap. 7)[3]. Y sobre la restauración ideológica de la familia tradicional como célula sagrada del orden soviético, escribió una de las frases más lúcidas jamás dedicadas a diagnosticar la distancia entre una promesa revolucionaria y su administración burocrática:

> [...] en lugar de decir abiertamente: "hemos demostrado ser todavía demasiado pobres e ignorantes para la creación de relaciones socialistas [...]", los dirigentes obligan a la gente a recomponer los pedazos de la familia rota, y no solo eso, sino a considerarla, bajo amenaza de penas extremas, el núcleo sagrado del socialismo triunfante. (Trotski, 1936/1937: cap. 7)[4]

El *problema de los problemas*, es decir, la organización social del cuidado seguía sin resolverse (Trotski, 1936/1937: cap. 7). Casi setenta años después, la investigación histórica confirmó empíricamente lo que Trotski había anticipado como diagnóstico político. Kristen Ghodsee (2004), que estudia con detalle el caso búlgaro, documenta que incluso en las décadas de mayor estabilidad del socialismo real, cuando el acceso femenino a la educación, al empleo y a la guardería estatal alcanzó niveles que buena parte de Europa Occidental tardaría décadas en igualar, el Estado comunista creó un modelo en el que "las mujeres asumieron responsabilidades en la esfera 'pública' sin que los hombres asumieran ninguna responsabilidad en la esfera 'privada'" (Ghodsee, 2004: 37)[5]. Bulgaria es, además, el país en el que nació la autora de este artículo y en el que vivió la caída del Muro de Berlín. Los gobiernos comunistas de 1944 a 1989, escribe Ghodsee, estuvieron "ideológica y materialmente comprometidos con la igualdad de las mujeres, de maneras que transformaron fundamentalmente las relaciones de género" (Ghodsee, 2004: 34)[6], y ese compromiso no era una fachada, sino que amplió con recursos reales el acceso a la educación técnica, al empleo calificado y al cuidado infantil subsidiado. Pero ese mismo compromiso, sostenido durante generaciones, resultó completamente compatible con la división sexual del trabajo doméstico que ninguna política pública llegó a tocar. La paradoja que atraviesa todo el proyecto socialista de emancipación femenina puede formularse, a la luz de estos hechos, del siguiente modo: fue posible transformar radicalmente el lugar de la mujer en la producción, pero

[3] Texto original: "[...] the return of the workers' wives to their pots and pans that is, to the old slavery" (Trotski, 1936/1937: cap. 7, traducción propia).

[4] Texto original: "Instead of openly saying, 'We have proven still too poor and ignorant for the creation of socialist relations among men, our children and grandchildren will realize this aim', the leaders are forcing people to glue together again the shell of the broken family, and not only that, but to consider it, under threat of extreme penalties, the sacred nucleus of triumphant socialism" (Trotski, 1936/1937: cap. 7, traducción propia).

[5] Texto original: "The communist state created a model whereby women took on responsibility in the 'public' sphere without men taking on any responsibility in the 'private' one" (Ghodsee, 2004: 37, traducción propia).

[6] Texto original: "[...] the communist governments between 1944 and 1989 were both ideologically and materially committed to women's equality in ways that fundamentally reshaped gender relations in Bulgaria" (Ghodsee, 2004: 34, traducción propia).

sin transformar en absoluto su lugar en la reproducción, porque nadie, ni Kollontai, ni Trotski, ni siquiera las generaciones de planificadores que les siguieron, trató a esta última como un problema de relación de poder entre géneros, y no solo como un problema de organización económica.

Hay, además, una segunda paradoja, de orden más político que económico, que esta genealogía no puede pasar por alto: la emancipación otorgada por decreto, sin el respaldo de una esfera pública autónoma en la que las propias mujeres pudieran organizarse, discutir y exigir cuentas, es también una emancipación que puede ser retirada por decreto. El Zhenotdel no fue disuelto porque las mujeres soviéticas votaran su disolución, ni porque un movimiento autónomo de mujeres perdiera una disputa política abierta, sino que fue disuelto porque una burocracia que nunca dependió del consentimiento de las mujeres para gobernarlas tampoco necesitó su consentimiento para desposeerlas. El hecho es que los derechos que se reciben como herencia ideológica del Estado, sin mediar una lucha propia que los sostenga institucionalmente más allá de la voluntad del gobernante en turno, carecen de la conciencia crítica que los derechos conquistados conllevan y esto se vuelve decisivo en el momento en el que el propio Estado decide que no le conviene sostenerlos.

