



Cuadernos de Economía Crítica

ISSN: 2408-400X

cuadernosecocritica@gmail.com

Sociedad de Economía Crítica

Argentina

Bolla, Luisina

“Están atacando a las personas más importantes para la reproducción social y la
acumulación del capital”

Cuadernos de Economía Crítica, núm. 7, 2017, pp. 191-202

Sociedad de Economía Crítica

La Plata, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=512354315008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Entrevista con Jules Falquet

“Están atacando a las personas más importantes para la reproducción social y la acumulación del capital”

Luisina Bolla

CInIG, IdIHCS, UNLP/CONICET

Correo electrónico: luisinabolla@gmail.com

Recibido: 2 de septiembre de 2017

Aceptado: 13 de octubre de 2017

Jules Falquet es Doctora en Sociología por la Universidad de la Sorbonne y, desde 2003, investigadora-docente de tiempo completo en la Université Paris Diderot, donde es corresponsable del Centro para la Documentación, la Investigación y los Estudios Feministas (CEDREF) y responsable de una especialidad de Maestría sobre género y cambio social. Es militante feminista y lesbiana. Su accionar científico y político se desarrolla entre Francia, América Latina y el Caribe. Ha publicado numerosos libros y artículos en francés, español y portugués. En junio de 2017, estuvo en la Argentina en el marco de un convenio entre la UNLP y la Université Paris Diderot. Ello nos permitió conocer más sobre su perspectiva teórico-política, el feminismo materialista francófono, sus análisis del trabajo de las mujeres en el contexto del neoliberalismo global y las imbricaciones entre las relaciones sociales de sexo, clase y “raza”.

–Tus trabajos se inscriben y desarrollan una línea de trabajo a la que denominás feminismo materialista francófono. ¿En qué se distingue este enfoque de la perspectiva marxista?

–Pese a que hay muchas expresiones distintas, entiendo que existen dos grandes vertientes del feminismo marxista: una que intenta

aplicar herramientas marxistas a la cuestión de las mujeres y otra que intenta agregar a la reflexión marxista sobre las clases explicaciones más bien culturales o ideológicas de lo que acontece con las mujeres. Una posición intermedia se concentra en visibilizar y analizar lo que pasa en la esfera doméstica, en cuanto al trabajo que llaman “reproductivo”; pero al aplicar la lógica marxista respecto de aquello que considera como económico/productivo, le cuesta pensar como plenamente productivo lo que tiene que ver con las mujeres. En cambio, el feminismo materialista francófono, que constituye una corriente específica dentro del feminismo materialista, intenta pensar la totalidad social, poniendo en su centro el trabajo realizado por las mujeres o, más exactamente, lo que denomina “relaciones [rapports] sociales de sexo” que organizan la distribución de las mujeres y los hombres con respecto al trabajo. El feminismo materialista francófono pone en evidencia la existencia y la centralidad de estas “relaciones [rapports] sociales de sexo”, visibilizando la existencia de un modo de producción específico, digamos para simplificar, patriarcal. Se basa centralmente en el trabajo de Colette Guillaumin (2005) y su concepto de las relaciones estructurales de *sexaje* o *apropiación* de un grupo socialmente creado y naturalizado para este fin -la clase de las mujeres- por parte de la clase de los hombres. La apropiación se caracteriza por la posesión y el uso total y global de los “cuerpos-como-máquinas-de-fuerza-de-trabajo” (otro concepto de Guillaumin), sin medida alguna. Se diferencia así de la explotación, que implica la medición de una cosa llamada “fuerza de trabajo” separada del cuerpo de la persona. El feminismo materialista francófono comparte con el marxismo una perspectiva materialista, histórica y dialéctica, de allí que existan proximidades y posibles complicidades y alianzas, pero a la vez cuestiona radicalmente al marxismo, a diferencia de las feministas marxistas clásicas.

–No es sólo añadir la cuestión de las mujeres como algo que complementa la teoría, sino que es realmente plantear un problema que no existía en el marxismo tradicional...

