

I me mine: un rastreo feminista del concepto de autopropiedad

CECILIA ABDO FERREZ

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de las Artes*

DOI: 10.36446/rlf2022325

I 205

Resumen: El texto se propone revisar las concepciones de propiedad de sí, propiedad en la persona y propiedad del cuerpo, desde lecturas feministas contemporáneas, sobre todo las de Carole Pateman, Anne Phillips, Donna Dickenson y Rosalind Pollack Petchesky. Se sostiene que se asiste a un cambio radical en las relaciones entre propiedad y cuerpo y de transformación en las concepciones y experiencias en torno a los mismos. Esta transformación puede ser descripta como un “segundo cercamiento”, esto es, una creciente mercantilización de los cuerpos y una privatización del patrimonio común sobre los mismos. Esto produce una feminización de los cuerpos, más allá de las determinaciones sexo-genéricas, en tanto la cosificación y la *commoditización* (que eran típicos del tratamiento de los cuerpos feminizados, a lo largo de la historia), se extiende otros cuerpos.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 48 N°2 | Primavera 2022

Palabras clave: autopropiedad, feminismos, cuerpos.

**I Me Mine: a Feminist Tracing
of the Concept of Self-Ownership**

Abstract: The text proposes to review the conceptions of self-ownership, property in the person and ownership of the body, from contemporary feminist readings, especially those of Carole Pateman, Anne Phillips, Donna Dickenson and Rosalind Pollack Petchesky. It is argued that we are witnessing a radical change in the relations between property and the body and a transformation in the conceptions and experiences surrounding them. This transformation can be described as a “second enclosure”, that is, a growing commodification of bodies and a privatization of the commons over them. This produces a feminization of bodies, beyond sex-gender determinations, as the commodification and commoditization (which were typical of the treatment of feminized bodies, throughout history), extends to other bodies.

Keywords: self-ownership, feminisms, bodies.

206 |

1. Introducción

El concepto de autopropiedad (*Self-Ownership*) es postulado por el liberalismo como un derecho lógicamente prioritario, del cual se derivan otros derechos. Es porque primero se es dueño de la persona o del cuerpo —veremos en qué medida esto se identifica— que se tiene derecho a los efectos derivados de ellos. Una persona, en tanto es dueña de sí, es responsable por las acciones decididas por ella y puede referir como suyos a los productos trabajados por los miembros de ese cuerpo. Ser dueño de sí es, además, una de las formas esenciales en las que el liberalismo piensa la libertad, porque solo quien es dueño de sí puede actuar sujeto a imputación, puede actuar según su propia decisión y ser responsable por ello. No son libres, por eso, ni lxs autómatas, ni lxs esclavxs, ni quienes están bajo la tutela de otrxs, aunque esto sea así solo transitoriamente —con lo que ello supuso para las infancias y para los sujetos minorizados, como las mujeres, a lo largo de la historia—. Quien es dueño de sí puede incluso —en los casos en que esa propiedad de sí se considere absoluta, como afirma Robert Nozick—, alienarse y venderse con legitimidad y derecho, y tornarse esclavo de otro, por propia decisión, sin ninguna contradicción.

La anterioridad lógica que implica el concepto de autopropiedad respecto de los otros derechos es reivindicada, sin embargo, más allá de los límites del liberalismo. Su carácter de autoevidencia puebla las consignas feministas desde, al menos, los años 60 del siglo XX. En ellas se alude a un núcleo duro de materialidad, el cuerpo, sobre el cual solo la sujeto de ese cuerpo podría decidir, con exclusión de toda interferencia externa, ya sea el Estado, la medicina, una ocasional pareja o las Iglesias. “Mi cuerpo es mío” y “Yo decido” son consignas con las que se reivindicó la lucha por el aborto legal en la Argentina, sancionado en diciembre de 2020, y constituyen uno de los pilares de la Educación Sexual Integral (ESI) que se imparte a lxs niñxs, con el objeto de preservar la integridad corporal y evitar el abuso infantil (Morcillo y Felitti 2017). Es bajo este lema de la autopropiedad del cuerpo que se discute también el trabajo sexual como uno sujeto, como todos, a condiciones mejores o peores de ejercicio y a la necesidad de regulación y protección política. Bajo ese paradigma también se desestima como paternalismo el identificar al trabajo sexual con una forma enmascarada de trata de mujeres, de esclavitud o de ejercicio forzoso de la prostitución, en la que no habría decisión por parte de la trabajadora sexual en cuestión. Elena Reynaga, dirigente del sindicato AMMAR, lo explicita mejor, subrayando el rol central que juega la jerga de la propiedad en el argumento: “¿Por qué decirme a mí lo que yo tengo que hacer o decirnos que no nos consideran trabajadoras, porque el cuerpo no es mercancía? El cuerpo es mío, lo único mío que tengo” (Reynaga 2015).

I 207

Con la irrupción de la pandemia del COVID-19, los argumentos que sostienen el derecho irrestricto a la propiedad de sí revivieron con inusitada fuerza: se envisten en ellos desde quienes se niegan a vacunarse, por considerar que tienen derechos prioritarios para decidir qué es introducido en su cuerpo, hasta quienes consideran ilegítima toda restricción de circulación, por considerar que viola derechos fundamentales. No solo las derechas ideológicas se sintieron cómodas con el uso que sumerge a los cuerpos en la jerga de la propiedad (presente en el paternalismo de la consigna “Con mis hijos no te metas” u otras similares, diseminadas por toda América Latina), sino que incluso fueron posiciones progresistas las que alertaron sobre la difusión de dispositivos estatales de control frente a la gestión de la pandemia, reivindicando la propiedad sobre sí y su consecuente derecho a decidir (incluso de decidir en favor de la muerte), antes que aceptar el condicionamiento externo.

El discurso de la autopropiedad, enraizado sin dudas en el liberalismo, desbordó sus fronteras y se extiende con fuerza, por sostenerse en la práctica socialmente difundida y conocida de las relaciones de propiedad. Parece ser incluso más democratizante que la experiencia usual que se tiene respecto de la propiedad de los bienes en sociedades capitalistas: el discurso de la

propiedad de sí puede ser universalizado y parece poder ser reivindicado por cualquiera. Cualquiera, al fin y al cabo, tendría al menos una propiedad en su haber: la propiedad sobre sí mismo. Pero ¿es esto así? ¿Se es dueñx de sí? ¿Se es dueñx del cuerpo, cualquiera sea el género, la edad y el cuerpo que se tenga? ¿Hay grados de esa propiedad? ¿Qué concepción de cuerpo habilita el pensarlo como apropiable y qué concepción de propiedad lo favorece?

El argumento de la autopropiedad, que puede remontarse al cambio radical en las nociones de propiedad que experimentaron las sociedades europeas del siglo XVII y las sociedades colonizadas por ellas, no solo modeló las formas de discutir sobre las libertades en los últimos años, sino que, sobre todo con el impacto de la biotecnología, fuerza a revolucionar los conceptos de propiedad en general. James Boyle (2003) afirma que asistimos a un “segundo cercamiento”, en alusión a la repetición que estaría dándose de un proceso como fueron los célebres cercamientos de tierras en Inglaterra, al inicio del capitalismo, que expropiaron bienes comunes y los privatizaron, generando un trastocamiento radical de las relaciones de propiedad. Estaríamos asistiendo hoy a un segundo cercamiento que tendría dos aristas: por un lado, una mercantilización y comercialización de aquello que no era considerado hasta ahora mercantizable —en particular, partes o procesos corporales, como órganos, fluidos, código genético, etc.— y por otro lado, la privatización del patrimonio común —como el establecimiento de patentes sobre muchos de los desarrollos dados a partir de esa mercantilización corporal—. Procesos como la subrogación de vientres, la venta de órganos, la donación de semen y de sangre, la creación de bancos de placentas y de óvulos, etc., no pueden ser puestos todos bajo un mismo plano y, sin embargo, dan cuenta de un cambio radical de las relaciones entre propiedad y cuerpo y de un desplazamiento en nuestras concepciones acerca de qué entendemos como (des)apropiable y qué no, en el cuerpo.