La mística doméstica y el problema sin nombre

Al otro lado del Telón de Acero, en un régimen económico que se definía a sí mismo por oposición exacta al soviético, la escritora estadounidense Betty Friedan documentó, en 1963, un malestar de apariencia muy distinta, pero de estructura sorprendentemente afín. Mientras que en el mundo socialista se decretaba la igualdad sin redistribuir el cuidado, el capitalismo de consumo de posguerra ofrecía, en su lugar, una identidad completa y supuestamente feliz y satisfactoria. La imagen de la esposa, madre y ama de casa moderna equipada con electrodomésticos, tal y como lo ilustran las imágenes comerciales de la época, pretendía dispensar a la mujer de necesitar cualquier otro tipo de realización. Friedan llamó a la insatisfacción que encontró, mediante encuestas a antiguas compañeras de universidad, "el malestar que no tiene nombre" que describían las mujeres de clase media como una desazón que no lograban articular ni ante sí mismas ni ante sus médicos, precisamente porque la cultura que las rodeaba insistía en que no tenían motivo alguno de insatisfacción. Cada una de ellas, cuenta Friedan, se hacía en privado la misma pregunta silenciosa: "Is this all?", "¿Esto es todo?", mientras tendía las camas y organizaba las compras de la semana (Friedan, 1963/1965). Su diagnóstico central fue que la mística de la feminidad ha llevado a las mujeres a creer que solo pueden alcanzar su identidad a través del rol de la esposa, la madre, el sexo, y que no pueden soñar con una identidad propia, y lo describe así:

> Su único sueño era ser perfectas esposas y madres; tener cinco hijos y una hermosa casa; su única lucha, "pescar" y conservar un marido. No tenían ninguna opinión sobre los problemas no femeninos del mundo: deseaban que fuese el hombre el que tomara las decisiones importantes. Se glorificaban de su papel de mujeres y escribían orgullosamente en la hoja de empadronamientos: "profesión, ama de casa". (Friedan, 1963/1965: 32)

Lo que Friedan descubre es, en realidad, la cara oculta de la ideología del sacrificio femenino. El mandato de consagrar la existencia al cuidado de otros se presenta como vocación natural cuando en realidad es una exigencia social que anula la dimensión subjetiva de la mujer. El rendimiento esperado de ella no produce valor reconocido, sino que produce una identidad mutilada. Friedan logró lo que ningún decreto estatal había logrado en el bloque socialista y convirtió el malestar privado, silencioso y aparentemente individual, en un problema político con nombre propio.

Pero el propio éxito de ese diagnóstico revela su límite más señalado: el de clase y raza. Dos décadas más tarde, la pensadora afroestadounidense bell hooks sometió el punto de partida de Friedan a un escrutinio que la obra no había podido hacerse a sí misma. Para hooks, el gesto fundacional de *La mística de la feminidad,* el de tomar la insatisfacción de una mujer blanca, universitaria, casada y económicamente cómoda como representativa de "la mujer" en general, era en realidad, en sí mismo, un acto de exclusión disfrazado de universalidad. Friedan, explica la autora, "convirtió su problema, y el problema de las mujeres blancas como ella, en un sinónimo de una situación que afectaba a todas las mujeres americanas" (hooks, 1984/2020: 28). El señalamiento no era menor. Las mujeres negras y las mujeres blancas pobres de Estados Unidos llevaban generaciones trabajando fuera del hogar y muchas de ellas, precisamente, se dedicaban a limpiar y cuidar los hogares de mujeres como Friedan, de modo que la premisa misma del libro, según la cual el trabajo remunerado era la vía de escape hacia la identidad y la libertad, presuponía una experiencia de clase que estaba lejos de ser universal. Con esa misma lógica, hooks observa que Friedan "no se planteaba a quién recurriría para cuidar a los niños y para mantener la casa si más mujeres como ella se liberaban de las tareas del hogar" (hooks, 1984/2020: 28), como ya se lo habían preguntado Trotski y Kollontai. Dicho dilema, puntualiza la autora, ni siquiera aparecía en el horizonte del feminismo liberal estadounidense, porque la respuesta implícita de que serían otras mujeres, generalmente más pobres y a menudo racializadas, contratadas como empleadas domésticas, tampoco se percibía como parte del problema. Su crítica concluye, sin conceder atenuantes, que Friedan "ignoraba la existencia de todas las mujeres no blancas y de las mujeres blancas pobres" (hooks, 1984/2020: 28).