–Es cambiar de fondo la perspectiva. La mayor parte del marxismo se preocupa por la gente que consigue separar de sí algo que es la fuerza de trabajo y postula que las relaciones sociales más importantes son las relaciones de clase entre la burguesía y el proletariado, que sobredeterminan todo lo demás. Así, el modo de producción capitalista habría englobado y trascendido los demás modos de producción. La

perspectiva feminista materialista francófona, al igual que parte de las teorizaciones actuales sobre la raza (en especial, varias perspectivas decoloniales), insiste en decir que hay otras relaciones sociales de igual importancia y otros modos de producción dentro del capitalismo o junto a él, que deben ser analizados con el mismo nivel de profundidad teórica. En el caso de las relaciones de sexo, como en el caso de aquellas de raza, hay personas que no consiguen separar de sí una tal fuerza de trabajo, porque sus cuerpos son apropiados integralmente. Si bien Guillaumin no se extiende tanto sobre este concepto de “cuerpo-como-máquina-de-fuerza-de-trabajo”, en lo personal creo que es clave para ir profundizando en la reflexión. En especial, como lo he propuesto en mi último trabajo sobre “La combinatoria straight” (Falquet, 2017a), creo que debemos no solo desmenuzar el trabajo llamado reproductivo (por oposición a “productivo”), sino que tenemos que prestar una atención especial al trabajo de procreación. Propongo poner en el centro los cuerpos con úteros en estado funcional, ya que son los que pueden proveer todas las formas de trabajo: un trabajo inmediato (cosechar la milpa, contestar el teléfono o fabricar autos) o bien un trabajo de uso diferido (producir más máquinas-de-fuerza-de-trabajo). Estas actividades pueden ser ejercidas simultáneamente, pero a la vez son parcialmente contradictorias. Y pueden ser efectuadas tanto bajo un régimen de asalariamento (explotación) como gratuitamente, bajo la forma de apropiación, que hasta ahora ha sido la más frecuente.

—Otra característica distintiva del feminismo materialista francófono es que entiende el sexo como clase social. Ello permitió su desnaturalización ya en la década del '70, desde un marco muy distinto al que por esos años surgía en EEUU como “sistema sexo/género”...

—En realidad, la perspectiva sexo/género no desnaturaliza, sino que evidencia un nivel que es social, el género, pero no deja de considerar que este género social esta basado en algo natural, en una diferencia biológica. Además, no explica por qué sobre tal diferencia biológica supuestamente preexistente las sociedades construyen una desigualdad social. Parece que es una casualidad o un absurdo. La perspectiva feminista materialista francófona, en cambio, al poner en el centro la organización social del trabajo, nos permite entender el porqué de este aparente sinsentido: que unos viven mejor (los varones) gracias a que otras trabajan más y *para* ellos (las mujeres). Para los fines de esta organización del trabajo, las diferentes sociedades y épocas crean

grupos (clases de sexo), personalidades y cuerpos adecuados para tal o cual posición en la división sexual del trabajo, fomentando, desde la más temprana edad, el don de mando o la paciencia para limpiar los baños, el asco al vómito de los bebés o el horror a disparar armas, las nalgas postizas o las piernas para andar en bicicleta por la calle. En esta perspectiva, nada es natural. En ningún momento se parte de que hay hembras y machos, sino que el análisis comienza al constatar una división del trabajo (hecho social) y de allí analiza cómo las sociedades consiguen ubicar a la gente en esta división del trabajo (otro hecho social). Lo hacen a través de leyes, de un montón de presiones materiales, marcando y moldeando los cuerpos, interviniendo sobre los genitales si lo consideran útil, o sobre los músculos, por medio de la alimentación, del ejercicio o de la inmovilización... Esta perspectiva de análisis, que explica algo social por algo también social, es verdaderamente sociológica. De hecho, el primer trabajo de Guillaumin fue precisamente un análisis de la naturalización de la raza, no del sexo. Analizó cómo históricamente, durante el modo de producción esclavista de plantación del siglo XVIII, se inventó un sistema de marcas físicas "raciales" para diferenciar un grupo con fines de apropiación. No agarraron a personas, porque eran negras, para esclavizarlas: esclavizaron personas, les pusieron una marca en el cuerpo, al hierro rojo, y luego se hizo una superposición entre esa marca y la gente africana, después entre la gente africana y una supuesta "negrura" de la piel, que pasó a simbolizar el estatus de cuerpo apropiado. Guillaumin pensó la raza fundamentalmente en una perspectiva estructural e histórica, ligada a un modo de organización del trabajo, a un modo de producción concreto. Y llegó a sugerir que el sexo era, en este sentido, una modalidad de la raza.

–En tus trabajos hablás de la imbricación de las relaciones sociales de "raza", sexo y clase, y no de la interseccionalidad. ¿Cuál sería la diferencia?