¿Cómo impacta esto, específicamente en los cuerpos feminizados y cuáles son ellos? Sostendremos en este texto, con Donna Dickenson (2007), que asistimos a una feminización de los cuerpos, entendido esto como un proceso global y desigual de cosificación y *commoditización* de los cuerpos, en medio de un extraño vacío o rezago jurídico.¹ Estos procesos de cosifi-

¹ En *Historia de la sexualidad I* (1976), Michel Foucault describe las sociedades posteriores al siglo XVIII como normalizadoras, centradas en la primacía de la vida por sobre el derecho, y en las que hay una regresión de lo jurídico. Escribe: “La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si estas se formularon a través de afirmaciones del derecho. El derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades; el ‘derecho’ más allá de todas las opresiones o ‘alienaciones’, a

cación y mercantilización del cuerpo, que en general estaban asociados a los cuerpos de mujeres, parecen extenderse ahora a otros cuerpos, a lo largo del planeta (por eso hablamos de *commoditización*). Esto está cambiando *de hecho* las concepciones y las prácticas en torno a la propiedad y los cuerpos y está dando lugar a situaciones que se resuelven sobre la marcha y que, en general, refuerzan la desigualdad entre los sujetos en cuestión.

2. Propiedad de sí y propiedad del cuerpo

Las raíces del concepto de autopropiedad se remontan a John Locke. En el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* II, 27, Locke afirma que “cada hombre tiene una propiedad en su propia persona (*every man has a Property in his own Person*)”. Como bien ha puntualizado James Tully (1980: 105), el término que Locke utiliza es “persona” y tiene un significado técnico, que no puede confundirse con el de “hombre” o “cuerpo”. De hecho, para Locke, solo Dios es propietario del cuerpo de las personas, porque ellas son el fruto del trabajo de Su creación. Lo que puede decirse es que Locke habría determinado el concepto de propiedad de sí o de propiedad en la persona, pero no el de propiedad del cuerpo, lo que establece límites estrictos en su uso (nadie podría legítimamente venderse como esclavo o suicidarse, por ejemplo, sin cometer un crimen contra Dios) (Waldron 1988; Tully 1980).

I 209

El interés central de Locke era forjar a la vez una *teoría de la apropiación*, que puede resumirse en que se es dueño de aquello que es modificado por la mezcla del propio trabajo, y una *teoría del agente moral*, que es quien puede ser responsable de las acciones que emanan de él, dada su propiedad en la persona. Estas dos teorías están imbricadas: es la propiedad la que da identidad continua a la persona y le permite atribuirse las acciones como suyas y responder por ellas. Hay, por lo tanto, al menos dos sujetos de propiedad, con extensiones diversas, de acuerdo con su diferenciado trabajo: en tanto el hombre es el agente moral responsable por las acciones que él ha creado, puede decirse que esas acciones son suyas. Pero en tanto es Dios quien ha creado con su trabajo a los cuerpos, puede decirse que Él es el propietario de ellos y que, por lo tanto, hay límites en el uso para los humanos, quienes solo habitan los cuerpos. Habría así, en el mismo origen del concepto propuesto

—

encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser, este derecho tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, fue la réplica política a todos los nuevos procedimientos de poder que, por su parte, tampoco dependen del derecho tradicional de la soberanía” ([1976] 2007: 175).

por Locke, una distinción entre la propiedad de sí y la propiedad del cuerpo, que establecería límites en el derecho al uso del cuerpo.

Rosalind Pollack Petchesky hace un rastreo del cambio en la noción de propiedad que se dio en Europa en el siglo XVII y afirma, con Richard Ashcraft, que Locke recogió los sentidos comunes que circulaban acerca de la propiedad de sí entre los movimientos radicales de los *Levellers* y los *Diggers* e invirtió su significado (Pollack Petchesky 1995; Ashcraft 1986). Entre los radicales, que se forjaron al calor de las protestas contra los cercamientos de tierras comunales en el interior de Inglaterra, se esgrimía la propiedad de sí como un modo de proteger la integridad del cuerpo, frente a los castigos corporales por persecución religiosa y los recurrentes encarcelamientos y abusos sexuales. Hablar de propiedad de sí, para estos grupos, era absolutamente compatible con el ejercicio de la propiedad comunal, porque de lo que se trataba era de defender la integridad corporal, que se ponía en riesgo en esas luchas. Es decir, se afirmaba la propiedad de sí no en un sentido económico, ni individualizante, sino como un modo de rechazar la represión imperante y de proteger al cuerpo. Pollack Petchesky recoge incluso el uso de un refrán, en Francia del siglo XVI, que aparece en el acta de defensa de una mujer, acusada de haber tenido relaciones sexuales con un amante antes del matrimonio y que se defiende de la “acusación” ante el tribunal, diciendo: “*Paris est au Roi et mon corps est à moi!*” (Pollack Petchesky 1995: 391). Este refrán traza una analogía entre el dominio del rey sobre las tierras y el dominio de la mujer sobre el cuerpo, o una analogía entre cuerpo y territorio, que establece límites a la intervención ajena en ese campo. Estos sentidos de ser propietaria de sí, como defensa de la integridad corporal frente a los castigos y encarcelamientos y de afirmación de los derechos de libertad sexual, fueron desplazados con el imperio de la noción de propiedad lockeana, que destituye el rol central del cuerpo y se centra en establecer a la propiedad como un derecho natural individualizante, anclado en el concepto de persona y en la distinción entre trabajo y recurso natural.

Pero incluso los límites que Locke estableciera en su momento fueron diluyéndose, conforme fue perdiendo peso la referencia a su marco teológico creacionista. En *Anarquía, Estado y Utopía*, el libro que reintrodujo con fuerza el tema de la autopropiedad en la teoría política, publicado en 1974, Robert Nozick sostuvo la propiedad irrestricta sobre la persona y esto incluía tener derechos de propiedad absolutos sobre el cuerpo, tomado como cosa alienable, vendible y esclavizable. Lo importante es que, para Nozick, esto no se esgrime en aras de subrayar o reforzar el derecho de propiedad, sino que la propiedad sobre la persona y sobre el cuerpo se afirman, sobre todo, como una cuestión moral, como un derecho humano prioritario respecto de los demás y un límite a la intervención externa –sobre todo, a la

intervención que supone establecer impuestos redistributivos para sostener el gasto social—. Para Nozick y para otros libertarios teóricos, como David Friedman, el problema no es la propiedad, sino el derecho humano a ser propietario de sí, como condición *sine qua non* de una sociedad liberal, en la que cuente la decisión de los individuos como elemento primero e innegociable. Aún más, para Nozick reconocer a las personas como propietarias de sí permite pensarlas como iguales. No es una teoría sobre el derecho de propiedad, sino sobre el derecho humano a decidir sobre sí, pensado ese sí por intermediación de la figura del propietario.