Esta crítica no invalida el diagnóstico de Friedan, sino más bien lo delimita con precisión. El "problema sin nombre" era real, pero era el problema de un sector social específico de mujeres blancas, educadas, de clase media, cuya salida, el empleo remunerado, dependía estructuralmente de que otras mujeres, sin nombre propio en el libro, permanecieran disponibles para el trabajo doméstico que las primeras dejaban atrás. La emancipación por la vía del mercado laboral, tal como la imaginó el feminismo liberal de los años sesenta, no eliminaba el trabajo de cuidado no remunerado o mal remunerado, sino que lo desplazaba, a lo largo de líneas de clase y de raza, hacia otras mujeres.

Conviene recordar, aunque ello obligue a retroceder en la cronología, pues el criterio de este recorrido es lógico y no cronológico, que, años antes de Friedan, la filósofa francesa Simone de

Beauvoir ya había proporcionado el fundamento teórico que explicaba por qué la "vocación" doméstica podía sentirse como algo natural sin serlo. En *El segundo sexo,* Beauvoir sostuvo que ni siquiera la función reproductora puede entenderse como un hecho puramente biológico, pues "desde hace un siglo, la función reproductora no está exclusivamente controlada por el azar biológico; está controlada por voluntades" (Beauvoir, 1949/2016: 470). Del mismo modo, al analizar la educación de la niña, advierte que la pasividad atribuida a la mujer "femenina" no responde a "un imperativo biológico; en realidad, se trata de un destino impuesto por su educación y por la sociedad" (Beauvoir, 1949/2016: 277).

Si ni siquiera la maternidad biológica escapa a la decisión y a la organización social, entonces mucho menos puede considerarse "natural" el conjunto de tareas domésticas y afectivas que la cultura asocia con ella. El instinto maternal, para Beauvoir, no explica nada porque no existe como dato previo a la cultura, sino que existe, en todo caso, como efecto de esta misma. En sus palabras, "no existe el 'instinto' maternal: la palabra no se aplica en modo alguno a la especie humana. La actitud de la madre está definida por el conjunto de su situación y por la forma en que la asume" (Beauvoir, 1949/2016: 494).

El alcance filosófico de este argumento fue decisivo para todo el feminismo posterior ya que desplazó la discusión sobre la maternidad del terreno de la biología al terreno de la construcción social y abrió la misma posibilidad que Kollontai había intuido en clave económica y que Beauvoir formuló en clave existencial, de que las cosas pudieran organizarse de otro modo. Pero el propio marco existencialista de Beauvoir conlleva un límite que la crítica feminista posterior ha señalado con insistencia: su esquema conceptual opone la trascendencia del proyecto, la acción libre, la autocreación mediante el trabajo y la obra, a la inmanencia de la repetición, el cuerpo, la vida biológica, y valora sistemáticamente la primera por encima de la segunda (Lloyd, 1984/1993; Mackenzie, 1986; Zerilli, 1992). El embarazo y la crianza aparecen en su análisis, casi sin excepción, como formas de alienación o de sometimiento al cuerpo, rara vez como experiencias capaces de producir sentido por sí mismas. Al comparar a la mujer con las demás hembras de mamíferos, la autora llega a afirmar que es "la más profundamente alienada" y que en ninguna "el sometimiento del organismo a la función reproductora es más imperioso ni más difícilmente aceptado" (Beauvoir, 1949/2016: 68). Al heredar, sin cuestionarla del todo, una jerarquía filosófica que codifica lo corporal y lo reproductivo como lo "no libre", Beauvoir corre el riesgo de reproducir, en clave existencialista, la misma devaluación de lo femenino que se proponía combatir.

Fue precisamente este punto ciego el que la poeta y ensayista Adrienne Rich intentó corregir, más de veinticinco años después, al distinguir con rigor conceptual dos sentidos de la palabra "maternidad" que el lenguaje corriente confunde. En *Of Woman Born* [*Nacida de mujer*], Rich separó "la relación potencial de cualquier mujer con sus capacidades reproductivas y con los hijos" de "la institución, que busca asegurar que ese potencial —y todas las mujeres— permanezca bajo

control masculino" (Rich, 1976/1986: 13)[7]. Esta distinción —entre la maternidad como experiencia vivida y la maternidad como institución patriarcal que regula esa experiencia desde fuera— le permitió a Rich hacer algo que ni Beauvoir ni Friedan habían logrado del todo: reivindicar la experiencia corporal de la maternidad, incluidos su placer y su intensidad afectiva, sin por ello aceptar las condiciones institucionales del aislamiento doméstico, la falta de apoyo comunitario y la subordinación económica bajo las cuales esa experiencia se ve normalmente obligada a ocurrir. El límite de la propuesta de Rich es, en cierto modo, el inverso del de Beauvoir. Su lenguaje, deliberadamente poético y a menudo casi místico al describir el vínculo corporal entre madre e hijo, corre el riesgo de romantizar una experiencia que ella misma advierte, con lucidez, en otros pasajes del mismo libro, que está profundamente marcada por el agotamiento, la ambivalencia y, en ocasiones, el resentimiento.

