



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego"
Posgrado en Sociología

TESIS

La reproducción al centro
Elementos para pensar las potencias políticas de lo reproductivo

Que para obtener el grado de
Maestra en Sociología

PRESENTA
Judith Sarai Soto García

ASESORA
Dra. Raquel Gutiérrez Aguilar

Puebla, Pue., Noviembre de 2022

La vida y su vocación hacia la reproducción y
ampliación de sus creaciones es el límite que el capital
no puede superar.

Raquel, Mina y Lucia.

Agradecimientos

Este trabajo fue posible gracias a la compañía, el diálogo, el cariño, el sostén, la lucha, la ternura y la rebeldía de muchas personas. Cada una de las ideas, deseos, emociones e incertidumbres escritas aquí, son también una historia de esos acompañamientos.

Quiero agradecer a Diego por ser parte fundamental del sostén de cada día. Por migrar conmigo para acompañar mi proceso. Por sacar adelante las labores domésticas, afectivas y de cuidados, para que yo tuviera tiempo de escribir. Por ayudarme siempre a espantar los fantasmas. Y, sobre todo, por su amor que ha sido manantial fresco.

Agradezco a les compañeres cómplices del posgrado, por hacer juntas magia en tiempos de durísima incertidumbre pandémica. Por ser sostén a la distancia, desde polos opuestos del mundo, desde pantallas frías que luego lograron convertirse en abrazos cálidos. Por festejar siempre la vida con alegre rebeldía. Por sus luchas. Por aferrarnos juntas a la utopía de una academia combativa, tierna y sanadora. Gracias Muri, Ama, Cami, Nachi, Clau, David, Sandri y Aimé.

Gracias a Juani, hermana y amiga que nutrió indescriptiblemente la esperanza, las ideas y el corazón. Por ser lectora y compañera de estos diálogos. Por las tardes proféticas que fueron remanzo y fuente de fuerza para todo lo que está escrito aquí. Su escucha siempre paciente, atenta y amorosa me mostraba cada día lo maravillosa antropóloga que es.

A mis amigas que están lejos, por enseñarme de una forma o de otra todo lo que sé. Por ser un refugio donde nada duele. Su amor es la revolución más grande de cada día: Paola, Sara, Paloma, Leslie, Vero.

A les compas del son jarocho en Querétaro y en Puebla, por nutrirme el alma con música, cariños y amistad para seguir cultivando la esperanza.

A las compañeras del Espacio de Investigación Feminista, por enseñarme que sí se puede producir conocimiento antipatriarcal desde la academia. En particular a Dunia, cuyos diálogos compañeros fueron parte importante de muchas ideas pensadas en este texto.

A las profesoras del área de investigación Entramados Comunitarios y Formas de lo político, por construir y sostener un espacio académico donde se piensa desde la entraña y el corazón. Por su lucidez y su acompañamiento.

A Raquel, por impulsarme siempre a poner mi deseo en el centro de esta investigación. Por sus enormes enseñanzas, su confianza y generosidad. Por haber sido *chasqui* que conectó diálogos tan diversos. Por su lucha y rebeldía. Su acompañamiento ha sido un camino amable en el que pude construir estas ideas desde los ritmos en los que iba latiendo mi corazón. Por ello, todas las gracias.

A mi familia, por quererme más allá de las distancias.

Se agradece a la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado por el apoyo otorgado para la conclusión de esta tesis dentro del Eje IV. Modelo de Investigación abierta y compartida. Objetivo 13. Formar recursos humanos que impacten positivamente el contexto social y científico como consecuencia de su accionar en una comunidad para lograr una educación desarrolladora de la transformación. Indicador establecido en el Plan de Desarrollo Institucional 2021-2025.

La reproducción al centro

Elementos para pensar las potencias políticas de lo reproductivo

A Naty y Hanna
para que cultiven la rebeldía del amor

Índice

| | |
|---|-----------|
| Introducción | 9 |
| | |
| Capítulo 1 "Las ataduras y potencias de sostener la vida: elementos para una discusión sobre el trabajo reproductivo" | 15 |
| 1.1 Del silenciamiento a la potencia: el trabajo reproductivo como actividad invisibilizada en la producción capitalista de valor | 18 |
| 1.2 La naturalización patriarcal de los roles sociales en el trabajo: salario y división sexual | 28 |
| 1.2.1 Salario | 30 |
| 1.2.2 División sexual del trabajo..... | 37 |
| 1.3 La crisis del trabajo asalariado y de las condiciones de reproducción de la vida | 44 |
| 1.4 Apuntes introductorios para pensar la potencia política del trabajo reproductivo desde la perspectiva de la interdependencia | 49 |
| | |
| Capítulo 2 "Del silenciamiento de las <i>palabras mágicas</i> a la construcción de una lengua política propia" | 59 |
| 2.1 La disputa por las formas de nombrar como disputa por las formas del hacer . | 65 |
| 2.2 <i>Lo personal es político</i> : la disputa por las formas de <i>lo político</i> como rechazo de la <i>política</i> actual..... | 69 |
| 2.3 En el principio había una historia: el contrato como origen de la política liberal | 75 |
| 2.4 La configuración de un lenguaje político escandaloso | 80 |
| 2.5 La articulación patriarcal-colonial-capitalista de la política liberal | 87 |
| 2.6 <i>El Estado opresor es un macho violador</i> : la necesidad de ir más allá del Estado y su lenguaje político | 93 |
| | |
| Capítulo 3 . "Repensar lo político desde la reproducción: preguntas para dejar abierto el diálogo" | 97 |
| 3.1 La reproducción ampliada..... | 103 |
| 3.2 La reproducción como perspectiva | 111 |

| | |
|---|------------|
| 3.3 Entre la identidad y la diferencia: otras derivas políticas y epistemológicas de la perspectiva de la reproducción | 119 |
| 3.4 Políticas de las diferencias, de lo común, de lo pequeño, del deseo y otras herramientas para afrontar los retos del presente | 128 |
| Anticonclusiones para dejar abierto el diálogo..... | 133 |
| Germinar desde el cuerpo..... | 134 |
| Hacer común desde las diferencias. | 135 |
| Construir una mirada relacional, más que sistémica. | 136 |
| Interpelar las epistemologías dominantes | 136 |
| Ensayar otras formas de nombrar..... | 137 |
| Bibliografía y referencias..... | 138 |

Introducción

¿Imaginar será preguntar al pasado?

Val Flores

El proceso de construcción de esta tesis ha sido un esfuerzo por sostener la esperanza en medio de tiempos de muchísima incertidumbre.

Comencé esta investigación en los últimos meses del 2020, a finales de un año que removió profundamente la vida de las personas en todo el mundo, incluyendo la mía. Desde ese momento hasta hoy he atravesado por una mudanza de ciudad, un conjunto de crisis personales detonadas en parte por el recrudecimiento de la precariedad social, me he enfermado tres veces de covid (dos de ellas en la redacción del último capítulo) y he reconstruido casi todos mis vínculos vitales y organizativos empezando de cero, en un entorno social no sólo nuevo por la mudanza, sino indescriptiblemente raro y tropezado por los efectos sociales de la pandemia. Todo esto sucedía mientras, al mismo tiempo, era estudiante de una maestría con cargas académicas brutales, que tenía que sacar adelante porque la beca de investigación representaba mi único sustento económico.

Así, en medio de circunstancias tan diversas y apremiantes, se fueron escribiendo las páginas de esta tesis. De modo que, como podrá imaginar la lectora, la urgencia por pensar las potencias políticas de lo reproductivo en esta investigación está atravesada por un conjunto de heridas y anhelos que son inseparablemente vivenciales y teóricos. Que son míos, sí, pero también de esta sociedad donde vivir digna y felizmente es tan difícil.

Me pongo en el centro de esta investigación desde un inicio. Me enuncio y constantemente estaré enunciando mis condiciones presentes, pasadas y mis deseos -que no pueden surgir más que de ese mismo lugar de enunciación-. Hago esto no como un desplante narcisista que nuble la objetividad de esta tesis, sino como un posicionamiento político-epistémico que se propone empezar rompiendo con las formas patriarcales de producción de conocimiento, que esconden a la persona pensante y hacen pasar por neutrales un conjunto de propuestas que no son sino producto de una forma concreta de mirar.

En esta investigación parto de mí pero no para quedarme ahí, sino para salir de mí (Precarias a la deriva, 2004, p. 83). Para encontrarme con otros procesos y reflexiones. Parto de mí porque una nunca puede partir realmente desde otro lado. Entonces, asumo desde un inicio los sesgos que pueda tener mi mirada y los hago explícitos como un lugar político que impulsa todo lo que he pensado en estas páginas. La construcción de ese lugar de enunciación fue un reto epistemológico transversal que acompañó cada momento y cada pregunta de esta investigación. Espero haberlo reflejado con claridad en las letras de este texto.

Por otro lado, es fundamental tener en cuenta que partir de mí no implica solamente el reconocimiento de mi historia personal sino también del contexto social que habito, de las circunstancias geográficas desde donde pienso y del tiempo histórico que me está tocando vivir. En ese sentido, no puedo minimizar la importancia de situarme ahora en un recrudecimiento de las múltiples formas de crisis sociales derivado de la pandemia causada por el virus SARS-CoV-2.

La pandemia de COVID-19 y, sobre todo, la forma en que se manejó internacionalmente esa crisis de salud, tuvo fuertes efectos en la economía, la educación, la organización social, la salud física, mental y otro conjunto de ámbitos que no alcanzaría a mencionar. Tan sólo en el 2020, por ejemplo, el manejo internacional de la COVID-19 llevó a “88 millones de personas más a la pobreza extrema, y esa cifra es apenas el punto de partida” de lo que hasta el Banco Mundial (2020 y 2022c) reconoce como “la mayor crisis en más de un siglo” en términos de desigualdad.

De acuerdo con datos de Oxfam (s/a), las poblaciones más perjudicadas por la pandemia han sido las mujeres jóvenes, migrantes, quienes tienen bajo nivel de estudios y quienes pertenecen a un colectivo racializado. Es decir, las poblaciones más perjudicadas son aquellas a quienes se ha asignado históricamente la responsabilidad de sostener lo reproductivo. Y aunque la pandemia no creó estas desigualdades, sí podemos dar cuenta de que las estrategias políticas para el manejo de esta contingencia de salud pública han agrandado las brechas y jerarquías preexistentes. La precariedad se deja sentir con más crudeza en todos lados, excepto para los pocos ricos, para quienes hasta la enfermedad mundial es negocio. En lo que va de esta epidemia global “los diez hombres más ricos del mundo duplicaron su fortuna” (Sánchez, 2022).

Además, la pandemia de COVID-19 mostró con mucha claridad que las jerarquías – económicas, patriarcales y raciales- también matan. En Estados Unidos, por ejemplo, las poblaciones más precarizadas, es decir las poblaciones latinas y afroamericanas, tuvieron el mayor impacto en contagios y muertes. Estos sectores de habitantes en aquel país “han registrado el triple de infecciones que sus vecinos blancos” (Oppel Jr., et al., 2020).

En el sur global la crisis se profundiza al mismo tiempo que en el norte global crece un fenómeno que Amaia Pérez (2021, p. 173) nombra como “periferización del centro”, para hacer referencia a la expansión de las condiciones de crisis incluso hacia aquellos lugares históricamente privilegiados.

Frente a la gravedad de las condiciones del presente, el liberalismo globalizado está respondiendo en todos lados con “políticas anticrisis”, impulsando acciones que en el fondo “buscan la recuperación de las tasas de ganancia a costa de un severo ataque a las condiciones de vida” (Pérez, 2021, p. 169), y produciendo afectaciones importantes en la garantía de reproducción de nuestras vidas.

Al mismo tiempo, los discursos que priman en todos lados ocultan el hecho de que no es la pandemia de COVID-19 la que produjo las condiciones actuales, sino al revés, es “el régimen de relaciones sociales, biológicas, culturales y políticas, que incubó al microorganismo que hoy nos interpela” (Machado, 2020, s/p). Lo mismo sucede con todos los frentes, además del sector salud. Hoy, por ejemplo, se le llama *cambio climático* a la *debacle ambiental* provocada por el régimen capitalista de explotación. Se le llama *sequía* al *saqueo* del agua que las empresas transnacionales han operado desde hace mucho. Se le llaman *incendios forestales* a los *ecocidios políticos* cada vez más comunes en diversas partes del mundo. En todos lados se siguen reproduciendo *palabras mágicas* (Rivera, 2018, p. 41) que nombran ocultando o atenúan las magnitudes críticas de las condiciones del presente.