Las críticas feministas a Locke focalizaron sus objeciones en la distinción que él estableció entre sí mismo y cuerpo —distinción que afirma un sí desencarnado y ahistórico— y mostraron la reducción del concepto de trabajo a aquella actividad realizada por “rationales e industriosos”, que aportaba a la formación de capital, en desmedro de otras actividades. Esto es, las críticas afirmaron con razón que la concepción de propiedad está genéricamente connotada, cuando se presenta enmascarada en una teoría supuestamente universal: las mujeres y otros cuerpos infantilizados, feminizados, colonizados, etc., no tienen la misma relación con la propiedad, en tanto este concepto se plantea como excluyente respecto de ellxs, desde su misma postulación (Ciriza 2010). ¿Cómo pueden ser igualmente propietarixs aquellxs cuya propiedad en la persona se ve disminuida o retaceada?

I 211

Muchas de esas críticas postularon como contrapartida, sin embargo, a autores que no podrían entenderse sin Locke. Un ejemplo claro es la vuelta a Kant —al que remiten tanto Nozick como sus críticxs, imbuidxs quizá por la amplísima influencia metodológica que tuvo John Rawls en la teoría política contemporánea— (Schwember 2015)². Donna Dickenson, por ejemplo, retoma la posición de Kant de separar tajantemente entre el sujeto y el objeto de la propiedad y afirma con razón que esta distinción excluyente es la que está puesta en cuestión hoy, con la cada vez mayor mercantilización y división en partes del cuerpo. Kant escribía:

El hombre no puede disponer de sí mismo, porque no es una cosa. El hombre no es una propiedad de sí mismo. Esto supondría una contradicción. Porque solo en cuanto persona es un sujeto susceptible de poseer cosas. De ser una propiedad de sí mismo, sería entonces una cosa. Al ser una persona, no es una cosa sobre la que se pueda tener propiedad alguna. No es posible ser al

² Carole Pateman (2011: 21) da cuenta de la despolitización y el desplazamiento al argumento moral, en la teoría política, que significó la influencia de J. Rawls, luego de la publicación de su *Teoría de la Justicia*, en 1971.

mismo tiempo cosa y persona, propiedad y propietario. Así, pues, el hombre no está autorizado a disponer de sí, no puede vender un diente o algún otro miembro de su cuerpo (Kant [1924] 1988: 205).

Como bien lo marca Gerald A. Cohen (1995: 215), también algunos marxismos quedaron en algún sentido entrampados en cosmovisiones deudoras del lockeanismo y el kantismo. Parte del marxismo vuelve a la noción de autopropiedad para criticar la enajenación de los productos del trabajo por empleadores y capitalistas. G. Lukàcs, por ejemplo, en *Historia y conciencia de clase*, publicado en 1923, afirma que la venta de sí es el clímax de los procesos de enajenación modernos ([1923] 1968: 100).

Pero, ¿alcanza reponer un normativismo para frenar el proceso creciente de (des)posesión de sí? ¿Cómo se hace para interponer límites a la creciente mercantilización, cuando ella es un efecto –quizá no deseado– de consignas que sirven para la lucha feminista, como la de “Mi cuerpo, mi decisión”?

3. *Feminismos a favor, feminismos en contra*

212 |

Carole Pateman distingue entre propiedad de sí (*Self-Ownership*) y propiedad en la persona (*Property in the Person*) (2002). La distinción terminológica no parece tan crucial en el español, pero sí el punto al que Pateman quiere aludir con ella. Para Pateman, las críticas que se han hecho en los años 90 al pensamiento libertario de Nozick y compañía, al favorecer el uso de la propiedad de sí, oscurecen que el libertarianismo tiene dos pilares. Por un lado, una idea de propiedad de sí, que puede ser alienada como si el cuerpo y las capacidades fueran una cosa material, una cosa entre otras que se poseen, y por el otro, el consentimiento, que está a la base de cualquier contrato que se realiza en las sociedades modernas –desde el contrato de trabajo al contrato matrimonial–. Al tomar críticamente el concepto de autopropiedad y centrarse sobre todo en el escándalo de poder esclavizarse a sí mismo, como caso extremo, pensadores como Gerald A. Cohen (1995) y Attracta Ingram (1994) dejan intacto el pilar del consentimiento, del contrato voluntario, como si en este no hubiera también una disminución de la autonomía o del gobierno de sí, que atenta contra la existencia de sociedades democráticas plenas. Por eso, Pateman prefiere llamar contractualismo al libertarianismo y usar el término de propiedad en la persona antes que el de propiedad de sí, que oscurecería que el lenguaje de la propiedad en las sociedades capitalistas modernas hace aparecer las relaciones de dominación como si fueran relaciones libres (Penchasky 2021: 125).

Pateman afirma que las sociedades capitalistas modernas se basan en una ficción, con efectos políticos y sociales estructurantes: la *ficción de la propiedad en la persona*. Por esta ficción, quienes se consideran individuos plenos, esto es, propietarios de su persona, pueden entrar en relaciones contractuales, que se postulan como relaciones en las que hay propietarios de ambos lados. Esta ficción, mediada por el consentimiento, hace de las relaciones contractuales claves de una sociedad moderna –tales como las de empleo y matrimonio– relaciones entre iguales, en las que desaparece la subordinación y la dominación. Son relaciones en las que se invisibiliza la pérdida de autonomía y de autogobierno, que cuentan para Pateman como derechos prioritarios para las sociedades democráticas.

Un caso clave –sin dudas, mucho más extendido con la diseminación masiva del *emprededurismo*, luego de la escritura del texto de Pateman– es la transformación de los contratos laborales en contratos de propiedad, en los que la relación laboral no aparece como una relación de dependencia, sino como una locación de servicios, como un ofrecimiento libre de un propietario –el emprendedor, dueño de las capacidades puestas en juego– a otro propietario –el empleador, devenido comprador–. Transformar las relaciones de empleo en contratos entre propietarios facilita en extremo la dilución de las contrapartidas de seguridad social que deben sostener los empleadores y torna casual e intermitente lo que es una relación de dependencia temporal. Transforma en una relación de intercambio lo que es una relación de subordinación y desresponsabiliza al empleador, convertido en un demandante casual de servicios, en un comprador intermitente de capacidades.

La ficción de la propiedad de la persona no solo oscurece la dominación y la subordinación, sino que invisibiliza también que no todos los sujetos han llegado a ser reconocidos en la historia como personas, en igualdad de condiciones. El concepto de persona alude a la afirmación de tener jurisdicción sobre cosas, que remite al derecho romano, y esa jurisdicción fue negada incluso jurídicamente a ciertos sujetos, como las mujeres, por siglos.³ Tener jurisdicción sobre cosas, poder representarse a sí mismo, tener soberanía sobre sí o una identidad reconocible, ser amo de sí, tener derechos como propiedades, como predicados que pueden enajenarse o alienarse,

I 213

³ En *Personas, cosas, cuerpos* (2017), Roberto Esposito vuelve al derecho romano, particularmente a *Instituciones*, de Gayo, para mostrar cómo el “dispositivo de la persona” distinguió entre personas y cosas a partir de la propiedad: es persona quien es propietario de cosas, cosas que a su vez definen qué tipo de persona es, cuánto vale. Esposito propone salir del dispositivo –anclado en la posibilidad de la despersonalización– a favor de un nuevo tratamiento del cuerpo, tradicionalmente dejado al margen en la cosmovisión occidental del derecho.

fueron las características que invistieron a quienes podían formar parte de la esfera pública, en detrimento de los sujetos destinados a permanecer en la esfera privada. Por eso, apunta Pateman, hay que subrayar que las sociedades modernas se basan en una distinción histórica, que no puede encontrarse en la relación amo-esclavo o señor feudal-siervo: la mediación consensual, voluntaria, que hace aparecer relaciones de dominación como relaciones libres entre propietarios de sí, entre personas.⁴ Si este punto se oblitera, caen con él las críticas que pueden hacerse en pos de democratizar los espacios laborales y hacer más horizontales las relaciones afectivas.