Ahora bien, si la maternidad funciona como una institución que organiza el trabajo de las mujeres, queda pendiente la pregunta de por qué el trabajo doméstico permanece invisible incluso cuando el análisis marxista ortodoxo reconoce el valor de todo trabajo, y es menester recurrir a Silvia Federici, quien respondió que la clave estaba en la ideología del amor: "Ellos dicen que se trata de amor. Nosotras que es trabajo no remunerado" (Federici, 1975/2013: 35). A diferencia de otros trabajos, el trabajo doméstico "no solo se le ha impuesto a las mujeres, sino que ha sido transformado en un atributo natural de nuestra psique y personalidad femenina" (Federici, 1975/2013: 37); y lo fue "en vez de ser reconocido como trabajo ya que estaba destinado a no ser remunerado" (Federici, 1975/2013: 37). Según Federici, esa gratuidad permite al capital abaratar el salario de quien vende su fuerza de trabajo, porque se apoya en un trabajo doméstico que queda invisible. Exigir un salario por el trabajo doméstico no era, en esta lectura, una demanda reformista menor, sino una estrategia política de fondo: visibilizar, mediante el lenguaje del dinero, un trabajo que el capital necesitaba mantener invisible. En los términos de la enajenación planteada al inicio, Federici muestra que al trabajo doméstico no solo se le sustrae su producto, sino incluso su nombre de trabajo.

El alcance conceptual de esta intervención fue notable: obligó a la izquierda de los años setenta a reconocer que el ama de casa no está "fuera" de la relación capital-trabajo, como sugería buena parte de la ortodoxia marxista, sino que ocupa un lugar estructural específico dentro de ella, produciendo y reproduciendo gratuitamente la fuerza de trabajo que el capital compra en el mercado.

Pero la campaña por el salario doméstico fracasó en su objetivo político explícito: ningún Estado capitalista adoptó jamás un salario directo por el trabajo del hogar. Además, la propuesta encontró resistencia incluso dentro del propio feminismo socialista, donde no pocas voces temieron que

[7] Texto original: "[...] the potential relationship of any woman to her powers of reproduction and to children; and the institution, which aims at ensuring that potential—and all women—shall remain under male control" (Rich, 1976/1986: 13, traducción propia).

institucionalizar un salario por las tareas domésticas terminara por sellar, en lugar de disolver, la asignación de esas tareas a las mujeres. Si el Estado paga a la mujer por cocinar y limpiar, razonaba esta objeción, se refuerza la idea de que cocinar y limpiar son, naturalmente, asunto de mujeres, en lugar de avanzar hacia su redistribución entre géneros o su socialización efectiva por fuera del hogar individual. Décadas más tarde, la discusión sigue abierta y sin resolver dentro del feminismo marxista: pagar el trabajo de cuidado allí donde ya se realiza, o redistribuirlo y sacarlo del hogar, siguen siendo dos estrategias en tensión, no dos etapas de una misma solución.

La autoexplotación neoliberal: el rendimiento autodecretado

El concepto de "sociedad del rendimiento" desarrollado con sistematicidad filosófica en el siglo XXI por el pensador Byung-Chul Han tiene sus raíces en el pensamiento crítico del siglo XX. Desde Adorno y Horkheimer hasta Foucault, pasando por las pensadoras ya referidas, el análisis de las formas en que el capitalismo tardío organiza la subjetividad en torno a la producción y la optimización constante del yo constituye uno de los hilos conductores de la teoría crítica del siglo pasado.

Michel Foucault, en Vigilar y castigar (1975), analiza las técnicas disciplinarias mediante las cuales el poder moderno produce sujetos dóciles y útiles: "El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una 'anatomía política', que es igualmente una 'mecánica del poder', está naciendo" (Foucault, 1975/1998: 141). Aplicado a la condición femenina, este análisis revela que la norma disciplinaria no se impone únicamente desde fuera, mediante la coerción visible, sino que se interioriza mediante prácticas cotidianas de normalización.