–La imbricación habla de cómo se entrecruzan relaciones sociales estructurales. En cambio, la interseccionalidad, tal como la desarrolla sobre todo Kimberlé Crenshaw, viene de otra tradición. Su propuesta es muy interesante; pero a mí me parecen mejores las formulaciones en las que tanto la raza, como el sexo y la clase son nombradas claramente como efectos de relaciones sociales estructurales. Creo que la intersección tiende a colocar los problemas como personales, intrapsíquicos, de identidades en conflicto, en vez de remitir a las estructuras sociales. Prefiero perspectivas que, más allá de lo individual, muestren que las

dificultades que enfrentamos no son a causa de que yo en lo personal soy una mujer o de que soy demasiado mujer o demasiado poco mujer, por ejemplo. No tengo que cambiar yo ni hacer trabajo sobre mí, sino que tengo que modificar la organización del trabajo que es la causa de mi situación. La perspectiva de las identidades también conlleva el problema de cómo adicionarlas para hacer un frente común. ¿Cómo vas a adicionar cosas que son tan diferentes y hasta opuestas, como la identidad de una negra, de una blanca y de una indígena? En cambio, si ves que parte de los problemas de las tres provienen de la misma organización del trabajo, en la que cada una está en un lugar diferente, obviamente, pero que a ninguna le conviene, creo que los motivos para unirse aparecen con mayor nitidez.

–También se evita pensar la unidad de las mujeres en base a esencias. Si una piensa en la organización del trabajo, el eje cambia...

–Por supuesto. Hay mucha incompreensión sobre el concepto de clase de las mujeres. Hay gente que piensa que es esencialista, pero no, todo lo contrario. Desde el punto de vista materialista, las personas que llamamos (miembras de la clase de las) mujeres, o de los varones, son quienes objetivamente comparten elementos comunes de posicionamiento en la división sexual del trabajo. No quiere decir que comparten todo, ni que son idénticas, pero sí *que comparten ciertas cosas* en base a lógicas comunes relativas a la división sexual del trabajo. A la vez, obviamente, *no* están para nada en la *misma* posición cada una, porque simultáneamente, su posición depende de la división social y racial del trabajo. Con esto quiero decir que las mujeres, como clase, existen, pero esta clase de sexo está atravesada por antagonismos (sociales y de raza), de la misma manera que la clase social está atravesada por antagonismos de sexo y de raza, y la raza, por antagonismos de sexo y de clase.

–Quería preguntarte sobre tu análisis de los feminicidios. En Pax Neoliberalia (2017b), al analizar los casos de Ciudad Juárez, demostrás que no sólo se ataca a las mujeres en tanto mujeres, sino en tanto trabajadoras.

–Sí, creo que se las ataca en tanto trabajadoras, en el sentido más amplio de la palabra: trabajadoras de la maquila, "del sexo" o "prostitutas", pero también trabajadoras de la casa, criadoras de nuevas generaciones, cocineras, planchadoras, líderes de los barrios y así sucesivamente. Me interesa que se entiendan dos cosas: que no atacan a las mujeres porque son débiles, sino porque juegan un papel económico y laboral muy

importante. En vez de la visión victimista, según la cual son vulnerables y débiles, casi inútiles, hay que comprender por el contrario que están atacando a las personas más importantes para la reproducción social y la acumulación de capital. Atacan a la gente que más trabaja y menos cuesta en este mundo, porque hacen todo el trabajo en las casas, en las comunidades y en el sistema llamado productivo. En segundo lugar, creo que es necesario ver la violencia como algo eminentemente relacionado con cuestiones económicas. Lo entendemos cuando se habla de guerras: nadie dice en serio que Estados Unidos le hace la guerra a Irak porque odian a los iraquíes (aunque intenten instalar ese discurso como una justificación *a posteriori*). Todo el mundo sabe que le hacen la guerra a Irak por el petróleo. Está bien claro que la violencia del Estado tiene causas económicas, pues lo mismo ocurre en el caso de la violencia de los varones contra las mujeres. No podemos permanecer ciegos ante eso. Otro ejemplo: cuando lxs amxs blancxs violentaban o mataban a lxs esclavxs, no era porque les odiaban. Aunque luego había odio y pulsiones sexuales complejas, eso era un efecto y una consecuencia de la situación tan perversa de la esclavitud, pero no la causa de la violencia de lxs esclavistas. Les violentaban para ganarles la moral, para atemorizarlxs a fin de que trabajaran más.