Por tanto, para Pateman no se trata solo de no confundir autopropiedad con autonomía⁵ —como también critican Cohen e Ingram, aunque sin proponer más que alternativas abstractas y normativistas—, sino de afirmar que las sociedades modernas se sostienen en la ficción política de la propiedad en la persona y que es por esta ficción que se puede entrar en contratos en los que la subordinación no aparece, dado que se trataría de relaciones voluntarias. Es la ficción de la propiedad en la persona la que torna difícil criticar cualquier subordinación moderna, porque ella proviene de un individuo que tuvo capacidad de decisión sobre sí y es dueño de su persona, por lo que puede hacer con ella lo que quiera. Por tanto, no es reforzando la propiedad en la persona que las mujeres lograrán mayor autonomía, sino que, por esa ficción, justamente, la perderán.

214 |

Anne Phillips concuerda con la crítica de Pateman, pero el énfasis está en el concepto de propiedad sobre el cuerpo, más que en la persona (2011). Para Phillips, hay un problema con utilizar la jerga de la propiedad al referirse al cuerpo. No obstante se alude al cuerpo propio como una metáfora, esta metáfora tiene efectos determinantes en los modos de imaginar los cuerpos y de instaurar prácticas sociales con ellos. No solo es “innecesario”, como afirma Harris (1996: 189), hablar de propiedad del cuerpo cuando lo que queremos defender es su integridad respecto de intervenciones externas indeseadas (como el abuso, la violación, el castigo corporal, etc.), sino que, al hacerlo, se instaura una distinción entre el sí mismo y las capacidades, como

—

⁴ Cary Nederman (1996) afirma que un cambio radical a favor de la idea de autopropiedad ocurrió alrededor del siglo XIII, con la erosión de la distinción legal entre usufructo y derechos limitados de propiedad y la extensión de la idea de dominio o “*lordship*”, que llevó a que se viera a la propiedad como un derecho individual e irrestricto. Pero agrega que no fue hasta las teorías del consentimiento, en el siglo XVII, que hubo un desarrollo pleno de lo que venía gestándose desde el siglo XIII.

⁵ Al respecto de nociones feministas de autonomía, ver Gatens (2008), Nedelsky (2011) y Nussbaum (1999).

si estas pudieran alienarse, rentarse, separarse y entrar en un mercado. Y el problema de instaurar un mercado en torno al cuerpo, es que, para Phillips, los mercados en los que el cuerpo entra en cuestión no de forma incidental, sino de forma principal, están sostenidos estructuralmente en la desigualdad y la refuerzan. Esto es, el problema del mercado en torno al cuerpo –sea de venta de órganos, de trabajo sexual o de subrogación de vientres, por citar tres ejemplos– es que tiene su causa en la desigualdad estructural entre quienes ofrecen esas capacidades y quienes las compran.

Como afirma Phillips, sin embargo, esta característica desigualadora bien podría encontrarse en cualquier mercado, y sería por lo tanto una cuestión de grados. Pero la autora subraya que este desnivel es lo suficientemente marcado como para impulsar que se evite la organización de mercados del cuerpo. Esto no supone buscar la prohibición de la subrogación –que la autora sugiere que debiera regularse y sostenerse en una compensación, en lugar de un pago–, ni del trabajo sexual –lo que sería irrealizable en la práctica–; aunque no queda claro qué políticas públicas ella estima que podrían servir para evitar la extensión de la lógica de mercado, en ambos casos.

El punto de Phillips es que debe evitarse la extensión de la lógica de mercado en torno a los cuerpos, para lo cual es decisivo evitar el uso de la jerga de la propiedad. Los cuerpos, afirma, son una materialidad distinta de otras. Sin sacralizarlos, ni establecer el esencialismo de una relación identitaria –que uniría, por ejemplo, a la identidad femenina con el útero–, Phillips afirma que no tenemos un cuerpo, sino que somos cuerpo y que ese sí mismo encarnado, establece una relación diferenciada con el mundo, a través de partes del cuerpo. Esto implica que, al contrario de la afirmación de Fabre (2006: 14) de que podríamos tener “un nuevo corazón, nuevos pulmones, nuevos riñones, nuevas piernas y nuevas córneas y, sin embargo, seguir siendo la misma persona”, hay partes del cuerpo que, de ser trastocadas, implicarían un cambio en la identidad, como, por ejemplo, el cambio de sexo o la refiguración del rostro. Pero si esto es así, nos preguntamos, ¿cómo se podría determinar cuáles son esas partes que influirían más que otras en la mismidad? ¿No es esto una nueva fragmentación del cuerpo, con una valoración distinta de sus partes, de acuerdo con criterios que no resultan del todo claros?

Lo importante del planteo de Phillips es subrayar que los mercados en torno a actividades con uso intensivo y determinante del cuerpo tienen a la desigualdad como un elemento constitutivo y que la refuerzan. Ciertamente esto involucra a otras actividades, como las de deportistas, bailarinas, etc., que en general no se ponen en tela de juicio, dados los grandes réditos que suponen y la excepcionalidad de quienes están siendo vendidos/comprados/alquilados/contratados. Pero el punto de Phillips es que, en los mercados en

torno a cuerpos, es posible observar una diferencia entre qué ingreso a esos mercados y qué tipo de actividades aumenta o disminuye la vulnerabilidad y el grado de autonomía de los individuos en cuestión. Para Phillips, es posible establecer qué actividades y capacidades se pretenden vender o alquilar, no dado un talento o un gusto, sino forzados por la desigualdad. “En la decisión de devenir vendedor antes que comprador de órganos, no puede concebirse que estén involucrados ni el talento ni el gusto. La desigualdad es la única explicación”, dice Phillips (2011: 739).

Pero, insistimos en la objeción, ¿no se establecen mercados de niños jugadores de fútbol, que surgen dada la desigualdad de oportunidades de los entornos de vida donde viven? ¿No hay posibilidad de ejercer la subrogación por el gusto de sostener un embarazo o la posibilidad de ejercer la prostitución por el placer de venderse? ¿Son el talento o el gusto criterios suficientes para legitimar un mercado? Para Phillips, es posible establecer una pregunta sobre si un contrato o intercambio aumenta o disminuye la vulnerabilidad de la persona y su grado de autonomía. La cuestión de la gradación de la desigualdad estructural de los mercados de cuerpos, respecto de otros mercados, junto con la diferencia del cuerpo respecto de otra materialidad, deben llevar, para Phillips, a evitar el establecimiento de dinámicas de compra y venta y la fijación de pagos en torno a los cuerpos, y a desterrar el uso de jergas de propiedad en torno a los mismos, que conducen a valoraciones diferenciales de los cuerpos —en otras palabras, al racismo, al sexismo y a la discriminación— velados por la suposición de la voluntad del agente.