Foucault y Han, sin embargo, no describen el mismo régimen de poder, y el propio Han sostiene que la sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad del rendimiento (Han, 2010/2012: 25). Lo que se conserva de un modelo a otro es la interiorización de la norma; lo que cambia es su forma. La mujer del siglo XX interiorizaba mandatos que todavía podían nombrarse como externos —el deber conyugal, la decencia, la vocación materna— y que operaban mediante la vigilancia y la prohibición. La mujer contemporánea que accede al mercado laboral, gestiona un hogar, cuida a los hijos, mantiene su apariencia física y satisface las expectativas afectivas de su entorno, en cambio, ya no obedece mandatos externos: ha incorporado la lógica del rendimiento como principio de su propia identidad. La emancipación se convierte entonces en una forma más exigente de servidumbre, porque ya no puede atribuirse a una opresión exterior fácilmente identificable.

El filósofo surcoreano-alemán Byung-Chul Han describe esta mutación como el paso de una sociedad disciplinaria, organizada mediante prohibiciones y mandatos externos, a una sociedad del rendimiento, organizada mediante la promesa siempre abierta, aunque jamás cumplida del todo,

de que "sí se puede". En *La sociedad del cansancio,* escribe: "el sujeto de rendimiento se abandona a la libertad obligada o a la libre obligación de maximizar el rendimiento" (Han, 2010/2012: 32). Lo distintivo de esta figura es que la desaparición del amo externo no trae consigo la libertad, sino una forma de coacción más eficaz por ser invisible: "la supresión de un dominio externo no conduce hacia la libertad; más bien hace que libertad y coacción coincidan" (Han, 2010/2012: 31). El sujeto contemporáneo se explota a sí mismo con el entusiasmo de quien se cree libre, y precisamente por eso no encuentra, dentro de sí, ningún punto de apoyo externo desde el cual resistir.

El alcance de este diagnóstico para el problema que aquí se discute es directo ya que permite entender por qué, en ausencia de cualquier decreto estatal como el soviético o de cualquier mística cultural articulada como la que describió Friedan, las mujeres contemporáneas siguen asumiendo, como si fuera una elección propia y no una exigencia social, la totalidad del trabajo remunerado y no remunerado que antes se repartía —mal, pero se repartía explícitamente— entre distintas instancias. Nadie le exige hoy a una madre trabajadora que sea, simultáneamente, profesional exitosa, madre presente y persona realizada, y, sin embargo, esa triple exigencia se ha vuelto, para muchas mujeres, indistinguible de su propio deseo.

El límite del marco de Han, empero, es notable y merece señalarse con la misma claridad con que se han señalado los límites de los autores anteriores: su análisis del "sujeto de rendimiento" es deliberadamente genérico y casi asexuado. Han escribe sobre el sujeto contemporáneo en abstracto, sin preguntarse si la compulsión al rendimiento ilimitado recae de manera simétrica sobre hombres y mujeres, y sin mencionar en ningún momento el trabajo de cuidado o la maternidad como escenario privilegiado de esa autoexplotación. Allí donde Han ve un sujeto neutro que se autoexplota, aquí se sostiene que ese sujeto tiene, empíricamente, un género predominante cuando se trata de la conciliación entre trabajo y cuidado, y que esa asimetría exige un análisis que la categoría de "sujeto de rendimiento" no puede proporcionar por sí sola.

A este límite de género se suma otro, de método, que buena parte de la recepción académica de Han ha señalado con insistencia: su diagnóstico procede por generalización cultural y filosófica —ensayística, aforística, construida por acumulación de categorías más que por evidencia empírica sistemática— y rara vez se detiene a distinguir entre clases sociales, sectores económicos o contextos nacionales distintos (Quintero Camarena, 2017; Recio Sastre, 2019; Pari-Bedoya et al., 2021). El "sujeto de rendimiento" que describe se parece mucho al profesional urbano, calificado y conectado que puede, al menos en teoría, elegir trabajar hasta el agotamiento, pero en realidad dice poco sobre la trabajadora de cuidados mal remunerada que no se autoexplota por exceso de libertad, sino por escasez de alternativas. Han ofrece, en ese sentido, una fenomenología certera de cómo se siente la autoexplotación contemporánea desde dentro, pero no una de quién puede permitirse experimentarla como libertad y quién simplemente la sufre como necesidad.