Por eso es que, además de todo, “estamos en un momento de disputa de relatos” que nos exige la construcción de narrativas contrahegemónicas (Pérez, 2021, p. 182). Nos exige nombrar las condiciones actuales desde las heridas, pero sin renunciar al mismo tiempo a la esperanza (Salazar, 2015). Y nos exige, hoy más que nunca, la búsqueda de formas políticas *otras*, la superación de la ficción del individuo, la necesidad de construir común desde las

diferencias y de voltear a ver las acciones pequeñas más cotidianas que no solemos concebir como acciones políticas, pero que una y otra vez han demostrado la capacidad de sostener la vida de manera inmediata y de germinar otras potencias de la socialidad.

Pensar las potencias políticas gestadas en lo reproductivo parece hoy más una necesidad que una alternativa. Ante el fracaso de la política estadocéntrica para garantizar vidas dignas, ante las promesas incumplidas de todos los partidos, tanto de derecha como de izquierda y ante el agotamiento de las viejas instituciones políticas, que en siglo XX mostraron sus límites con claridad, hoy es más necesario que nunca escuchar a quienes sostienen la vida todo los días, aún a pesar de un orden social que nos pone todo en contra. Es indispensable escuchar a quienes han estado silenciadas por un ordenamiento *escandaloso*, que sólo escucha los grandes discursos. Es indispensable replantear las preguntas que nos hacen caminar, repensando también a dónde queremos llegar y qué estrategias necesitamos desarrollar para lograrlo.

Mi apuesta en esta investigación es reconocer que en la esfera reproductiva existen potencias políticas que tienen la capacidad de ser antagónicas al orden del capital. Potencias desde donde existen formas políticas que a veces no reconocemos como tal, porque el discurso del liberalismo nos ha marchitado tanto el imaginario político, como nuestra propia autopercepción en tanto seres plenamente capaces de transformar la realidad.

El reto comienza, entonces, por entender cómo el mismo ordenamiento capitalista-patriarcal-colonial organiza lo reproductivo para la acumulación del valor, y cómo lo reproductivo queda atrapado en formas múltiples de explotación y precariedad que menguan sus potencias políticas. Esto lo desarrollaré con mayor detenimiento en el Capítulo 1.

Luego, será importante visualizar la dificultad de concebir lo reproductivo como potencia política, revisando la construcción histórica de la forma política liberal, globalizada, centralizada en el Estado, funcional al modo de producción capitalista y cuyo eje vertebral implícito y no nombrado es el individuo masculino, blanco y propietario, es decir el ciudadano. El dominio de esta forma política se expresa en la fuerza que tiene la articulación de lo que yo llamo un *lenguaje escandaloso* para nombrar lo político. Se trata de una forma de dominación simbólica, pero también material, que limita la concepción de alternativas políticas a un lenguaje totalmente estadocéntrico (constitución, partidos, elecciones, etc.),

del que nos sigue costando muchísimo salir. Dicho lenguaje, sin embargo, coexiste con esfuerzos organizativos *otros* que han ido creando sus propias formas de nombrar lo que hacen, reconociéndolo como plenamente político: mandar obedeciendo, políticas en femenino, políticas de la intersubjetividad, formas comunales de lo político, etc. El desarrollo de esto se encontrará en el Capítulo 2.

El Capítulo 3 lo abordo a partir de preguntas para dejar abierto el diálogo. Se trata de cuestionamientos a través de los cuales intento pensar más a fondo las potencias políticas de lo reproductivo, así como del conjunto de rupturas epistemológicas, que son también rupturas políticas, que suceden cuando pensamos lo social y los caminos posibles del antagonismos, poniendo en el centro la reproducción de la vida digna. Y al final, a manera de anticonclusiones, articulo 5 retos, herramientas y potencias que quedan para seguir pensando las formas políticas que surgen desde lo que hacemos todos los días para garantizar la reproducción.

Por último quisiera advertir que este texto se propone romper fronteras múltiples. Las reflexiones transitan todo el tiempo en un terreno que no es plenamente sociológico, ni filosófico, ni histórico, como tampoco plenamente feminista, ni del materialismo histórico, ni plenamente de la teoría crítica, aunque es un poco de todo esto al mismo tiempo. Esto es así porque estoy convencida de que la producción de reflexiones fértiles exige ir más allá de esos cotos establecidos por las formas modernas de pensar el mundo y producir conocimientos.

También considero que este texto rompe ciertas fronteras de elementos que las formas académicas, intrínsecamente patriarcales, consideran relevantes para su rigurosidad. Esto no quiere decir que se trate de una investigación poco rigurosa, sino de una que se esfuerza en interpelar todo el tiempo las formas hegemónicas en que pensamos desde la academia.

Finalmente, en esta tesis rompo con algunas fronteras del orden lingüístico hegemónico que, todavía hoy, nos dicen que hablar correctamente es hacerlo con las reglas de los hombres blancos. En ese sentido, en el desarrollo de este texto se encontrará el uso del plural femenino muchas veces, cuando se trata de nombrar contingentes mixtos. Se

encontrará el uso de diversas variantes del llamado lenguaje inclusivo, así como de formas de nombrar no siempre aprobadas por la RAE.

Pido que se entienda esta insolencia ante las fronteras directamente como una afrenta. Como un posicionamiento político por incomodar las formas académicas patriarcales que han limitado la experiencia del mundo a la del implícito sujeto masculino, que tenemos que insistir en desplazar. *¿Cómo, si no somos insolentes, vamos a transformar este orden de opresión?*

Capítulo 1

Las ataduras y potencias de sostener la vida: elementos para una discusión sobre el trabajo reproductivo

Hemos trabajado bastante. Hemos recogido millones de toneladas de algodón, lavado millones de platos, raspado millones de suelos, mecanografiado millones de palabras, puesto los hilos de millones de radios, lavado millones de pañales a mano y a máquina.

Mariarosa Dalla Costa

La reproducción precede a la producción social.
Si tocas a las mujeres, tocas la base.

Peter Linebaugh

Las indias de mi región
Echan tortillas a mano
Le ponen el corazón
Desde que muelen el grano
Desde que muelen el grano
Y hasta prender el fogón.

Verso del Son jarocho
tradicional “La indita”

Mi padre nació en 1949, en un municipio llamado Epatacio Huerta del Estado de Michoacán, en México. Su padre fue campesino, su abuelo fue campesino y su bisabuelo también lo fue. Él, naturalmente, heredó la actividad. A sus 8 años dejó la escuela para dedicarse a trabajar: llevar a pastar a los animales, sembrar la milpa, recoger leña, acarrear agua y otro conjunto de actividades que permitían a la familia sostenerse. Cuando la precariedad alcanzó con más dureza al campo, mi padre tuvo que dejar su trabajo ahí para desplazarse a la ciudad en busca de un trabajo asalariado que le permitiera a la familia cubrir necesidades básicas, que ya no alcanzaban a satisfacerse con el trabajo rural y que requerían

la posesión de dinero. Ahí, en la ciudad, hizo de todo: obrero, fotógrafo, taquero, electricista, etc. Mientras que en la raigambre familiar él era campesino por tradición, en el espacio urbano tuvo que enfrentar la falta de cualquier arraigo laboral. En la ciudad se trabaja de lo que se puede. Con el paso de los años, mi padre pudo crear un negocio de bebidas tipo “bolis”¹ que fue próspero en la década de los 90s y le permitió generar ingresos monetarios suficientes para sostener económicamente a una familia de 5 hijos.

Mi madre, por su cuenta, también ha tenido una vida de trabajo. Ella nació en un pueblo muy pequeño en el sur del estado de Jalisco en 1956. La precariedad la obligó a abandonar la escuela a sus 14 años. Era brillante y dedicada, pero la familia no podía sostener los gastos de la educación “pública”. Mucho menos para una mujer. A partir de ese momento estuvo dedicada por completo al trabajo doméstico –que ya realizaba parcialmente desde antes-, apoyando a mi abuela y a las otras mujeres de la familia. Cocinar, lavar, barrer, coser y limpiar eran sus actividades cotidianas hasta que, a los 18 años, migró a la Ciudad de México, a 12 horas de distancia por tierra de su pueblo natal, para convertirse en obrera (trabajadora de maquila). Al poco tiempo conoció a mi padre en una fábrica, se casaron muy pronto y ella dejó el obraje para volver al trabajo doméstico, ahora como esposa. A sus 33 años tenía 5 hijos y pasaba el día entero trabajando para sostener la vida de esas 5 personas. Simultáneamente, en algunos períodos de particular escasez en la economía familiar, vendía frituras, dulces y golosinas en la puerta de la casa para conseguir un ingreso monetario extra al del salario de mi padre. En su vida como esposa, mi madre nunca tuvo un salario, ni un horario, ni derechos laborales y nunca se consideró a sí misma como empleada. Lo primero que aprendí del trabajo, siendo aún muy pequeña, es que se presenta en múltiples y muy variadas formas.

Parto de una concepción diversa y hasta contradictoria del término “trabajo”. No pretendo hacer una apología del mismo, sino una revisión a la luz de sus propias contradicciones. Parto de ahí, de ese conjunto variado de actividades que sostuvieron a mi linaje familiar, que se realizaban a veces en el campo, a veces en la ciudad y a veces con la necesidad de mudar la vida a otra ciudad nueva para conseguir el suficiente ingreso

¹ Bolis es el nombre que damos en México para designar una bebida refrescante –mayormente consumida por las infancias-, realizada comúnmente a base de saborizantes y colorantes artificiales, que se empaca en una bolsa de plástico y se bebe directamente desde ahí.

monetario. Que se presentaban a veces en la casa y a veces fuera de ella. A veces como actividad masculinizada y a veces como actividad feminizada. Parto también de que la experiencia de mi madre y mi padre no son una historia aislada sobre el trabajo, sino una experiencia común en la sociedad mexicana y en las dinámicas de socialización capitalista durante el último cuarto del siglo pasado. Soy hija de una generación migrante en una región “tercermundista”. Una generación que fue obligada a dejar el campo, el pueblo y el país porque la precariedad les alcanzó demasiado pronto. Una generación que vivió (y vive) con crudeza los efectos de las políticas de “ajuste estructural” y de instauración global del neoliberalismo.

Entre la generación de mis padres y la mía las condiciones de precariedad se han intensificado y extendido. Pertenezco a una generación que vive crudamente la crisis del trabajo asalariado: cada vez es más difícil conseguir un empleo; las remuneraciones dignas, los derechos laborales y las pensiones ya son casi un asunto arqueológico. Mi generación está viviendo también el inicio de una debacle ecológica mal llamada “calentamiento global”, que está destruyendo las capacidades de reproducción de la vida en su conjunto –humana y no humana-. Para decirlo de otra forma, pertenezco a una generación que vive con crudeza la crisis de la reproducción, es decir, la crisis de las condiciones necesarias para seguir garantizando la vida. Es precisamente desde ahí que me parece necesario repensar el conjunto de actividades humanas que sostienen la vida, tanto las que reciben a cambio un salario y pueden así garantizar el insumo de productos necesarios para subsistir –porque la mayoría de la población mundial no tenemos acceso a la tierra y por lo tanto estamos forzados a depender de mercancías para las necesidades más básicas-, como aquellas que no son retribuidas económicamente pero sin las cuales no se sostiene la vida. Y me interesa pensar, sobre todo, la potencia de estas últimas para generar modos de vida dignos, justos y amorosos, sea que le llamemos trabajo o no a dichas actividades.