216 |

Debra Satz retoma un conjunto de posiciones que establecen “límites morales de los mercados”, para sostener que “existen razones para obstruir ciertos mercados” (2015: 20; ver también Walzer 1993, Radin 1996, Anderson 1993 y Sandel 2000). Los mercados, en su lectura —que aquí compartimos—, son heterogéneos y deben analizarse como tales. Ciertos mercados (por ejemplo, el mercado de trabajo), deben ser vistos diferenciadamente, porque fomentan determinado tipo de relaciones sociales y políticas que pueden colisionar con las sociedades democráticas. Para evaluar a los mercados, en oposición a la teoría económica clásica o la libertaria, Satz considera que se debe tener en cuenta no solo la distribución de bienes, si son eficientes o no al hacerlo, sino cómo los mercados modelan a las personas y a sus relaciones en el tiempo. Para Satz, hay “mercados nocivos” para la democracia, para la calidad de la ciudadanía que se quiere sostener y para la imagen de sociedad que se quiere alcanzar. También hay condiciones previas para el funcionamiento de los mercados, que deben tenerse en cuenta, como el carácter equitativo o no del ingreso y de la riqueza, que permite que quienes contratan lo hagan en condiciones de relativa igualdad. Ciertos mercados (por ejemplo el “mercado de embarazos”, como lo llama) (Satz 2015:

157), exacerban las desigualdades y fortalecen los estereotipos de género, por lo que debieran ser fuertemente regulados, cuando no obstruidos, en sociedades que pretendan ser sociedades de iguales. El análisis de Satz es interesante, pero su focalización en los mercados, antes que en la noción de autopropiedad, da por hecho que ciertas transacciones ocurren con agentes constituidos como contratantes posibles, lo cual recorta y prefigura el campo de acción, para interpretarla centralmente como acción económica.

Donna Dickenson afirma que el problema no es la afirmación de la propiedad en el cuerpo o de la propiedad de sí, sino, por el contrario, que el avance de ciertas técnicas, sobre todo de la biotecnología, hace que justamente perdamos cualquier propiedad sobre el cuerpo (si es que ella existiese) (2007). La biotecnología cambió la noción de cuerpo, para tornarla más fluida. Para Dickenson, esto significa, por un lado, que ciertas funciones corporales pueden ser hoy llevadas a cabo por objetos extraños al sujeto, como por ejemplo, los respiradores o los marcapasos. Por el otro, que materiales biológicos, extraídos del cuerpo, ingresan como objetos en la investigación científica y en el comercio. Esto torna difícil la distinción kantiana entre sujeto y objeto, entre propietario y cosa, porque muchos de los tejidos y del material genético contienen a la vez elementos subjetivos y objetivos. Según Dickenson, “se vuelve cada vez más difícil insistir en que el cuerpo es la persona cuando los tejidos del cuerpo no están más físicamente unidos a la persona, o cuando el cuerpo es un conglomerado de tejidos extraños” (2007: 5). Las nuevas tecnologías desagregan al cuerpo, permiten la existencia separada de algunas partes y promueven la mezcla entre partes “naturales” y “artificiales”, en un proceso que Donna Haraway describió con la imagen del *cyborg*.

I 217

Para Dickenson, el desarrollo de la biotecnología está impulsando la extensión de las fronteras de la *commoditización* y la cosificación de los cuerpos. Este proceso impacta de modo desigual según género y clases, pero la novedad es que se extiende a la mayoría de los cuerpos y antes solo atañía a los cuerpos feminizados. Asistimos, para la autora, a la amenaza de la “feminización de la propiedad en el cuerpo” (Dickenson 2007: 8). La fórmula es interesante porque implica extender a todos los cuerpos la experiencia depreciada frente a la propiedad que tuvimos en general las mujeres, a lo largo de la historia: una propiedad de baja calidad, insoberana, contingente, fragmentaria y menor en cantidad y extensión.⁶ Una propiedad menor, porque

⁶ En *Property, Women and Politics* (1997), Dickenson insiste en evitar la posición de objeto respecto de la propiedad que la mayoría de la teoría feminista asigna a las mujeres. No obstante, la propiedad en Occidente (al menos) se organiza en torno a prácticas distintas de acuerdo

se trata de una relación referida a sujetas menores. Claro que la amenaza de la feminización de la propiedad del cuerpo no afecta por igual a mujeres y a otros cuerpos, dado que el tejido femenino sigue siendo más valorado – por la imposibilidad, hasta aquí, de generar vida por fuera del útero–, pero dado que también avanza sobre los cuerpos masculinos, está por fin siendo sometida a debate.

Para Dickenson, el concepto de propiedad en el cuerpo puede servir para poner un límite a la creciente *commoditización* y cosificación. Para eso, es central proponer un concepto distinto de propiedad que el que suele tenerse en mente, cuando se habla de propiedad del cuerpo, que remite a la noción romana de dominio y que supone tener derechos excluyentes sobre un territorio. Esta noción construye un concepto de propiedad del tipo todo o nada, cuando la propiedad podría entenderse como una relación integrada por un “haz de derechos”, que puede ser desagregado y distinguido, para dar privilegio por ejemplo a los derechos de donación, por sobre los de venta. Dickenson vuelve entonces a la lista clásica de derechos y deberes que Antony M. Honoré (1961) adscribe a la relación de propiedad, para evitar que se la simplifique y se la deshistoricice. Siguiendo la lista, puede visualizarse en qué medida, por ejemplo, las mujeres han sido propietarias y apuntar a un derecho de propiedad que suponga, no la propiedad del cuerpo como si fuera una cosa alienable, sino un derecho de los cuerpos que conforman un entramado comunitario. En la lista de Honoré, el propietario de X puede tener: derecho a la posesión física de X, derecho a su uso, a su gestión, a determinar de qué maneras pueden usarlo otros o a restringirles el uso, a los ingresos que genere con él, a alienarlo, a donarlo. Pensar los derechos de propiedad como un entramado de derechos permite tomar la propiedad de sí (*Self-Ownership*) no como relaciones de exclusión o de control sobre objetos –los cuales no podrían incluir al cuerpo, dado nuestro sí encarnado–, sino como grados distinguibles de propiedad y salir de la oposición binaria que establece la teoría liberal entre ser propietario y ser esclavo, como polos sin intermedios posibles. Frente, por ejemplo, a las células madre, se podría establecer cuáles criterios, dentro de la lista del entramado que involucra la relación de propiedad, se querría reconocer a los sujetos.

Así, Dickenson apuesta a tomar la propiedad no como una relación de exclusión y de control individual, sino incluirla en dinámicas más amplias de reconocimiento social –en una concepción que retorna a la teoría hegeliana del derecho–. Es encontrando modos colectivos de gobierno de las nuevas

con cada género, que llevaron a ocupar privilegiadamente la posición de sujetos para hombres y de objetos para mujeres y disidencias sexuales, a lo largo de la historia.

biotecnologías, a través de pensar la propiedad como forma de reconocimiento social y, por tanto, como constitutiva de la identidad de cada sujeto, que puede resistirse la *commoditización* de los cuerpos.

Si se supone que la autopropiedad sea similar a los derechos de propiedad, entonces consiste en un set de relaciones de exclusión o control concernientes a un objeto u objetos particulares. ¿Son solamente derechos negativos de no interferencia, como la protección contra el robo, por ejemplo? ¿O la autopropiedad implica a todos los derechos en el manido de la propiedad, como plenos poderes para determinar todos los usos de un “objeto”? ¿Es la propiedad del cuerpo físico? [...] Hay algo extraño en esa idea, porque objetiviza al cuerpo. Los objetos de propiedad, típicamente, “son solo contingentemente nuestros [...] y bien pueden ser de alguien más”. ¿Cómo esto podría ser posible en el caso de mi propio cuerpo? (Dickenson 2007: 37).