Recapitulando lo anterior, puede constatarse que el fracaso del proyecto de socialización estatal del cuidado no impidió que Occidente ensayara su propia vía, centrada no en la socialización sino en la incorporación individual de la mujer al mercado laboral. Esa vía, alcanzada efectivamente por millones de mujeres, generó a su vez, casi de inmediato, el fenómeno documentado como "segunda jornada" (Hochschild y Machung, 1989) que no es otra cosa más que el mismo desfase entre producción redistribuida y reproducción no redistribuida, pero ahora bajo la forma de un mercado laboral que exige jornadas completas sin que el hogar ofrezca ninguna compensación equivalente. Conviene precisar, no obstante, el alcance de esa evidencia: Hochschild construyó el concepto a partir de entrevistas a cincuenta parejas con doble ingreso y de la observación de doce hogares, y Hays formuló el de maternidad intensiva a partir de entrevistas a treinta y ocho madres de distintas clases sociales, en ambos casos en Estados Unidos (Hochschild y Machung, 1989; Hays, 1996). Y dicha segunda jornada, sostenida durante dos generaciones sin resolverse, sentó las condiciones culturales precisas para que la ideología de la maternidad intensiva estudiada por Hays (1996) y la lógica más general de la autoexplotación descrita por Han pudieran presentarse ya no como una imposición externa reconocible, como lo eran el Estado, el marido, o cierta mística cultural nombrable, sino como una exigencia interiorizada que la propia mujer administra como si fuera su proyecto personal de vida. Así, cada intento de resolver el problema generó, al fracasar solo parcialmente, las condiciones del problema siguiente.

La socióloga Nancy Fraser ofrece el marco más adecuado para nombrar esta continuidad bajo un único concepto: una "crisis del cuidado" estructural al capitalismo mismo, independientemente de la forma particular —estatal o de mercado— que este adopte en cada momento histórico. Para Fraser, las sociedades capitalistas han separado el trabajo de reproducción social del de producción económica y, al asociar el primero con las mujeres y el segundo con los hombres, "han remunerado las actividades 'reproductivas' con la moneda del 'amor' y la 'virtud', al tiempo que compensaban el 'trabajo productivo' con dinero" (Fraser, 2016: 114). Esa separación, sin embargo, no puede sostenerse indefinidamente sin generar sus propias crisis periódicas, porque "por una parte, la reproducción social es una de las condiciones que posibilitan la acumulación sostenida de capital; por otra, la orientación del capitalismo a la acumulación ilimitada tiende a desestabilizar los procesos mismos de reproducción social sobre los cuales se asienta" (Fraser, 2016: 113). El socialismo de Estado resolvió el problema de la acumulación mediante la planificación centralizada, pero desestabilizó igualmente su propia base reproductiva al exigir la incorporación femenina total a la producción sin invertir de manera sostenida en su contrapartida. El capitalismo neoliberal, por su parte, ha llevado esa misma desestabilización a un extremo mucho mayor al retirar, simultáneamente, tanto el apoyo estatal al cuidado como cualquier límite cultural a la jornada laboral exigida.

El límite de la propuesta de Fraser es que su fuerza diagnóstica no viene acompañada de una estrategia política igualmente desarrollada. Fraser describe con precisión el mecanismo estructural de la crisis, pero deja relativamente abierta la pregunta de qué sujeto político concreto, con qué

instrumentos y bajo qué correlación de fuerzas, podría torcer una tendencia que ella misma describe como inherente al capitalismo en cualquiera de sus variantes históricas.

Conclusión

Ninguno de los autores discutidos en este artículo formuló, por sí solo, una explicación completa o una propuesta que pudiera llevarse a la práctica con eficacia, y tampoco se pretende aquí definir programáticamente el rumbo de la historia de la emancipación femenina. Kollontai y Trotski identificaron correctamente que el trabajo doméstico debía socializarse, pero subestimaron la autonomía del patriarcado como sistema de dominación capaz de sobrevivir a la abolición de la propiedad privada. Friedan nombró un malestar real, pero lo hizo desde una posición de clase y de raza tan estrecha que bell hooks pudo, con toda justicia, acusarla de universalizar indebidamente una experiencia particular. Beauvoir liberó la maternidad de la biología, pero a costa de devaluar filosóficamente el cuerpo y la inmanencia que ella misma asociaba con lo femenino, y Rich intentó rescatar esa experiencia corporal, pero corrió el riesgo inverso de romantizarla. Federici politizó el trabajo doméstico mediante el lenguaje del salario, pero no consiguió que ningún Estado lo adoptara ni convenció a toda la izquierda feminista de que esa fuera la estrategia correcta. Han diagnosticó con extraordinaria agudeza la lógica de la autoexplotación contemporánea, y Hays y Hochschild pusieron nombre y cifras exactas a esa autoexplotación en su versión materna y conyugal, pero a partir de muestras estadounidenses reducidas, cuyos resultados no pueden extenderse sin más a otros contextos. Por último, Fraser ofrece quizá el marco más comprehensivo de todos al mostrar la crisis del cuidado inherente al capitalismo en cualquiera de sus formas históricas, pero sin la especificidad programática que sí tuvieron, para bien y para mal, los proyectos más antiguos y más ingenuos de Kollontai y Trotski.