En este capítulo quiero recuperar una serie de discusiones feministas en torno al trabajo para dibujar un panorama que me permita plantear lo complicado de esta categoría, así como la importancia de algunas de las luchas que ha convocado y los silenciamientos que ha tenido que enfrentar. Quiero pensar esto, además, en el marco de la crisis del trabajo asalariado, de la reproducción de la vida y de la teoría feminista-marxista que, por lo menos

desde la década de los 70s, ha insistido en señalar un conjunto de actividades no reconocidas como trabajo por la tradición marxista ortodoxa pero que, sin embargo, han mostrado que se trata de actividades fundamentales para la valorización del valor y, por lo tanto, para el funcionamiento del capitalismo en su conjunto.

En este capítulo me propongo pensar la categoría “trabajo”, entonces, a partir de las contradicciones que la atraviesan. Pensar al trabajo, sí, como instrumento de dominación del capital que sujeta la vida a la producción del valor –sea asalariado o bajo las más recientes formas de promoción del trabajo que ya no se dan a través de contratos salariales/patronales sino del autoempleo y el “emprendedurismo”-, pero pensarlo también como conjunto de actividades que reproducen la vida humana. Pensarlo, sí, como atadura, pero también como potencia.

Estas reflexiones en torno al trabajo serán, entonces, un diálogo con distintas reflexiones feministas articuladas como crítica a los textos de Marx, para alimentar las discusiones en torno al trabajo reproductivo, así como el rechazo, las críticas, la polémica y la fuerza detonadas por este mismo concepto.

1.1 Del silenciamiento a la potencia: el trabajo reproductivo como actividad invisibilizada en la producción capitalista de valor

Los marxismos de manual han retaceado la cebolla pero no han hecho una buena salsa; por el contrario, han hecho una salsa indigesta, porque han convertido los esquemas de Marx en una sucesión lineal.

Silvia Rivera Cusicanqui

Los hombres, cuando son ellos los que rechazan el trabajo, se consideran militantes, pero cuando

somos nosotras las que lo rechazamos, nos
consideran lunáticas incontrolables.

Mariarosa Dalla Costa

La señora Tere tiene un puesto de tacos de guisos en el mercado de mi barrio. Su puesto está abierto todos los días, de lunes a domingo de 7 am a 7 pm. Pero hay dos días de la semana en que el puesto no es atendido por la señora Tere. Dos días en que le pide a alguien más que trabaje el puesto por ella. En una ocasión, cuando le pregunté por qué no había venido al mercado la tarde anterior, me dijo: “Uuuy señorita, es que me tomo dos días para trabajar en todo lo que hay que hacer en la casa: lavar, limpiar, barrer. Luego la gente piensa que porque estoy en la casa no trabajo, pero creo que hasta prefiero venirme al puesto porque estar allá es más pesado. Hay un montón de cosas que hacer.” La señora Tere tiene alrededor de 50 años de edad, pero su historia no es exclusiva de las mujeres de su generación sino emblemática de muchísimas mujeres de generaciones diversas en la actualidad. Mujeres que dividen sus días entre un sinnúmero de actividades dentro y fuera del espacio doméstico pero que, socialmente, encuentran mayor reconocimiento en unas que en otras.

Entre la multiplicidad de actividades realizadas todos los días para sostener la vida, dentro y fuera del hogar, dentro y fuera de un horario de laburo, sigue siendo común que se considere que algunas actividades son trabajo mientras que otras no lo son, y por lo tanto que algunas se consideren socialmente más importantes que otras. Este proceso de jerarquización de unas actividades sobre otras surgió históricamente con el desarrollo del capitalismo. Es decir, no existía en los modos de producción anteriores. En este apartado revisaré algunas claves de la consolidación de esta jerarquía, buscando comprender la separación entre la esfera productiva y la reproductiva, así como la funcionalidad de esta división para el modo de producción actual. Voy a comenzar pensando la categoría “trabajo” desde Marx, atravesada por las críticas que las feministas marxistas de los 70s construyeron frente a la interpretación marxiana del capitalismo, del trabajo y de la forma de producción del valor.

Existen muchas definiciones del concepto “trabajo”. El mismo Marx habla de formas distintas al respecto, ejemplificando la dificultad que conlleva encontrar una definición del

término. Entre los múltiples y no siempre unívocos ni claros pasajes en los que él habla del trabajo, hay una distinción fundamental que permanece: su naturaleza “bifacética” (Marx, 2020, p. 51.). Es decir, el trabajo tiene una doble naturaleza: es trabajo abstracto y es trabajo concreto; o bien trabajo abstracto y trabajo vivo, dependiendo la tradición desde donde se mire (Chakrabarty, 2000; Holloway, 2010). Esta distinción es fundamental para la construcción del capitalismo, porque refiere a la cooptación de la capacidad humana para modificar la naturaleza, convertida bajo el modo de producción capitalista en una mercancía más, abstracta e intercambiable: la fuerza de trabajo. Es decir, **en la génesis del modo de producción capitalista, en su consolidación histórica y social, hay un proceso fundamental de abstracción del trabajo** (Cordero, 2018). Este punto será importantísimo para sostener el análisis subsiguiente.

La abstracción capitalista del trabajo convierte las capacidades productivas humanas en mercancía. Pero no en cualquier mercancía sino en una muy particular, una que se distingue de todas las demás por ser la única que tiene la capacidad de producir valor. Es decir, en el capitalismo el trabajo se presenta de manera abstracta como capacidad de transformar la naturaleza, como fuerza de trabajo, independientemente de la actividad concreta que se realice, porque para el capital lo relevante de las actividades consideradas “trabajo” es la habilidad de producir mercancías que puedan ser vendidas para incrementar el valor. El trabajo aparece como “fuerza de trabajo”, aparece escindido de las personas que lo realizan, así como de sus actividades concretas. Además, en el modo de producción capitalista el producto del trabajo abstracto humano se convierte en mercancía, es decir, en un artículo que contiene valores de uso para ser intercambiados. Las mercancías son intercambiables porque, aunque tengan valores de uso distintos, tienen una forma común de valor: el trabajo abstracto humano (Marx, 2020, p. 73).

El proceso de abstracción del trabajo permitió al capital hacer de éste la herramienta fundamental para aumentar el valor, para valorizar el valor. En este sentido, el trabajo abstracto es el eje articulador de la economía capitalista, la bisagra que permite que las capacidades humanas para transformar el mundo se conviertan –y aten- en valorización del valor, en producción de mercancías para generar dinero. Esta es una de las acepciones más populares de Marx sobre el concepto trabajo. Es la que refiere al trabajo como una actividad

que produce plusvalía. La actividad que permite que en la fórmula general del capital enunciada por Marx, D-M-D', el dinero se convierta en capital². En este sentido, el trabajo es una actividad supeditada a los derechos de propiedad (Weeks, 2020, p. 19). Un propietario de medios de producción paga a un empleado por su trabajo, pero lo retiene trabajando por más tiempo de lo que vale su jornada laboral, extrayendo así una ganancia adicional proveniente del trabajo no pagado al empleado. Esta ganancia extra es el plusvalor y presupone los derechos de propiedad de los medios de producción, de la materia prima y de toda la inversión inicial. El trabajo abstracto es una herramienta del capital para valorizarse, es decir, no pertenece al empleado sino al empleador, al propietario, al capitalista, que usa la fuerza de trabajo de la persona trabajadora para aumentar su capital. En palabras de Marx (1980, p. 362): “El capital *employs*³ al trabajo.”

Así entendido, como hemos dicho, el trabajo –abstracto- es una actividad que no pertenece al trabajador. No le pertenece, en parte porque se realiza gracias a un conjunto de medios de producción y materias primas que no son de él (o ella) sino del capitalista que le contrata; en parte porque es una actividad que realiza sólo porque se ve obligado a hacerlo para subsistir -una actividad que no eligió, que probablemente no disfruta, que le desgasta mucho más de lo que le retribuye, que acaba con su salud física y mental-; y en parte, sobre todo, porque el trabajo en el capitalismo es una mercancía. Es fuerza de trabajo. El trabajo abstracto del capitalismo no es el trabajador como persona proveyendo una actividad concreta o una producción de valores de uso, sino la fuerza de trabajo de alguien siendo útil para producir mercancías. Es decir, el capitalismo escinde al individuo porque “es del trabajo y no del trabajador que se apropia el capital” (Fortunati, 2019, p. 38). A diferencia de lo que sucedía en los modos de producción anteriores, el capitalismo necesita la existencia de un trabajador libre, desvalorizado y desposeído, que sólo tiene su propia fuerza de trabajo para vender. La contracara de su libertad –eje de la subjetividad moderna capitalista- es la total desvalorización de la persona (Fortunati, 2019, p. 38).

La cooptación de las capacidades humanas para la transformación del mundo, convertidas en trabajo abstracto, es la base fundamental del capitalismo y es, también, el

² No desconozco la importancia de la esfera de circulación. Sin embargo, menciono al trabajo como actividad principal porque ahí es donde se crea el excedente de valor.

³ Cursivas del original. La traducción es “emplea”.

fundamento de la separación y jerarquización de las actividades reproductivas respecto de las productivas. En el capitalismo se separaron y jerarquizan la reproducción y la producción. Es decir, esta separación no existía en los modos de producción anteriores. Durante el feudalismo no había una clara distinción entre actividades productivas y reproductivas, en parte porque las familias-aldeas vivían en las mismas tierras feudales que trabajaban y, justamente por eso, no había una separación tajante de espacios para la producción y otros para la reproducción: la tierra que trabajaban era la misma sobre la que se reproducía la vida; la casa y la familia eran al mismo tiempo instancias de producción agrícola y artesanal (Dalla Costa, 2009, p. 26). Pero además, las actividades reproductivas eran consideradas fundamentales porque garantizaban la subsistencia de las familias-aldeas.

En las formaciones sociales precapitalistas el trabajo no tenía una cualidad abstracta, sino que consistía en actividades concretas para la producción de valores de uso que se realizaba de forma conjunta con la reproducción del individuo: el trabajador producía valores de uso al mismo tiempo que se reproducía como persona. No había una distinción entre los espacios del trabajo para la producción y espacios para la reproducción: las aldeas eran, al mismo tiempo, el lugar donde se cultivaba la tierra del Señor, se paría a las criaturas y se construían núcleos familiares. El trabajo era una actividad fundamental porque de ella dependía la vida social en su conjunto. Todas y todos trabajaban, tanto quienes segaban los granos, araban la tierra, alimentaban a los miembros de la aldea y quienes parían.

Además, en las formas sociales precapitalistas la producción no estaba separada de la reproducción por un motivo más: el principal objetivo era la elaboración de valores de uso y no de valor. Es decir, se producía con el objetivo de cubrir necesidades concretas. El producto del trabajo era ante todo un valor de uso, un objeto, servicio o actividad que permitía satisfacer alguna necesidad específica. Pero con la instauración y expansión del capitalismo esto cambia. El objetivo económico del modo de producción capitalista “se diferencia radicalmente del que distingue a los modos de producción precedentes. Si en los modos anteriores, el objetivo económico es <la producción de valores de uso, la *reproducción del individuo* en aquellas relaciones determinadas con su comunidad en las que él construye la base de ésta> (Elementos, vol. I p. 444), en el capitalismo el objetivo se convierte en la

producción de valores de cambio, es decir, la *creación de valor por el valor*.” (Fortunati, 2019, p. 33).

Por eso al capital no le interesan las actividades concretas ni lo que aportan para la vida. Sólo le interesa la creación de mercancías y sólo reconoce al trabajo directamente productor de éstas. Aquí se encuentra uno de los fundamentos más importantes para la distinción y jerarquización entre actividades consideradas productivas –en tanto productoras de mercancías- y las reproductivas. Es decir, entre las que producen directamente para el mercado y las que contribuyen a la reproducción de las personas. Esta distinción conceptual, sin embargo, es mucho más compleja cuando se pone atención en la forma en que las personas sostienen cotidianamente la vida. Regresando al ejemplo de la señora Tere y su puesto de tacos en el mercado de mi barrio, ¿es posible separar entre todas las actividades que realiza, cuáles de ellas son trabajo y cuáles no? Si pensamos que sólo son trabajo las que producen un ingreso monetario directo, cabe preguntar ¿estas actividades las podría realizar sin hacerse cargo primero de las actividades “del hogar”? ¿sin alimentarse, limpiarse y cuidarse?