Rosalind Pollack Petchesky (1995) defiende el uso del lenguaje de la apropiación del cuerpo. Aduce que las críticas a ese lenguaje son eurocéntricas, que carecen de una visión histórica y que desconocen las luchas que se han dado en su nombre. Pollack Petchesky reconstruye el contexto de enunciación en el que Locke empezó a hablar de propiedad en la persona y da cuenta de que al lema lo utilizaban movimientos radicales ingleses para preservar la integridad corporal y la libertad sexual. Luego, en la historia, ha sido esgrimido por aquellxs que se resistían a tipos de dominación que se inscribían en el cuerpo —como las del esclavismo: marcación del cuerpo con hierro candente, corte de cabello, latigazo, cadenas, violación y embarazo forzado—. Un ejemplo claro de la fuerza del lema es el uso de retóricas de la apropiación del cuerpo por parte de movimientos antirracistas, pero también en culturas no capitalistas, en las que se alude a la propiedad no en un sentido excluyente e individualista, sino inscrita en dinámicas del don. Para Pollack Petchesky, de lo que se trata es de ampliar el marco de sentido con el cual se lee la propiedad en Occidente y para ello puede ser beneficioso forzar esa jerga, sosteniendo la autopropiedad de los cuerpos usualmente tratados como objetos de otros, como los de mujeres. Afirma:

En un contexto social e histórico en el que ser alguien significa tener algo, en el cual los cuerpos de mujeres han sido tan sistemáticamente expropiados que ellas se han acostumbrado a representar sus cuerpos como propiedad de otros, en el que los cuerpos reproductivos son signados por valores racistas, parece vital que tenga lugar un proceso de reapropiación, de reposesión. Antes que los cuerpos vuelvan a ser nuestros, debemos traerlos de vuelta a nosotrxs. Como dijo Pitagay: “Hemos perdido control sobre este territorio,

tan cercano y aún tan distante [...] Es urgente poner sobre la agenda de los temas mundialmente relevantes [la necesidad de abolir] formas predatorias de ocupación, ya sea de los cuerpos de mujeres o del medio ambiente” (1990). El lenguaje de la apropiación —que significa ser el autor de algo, tener la autoridad de, ser el cuidador de— parece el apropiado para dar cuenta de la necesidad colectiva de las mujeres de reconstituirse a sí mismas como actores políticos (Pollack Petchesky 1995: 403).

4. Conclusiones: ¿el cuerpo femenino como frontera del capital? Cuerpo y tiempo

Los textos que recorrimos han sido escritos *en* y, en general, *para* los países centrales. Una observación situada en América Latina debiera agregar algunos puntos, que anclen el análisis. Es cierto que el lema de la autopropiedad, con sus versiones de propiedad de sí, en la persona y del cuerpo, han servido para las luchas feministas, porque tienen la capacidad de sintetizar aquello que se pretende: evitar el abuso, tener decisión sobre la interrupción voluntaria del embarazo, poner un límite a la violencia, rechazar el paternalismo y el tutelaje. En ese sentido, son lemas válidos, importantes para la acción, que circulan con fuerza y que tienen efectos contundentes en la afirmación de muchas. Esos lemas movilizan, permiten el reconocimiento, se celebran en fiestas y demostraciones callejeras, se decodifican rápido.

220 |

Sin embargo, son lemas de doble filo. Porque están sostenidos en una ficción, la de la propiedad de sí, que puede tener consecuencias limitantes. El problema no es teórico, es práctico. Para intuir sus limitaciones, esos lemas deben enmarcarse, necesariamente, en las condiciones específicas de cada mercado laboral. El mercado laboral, como bien puntualiza Debra Satz retomando a Adam Smith, no es cualquier mercado. No puede compararse, por ejemplo, con el mercado de automotores, por citar un caso. Porque el mercado laboral tiene la característica de forjar subjetividades, de forjar relaciones sociales continuadas en el tiempo, en las que muchas veces hay sometimiento, sujeción y desigualdad extremas. Hay un impacto a largo plazo de ese mercado sobre las personas, como no lo hay en otros, y de ahí su necesaria heterogeneidad. Por eso, para pensar en los desafíos y los riesgos de la noción de autopropiedad, su análisis no debe darse en abstracto, sino situarse en relación con cada mercado laboral específico.

En América latina, la mayoría de los trabajos y servicios que hacen uso intensivo del cuerpo —sobre todo, las tareas de limpieza y de cuidado— son realizadas por mujeres, a precios bajos y en grados masivos de precariedad. También el trabajo sexual, realizado mayormente por mujeres y por

transgéneros, y otras ocupaciones, como los repartos a domicilio, los servicios de costura, de enfermería, etc., tienen alta tasa de precariedad y son fuertemente generizados. Se asiste además, en la actualidad, a un proceso sostenido de feminización de la pobreza –con muchos hogares monomarentales bajo la línea de pobreza, aun contando con subsidios estatales– y al crecimiento del endeudamiento de las mujeres para llegar a fin de mes. En la Argentina específicamente, se da incluso la paradoja de que muchxs trabajadorxs son pobres, porque perciben salarios menores al costo de vida.⁷ Esto impacta mucho más en las mujeres, que tienen los trabajos menos regulados y menos protegidos del mercado laboral: hay un uso intensivo del cuerpo de mujeres en trabajos peor remunerados, con escasas garantías y protecciones sociales.

Lo que no aparece en los textos que revisamos es que las tareas – en general feminizadas– de uso intensivo del cuerpo, originan un desgaste acelerado del cuerpo, que luego de pocos años va perdiendo su valor en el mercado. Al ser tareas en general precarizadas, con baja regulación y protección estatal, eso que se tiene como prenda de cambio, el cuerpo, deja paulatinamente de tener valor en el curso del tiempo. El cuerpo deja de ser un haber, para pasar a ser una carga, un cuerpo que se acarrea con necesidad de cuidados, de rehabilitaciones, y, en muchos casos, con invalidez de algún grado. ¿Qué tipo de mercancía es esa que se tiene por poco tiempo, hasta su desgaste, y que luego no solo no se deja de tener, sino que se tiene como carga? ¿Por qué no aparece tematizada la singularidad de la condición del cuerpo como mercancía, que cambia de ser un haber a ser una deuda, a ser una carga, luego de determinados años de uso?

I 221

El desgaste del cuerpo implica que eso que se tiene, es casi un comodato a término: un cuerpo sano, por determinados años, dentro de los cuales se debe intentar sacar todo el rédito posible, para guardar ahorros destinados a épocas de carencia. Pero salvo para lxs trabajadores como deportistas de alto rendimiento y lxs bailarines de cuerpos estables, esto constituye una ilusión, dada no solo la paga de subsistencia y la fuerte inestabilidad económica que caracteriza a la región y que pega de lleno en los sectores más desfavorecidos de la población, sino también dados los límites materiales de las resistencias físicas y la estrechez del tiempo de trabajo posible.

La ficción de la propiedad en el cuerpo universaliza la propiedad (cada unx es propietario de sí, de su cuerpo). Pero la concepción de propiedad que debe postularse es una que prevea que todxs, por gradaciones según

⁷ Para una muestra del mercado de trabajo en la Argentina y su peso desigual sobre mujeres, ver CEPA 2020, disponible en: <https://centrocepa.com.ar/informes/245-el-8m-en-clave-economica.html>

cada actividad, sufrirán un desgaste con el paso de los años, que demandará cuidados comunitarios de esos cuerpos. La ficción de la propiedad de sí no debiera “ser dejado solo” (*to be left alone*), como sostenía Friedman (1989: 3), sino establecer redes de cuidado social, sobre todo para esxs que solo tienen su cuerpo. Es sobre esos cuerpos que se debe sostener una noción de propiedad de sí que no sea la de solitarixs que todo lo pueden, de omnipotentes, sino de cuerpos frágiles y que prevea políticas públicas para socializar las pérdidas causadas por su fragilidad y su vejez. Una concepción de propiedad del cuerpo que cuente con que el cuerpo es materia sujeta a desgaste, a erosión, a pérdida de valor de intercambio, a pérdida incluso de deseabilidad, a declive. Esta fragilidad del cuerpo es mayor en los sectores que más hacen uso intensivo del mismo, lo cual supone el desafío, para la teoría y la práctica política, de anudar una noción de propiedad del cuerpo con la singularidad de sus cambios de estados y la desigual distribución de su uso intensivo, al interior de las poblaciones y los géneros.