Leído en conjunto, el presente análisis crítico no ofrece una solución sino algo quizás más útil: un mapa de los errores que valdría la pena recuperar para no repetirlos. El error de creer que basta con cambiar el régimen de propiedad, que fue el error soviético; el error de creer que basta con abrir el mercado laboral a las mujeres sin tocar el trabajo doméstico, que fue el error liberal; el error de creer que la autonomía formal, sin infraestructura material de cuidado, equivale a libertad, que es quizás el error neoliberal más difícil de nombrar porque no se presenta como error sino como un gran logro de la sociedad democrática. Todos estos discursos prometieron liberar a las mujeres del trabajo de cuidado no remunerado, pero ninguno lo redistribuyó, y en cambio, encontraron formas distintas, como el decreto, la mística, y la autoexigencia, de administrar su persistencia sin nombrarla como lo que es. En los tres casos, el trabajo de cuidado permaneció enajenado: realizado por las mujeres, pero devuelto a ellas como algo distinto de un trabajo.

Cabe, por honestidad intelectual, declarar que la genealogía trazada aquí es, deliberadamente, una genealogía euroatlántica que recorre la Unión Soviética, Bulgaria, Francia y Estados Unidos, pero no examina cómo se ha planteado el mismo problema en América Latina, en el mundo árabe, en el

África poscolonial o en el Sur y el Sudeste asiáticos, regiones donde la relación entre Estado, mercado, religión y trabajo de cuidado sigue configuraciones que ninguno de los autores aquí discutidos teoriza directamente. Tampoco se examinan aquí las familias que no responden al modelo heterosexual de dos progenitores sobre el que se construyeron tanto la investigación de Hochschild como buena parte de la teoría clásica de la reproducción social. Señalar estos límites, no obstante, no invalida el argumento central, que es la persistencia transhistórica de un trabajo de cuidado no redistribuido bajo regímenes económicos antagónicos, y advertir enfáticamente contra la tentación, en la que ya incurrieron Friedan y, a su modo, también Kollontai, de tomar una experiencia históricamente situada por una condición humana universal.

Quien escribe estas líneas lo hace como hija del primero de esos fracasos, el de la emancipación decretada, y como madre atravesada, más tarde, por el tercero, el de la autoexigencia neoliberal. Del mundo que describen Kollontai y Trotski solo alcanzó a conocer su ocaso administrativo, pero heredó, en cambio, sus consecuencias no resueltas bajo la forma de una infancia en la que la igualdad ya estaba, supuestamente, conquistada. Ya no existe consigna estatal que obligue a las mujeres de hoy a ser, simultáneamente, profesional exitosa y madre abnegada, y sin embargo ambas exigencias se sienten, la mayoría de los días, como si fueran enteramente suyas. Entender que no lo son, que son el residuo acumulado de un siglo de soluciones parciales, por muy brillantes que fueran en su diagnóstico, no redistribuye, por sí solo, ni una sola hora de trabajo de cuidado. Pero sustituye la pregunta equivocada por la correcta: no qué decreto, qué mística o qué grado de autoexigencia hace falta más, sino qué redistribución material y concreta del tiempo —entre géneros, entre familias, entre el capital y la sociedad que lo sostiene— ningún régimen histórico, hasta ahora, ha estado dispuesto a llevar a cabo. Φ

Bibliografía:

BEAUVOIR, Simone de 1949 (2016). *El segundo sexo*. Martorell, Alicia (Trad.). Edición digital de KayleighBCN (ePub r1.0) de la traducción publicada por Cátedra (colección Feminismos) en 1998, con prólogo de Teresa López Pardina.

FEDERICI, Silvia 1975 (2013). "Salarios contra el trabajo doméstico". En *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Fernández Guervós, Carlos y Martín Ponz, Paula (Trads.). Traficantes de Sueños.

FOUCAULT, Michel 1975 (1998). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Garzón del Camino, Aurelio (Trad.). Siglo XXI.

FRASER, Nancy 2013 (2015). "El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia". En *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. Piña Aldao, Cristina (Trad.). Traficantes de Sueños/IAEN.

FRASER, Nancy (2016). "Las contradicciones del capital y los cuidados". *New Left Review* (edición en español). Nº 100. https://newleftreview.es/issues/100/articles/nancy-fraser-el-capital-y-los-cuidados

FRIEDAN, Betty 1963 (1965). *La mística de la feminidad*. Dampierre, Carlos R. de (Trad.). Sagitario.