–Entonces visibilizar el rol de las mujeres como trabajadoras no sólo las saca del lugar pasivo revictimizante, sino que permite comprender la economía política de los feminicidios...

–Claro, la economía política de los feminicidios y, más aún, de la violencia en general. Tal y como lo sabemos perfectamente respecto de la violencia estatal, la violencia no tiene que ver con pulsiones, sino con intereses materiales concretos. Por otro lado, la psicologización de la violencia impide entender sus causas. Invisibiliza los motivos de los varones y los hace pasar por bestias cuando, en realidad, son simplemente listos: aprovechan individual y colectivamente el trabajo de las mujeres. Ese es el centro de la cuestión: cómo los varones se las arreglan para vivir mejor a costa de las mujeres, así como la gente burguesa vive mejor a costa del proletariado y la gente blanca, a costa de la gente racializada.

–¿De qué manera el neoliberalismo y la globalización afectan las formas de apropiación de la clase de las mujeres?

–El neoliberalismo modifica el sexaje, de forma compleja y diversa según las sociedades, los lugares y, desde luego, también en función de las lógicas de clase y de raza. Si quisiéramos hacer hipótesis globales,

una de las preguntas podría ser: ¿existe una recomposición del equilibrio contradictorio entre la apropiación privada y la apropiación colectiva de las mujeres? La pregunta traza un paralelo con las relaciones de raza y la forma en que estas se han modificado, a partir del fin del sistema legal de la esclavitud y de la transformación de las relaciones coloniales (las independencias del siglo XIX y las más recientes, de los años '60). En términos de raza, ¿se ha pasado de una apropiación más privada en la esclavitud a una apropiación más colectiva, del proletariado migrante del fin del siglo XIX, y ahora del proletariado racializado indocumentado, creado por la criminalización migración postcolonial? Si eso fuera cierto, significaría que el modo de producción esclavista, que producía cierto tipo de razas, se transformó sin haber desaparecido del todo, pasando de formas de apropiación privadas, a formas de apropiación colectivas. Propongo explorar una hipótesis paralela en el caso del sexaje: ¿hay evoluciones entre una forma privada de apropiación y una forma colectiva? Aquí estaríamos al revés de la evolución analizada por Silvia Federici (2010), que muestra en *Calibán y la bruja* cómo el progresivo despliegue del modo de producción capitalista no solo se apoyó en la colonización y el pillaje del oro del Potosí, sino en otra forma de acumulación primitiva permitida por el acaparamiento de la fuerza de trabajo de las mujeres en la Europa medieval, donde la caza de brujas ayudó a encerrarlas en un espacio doméstico familiar nuevamente creado. ¿Será que ahora ocurre una transformación inversa, con una salida parcial del trabajo de las mujeres, fuera del espacio doméstico y familiar? Basándome en el trabajo de Paola Tabet, propongo llamar “desamalgamaje conyugal” a este proceso de sacar de la familia el trabajo doméstico, el trabajo sexual, el trabajo procreativo y el trabajo de atención emocional y física para ponerlo en el mercado.

—¿O sea que de la apropiación individual en la familia y el matrimonio, estaríamos pasando a formas más bien colectivas de apropiación de las mujeres en el mercado?

—Tal vez, pero hay que notar que son sobre todo las mujeres racializadas y proletarizadas las que venden algunas actividades “conyugales” fuera de la familia, y muchas de ellas siguen realizando estas actividades dentro de sus familias simultáneamente. Además, como lo discuto en “La règle du jeu...” (2009) y en “O capitalismo financeiro... [sobre los vasos comunicantes] ” (2013), hay una parte del trabajo asalariado de las mujeres —y también del trabajo realizado por

las personas racializadas—, que parece ser asalariado y formar parte de las lógicas de explotación, pero que está más cerca de las lógicas de apropiación colectiva. En aquellos artículos me pregunto qué pasó con la famosa proletarización generalizada anunciada por Marx, qué pasó con la entrada al mercado laboral asalariado de las mujeres y de las personas racializadas. Discuto si en el marco de la transformación global del mercado de trabajo provocada por el neoliberalismo no existiría una tendencia a que las relaciones capitalistas de explotación se vayan aproximando de nuevo a las relaciones de apropiación (que caracterizan modos de producción patriarcales y racistas-coloniales), pero ya no en las formas de apropiación privada, sino bajo la figura de la apropiación colectiva: de sexo (creación de mujeres parcialmente desamalgamadas de la institución matrimonial) y de raza (nuevas formas de racismo y de “esclavitud” para la mano de obra migrante indocumentada). La extorsión de trabajo bajo lógicas de sexo, de raza y de clase funcionaría según lógicas de vasos comunicantes.