El trabajo abstracto presupone la separación de la producción respecto de la reproducción. La primera de estas esferas queda así codificada como aquella donde se produce el valor, mientras que la segunda *aparece* como no-trabajo, porque se niega la producción de valor en esta esfera. Esta división entre lo productivo y lo reproductivo, así como la negación del proceso de valorización en la segunda de ellas es, de acuerdo con Leopoldina Fortunati (2019, p. 37), el fundamento de la hipótesis que permite explicar las particularidades del capitalismo. Se trata de su carácter dual. Una dualidad que refiere a la identificación *formal* de la esfera productiva con el valor, así como de la esfera reproductiva con el no-valor, mientras que en el nivel *real* ambas esferas funcionan como creación de valor. Es decir, el reconocimiento de “trabajo” asignado a las actividades directamente productoras de mercancías, funciona de forma paralela a la denigración de las actividades reproductivas. Sólo a través de esta jerarquía es posible extraer valor de ambas esferas pagando solamente el trabajo de una de ellas.

La abstracción del trabajo en el capitalismo funciona, de esta manera, no sólo como mecanismo de invisibilización de actividades concretas, sino principalmente como

silenciamiento de la finalidad de actividades distintas. Unas aparecen directamente destinadas a la valorización del valor, mientras que a las otras se les considera no-productivas y no valorizadoras. Se encubre la relación de estas últimas con el capital al considerarlas parte *natural* del proceso social. Dicho de otra forma, no es que las actividades reproductivas no tengan relación con el capital sino que, al naturalizarla, la relación se vuelve invisible porque queda mediada, oculta, tras el salario del trabajo productivo que aparentemente sostiene de forma material la esfera de la reproducción, así como a las personas que realizan estas actividades. Se trata de lo que Silvia Federici (2018b) señaló con su emblemática frase “Eso que llaman amor, nosotras lo llamamos trabajo no pago”. Pero al encubrir su participación en el proceso valorizador, se encubre también la existencia de las personas que lo realizan y la relación de explotación que también existe entre éstas y el capital. Más adelante ahondaré con mayor profundidad en este punto, por lo pronto tengamos en cuenta que la separación de actividades productivas/reproductivas establece una jerarquía en donde la esfera reproductiva es inferiorizada y las formas de explotación de estas actividades quedan silenciadas. En este sentido, la abstracción del trabajo es también el *silenciamiento* de la explotación de la esfera reproductiva.

Recapitulando lo anterior, mientras que en los modos precapitalistas de producción no existía una división clara entre las esferas productiva y reproductiva, el capitalismo las separa y jerarquiza *formalmente*. La primera de ellas queda configurada como único ámbito legítimo de valorización, mientras que la segunda se codifica como fuerza o producción *natural* de lo social. Gracias a esta dualidad el capitalismo logró convertirse en un sistema mucho más productivo que cualquier otro anterior, justamente porque en el nivel *real* extrae valor de las actividades de ambas esferas, pero sólo paga las actividades del ámbito productivo, bajo la forma salario. Las actividades reproductivas quedan así naturalizadas y por tanto no remuneradas.

Ahora bien, ¿por qué afirmo que en la esfera reproductiva hay producción de valor, no reconocido y no remunerado? Porque ahí se produce la mercancía más importante del capitalismo: la fuerza de trabajo. En este sentido, cuando las feministas marxistas de los 70s exigían el reconocimiento de las actividades reproductivas como trabajo, el punto esencial de sus demandas era el reconocimiento de que la producción del valor capitalista no empieza

en la fábrica sino en la cocina. Ellas estaban contra el trabajo, mejor dicho, contra el trabajo abstracto del capital. Pero no hay forma de estar contra el trabajo si primero no distinguimos las múltiples y diferenciadas formas que éste adquiere y de las que se beneficia el capital para valorizar el valor. Este es uno de los sentidos más importantes de la demanda por el reconocimiento del trabajo reproductivo.

Lo primero que hay que decir sobre las luchas feministas por el reconocimiento del trabajo reproductivo es que son, ante todo, luchas contra el trabajo. Esto puede parecer una contradicción en tanto que se trata de luchas “por el reconocimiento del trabajo”, pero las feministas marxistas de los 70’s son claras al respecto:

“Nuestra lucha es una lucha contra el trabajo” (Dalla Costa, 2009, p. 43); “Ninguna de nosotras cree que la emancipación, la liberación, se produzcan a través del trabajo. El trabajo siempre es trabajo, tanto en casa como fuera. La autonomía salarial es ser individuo para el capital, no menos en el caso de las mujeres que en el de los hombres.” (Dalla Costa, 2009, pp. 37-38); “La lucha por el trabajo asalariado o por <unirse a la clase trabajadora en el lugar de trabajo> como le gusta denominarlo a algunas feministas marxistas, no es el camino de la liberación.” (Federici, 2013, p. 179); “El descubrimiento del trabajo reproductivo ha hecho posible comprender que la producción capitalista descansa sobre la producción de un tipo particular de trabajador -y por lo tanto, de un tipo particular de familia, sexualidad y procreación-, lo cual ha permitido redefinir la esfera privada como una esfera de relaciones de producción y un terreno de lucha anticapitalista.” (Federici, 2019, pp. 34-35).

Es en este sentido que quiero retomar la importancia de los esfuerzos desplegados en la década de los 70s por las *Wealfare mothers*, así como por la “Campaña por el salario para el trabajo doméstico”. Silvia Federici (2013) ha insistido en repensar la lucha de estos movimientos, no a partir de la demanda para cobrar un salario por parte del Estado que pudiera cubrir costos del sostenimiento material de la vida –y por lo tanto de la fuerza de trabajo-, sino a partir del impacto político que tuvo el señalar la importancia de la reproducción de la vida en el capitalismo, no reconocida y por tanto no remunerada.

Entender las luchas por el salario al trabajo doméstico como una perspectiva política de análisis y crítica del trabajo, desde una posición que Marx no logró mostrar, me parece un aspecto fundamental para pensar esta categoría, tanto como para criticarla. Los análisis

marxianos postulan la lógica mercantil capitalista como horizonte de comprensión, pero las feministas de los 70's mostraron un olvido importante en esta perspectiva de análisis: la propia dinámica de reproducción del capital es sólo una parte de la dinámica de reproducción social, lo cual permite ver "todo el soporte de trabajo no pagado del que aquel se alimenta y que no se reduce al sólo trabajo doméstico sino que se extiende a formas sociales más complejas, escasamente monetarizadas" (Galcerán, 2009, p. 13).

Leopoldina Fortunati (2019, p. 40) pensó esta situación como las dos caras opuestas de la fuerza de trabajo: "la capacidad de producción de mercancías y la capacidad de reproducción de individuos como fuerza de trabajo. Separadas la una de la otra por el valor, la primera se opone al capital como mercancía, como valor de cambio, y la segunda como no mercancía, como puro valor de uso, como fuerza natural del trabajo social." El trabajo reproductivo permite el sostenimiento de la vida. Pero al capital no le interesa la persona, sino sólo su fuerza de trabajo. Sin embargo, para que haya capacidad de trabajo tiene que haber un determinado grado de salud física y emocional: la persona debe poder sentirse capaz de realizar actividades, debe tener fuerza física suficiente y bienestar para sacar adelante la vida y acudir a la fábrica o empresa todos los días. Es decir, la producción de la fuerza de trabajo como pieza clave del capital, productora de valor, implica necesariamente la reproducción del no-valor, la reproducción de la persona y sus potencias vitales más allá del contrato laboral. El trabajador puede ser explotado solamente porque antes existió un largo trabajo reproductivo que le permitió convertirse en una persona capaz, fuerte, sana y por lo tanto explotable. Pero, en estas actividades, se gestan también potencias que el capital no controla: la capacidad de amar, de resistir, de rebelarse, crear, enseñar, aprender, cuidar, alimentar, de construir alegría, de hacer en común, de exigir dignidad y hasta de luchar contra este orden del mundo. En este sentido, es fundamental para el capitalismo despreciar la valía social del trabajo reproductivo. Es fundamental porque aunque el trabajo reproductivo contribuye a la producción de valor -en tanto que sostiene la reproducción de la fuerza de trabajo-, no tiene que pagar por estas actividades al naturalizarlas pero, además, porque necesita limitar la potencia política del sostenimiento de la vida. La potencia vital más allá del capitalismo que se gesta cuando la vida se cuida y se reproduce.

El mismo Marx ya demostró la enorme importancia del enfoque con que se mira algo. Al analizar el modo de producción capitalista desde la perspectiva del trabajo y no desde la perspectiva del mercado –como habían hecho los economistas burgueses- permitió ver todo un conjunto de actividades sociales fundamentales para la valorización del valor, de las que la perspectiva de análisis burgués no alcanzaba a dar cuenta. En este mismo sentido, las feministas de los 70s mostraron un olvido importantísimo en la perspectiva de análisis de Marx al poner el acento en que, aunque el capital depende del trabajo, esta actividad abstracta, en lo concreto, depende de las personas, de los cuerpos específicos que las realizan y que, en ese sentido, la fuerza de trabajo entendida sólo como mercancía, oculta todo un conjunto de procesos sociales reproductivos necesarios para que el cuerpo de alguien pueda tener fuerza para trabajar. Así, el trabajo abstracto del capital aparece como una enorme categoría *mágica*⁴ que invisibiliza todo un conjunto de actividades que reproducen la vida dentro del capitalismo, pero también como potencia contra el capitalismo. Que reproducen la vida en la explotación, pero también como capacidad de liberación y justicia. Actividades concretas que tienen la potencia de oponerse al trabajo abstracto del capital, que son “trabajo” en el sentido precapitalista del término. Trabajo reproductivo, históricamente feminizado, desde donde la vida se gesta, sostiene, organiza y vincula cotidianamente.

Visto de esta manera, el trabajo reproductivo es potencia política silenciada detrás de la abstracción. Una abstracción que sólo reconoce la creación de mercancías, y que insiste en silenciar la vida que se enraíza desde ahí. Insiste en negarle a la vida su florecer y su capacidad de oponerse al orden del mundo que convierte a las personas en fuerza de trabajo. Insiste, como hemos visto, en ocultar la esperanza, el antagonismo y la potencia que surgen de cuidar y reproducir a las personas como mucho más que trabajadores para el capital.

⁴ En el capítulo 2 desarrollo todo el fundamento de las palabras mágicas. Por ahora es suficiente con comprender su potencial para encubrir, al mismo tiempo que nombra, algunos aspectos de la realidad.

1.2 La naturalización patriarcal de los roles sociales en el trabajo: salario y división sexual

La masculinidad y la feminidad no son cualidades biológicas sino que son resultado de un largo proceso histórico.

María Mies

Rechazamos el trabajo del hogar como trabajo femenino, como trabajo impuesto.

Mariarosa Dalla Costa

Nuestro feminismo se basa en un hasta ahora estrato invisible de la jerarquía de la fuerza de trabajo (las amas de casa) al que no corresponde salario alguno.

Selma James

Mi experiencia de vida como cuerpo feminizado en una sociedad patriarcal con roles de género muy marcados, ha sido una experiencia de lucha. Me recuerdo desde muy pequeña quejándome porque yo tuviera que lavar el baño de la casa familiar, mientras mis hermanos varones no. Me recuerdo despeinándome la coleta de cabello que mi madre o mi hermana tardaron muchísimo en alisar. Antes de los 7 años, ya me había rebelado contra los vestidos obligatorios, porque no me permitían correr o jugar fútbol con comodidad. Me recuerdo enojada desde muy chica porque veía que las voces de los varones de la casa eran escuchadas y tenían un peso enorme cuando se trataba de tomar decisiones o de proveer alguna explicación. Las voces feminizadas, en cambio, callaban. Yo era obligada sistemáticamente a callar en un silenciamiento que, además, debía reconocer al otro, siempre varón, como portador de verdad. Desde muy pequeña aprendí que las voces masculinas, no sólo en casa sino en todos los espacios, se escuchan más. No fueron pocas las veces que me esforcé por hablar más fuerte, por dar la explicación más certera y mejor sustentada. No importaba. Lo que dijeran los varones valía más. Recuerdo también largas y duras discusiones familiares porque yo reclamaba a mi padre no realizar ninguna labor doméstica. Ninguna. Mientras mi

madre jamás descansaba. Y recuerdo aún con más dolor haberme dado cuenta de que estas situaciones no eran un problema familiar aislado, sino una forma de organización social que atraviesa todo, y donde mi cuerpo feminizado, y todos los cuerpos feminizados, llevamos siempre una desventaja⁵.