222 |

La noción de creciente *commoditización*, discutida por Dickenson, es muy relevante. El uso de la palabra *commodity* da cuenta de la existencia de un mercado global, en el cual los flujos de captación de trabajos de uso intensivo del cuerpo, como así también de extracción de material orgánico, de códigos genéticos y de todo lo que haga a la investigación científica de primera línea, se traslada desde las periferias hacia los países centrales. En general son migrantes quienes hacen los trabajos precarios en los países centrales. También provienen en general de países periféricos quienes ponen el cuerpo para la subrogación de vientres y es en esa dirección el flujo de la trata de mujeres como negocio –que no debe confundirse con el trabajo sexual–. Pero también se han dado casos de extracción de material genético en poblaciones indígenas, como en el caso del Reino de Tonga.⁸ Que el lenguaje que circule en todos estos casos sea el de la jerga colonial –“cercamiento”, “*res nullius*”– y que se mezcle con palabras propias de los usuales flujos comerciales externos –como *commodity*–, da cuenta de que la transformación en boga en las nociones de propiedad sobre los cuerpos tiene elementos innovadores y otros que están anclados en la historia comercial desigual entre los países. Incluso el mercado de deportistas de elite y bailarinxs se encuentra fuera de las periferias, que son en general los lugares de donde provienen quienes emigran para tener éxito en esas actividades. Es importante que se visualice como problema, en los países periféricos, el evitar que los cuerpos de sus poblaciones sean “carne de cañón”, material sobre el cual se deja un

⁸ Al respecto, ver Dickenson 2007, capítulo 8.

vacío jurídico y las carencias suficientes como para que cada quién decida, en condiciones desfavorables de intercambio.

Es notorio también cómo los contratos de trabajo pueden pasar a ser contratos entre pseudopropietariix, eliminando la protección social que se le debe a quienes ofrecen trabajos y servicios, que pasan ahora a ser “empresarios de sí”, por una ficción que alimenta la desregulación laboral. Esto es cada vez más frecuente en los mercados laborales informales de América Latina, en los que ya la mera existencia de un contrato laboral es una anomalía. Pero también es curioso, como señala Dickenson, que en los momentos en los que esa ficción de la propiedad de sí puede tener efectos reparadores, se abandone en favor de otros términos, que también están anclados en la ficción del sujeto soberano –como el “consentimiento informado” en los trabajos de riesgo y en los procedimientos médicos, que en general implica que se delega toda propiedad sobre los desechos del cuerpo y toda responsabilidad sobre lo que se haga en la práctica, sobre la que se carece de información a mediano plazo–.

La ficción de la propiedad de sí no solo oscurece que los cuerpos son un poco propios y un poco públicos, como bien dice Butler, un poco propios y un poco impersonales, sino que están lejos de ser un objeto que pudiera dejarse a reparar en un taller, alienarse del todo, cambiar por otros cuerpos con mejores performances y perspectivas de futuro.⁹ La ficción que parece sostener la autonomía de sí, la omnipotencia de que “mientras tenga dos brazos y dos piernas, yo me las arreglo”, niega la muy probable reversibilidad de ese lema: muchas veces, quien solo tiene el cuerpo, es quien más se mezcla en relaciones de dependencia, para sostener esa supuesta autonomía –como adquirir deudas para comprar materiales, para sostener servicios, para tapar los baches en accidentes de trabajo o por la falta de demanda laboral constante–. Quien solo tiene su cuerpo, paradójicamente, ganará autonomía cuando ese cuerpo sea objeto del cuidado social, objeto de “propiedad social”, por llamarlo así y tenga la posibilidad de socializar las pérdidas, cuando ellas advengan. Su cuerpo, que es “suyo”, lo será más si es también “nuestro”, por medio de redes de protección que lo invistan como parte de un cuerpo social y que se activen, sobre todo, cuando ese cuerpo suyo esté bajo los achaques del tiempo o de la contingencia.

I 223

⁹ Dice Butler: “Aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los cuerpos por los que luchamos nunca son lo suficientemente nuestros. El cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública. Constituido en la esfera pública como fenómeno social, mi cuerpo es y no mío” (2006: 52).

De lo que quizá se trate es de ganar autonomía en el tiempo, de buscar ser propietarixs del tiempo: esa propiedad que también está genéricamente connotada y desigualmente distribuida y sobre la cual no se habla. Ganar y redistribuir el tiempo de ocio, el tiempo de trabajo, el tiempo de cuidado, de modo que se pueda pensar en sí no como una isla, no como un territorio con fronteras infranqueables, no como un mojón rodeado de paredes protectoras contra los otros, sino como un territorio cuidado por una red en la que hay haberes y deberes comunes. De lo que se trata es de evitar la desposesión, recibida como contraprestación de las ficciones de la propiedad sobre sí mismo, cuando ese cuerpo ya no puede sostenerse.

Es improbable, entonces, que el cuerpo de las mujeres sea la última frontera contra el capital, como afirma Silvia Federici (2016), porque no se ha logrado todavía formar vida por fuera del útero. Esa capacidad de crear vida pone al cuerpo de las mujeres en el medio de intervenciones y mercados de todo tipo: desde médicas a monetarias. Los “mercados de embarazo”, como los llama Satz, refuerzan la desigualdad de género históricamente construida y, por lo tanto, al menos debiera debatirse en público su pertinencia y el alcance de su regulación. Pero también ponen al cuerpo de las mujeres en una relación con el tiempo: es ese cuerpo el que se evita contratar, porque se está embarazada y es ese cuerpo el que pierde valor, cuando ya no puede embarazarse. El cuerpo de las mujeres no puede ser tomado solo con relación al útero ni a los genitales, como tampoco puede pensarse como frontera: está absolutamente atravesado por las lógicas de intercambio, venta, alquiler, (auto) explotación y disposición absoluta, hasta sacrificial. Es objeto de propiedad, mucho más que sujeto de ella. Es dominio de otros, antes que territorio común. En América Latina, incluso hablar de un “mercado de embarazo” es una abstracción para nombrar la venta de hecho de niñas y la apropiación indebida, un tráfico que se oculta y que significa la desposesión de mujeres empobrecidas y el robo de identidad de menores. No se trata de un “mercado”: en general es robo, comercio por desesperación y/o apropiación.

El desafío es habitar esos cuerpos con cierta autonomía. Es pensarse a partir de una red social y afectiva, propia y/o forjada por políticas institucionales, que permita tener una relación privilegiada consigo. Es evitar las ficciones de omnipotencia que devienen en una dependencia mayor y que llevan a la desposesión, al desenraizamiento, a la soledad de no poder descansar, por solo tener un cuerpo. Por eso, sin atarse a ningún concepto, ni a favor ni en contra, en este texto queremos sostener que hay que analizar desde la práctica situada cuáles son los efectos limitantes de un concepto u otro y analizar por qué aparecen con fuerza unos y no otros y qué usos del concepto hacen ruido en las formas usuales de su aparición, en contextos de lenguaje determinados. El lenguaje, las jergas, no son neutrales: son también

prácticas que abren o coartan horizontes, sitúan al hablante en ciertos juegos de lenguaje y desvían de otros. Algunos usos de conceptos estorban, molestan, llevan a extrañar y producen dislocamientos en un juego de lenguaje: algo así puede pasar con la autopropiedad, algo así puede pasar al hablar del tiempo como propiedad. El concepto de autopropiedad, que aquí describimos como de doble filo para los feminismos, no debe abandonarse, porque dice algo más que el mero análisis económico que se hace de los “límites morales de los mercados”. Dice de una cierta relación identitaria, que habilita una cierta agencia posible, más allá del mercado. Pero tampoco debe ensalzarse acríticamente, o pensarse como instrumento que puede blandirse cuando se quiere, como si no forjara modos de concebirse a sí misma y modos de construir determinadas relaciones sociales.