—¿Cómo sería esta idea de los vasos comunicantes?

—Tiene que ver con las relaciones dinámicas y contradictorias entre apropiación y explotación, y entre apropiación privada y colectiva. La explotación, que tiene que ver con las relaciones de *clases sociales*, es conocida así que no voy a detenerme en ella. *Apropiación* es lo que Guillaumin evidencia tanto para las relaciones sociales de raza como para las de sexo. Ambas comparten, aunque con diferencias, la lógica de la apropiación privada y colectiva del cuerpo como máquina-de-fuerza-de-trabajo. Entonces, tendencialmente, las personas a quienes se les exige trabajos sin pago son las personas racializadas y la gente sexualizada, que pueden ser utilizadas alternativamente; en especial, aquella gente proletarizada de estos grupos, pero a veces hasta a la gente más privilegiada. Se encarga el trabajo sucio y mal pago a la gente racializada de ambos sexos o a la gente sexualizada de cualquier raza. La idea de los vasos comunicantes se refiere a esa labilidad de las posiciones en la división sexual y racial del trabajo. También se refiere a que hay un “tercer polo”: el de la explotación y las relaciones sociales de clase. Las formas colectivas de la apropiación de sexo y de raza se acercan al asalariamento, es decir, a lógicas de explotación. Aunque podamos empezar a dudar de que vaya realmente a producirse la proletarización generalizada anunciada por Marx, muchas personas seguimos pensando que entrar al asalariamento es mejor que ser

integralmente apropiadx y no tener acceso a un salario. Pero no hay suficiente trabajo asalariado ni voluntad de asalarar todo el trabajo "sucio" de reproducción social. Entonces existe una pugna entre la gente racializada y la gente sexualizada para poder entrar al codiciado mercado laboral asalariado. A la vez, hay otra pugna individual y colectiva para no ser la persona sobre quien recaiga el trabajo sucio y no remunerado.

Ahora bien, esta reflexión parte del prisma del trabajo. Si razonáramos en términos de plusvalía, habría que ver si puede decirse lo siguiente : "la plusvalía que no se gana gracias al trabajo de unxs, se debe extraer de otrxs". Una cosa es pensar a partir de la organización del trabajo y otra a partir de la obtención de la plusvalía. Sobre todo porque, si bien el marxismo se interesa por la extracción de plusvalía y por el trabajo, define y calcula la plusvalía únicamente a partir de lo que llama "trabajo productivo" (subsumiendo, en este último, el resultado del trabajo reproductivo). De modo muy diferente, sugiero pensar la extracción de plusvalía, visibilizando el trabajo llamado reproductivo, interesándome en quienes lo realizan bajo lógicas de apropiación y poniéndolo al mismo nivel que el trabajo que el marxismo llama productivo.

–Otra característica de la división sexual del trabajo en el neoliberalismo sería la formación de la dupla "varones en armas" y "mujeres de servicio"...

–Justamente, esos dos grupos ilustran la apropiación colectiva para la gente racializada y proletarizada en general, y para la gente sexualizada y proletarizada en general. ¿Qué es lo que hace el neoliberalismo con estas personas? La hipótesis que formulé (Falquet, 2006) es que hay una transformación neoliberal del mercado de trabajo, con flexibilización, precarización e internacionalización, a la vez que hay una dinámica de creación de fuerza de trabajo libre, especialmente por medio de la expulsión del medio rural, mediante la privatización de la tierra, las guerras, los desastres ecológicos, etcétera (que "liberan" poblaciones a menudo racializadas) y por el aflojamiento de las relaciones matrimoniales, el empobrecimiento de los maridos, la migración, las transformaciones de las leyes y de la "moral" (que "liberan" mujeres). ¿Qué ocurre con estas personas, con toda esta mano de obra excedente que se crea? Contribuyen a la transformación-degradación del mercado de trabajo: a una precarización general de este mercado y a la aparición de sectores de empleo mal definidos, donde la gente no ejerce exactamente lo que se suele llamar una "profesión", pero