Históricamente la academia se ha negado a pensar estos temas porque no les considera parte importante del canon de conocimientos a los que vale la pena dedicar tiempo y recurso. Sin embargo, diversas mujeres y cuerpos feminizados hemos insistido en que negarnos a abordar los problemas que nos oprimen y las formas concretas en que atraviesan nuestros cuerpos, es una manera de silenciamiento que contribuye a la consolidación de las jerarquías sociales.

Las feministas tenemos décadas, si no es que siglos, poniendo sobre la mesa nuestras historias personales, nuestras anécdotas, recuerdos y dolores, porque a partir de dialogar y reflejarnos unas con otras, nos hemos dado cuenta que estos dolores de cada día no son problemas individuales, sino productos de una estructura que en mayor o menor medida nos oprime a todas. El esfuerzo feminista en investigación social del *partir de sí para salir de sí* (Precarias a la deriva, 2004, p. 83), tiene raíces en la conciencia de esta experiencia común de problemáticas sociales. Partir de sí, del cuerpo propio, de la geografía, el contexto, las historias familiares. Partir de ahí porque no se puede hablar desde ningún otro lugar sino desde el cuerpo y sus experiencias. Partir de ahí para no construir ideas falsas de un conocimiento universal que esconde las condiciones concretas y diferenciadas de los sujetos que lo construyen. Partir de sí porque hoy sabemos que el sujeto tácito del conocimiento moderno es el varón, blanco, propietario y heterosexual. Y ese conocimiento, justamente por ello, nos desconoce y niega a muchas. Ese conocimiento no habla de nosotras, ni nos habla a nosotras. Y aunque a veces sí nos incorpora, lo hace siempre en lugares inferiorizados y silenciados: en la historia universal del varón blanco somos musas, brujas, locas, prostitutas

⁵ Formulo esta frase con meros fines explicativos. No desconozco ni minimizo las formas coloniales y capitalistas de opresión que también nos atraviesan el cuerpo (y en no pocas ocasiones lo hacen con más dureza en varones pobres que en mujeres blancas de clases altas). Parto de que el patriarcado está imbricado con estos sistemas de opresión y que, en ese sentido, las violencias son interseccionales (Crenshaw, 1989). Sin embargo, lo enuncio de esta forma porque en el apartado presente me interesa resaltar la construcción de la condición femenina como dispositivo de opresión jerarquizado frente al sujeto masculino, que es el representante del orden del mundo moderno-capitalista.

o históricas. Pero las historias de esos varones nunca nos hablaron de quiénes les parieron, quiénes criaban a sus hijos, quiénes les cocinaban, quiénes limpiaban, alimentaban a sus familias y, sin embargo, ningún varón -ni su historia universal- existiría sin que alguien se hubiera encargado de proveerle esas necesidades básicas.

Los desarrollos teóricos feministas sobre el trabajo están profundamente vinculados con esta situación: la explotación del trabajo reproductivo feminizado es un grillete que no nos podremos quitar si primero no reconocemos que estas actividades son trabajo –en el sentido capitalista de cooptación y explotación de la fuerza laboral-. Por ello, exigir el reconocimiento del trabajo reproductivo es también una forma de luchar contra el trabajo. O bien, contra la forma abstracta que el trabajo adquiere en el capitalismo, y cuya negación y explotación le permite a éste acumular de la forma acelerada en que lo hace.

Las investigadoras feministas sabemos que luchamos contra una estructura milenaria y cambiante: el patriarcado. Es por eso, también, que poco a poco vamos deshebrando las formas en que históricamente se enquistaron las configuraciones patriarcales vigentes. En los apartados subsiguientes revisaré brevemente dos de ellas: la salarización y la división sexual del trabajo. Soy consciente de que un análisis histórico profundo de estos temas requeriría años de investigación especializada -lo que excede los alcances y tiempos de esta tesis de maestría-, por ello es que me propongo recuperar fragmentos de investigaciones feministas ya existentes sobre el origen de la salarización laboral y de la división sexual del trabajo, para organizar un diálogo desde los aportes de las investigadoras feministas que me anteceden, articulado con las preguntas que convocan esta investigación.

1.2.1 Salario

La forma abstracta del trabajo que surge con el capitalismo, a la que me he referido ampliamente en el apartado anterior, tiene una característica importante: es trabajo asalariado, o bien trabajo que recibe una retribución monetaria⁶. Para Marx, el salario es el

⁶ Considero pertinente esta distinción porque ante las más recientes crisis del capital, las modalidades de retribución monetaria están cambiando. La crisis del trabajo asalariado está dando lugar a una fuerte campaña para la formación de nuevos trabajadores “emprendedores”, que no necesariamente reciben un

costo de la mercancía “fuerza de trabajo”. Para entender más profundamente la afirmación anterior y visualizar los distintos elementos que tienen lugar en la conformación del costo de esta mercancía, hay que tener en cuenta algo importante: “el valor de toda mercancía está determinado por la cantidad de *trabajo materializado* en su valor de uso, por el *tiempo de trabajo socialmente necesario* para su producción”⁷ (Marx, 2020, p. 226). El tiempo de trabajo socialmente necesario es una especie de promedio social del tiempo que requiere elaborar una mercancía. Puesto que en el proceso de producción la materia prima “absorbe determinada cantidad de trabajo”, el trabajo materializado refiere a la cantidad de trabajo objetivado en el producto final. Ahora bien, ¿cuál es el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir la mercancía “fuerza de trabajo”? Las múltiples dificultades que encontramos al intentar responder esta pregunta tienen que ver con las dos caras opuestas de la mercancía “fuerza de trabajo”, enunciadas por Leopoldina Fortunati, que he revisado en el apartado anterior: la fuerza de trabajo como capacidad de producción de mercancías y como capacidad de reproducción de individuos –para servir como fuerza de trabajo, pero también más allá de eso-.

Es decir, la fuerza de trabajo es una mercancía que también necesita ser producida y cuya producción también tiene un coste social, derivado no sólo de las mercancías que requiere consumir una persona para su subsistencia –alimentos, ropa, etc.- sino también del trabajo reproductivo que hace posible que esta persona se convierta en un trabajador explotable. Con la naturalización de las actividades reproductivas -en tanto se configuraron como fuerza natural del trabajo social-, el trabajo reproductivo necesario para producir la mercancía fuerza de trabajo queda invisibilizado y, por lo tanto, no se le asigna un salario, aunque sí se expropia la mercancía que produce. Hemos visto también que aquí reside un elemento fundamental para entender la particularidad del capitalismo respecto de modos de producción previos: extrae valor tanto de la esfera productiva como de la reproductiva, pero sólo paga el trabajo de la primera de ellas. Desde la perspectiva de las críticas feministas al pensamiento de Marx, este es un olvido fundamental cuando el filósofo desarrolla sus ideas sobre el trabajo productivo, puesto que es justamente sobre “la *superexplotación* de los

salario –en la forma ortodoxa de concebir esta relación patronal-, pero sí una retribución monetaria. Al respecto revítese la tesis de maestría de Ignacio de Boni (2022) así como el libro *Más allá del salario* (Chicchi et al., 2019)

⁷ Cursivas del autor.

trabajadores no asalariados (las mujeres, las colonias, los campesinos) sobre el cual se hace posible la explotación del trabajo asalariado” (Mies, 2018, p. 108) a través de actividades no reconocidas como trabajo y, por lo tanto, no remuneradas. Por ello el salario es un instrumento de jerarquización del trabajo, esencial para la acumulación capitalista.

La salarización representó un cambio fundamental en la transformación del trabajo feudal porque, por un lado, implicó la separación de las personas respecto de sus medios de subsistencia y, por otro, contribuyó a afianzar la jerarquía social entre tipos de actividades, así como la masculinización de unas y la feminización de otras. A continuación revisaré algunas claves importantes de su configuración histórica.

En el siglo XIV, grandes partes del territorio que hoy conocemos como Europa estuvieron marcadas por la proliferación de revueltas campesinas. Estos conflictos, que atravesaron la Edad Media, eran formas de resistencia del campesinado ante al poder feudal, ligadas principalmente a dos cuestiones: preservar el excedente de su trabajo así como sus productos y ampliar sus derechos económicos y jurídicos (Federici, 2018a, p. 51).

Con la servidumbre se había desarrollado una relación de clase en la que el campesinado quedaba bajo la subordinación de los terratenientes. Como retribución por el trabajo realizado en la tierra del señor, éste les otorgaba una parcela que podía quedar en propiedad de la familia, siempre que se pagara el impuesto correspondiente. Esto permitió a muchos campesinos el acceso directo a la tierra y el aumento de cierto grado de autonomía. Además, el siglo XIV estuvo marcado por un fenómeno de crisis del trabajo causado por la alta morbilidad de la peste negra, que redujo entre un 30 y 40% de la población europea. Al diezmarse la mano de obra los trabajadores comenzaron a escasear, lo que provocó un incremento salarial sin precedentes que fortaleció la idea y las posibilidades materiales de poner fin al poder feudal. Algunos campesinos escapaban de sus señores y se negaban a seguir pagando renta. Se aliaron con los artesanos y su alianza creció al punto de conformar ejércitos y asambleas. Atacaron castillos y quemaron los papeles que acreditaban su servidumbre.

“Con el tiempo, los siervos comenzaron a sentir como propia la tierra que ocupaban y a considerar intolerables las restricciones a su libertad que la aristocracia les imponía” (Federici, 2018a, p. 47). Entre sus demandas exigían el uso libre de los espacios comunes,

limitar los abusos del poder feudal, reducir los impuestos y preservar el excedente de su trabajo. Además, estaban inconformes con la prestación de “servicios laborales”, que afectaban directamente la vida de sus familias, porque implicaba abandonar sus parcelas ciertos días de la semana para trabajar la tierra del señor.

La multiplicación y persistencia de los conflictos se habían convertido en un verdadero problema para los señores: los siervos se negaban a hornear el pan, moler granos, trabajar la tierra, etc. Ante esta situación, el poder feudal tuvo que introducir algunas medidas⁸ que le permitieran retomar el control de las revueltas. “La resolución más importante del conflicto entre amos y siervos fue la sustitución de servicios laborales por pagos en dinero (arrendamientos en dinero, impuestos en dinero) que ubicaba la relación feudal sobre una base más contractual.” (Federici, 2018a, p. 57). Con esto, los señores buscaban debilitar los principales objetivos de la lucha, poniendo fin a la servidumbre tal como se la conocía, pero instalando un nuevo sistema de explotación basado en cuotas. En un primer momento, dicha medida contribuyó a sosegar los levantamientos y la inconformidad campesina, pero a la larga fortaleció la división social, el empobrecimiento de un sector del campesinado y con ello el surgimiento de lo que serían los primeros arrendatarios capitalistas. Los campesinos que poseían la suficiente extensión de tierras fueron capaces de independizarse económica y personalmente. Pero la gran mayoría terminó perdiendo definitivamente acceso a la tierra sobre la que vivían y en la que trabajaban, y fueron expulsados hacia un nuevo mercado de trabajo (Marx, 2020b, p. 897), lo que dio lugar al inicio de un ampliado proceso de proletarización en el siglo XV, fundamental para el desarrollo de la economía capitalista.