El desafío es colectivo y también institucional. Si lo que se quiere es pensar a los cuerpos como redes, enmarcadas en el tiempo, con el objetivo de crear espacios de su apropiación y de autonomía relacional, se pueden establecer criterios de evaluación para las acciones. Por ejemplo, esta política pública: ¿incrementa o disminuye la propiedad sobre el tiempo? ¿Aumenta o disminuye la autonomía (pensada no como solipsismo, sino como autonomía en relación con otros)? ¿Piensa al cuerpo con su historicidad a largo plazo y previendo su desgaste, o lo toma como un objeto aquí y ahora y se desentiende de su futuro? ¿Prevé qué pasará cuando ese cuerpo en cuestión ya no pueda usarse intensivamente? ¿Prevé cómo se distribuye desigualmente el uso del cuerpo a nivel social y de género? ¿Aumenta o disminuye las opciones de agencia de quienes están implicadxs?

I 225

El desafío radical es pensar los cuerpos en un entramado colectivo, como partes de un cuerpo social sujeto a desiguales intensidades de uso y a desiguales desgastes. Una concepción así demanda acciones públicas que, por un lado, permitan aumentar la propiedad sobre el tiempo por parte de esos cuerpos y, por el otro, permitan una reapropiación de los cuerpos, que se sostenga en el tiempo. Estas acciones suponen pensar la propiedad no como relación exclusiva y excluyente con un haber, con un objeto, sino pensar la propiedad como una relación social fluctuante, dinámica, que se da en torno a una materialidad sujeta a desgaste.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, E.** (1993), *Value in Ethics and Economics* (Cambridge: Harvard University Press).
- Ashcraft, R.** (1986), *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government* (New Jersey: Princeton).

- Boyle, J.** (2003), “The Second Enclosure Movement and the Construction of the Public Domain”, *Law and contemporary problems*, 66(33): 33-74. URL = <<https://scholarship.law.duke.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1273&context=lcp>> [Consultado el 26-08-2022].
- Butler, J.** (2006), *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia* (Buenos Aires: Paidós).
- CEPA** (2020), *El #8M en clave económica*. URL = <<https://centrocepa.com.ar/informes/245-el-8m-en-clave-economica.html>> [Consultado el 26-08-2022].
- Ciriza, A.** (2010), “Sobre las significaciones de la libertad y la propiedad: una revisión feminista de Locke a la luz de algunos dilemas del presente”, *Revista de Sociología e política*, 18(36): 93-114.
- Cohen, G. A.** (1995), *Self-Ownership, Freedom and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Dickenson, D.** (1997), *Property, Women, and Politics: Subjects or Objects?* (New Jersey: Rutgers University Press).
- Dickenson, D.** (2007), *Property in the Body: Feminist Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Esposito, R.** (2017), *Personas, cosas, cuerpos* (Madrid: Trotta).
- Fabre, C.** (2006), *Whose Body Is It Anyway? Justice and the Integrity of the Person* (Oxford: Oxford University Press).
- Federici, S.** (2016), “El cuerpo de la mujer es la última frontera contra el capitalismo”, *La tinta*. URL = <<https://latinta.com.ar/2016/11/el-cuerpo-de-la-mujer-es-la-ultima-frontera-del-capitalismo/>> [Consultado el 26-08-2022].
- Foucault, M.** [1976] (2007), *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Friedman, D.** (1989), *The Machinery of Freedom: Guide to a Radical Capitalism* (Chicago: Open Court).
- Gatens, M.** (2008), “Politicizing the Body: Property, Contract, and Rights”, en J. Dryzek, B. Honig y A. Phillips (2008) (eds.), *The Oxford Handbook of Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 677-693).
- Harris, J. W.** (1996), *Property and Justice* (Oxford: Clarendon Press).
- Honoré, A. M.** (1961), “Ownership”, en A. G. Guest (1961) (ed.), *Oxford Essays in Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 107-147).
- Ingram, A.** (1994), *A Political Theory of Rights* (Oxford: Clarendon Press).
- Kant, I.** [1924] (1988), *Lecciones de Ética* (Barcelona: Crítica).
- Lukàcs, G.** [1923] (1968), *Historia y conciencia de clase* (Barcelona: Grijalbo).
- Morcillo, S. y Felitti, K.** (2017), “‘Mi cuerpo es mío’. Debates y disputas de los feminismos argentinos en torno al aborto y el sexo comercial”, *Amerika*, 16. URL = <<http://journals.openedition.org/amerika/8061>> [Consultado el 26-08-2022].
- Nedelsky, J.** (2011), *Law's Relations: a Relational Theory of Self, Autonomy and Law*. (Oxford: Oxford University Press).

- Nederman, C.** (1996), "Property and Protest: Political Theory and Subjective Rights in Fourteenth Century England", *The Review of Politics*, 58(2): 323-344.
- Nozick, R.** [1974] (1988), *Anarquía, Estado y utopía* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Nussbaum, M.** (1999), *Sex and Social Justice* (Oxford: Oxford University Press).
- Pateman, C.** (2002), "Self-Ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts", *The Journal of Political Philosophy*, 10(1): 20-53. DOI: 10.1111/1467-9760.00141 [Consultado el 26-08-2022].
- Pateman, C.** (2011). *Carole Pateman: Democracy, Feminism, Welfare* (Nueva York: Taylor and Francis).
- Penchasky, M. C.** (2021), "Reflexiones en torno a la propiedad del cuerpo en clave feminista", *La ventana*, 53: 111-146.
- Phillips, A.** (2011), "It's My Body and I'll Do What I Like With It: Bodies as Objects and Property", *Political Theory*, 39(6): 724-748.
- Pollack Petchesky, R.** (1995), "The Body as Property: A Feminist Re-vision", en F. D. Ginsburg y R. Rapp (eds.), *Conceiving the New World Order: the Global Politics of Reproduction* (California: University of California Press, 387-406).
- Radin, M. J.** (1996), *Contested Commodities* (Oxford: Harvard University Press).
- Reynaga, E.** (2015), "Somos parte de la clase explotada", *Razón y Revolución*. URL = <<https://razonyrevolucion.org/somos-parte-de-la-clase-explotada-entrevista-a-elena-reynaga-ammam-cta/>> [Consultado el 26-08-2022].
- Sandel, M.** [2000] (2013), *Lo que el dinero no puede comprar: los límites morales del mercado* (Barcelona: Debate).
- Satz, D.** (2015), *Por qué algunas cosas no deberían estar en venta: los límites morales del mercado* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Schwemmer, F.** (2015), "Propiedad sobre sí mismo, derechos liberales y autonomía: ¿el fundamento kantiano de *Anarquía, Estado y utopía* de Robert Nozick?", *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 71(268): 909-930.
- Tully, J.** (1980), *A Discours on Property. John Locke and His Adversaries* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Waldron, J.** (1988), *The Right to Private Property* (Oxford: Clarendon Press-Oxford).
- Walzer, M.** [1993] (2004) *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

I 227

Recibido: 04-05-2022; aceptado: 19-08-2022