gana en efectivo, y a veces hasta bastante bien. Se trata de “trabajos” que dejan dinero en la mano pero no son asalariados, están bastante desprotegidos. Además, se supone que no requieren “cualificación” sino apenas cualidades “naturales” (asociadas a la raza y/o al sexo). Y así, según el sexo de las personas proletarizadas, hay dos grandes opciones. Para los varones, ingresar en el “trabajo de las armas”, que abarca un vastísimo espectro (militares, policías, narcos, terroristas, guerrilleros, traficantes, guardias de las cárceles, de los cementerios o de los museos). Y para las mujeres, queda todo lo que incluye trabajo del sexo, limpieza y servicio doméstico, incluyendo el *care*, así como intentar ganar algún dinero produciendo bebés. Los “hombres en armas” y las “mujeres de servicio” se desarrollan dialécticamente, ya que la acción de los hombres en armas contribuye a “liberar” más mano de obra femenina, al desolar el campo, destruir el mercado laboral, dislocar familias y crear viudas y refugiadas. Y eso es muy importante en esta discusión: la destrucción económica y material provocada por los varones en armas alimenta este mercado de trabajo neoliberal.

—¿Y cómo salir de estas formas de apropiación? Una de las propuestas era el lesbianismo, como estrategia política...

—La salida de la apropiación no puede ser individual ni meramente ideológica, tiene que tocar las bases materiales de la organización del trabajo. El lesbianismo, si es sólo acostarse con mujeres, no permite salir de nada, es sólo una práctica sexual. Para salir de la apropiación, hay que atacar la apropiación colectiva de las mujeres y cuestionar también la apropiación de raza (y por lo mismo de los vasos comunicantes, también la explotación de clase). Implica una lucha frontal contra la ideología y contra las prácticas, contra las bases materiales de la apropiación y de la explotación.

—¿El feminismo comunitario o de Abya Yala sería otra alternativa para salir de estas relaciones de apropiación?

—Es una propuesta con elementos de gran importancia. Lo que me resulta más interesante del feminismo comunitario es el vínculo que plantea entre la apropiación de las mujeres y la apropiación de los recursos naturales, de “la Tierra” en el sentido de la Pacha Mama. Nos habla del acaparamiento histórico, desde la primera fase de colonización hasta la actual recolonización extractivista, de eso que la economía capitalista trata como “externalidades”, recursos “naturales” que pueden incorporarse a la plusvalía sin más reparo: el trabajo de las mujeres y la

“Naturaleza”, es decir, las materias primas. Creo que el feminismo comunitario completa la reflexión de Federici, que suma al oro de Potosí como fuente de acumulación primitiva, el trabajo doméstico de las campesinas europeas de la Edad Media progresivamente encerradas en la familia por la violencia de la caza de brujas. El feminismo comunitario subraya a su vez la apropiación de las mujeres indígenas y afros, como otra fuente imprescindible de la acumulación primitiva.

Así, globalmente, el feminismo decolonial, indígena y afro, el feminismo marxista no-ortodoxo y el feminismo-lesbianismo materialista convergen en reflexiones y luchas colectivas contra diferentes formas de apropiación y de acumulación primitiva, pasadas y presentes.

Referencias bibliográficas

Falquet, J. (2017a). "La combinatoria straight. Raza, clase, sexo y economía política: análisis feministas materialistas y decoloniales". *Descentrada. Revista interdisciplinaria de feminismos y género*, v. 1, n.º 1. Recuperado de: <http://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe005/7993>

Falquet, J. (2017b). *Pax Neoliberalia. Perspectivas feministas sobre (la reorganización de) la violencia contra las mujeres*. Buenos Aires: Madreselva.

Falquet, J. (2013). "O capitalismo financeiro não liberta as mulheres: análises feministas materialistas e imbricacionistas" [sobre los vasos comunicantes]. En: *Crítica Marxista*, n.º 36, IFCH/UNICAMP.

Falquet, J. (2009). "La règle du jeu. Repenser la co-formation des rapports sociaux de sexe, de classe et de «race» dans la mondialisation néolibérale". En: Elsa Dorlin (avec la collaboration d'Annie Bidet), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*. PUF, collection Actuel Marx Confrontation.

Falquet, J. (2006). "Hommes en armes et femmes "de service" : tendances néolibérales dans l'évolution de la division sexuelle et internationale du travail". *Cahiers du Genre, Travail et mondialisation. Confrontations Nord/Sud*, n.º 40, pp 15-38.

Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.

Guillaumin, C. (2005). "Práctica del poder e idea de Naturaleza". En: Falquet, J. y Curiel, O. [coord.] *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Brecha lésbica: Bogotá.