Cuando los campesinos abandonaron las tierras de los señores, las aldeas feudales se desintegraron. Muchísimas personas perdieron acceso directo a sus medios de subsistencia. Se alteraron gradualmente las dinámicas del campo y la ciudad y se generó una

⁸ Al respecto se puede revisar el minucioso trabajo de investigación realizado por Silvia Federici (2018) sobre las sublevaciones campesinas que orillaron a los señores feudales a tomar medidas cada vez más duras, ya fueran relativas al uso de la tierra, a los cargos que debían pagarse por dicho uso o a la sustitución gradual de servicios laborales por pagos en dinero. La instauración de estas medidas, fundamentales para el desarrollo del capitalismo, son consideradas por Federici como un proceso de “Contrarrevolución” operado en conjunto por todas las fuerzas del poder feudal -iglesia, burguesía y nobleza- en contra de las crecientes revueltas del campesinado.

transformación en el esquema social de valores, que con el tiempo fue clave para el derrocamiento de la economía feudal. La introducción de pagos de servicios laborales en dinero aceleró las divisiones sociales, “transformando las diferencias de ingresos en diferencias de clase” (Federici, 2018a, p. 59) y organizando la socialización progresivamente en torno a la ciudad y la producción en torno a la fábrica. Se trata de lo que Silvia Federici (2018a, p. 86) conceptualiza como proceso de “valorización del trabajo”. En el apartado anterior hice referencia a este proceso como “abstracción del trabajo”. En ambas formas de nombrarlo las categorías hacen referencia al encierro de la capacidad humana para transformar el mundo, bajo el grillete de su forma mercancía, es decir como “fuerza de trabajo” que el trabajador desposeído tiene que vender a cambio de una retribución monetaria.

Con la introducción de pagos en dinero la producción social se trasladó progresivamente a las fábricas, oficinas y espacios laborales, a los que se reconoce todavía una importancia social fundamental, por ser los que proveen el sustento monetario de las familias, incluyendo la sustentación de las personas que trabajan pero no reciben un salario (Dalla Costa, 2009, p. 26). En contracara, quienes no lograron –y en la actualidad todavía quienes no logran- acceder a actividades salariales o de remuneración económica, se consideran personas no productivas, sin importar las labores que realizan ni su importancia para el sostenimiento de la vida familiar.

La monetarización de la vida contribuyó a afianzar la degradación de las actividades reproductivas porque supeditó la subsistencia familiar a la percepción de un salario, con lo que mujeres, niños y ancianos perdieron el poder que anteriormente les concedía la dependencia familiar respecto de su trabajo. En la aldea feudal no estaba separado el trabajo para la producción de bienes y el que se realizaba para la reproducción de las personas, porque todo contribuía al sustento familiar. Además, la monetarización dificultó que las personas a cargo de realizar trabajo reproductivo tuvieran ingresos propios o acceso a propiedades.

En el campo, las mujeres se vieron particularmente afectadas a causa de su precario acceso a la propiedad, por lo que migraron masivamente a la ciudad, al punto que en algún momento siglo XV constituían una mayoría poblacional en los centros urbanos. Inicialmente,

en las urbes vivían en condiciones de extrema pobreza. Además, puesto que “en la sociedad medieval las relaciones colectivas prevalecían sobre las familiares” (Federici, 2018a, p. 50), antes de la sustitución por dinero-arriendo, las labores feminizadas se realizaban en cooperación con otras mujeres, de modo que la división sexual del trabajo les permitía crear una red de solidaridad femenina. Esta situación también se transformó.

Pese a ello, en las urbes gozaban de una posición más libre, lejos de la tutela masculina, viviendo solas como jefas de familia o bien con otras mujeres con quienes construyeron nuevas formas de comunidad. Con el tiempo lograron acceder a muchas ocupaciones antes destinadas exclusivamente al orden masculino, llegando incluso a controlar algunos gremios, como la industria de la seda (Federici, 2018a, p. 61). Durante un tiempo la ocupación femenina fue tan alta como la masculina, de modo que pronto comenzaron a competir con los hombres tanto en el aspecto formativo como en ámbitos laborales. En el siglo XVI, 16 doctoras fueron contratadas en la municipalidad de Frankfurt. “En Inglaterra, setenta y dos de los ochenta gremios incluían mujeres entre sus miembros” (Federici, 2018a, p. 61). Las mujeres habían ganado un espacio importante en la vida social, así como en los movimientos populares, principalmente en los heréticos.

Sin embargo, en siglos posteriores se desató un largo proceso de control sobre sus cuerpos, destinado principalmente a regular su función reproductiva, así como su acceso a espacios laborales, de desarrollo del conocimiento y de participación en el orden público: la Caza de brujas (Federici, 2018a).

Podemos ubicar el antecedente más próximo de este proceso en los diversos esfuerzos estatales por apaciguar las revueltas contra el poder feudal, transformando “el antagonismo de clase en hostilidad contra las mujeres proletarias” (Federici, 2018a, p. 97) a través de la instauración de diversas medidas sociales. Durante el siglo XIV, en distintas regiones de lo que hoy conocemos como Europa, la violación técnicamente dejó de ser considerada un delito. Además, se eliminaron las penas contra la prostitución y ésta comenzó a ser promovida por los Estados como un “servicio público” (Federici, 2018a, p. 100). La prostitución se institucionalizó a tal grado que los burdeles eran financiados por las municipalidades.

Estas medidas contribuyeron a calmar la turbulencia de los jóvenes proletarios, al mismo tiempo que fragmentaron la solidaridad de clase que se había logrado construir en las luchas contra el poder feudal. Se trató de iniciativas impulsadas para controlar las revueltas proliferantes a costa de una nueva y recrudescida violencia contra el cuerpo de las mujeres, públicamente aceptada, promovida y financiada.

Este conjunto de esfuerzos por controlar –violentándolo- el cuerpo de las mujeres, forma parte de su progresiva exclusión masiva respecto del trabajo asalariado. Y aunque considero necesario aclarar que la exclusión nunca fue total, sí se trató de un esfuerzo generalizado y gradual durante varios siglos, para construir un espacio propio del trabajo femenino: el núcleo familiar, fundamental para la economía capitalista. María Mies (2018) nombra este proceso como “domesticación” de las mujeres: un conjunto de esfuerzos sistemáticos para recluir a los cuerpos feminizados en la unidad privada de la familia, destinados a procrear y educar a las crías en la disciplina laboral, es decir, a reproducir la fuerza de trabajo. El desarrollo histórico de la domesticación de los cuerpos feminizados da cuenta de “la especificidad de la explotación representada por el trabajo doméstico” (Dalla Costa, 2009, p. 38), así como de su feminización. En contracara, da cuenta también de la configuración social de las actividades productivas -en tanto productoras de mercancías, y por lo tanto directamente valorizadoras de valor-, masculinizadas.

El trabajo abstracto del capital tiene un sesgo masculino desarrollado históricamente. No es que natural o biológicamente se trate de actividades con género. María Mies es muy clara para ilustrar este punto:

Esta división no puede ser atribuida a cierto sexismo universal inherente a los hombres como tales, sino como una consecuencia del modo capitalista de producción interesado únicamente en aquellas partes del cuerpo humano que puedan ser directamente empleadas como instrumentos de trabajo y que puedan convertirse en una extensión de la máquina (Mies, 2018, pp. 104-105).

El trabajo productor de mercancías adquirió gradualmente un tinte masculinizado. En contraposición las actividades consideradas no-productivas quedaron feminizadas. La cuestión no es que el trabajo doméstico sea femenino, sino que se feminizó históricamente para liberar a los cuerpos masculinizados del tiempo y el desgaste que supone reproducir la

vida. Así, los hombres quedaron a merced de la explotación directa de su trabajo asalariado. Las mujeres, en cambio, quedaron dependientes del salario de sus maridos. El capitalismo construye el rol femenino como personalidad subordinada (Federici, 2018b).

La devaluación del trabajo reproductivo ha implicado también la devaluación social de quienes lo realizan. No se trata sólo de una división, sino del establecimiento de una jerarquía, de una relación dominante que históricamente ha sido sustento de formas diferenciadas de opresión, violencia y explotación entre cuerpos feminizados y masculizados. Pero, además, se trata de señalar un punto característico de la relación social capitalista: “el capitalismo no es necesariamente identificable con el trabajo asalariado contractual, sino que, en esencia, es trabajo forzado” (Federici, 2013, p. 161). La explotación de este trabajo forzado se realiza de maneras diferenciadas de acuerdo con una histórica división sexual del trabajo, que antecede al proceso de salarización de las actividades laborales y a la construcción histórica del capitalismo. A continuación revisaré algunas claves al respecto.

1.2.2 División sexual del trabajo

En el capítulo 2 de “Patriarcado y acumulación a escala mundial”, María Mies (2019) realiza una de las pocas investigaciones feministas que existen sobre el origen social de la división sexual del trabajo. A continuación voy a recuperar diversos elementos que considero fundamentales de su investigación, hilándolos con las reflexiones que vengo desarrollando.

En el texto mencionado, la socióloga alemana propone pensar el concepto de *división sexual del trabajo* a partir de una jerarquía y un biologicismo implícito en él, que las ciencias sociales suelen ignorar. Se trata de una ignorancia negligente que pasa por alto una distinción fundamental: las actividades históricamente masculinizadas son tácitamente comprendidas como “auténticamente humanas (es decir, conscientes, racionales, planificadas, productivas, etc.)”, mientras que las actividades feminizadas “son vistas como actividades básicamente determinadas por su naturaleza” (Mies, 2019, p. 105). Pero además, queda oculto el hecho de que la relación entre estos ámbitos es de explotación y dominio: lo humano está por encima de la naturaleza. Una de las afirmaciones más importantes en la investigación de Mies, a mi

parecer, es justamente ésta: que la división sexual del trabajo es un proceso histórico que establece una relación jerárquica a partir del binarismo sexual.

Este binarismo construye una identidad entre la fisiología y la naturaleza humana. Pero es importante recordar que dicha construcción identitaria, por más antigua que sea, es también un proceso social. En la tradición crítica del materialismo histórico, inaugurada por Marx y Engels, se considera esencial para cualquier análisis, el rastreo histórico de las formaciones sociales. Sin embargo, Mies señala que hay distintos pasajes en las obras de dichos autores donde ellos mismos naturalizan, en lugar de historizar, la reproducción de la vida humana, y la vuelven por ello un factor secundario en el desarrollo de las fuerzas productivas. Un ejemplo muy claro se encuentra en el siguiente fragmento de “La ideología alemana”:

La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación –de una parte como una relación natural, y de otra como una relación social-; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una “fuerza productiva”; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la “historia de la humanidad” debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio. (Marx y Engels, 1974, p. 30)

Unas páginas más adelante, los autores reiteran que la división social del trabajo descansa sobre “la división natural del trabajo en el seno de la familia [...] donde la mujer y los hijos son esclavos del marido” (Marx y Engels, 1974, p. 33). Mies señala que una de las consecuencias implícitas en las afirmaciones de estos autores al pensar el desarrollo del trabajo, es que, en su separación de la producción de mercancías respecto de la reproducción de personas, asumen la primera de estas esferas como el ámbito social, es decir como aquel que corresponde al reino de la historia, mientras que la esfera de la reproducción queda separada y nombrada como asunto natural, “básicamente, aún perteneciente al mundo animal” (Mies, 2019, p. 115).

Por otro lado, si pensamos al trabajo como capacidad humana para transformar la naturaleza⁹, destinada a un fin (Marx, 2020, p. 52), hay que considerar que la primer herramienta de trabajo es el cuerpo. Pero además, que los cuerpos son diversos y sexualmente diferenciados, no sólo a partir de la genitalidad, sino de un conjunto de procesos metabólicos, glandulares, hormonales y psicológicos que, junto con el desarrollo social, generan formas distintas de aproximarnos a las naturalezas¹⁰. En este sentido, Mies rescata la importancia de la diferencia en cómo “hombres y mujeres se apropian de la naturaleza”. Pero no rescata esta diferencia como un binarismo biológico, sino a partir del esclarecimiento de que lo masculinizado y lo feminizado son cualidades construidas históricamente. Que justamente por ello no son identidades universales, ni han significado siempre lo mismo.

A partir de esta aclaración fundamental, la socióloga desarrolla una distinción en el modo en cómo se ha desarrollado históricamente la relación de los cuerpos feminizados y de los cuerpos masculinizados con las naturalezas. Aunque ella lo establece en términos de hombres y mujeres, yo sostendré la nomenclatura *cuerpos feminizados y masculinizados* para no perder de vista la diferencia de esta perspectiva de análisis, respecto del biologicismo binarizante, del que me distancio. De igual manera, aunque ella menciona esta separación de cuerpos frente a “la naturaleza”, yo continuaré usando este sustantivo en plural para reiterar una postura en contra del colonialismo homogeneizante del concepto “naturaleza.”