GHODSEE, Kristen (2004). "Red nostalgia? Communism, women's emancipation, and economic transformation in Bulgaria" [¿Nostalgia roja? Comunismo, emancipación de las mujeres y transformación económica en Bulgaria]. *L'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft*. Vol. 15, Nº 1, pp. 33-46. https://lhomme-archiv.univie.ac.at/-fileadmin/user_upload/p_lhomme_archiv/PDFs_Digitalisate/15-1-2004/lhomme.2004.15.1.33.pdf

GOLDMAN, Wendy Z. (1993). *Women, the state and revolution: Soviet family policy and social life, 1917-1936* [La mujer, el Estado y la revolución: política familiar y vida social soviéticas, 1917-1936]. Cambridge University Press.

HAN, Byung-Chul 2010 (2012). *La sociedad del cansancio*. Saratxaga Arregi, Arantzazu (Trad.). Herder.

HAYS, Sharon (1996). *The cultural contradictions of motherhood* [Las contradicciones culturales de la maternidad]. Yale University Press.

HOCHSCHILD, Arlie Russell y MACHUNG, Anne (1989). *The second shift: Working parents and the revolution at home* [La segunda jornada: madres y padres trabajadores y la revolución en el hogar]. Viking Penguin.

hooks, bell 1984 (2020). *Teoría feminista: de los márgenes al centro*. Useros Martín, Ana (Trad.). Traficantes de Sueños.

KOLLONTAI, Aleksandra 1909 (1977). "The social basis of the woman question" [Las bases sociales de la cuestión femenina]. En *Selected writings of Alexandra Kollontai*. Holt, Alix (Trad.). Allison & Busby. https://www.marxists.org/archive/kollonta/1909/social-basis.htm

LLOYD, Genevieve 1984 (1993). *The man of reason: "Male" and "female" in Western philosophy* [El hombre de razón: lo "masculino" y lo "femenino" en la filosofía occidental]. Routledge.

MACKENZIE, Catriona (1986). "Simone de Beauvoir: Philosophy and/or the female body" [Simone de Beauvoir: filosofía y/o el cuerpo femenino]. En Pateman, Carole y Gross, Elizabeth (Eds.). *Feminist challenges: Social and political theory*. Allen & Unwin.

MARX, Karl 1844 (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Aren, Fernanda; Rotemberg, Silvina y Vedda, Miguel (Trads.). Colihue.

PARI-BEDOYA, Ilda Nadia Monica de la Asunción; VARGAS-MURILLO, Alfonso Renato y HUANCA-AROHUANCA, Jesús Wiliam (2021). "¿Explotados o auto-explotados?: sobre el concepto de auto-explotación en la sociedad del rendimiento de Byung-Chul Han". *Revista Internacional de Investigación en Ciencias Sociales*. Vol. 17, Nº 2. https://doi.org/10.18004/-riics.2021.diciembre.433

PETROVA, Gergana (2026). "Espejismos de la maternidad". *Zona Franca*. 10 de mayo. https://zonafranca.mx/opinion/sporadikus/espejismos-de-la-maternidad/

QUINTERO CAMARENA, Gabriela (2017). "Reseña: La sociedad del cansancio / Byung-Chul Han (autor)". *Culturales*. Vol. 5, Nº 2. http://culturales.uabc.mx/index.php/Culturales/article/-view/533

RECIO SASTRE, Alejandro (2019). "Análisis crítico sobre las nociones de poder y psicopolítica en el pensamiento de Byung-Chul Han". *Revista Scientific*. Vol. 4, Nº 13, pp. 240-260. https://doi.org/10.29394/Scientific.issn.2542-2987.2019.4.13.12.240-260

RICH, Adrienne 1976 (1986). *Of woman born: Motherhood as experience and institution* [Nacida de mujer: la maternidad como experiencia e institución]. Ed. del 10.º aniversario. W. W. Norton & Company.

TROTSKI, León 1923 (2015). *Problemas de la vida cotidiana*. 2.ª ed. Edicions Internacionals Sedov. https://www.marxists.org/espanol/trotsky/eis/problemas-vida-cotidiana-2edicion-Trotsky-1923.pdf

TROTSKI, León 1936 (1937). *The revolution betrayed: What is the Soviet Union and where is it going?* [La revolución traicionada: ¿qué es la Unión Soviética y adónde va?]. Eastman, Max (Trad.). Doubleday, Doran and Company. https://www.marxists.org/archive/trotsky/1936/revbet/

ZERILLI, Linda M. G. (1992). "A process without a subject: Simone de Beauvoir and Julia Kristeva on maternity" [Un proceso sin sujeto: Simone de Beauvoir y Julia Kristeva sobre la maternidad]. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Vol. 18, Nº 1, pp. 111-135. https://doi.org/10.1086/494781

Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es