De acuerdo con su análisis histórico, los cuerpos feminizados se vinculan con las naturalezas como cuerpos productores, en tanto literalmente tienen la capacidad de producir vida y alimento –la leche materna– (Mies, 2019, p. 118). Esta cualidad de cuerpos productores no refiere sólo a una propiedad biológica, sino también a un conjunto de elementos de los

⁹ Considero necesario tomar distancia respecto de esta definición marxiana porque de ella se desprende una separación jerarquizada del propio cuerpo humano respecto de la naturaleza: “lo humano” por encima de “lo natural”. Esta separación es producto de los binarismos excluyentes en los que se funda el pensamiento moderno, que Marx, como pensador alemán del siglo XIX, muchísimas veces reproducía. En ese sentido, me adhiero al pensamiento de Machado (2017) cuando afirma que esta separación es una de las causas más importantes para comprender la debacle ambiental en la que nos encontramos, porque niega el hecho biológico de que, en tanto cuerpos, somos naturaleza. Sin embargo, retomo la definición porque, aunque parto del hecho de que somos naturaleza, me parece útil para distinguir las formas diferenciadas de lo natural, puesto que, tal como ha señalado Jason Moore (2017), el concepto mismo de naturaleza es una abstracción colonizante para definir a lo humano por contraposición, pero que en términos concretos borra las múltiples formas de *naturalezas* existentes.

¹⁰ Ver nota anterior.

que los cuerpos feminizados se apropiaron para desarrollar conscientemente su relación con el entorno y con su cuerpo mismo. Como ejemplo piénsese en los calendarios lunares - profundamente vinculados con el ciclo menstrual- y su importancia para el desarrollo de la agricultura; piénsese en el conocimiento desarrollado sobre las hierbas como herramienta para combatir malestares distintos; en las múltiples técnicas abortivas o de incremento de la fertilidad, conocidas desde mucho antes de que la ciencia investigara la función reproductiva; en las distintas formas de maternaje y acompañamiento de mujeres durante este proceso, que han dado lugar a relaciones sociales diversas.

Además, al ser los primeros y más directos encargados de proveer alimentos y subsistencia diaria, los cuerpos feminizados desarrollaron históricamente una relación muy cercana con la tierra, plantas, frutos y otras fuentes de nutrientes, a un grado tal que “está comprobado que la necesidad de proveer el alimento diario y esta larga experiencia con la vida de las plantas condujo finalmente a la invención del cultivo habitual de cereal y tubérculos” (Mies, 2019, p. 120). En ese sentido, los cuerpos feminizados no sólo recolectaban alimento sino que lo hacían crecer. Lo producían.

Por su parte, los cuerpos masculinizados, al no ser cuerpos directamente productores, se han vinculado históricamente con las naturalezas a partir de la creación de herramientas, principalmente. Su relación con lo natural se ha desarrollado históricamente como una forma externa de interacción, cuyo principal objetivo es el control y la apropiación.

La imagen del “hombre cazador” es parte de una historia patriarcal que enaltece a los cuerpos masculinizados, a su desarrollo de herramientas, al éxito de los comportamientos violentos-dominantes y a la afirmación de que sin estos elementos no hubiera sido posible el desarrollo social. Pero hoy existe suficiente evidencia arqueológica para sostener que, contrario a lo que afirma el paradigma darwiniano, los cuerpos feminizados proveían la mayor cantidad de alimentos en pueblos muy diversos del mundo, a un grado tal que “la supervivencia de la humanidad se ha debido mucho más a la <mujer-recolectora> que al <hombre-cazador>” (Mies, 2019, p. 126).

Dos descubrimientos recientes contribuyen también a refutar el mito del hombre-cazador. Uno de ellos proviene de una investigación arqueológica dirigida por la Universidad de California en Davis, publicada en 2020, en la que se encontraron vestigios del cuerpo de

una cazadora, en los Andes de Sudamérica, que datan de aproximadamente de 9,000 años de antigüedad. Este acontecimiento motivó a los científicos a revisar el registro de distintos yacimientos del Pleistoceno tardío, así como del Holoceno temprano, en los que encontraron que entre un 30 y 50 % de los cazadores pudieron ser mujeres (Rodríguez, 2020). El segundo de ellos refiere al hecho cada vez más respaldado por evidencia arqueológica, de que los homínidos eran más carroñeros que cazadores (Blumenschine y Cavallo, s/a) puesto que, pese a su desarrollo de herramientas para enfrentarse a los animales salvajes, las más de las veces éstas no eran suficientes. Parece, entonces, que la imagen del hombre-cazador fue más producto de la escritura de la historia en masculino que de evidencia histórica. Fue más producto del interés por construir una historia que naturaliza la división sexual del trabajo, que del interés por desarrollar conocimiento objetivo.

El vínculo de los cuerpos masculinizados con el entorno se ha basado en el control y el dominio, así como en el desarrollo y manejo de armas, y la Historia Universal es también muestra de ello. No se trata sólo de algo que sucedía en la prehistoria, sino de cómo se ha desarrollado, fortalecido e institucionalizado dicho vínculo a través de milenios. En su investigación, Mies rescata también evidencia de las sociedades de pastores nómadas, de sociedades de agricultores, esclavistas, del feudalismo y del desarrollo del capitalismo, llegando a una conclusión contundente respecto al modo masculinizado de vinculación con las naturalezas a través de la depredación:

En última instancia, podemos atribuir la división asimétrica del trabajo entre hombres y mujeres a este modo de producción depredador, que puede ser mejor definido como método de apropiación basado en el monopolio del hombre sobre los medios de coerción, es decir, de las armas, y que está sustentado por el uso de la violencia directa; gracias a la cual se crearon y se mantienen las permanentes relaciones de explotación y dominación entre sexos. (Mies, 2019, p. 138)

En el caso del capitalismo, las clases dominantes masculinizadas se ven a sí mismas desde sus orígenes como dueñas de las naturalezas, tanto humanas como no humanas, a un grado tal que durante las primeras etapas del desarrollo de este modo de producción, “los esclavos fueron definidos como <ganado> y las mujeres como <reproductoras> de ese ganado” (Mies, 2019, p. 142). Esta relación dominante se recrudeció e institucionalizó con

el desarrollo capitalista, no sólo a través de la separación de actividades generizadas, sino de la creación de espacios diferenciados para unas y otras. Lo público se volvió espacio masculino; espacio legítimo de la depredación. Lo doméstico quedó feminizado, contenido por la obligación naturalizada de reproducir la fuerza de trabajo. Con el tiempo, el capitalismo-patriarcal-colonial creó un espacio heteronormado para la reproducción: la familia nuclear. Así, el trabajo reproductivo también atravesó un proceso de abstracción al quedar “definido como naturaleza, como actividad natural de las mujeres” (María Mies, 2019, p. 107). Hay que insistir en la importancia de releer a las feministas marxistas de los 70s como las críticas más agudas de este orden social en tanto que señalaban, por un lado que “el trabajo doméstico no es en absoluto femenino. Ninguna mujer se realiza o se cansa menos que un hombre lavando y limpiando” (Dalla Costa, 2009, p. 36). Pero también en tanto que su crítica posibilita entender esta división sexual del trabajo como una forma de liberar al hombre de las actividades reproductivas “para dejarlo del todo ‘libre’ para la explotación directa” (Dalla Costa, 2009, p. 36), y al mismo tiempo construye la devaluación del trabajo reproductivo para poder explotarlo sin un salario.

En la construcción de la familia nuclear como espacio vertebral de la socialización capitalista, fueron fundamentales las medidas de salarización y el encallamiento histórico de la división sexual del trabajo. Se requirió un largo proceso gradual de incorporación social de violencias múltiples. Fue necesaria “la transformación de la violencia directa en violencia estructural, de la coerción extraeconómica en coerción económica, [se] necesitó no sólo de especiales concesiones *económicas* sino también de concesiones *políticas*.” (Mies, 2018, p. 143) Por ello, la instauración global del capitalismo es simultánea históricamente con el desarrollo temprano de los primeros estados-nación y su forma específica de hacer política. Y es simultánea, también, con la depredación de los continentes africano y americano, así como con el proceso de Caza de brujas. Se requirió mucha violencia para echar a andar este orden del mundo, cuya construcción, como dice Marx, está escrita en los anales de la historia con letras de sangre y fuego (2020b, p. 894).

La institucionalización en el núcleo familiar del rol social de las mujeres, como reproductoras no asalariadas de la fuerza de trabajo, también es simultánea a la construcción del Ciudadano como sujeto de la producción social y de la organización política. El

capitalismo-patriarcal-colonial construyó gradualmente un orden del mundo organizado para la producción de mercancías y la reproducción del valor, en donde cada una, uno y uno, hemos tenido funciones diferenciadas y jerarquizadas para las distintas formas de explotación del trabajo, tanto asalariado como no remunerado. Fue necesario, también, construir al sujeto de las sociedades capitalistas. El sujeto de la producción económica, la decisión política, el conocimiento científico, el arte y todo lo público. Se trata de lo que Amaia Pérez (2019, p. 19) condesó en la acertada sigla BBVAh: “blanco, burgués, varón, adulto, con funcionalidad normativa, heterosexual”. El sujeto de un orden masculino del mundo, que se fue tejiendo con la transformación del modo productivo feudal, con la invención de la raza como dispositivo que justifica –biologizando– la explotación (Segato, 2013, p.30) y con la degradación sistemática del cuerpo de las mujeres, a través de su asignación de espacios y roles sociales desdeñados en el orden del mundo.

Pero ese orden hoy está en crisis. Está en crisis porque los ciclos ampliados de acumulación capitalista producen inherentemente momentos críticos, pero también, y sobre todo, porque la captura de las potencias vitales en ese orden del mundo nunca ha sido total. Porque este orden, que organiza la vida para la reproducción del valor, no logra contener a lo vivo por completo. Se le desborda, lo contradice, le increpa, sin dejar por ello de estar tensamente ensamblado a los ciclos de acumulación capitalista.

Si bien la feminización del trabajo reproductivo ha funcionado para el encapsulamiento de cuerpos feminizados en el espacio doméstico, destinados a reproducir trabajadores para el capital sin un salario, la experiencia de parir, cuidar y sostener la vida también nos ha ayudado a imaginar otros mundos posibles. Otras formas de organizar la vida desde los cuidados. Y otras maneras silenciosas, múltiples y a veces invisibles de hacer que el mundo se mueva en direcciones que no son las de la acumulación.

Cada vez más, las feministas estamos cuestionando este orden del mundo patriarcal, colonial y capitalista. El esfuerzo investigativo de esta tesis es, también, un esfuerzo por mostrar que el orden masculino del mundo no sólo no es total, sino que muchas veces está construido sobre narrativas falsas que el hombre crea de sí mismo. Por mostrar que nuestras palabras, nuestras investigaciones que incomodan en las academias, nuestros actos de ternura, nuestros lazos comunitarios, nuestra crianza, nuestros gritos de hartazgo y nuestra

rabia que derroca monumentos de la Historia del hombre blanco, apenas están empezando a reclamar lo que le toca. Y que ya se está cayendo, porque lo estamos tirando.

1.3 La crisis del trabajo asalariado y de las condiciones de reproducción de la vida

El trabajo asalariado no ha liberado nunca a
nadie.

Silvia Federici

Vivas nos queremos.

Consigna popular feminista

Al revisar el proceso de salarización hemos visto la forma en que se configuró históricamente el trabajo remunerado como la principal herramienta del capitalismo para la acumulación. En este apartado quiero plantear la actual crisis del trabajo asalariado en dos sentidos: 1) como crisis de su centralidad en la teoría marxista del valor y, 2) como crisis de su capacidad para proveer el sustento material de la vida. En ambos casos no sólo a partir de la teoría de Marx sino, sobre todo, de las críticas feministas al concepto marxiano de trabajo.

1) La teoría marxiana del valor permitió ver un punto central de la acumulación capitalista: el capital proviene del trabajo no pagado. En esta afirmación, sin embargo, hay mucho que precisar.

El proceso de producción capitalista se compone del proceso laboral y el proceso de construcción de valor –valorización- (Marx, 2020, p. 247). Ambos se unen de una forma esencial en el modo de producción capitalista: el trabajador transforma el dinero invertido por el capitalista -trabajo pretérito, objetivado- a través de su trabajo vivo, transformando así

el valor estático de las mercancías involucradas en el proceso, en valor vivo, es decir, en valor que se valoriza, en capital.

La acumulación capitalista es posible no sólo por la producción de este proceso de valorización sino, sobre todo, porque este proceso no se paga. Es decir, el capitalista paga un salario a cuenta de la jornada laboral, pero el trabajador produce el valor de esa jornada sólo con una parte del tiempo de trabajo. El resto del tiempo produce un excedente de valor que no se le paga y del que se apropia el capitalista. El salario cobra aquí una importancia fundamental porque es el elemento que vuelve invisible la división entre el trabajo pago y el impago. Bajo la forma salario todo aparece como trabajo pagado. “La relación dineraria encubre el trabajar gratuito del asalariado” (Marx, 2017, p. 657). El salario se presenta como el precio del trabajo del empleado mientras que, en realidad, es el precio sólo de una parte del trabajo.

En este análisis marxiano hay, sin embargo, un olvido importante en lo que respecta a la reproducción de la mercancía fundamental para el proceso de valorización, es decir de la fuerza de trabajo. Marx observó el proceso de trabajo no pagado al interior de las fábricas, pero omitió el trabajo no pagado que produce a la mercancía fuerza de trabajo, justamente porque éste no se encuentra en la fábrica sino en el hogar y otros espacios no necesariamente considerados laborales (escuelas, hospitales, etc.). Y aunque hay algunos pasajes en donde Marx sí habla de la importancia de la reproducción para la conservación misma del capitalismo, claramente esta no fue una de sus preocupaciones importantes para analizar el funcionamiento de dicho modo de producción. En el capítulo XXI del primer tomo de *El Capital* es muy claro a este respecto: “La conservación y reproducción constantes de la clase obrera sigue siendo una condición constante para la reproducción del capital” (Marx, 2017, p. 704). Sin el trabajo reproductivo no hay trabajadores y sin trabajadores no hay capital. La crítica de las feministas marxistas de la década de los 70s mostró que sólo es posible entender la importancia del trabajo reproductivo si se cambia la perspectiva y, en lugar de mirar únicamente desde la lógica de producción de mercancías, se mira desde la reproducción social en su conjunto.

En este sentido entra en crisis la concepción del trabajo asalariado como elemento central en la teoría del valor puesto que se hace visible toda un área de actividades

reproductivas, no remuneradas, no consideradas trabajo y, como hemos visto, denigradas, de las que depende la producción capitalista del valor. Es decir, la crítica de las feministas de los 70s permitió confirmar que “el capitalismo no es necesariamente identificable con el trabajo formal y asalariado; argumentó que, en esencia, es trabajo no libre, y reveló la conexión umbilical entre la devaluación del trabajo reproductivo y la devaluación de la posición social de las mujeres” (Federici, 2019, p. 34). Hoy agregaría también de las colonias, puesto que patriarcado y racialización se imbricaron en el desarrollo del capitalismo para justificar la explotación de unas poblaciones por otras.

La centralidad del reconocimiento del trabajo asalariado para la producción capitalista está en crisis en buena medida porque las luchas y aportes teóricos feministas y anticoloniales han mostrado en las últimas décadas que gran parte del trabajo del que se expropia valor no es, si quiera, considerado trabajo, y mucho menos remunerado. Es decir, es trabajo que sostiene gratis al capital pero fuera de la industria. La voracidad de la acumulación capitalista está relacionada con esta capacidad para extraer mucho más valor del que da cuenta sólo un análisis de la producción industrial. Es importante mirar la historia del capitalismo bajo la luz de estos aportes puesto que sólo así es posible comprender que el desarrollo del capitalismo, “en tanto sistema económico y social, está necesariamente vinculado con el racismo y el sexismo”, es decir con el patriarcado y el colonialismo (Federici, 2018a, p. 37).

Visto así, la crisis de la centralidad del trabajo asalariado en la producción de valor es la crisis del capitalismo entendido sólo como sistema que jerarquiza a partir de la clase. Es el cuestionamiento profundo de qué concebimos como trabajo y como clases. Y es, también, la certeza de que para pensar las relaciones de dominación capitalistas no sólo hay que ver las formas de la dominación patriarcal y colonial sino, sobre todo, la forma en que las personas atravesadas por jerarquías múltiples dentro y fuera de los espacios laborales, sostienen la vida todos los días a pesar del capitalismo, el patriarcado y el colonialismo.

2) El segundo abordaje que haré sobre la crisis del trabajo asalariado, tiene que ver con lo que desde algunas corrientes feministas se conoce como crisis generalizada de las condiciones de reproducción de la vida. Es decir, con el hecho de que en la fase del capitalismo en la que nos encontramos hay un incremento considerable y constante de la precariedad en todos los sentidos, incluyendo al trabajo asalariado. Parte de los fundamentos

estructurales de esta crisis ya habían sido anticipados por Marx en *El capital* cuando explica la *ley general de acumulación capitalista*, que revisaré sucintamente a continuación, para mostrar con más claridad a qué me refiero aquí cuando hablo de crisis. Aunque, como hemos visto, será importante tener en cuenta que al mirar sólo desde la perspectiva del trabajo industrial, Marx dejó fuera un conjunto de actividades no directamente ensambladas en la producción fabril de mercancías pero que, sin embargo, también resultan atravesadas por la crisis del trabajo asalariado y de las condiciones de reproducción de la vida en general.

En el capitalismo, el desarrollo de las fuerzas productivas avanza con una rapidez incomparable. Este desarrollo incrementa la demanda de fuerza de trabajo pero la proporción de ese incremento se vuelve gradualmente decreciente, es decir, al acelerarse la acumulación, la población total de obreros con trabajo aumenta pero en un porcentaje cada vez menor en referencia al número total de obreros. En otras palabras, el aumento en la acumulación reorganiza la composición orgánica del capital, disminuyendo su parte variable -fuerza de trabajo- y aumentando su parte constante -medios de producción-. La acumulación capitalista produce una *sobrepoblación relativa* que se encuentra en situación de pauperismo, lo que Marx denomina *Ejército industrial de reserva*. Esta sobrepoblación, por un lado, se convierte en la “palanca de la acumulación capitalista” mientras que, por otro lado, aumenta la presión competitiva de los obreros con trabajo, lo que les obliga a someterse a una explotación cada vez más desmedida. Con el incremento gradual de la acumulación, la riqueza se va concentrando cada vez en menos manos al mismo tiempo que la cantidad de desempleados aumenta. La ley general de acumulación capitalista expresa que, cuanto mayor sea el ritmo de acumulación, mayor será también la sobrepoblación relativa pauperizada, el *Ejército industrial de reserva* (Marx, 2020b, Cap. XXIII).

La descripción marxiana de la ley general de acumulación capitalista permite dar cuenta de lo siguiente: incluso si pensamos a las sociedades capitalistas sólo desde el punto de vista de la producción industrial, el trabajo asalariado está destinado a una precariedad cada vez mayor. Esta precariedad hoy está en una etapa de recrudescimiento importante. La oferta de empleos disminuye casi en una dimensión proporcional al aumento de la deuda pública –que se refleja también en el deterioro de las condiciones materiales de vida de las personas cotidianamente-. Cada vez hay menos trabajo asalariado disponible y el que queda

está cada vez más carente de condiciones dignas. En grandes partes del mundo los fondos para el retiro son algo ya prácticamente inexistente. Los contratos laborales se renuevan en periodos cada vez más cortos y las modalidades de contratación exigen aceleradamente a los patrones de garantizar derechos para el trabajador. En ese sentido, el trabajo asalariado está en crisis. Las más recientes formas de promoción del autoempleo bajo el eufemismo de “trabajo emprendedor” son un ejemplo claro. Cada vez más las personas deben hacerse cargo de proveerse a sí mismas un medio de sustento material ante la falta de empleos y el despojo generalizado de medios de subsistencia.

Desde la perspectiva del trabajo reproductivo y de los cuerpos feminizados, históricamente responsabilizados de dichas actividades, estas múltiples manifestaciones de la crisis pueden ser entendidas como parte de una crisis generalizada de la reproducción social: una gran parte de la población mundial tiene dificultades para continuar reproduciéndose.

Las feministas hemos construido otras maneras de mirar la crisis, proponiendo ejes analíticos que contemplan, pero desbordan, el funcionamiento del mercado, porque la producción social de mercancías es sólo una parte del proceso de reproducción social en su conjunto. Por ello, pensamos la crisis desde la sostenibilidad de la vida y, por lo tanto, la entendemos como crisis de la reproducción social en su conjunto¹¹. “Lo que está en juego es la propia salvaguarda de las capacidades reproductivas de la tierra y de los seres humanos” (Galcerán, 2009, p. 19).

Si se mira desde las formas diversas en que las personas reproducimos la vida, las dimensiones de la crisis y por lo tanto de las formas de lucha, también se amplían. Cuando se mira desde la reproducción, la reorganización del trabajo “se nos presenta como un gigantesco debate para (re)organizar las jerarquías al interior de la “unidad” alcanzada en la etapa “fordista” del modo de acumulación del capital. Los trabajadores productivos por encima y guiando a los trabajadores y trabajadoras “no productivos”.” (Gutiérrez y Salazar,

¹¹ Cuando digo “reproducción social en su conjunto” me refieren también a los múltiples elementos ambientales, geográficos, metabólicos, atmosféricos, de flora, fauna, etc. de los que depende la vida humana y, por lo tanto, la vida social.

2021, p. 210) Visto de esta manera *la división entre trabajo productivo y reproductivo es insuficiente para explicar cómo se sostiene la vida en contextos de crisis generalizada.*

Habitamos la fase neoliberal del capitalismo, es decir su fase recrudescida. Hoy vemos con mucha más crudeza que se trata de un proyecto hegemónico que funciona para unos pocos a costa del malestar de muchísimos. En este sentido, “el neoliberalismo en su relación con el trabajo consiste en una gigantesca ofensiva y cercamiento contra las capacidades de sustento colectivo de lo humano y lo no humano, mediante la acción concatenada de profundos y violentos procesos” (Gutiérrez y Salazar, 2021, p. 211). Estos procesos, de acuerdo con Gutiérrez y Salazar, disputan no sólo el terrero productivo –industrial, asalariado, emprendedor- puesto que, como hemos visto, el capital se ha nutrido siempre de mucho más que las actividades consideradas productivas. Está en disputa también la reconfiguración del ámbito reproductivo, la expropiación de las energías vitales, creativas y afectivas que hacen posible la reproducción de la vida –que desbordan por mucho la relación salarial/dineraria- y está en disputa, sobre todo, la recuperación de las potencias políticas que se gestan desde ahí.

1.4 Apuntes introductorios para pensar la potencia política del trabajo reproductivo desde la perspectiva de la interdependencia

Esta no es una receta para mujeres sacrificadas, sino una línea sobre la que insistir para la transformación social radical.

Precarias a la deriva

Podemos plantear grandes teorías o revoluciones, pero, si no sostenemos los cuerpos en cada minuto, la vida, simplemente, no es.

Amaia Pérez

El trabajo reproductivo es un ámbito en disputa. La reorganización neoliberal del capital echada a andar en la segunda mitad de la década de los 70s respondió, en buena medida, a un conjunto de luchas de mujeres y luchas anticoloniales por la transformación del orden del mundo. “Muchas mujeres pudieron comprobar que la crisis capitalista que estaba teniendo lugar era una respuesta no sólo a las luchas fabriles sino también al rechazo de las mujeres al trabajo doméstico así como al incremento de la resistencia al legado del colonialismo” (Federici, 2013, p. 161). No se trató sólo de un conjunto de movimientos de mujeres blancas, sino de resistencias ampliadas contra el orden colonial y patriarcal del capitalismo que se dieron tanto en los países del norte como en los del sur global, y que contribuyeron a desestabilizar los planes de desarrollo del Banco Mundial: las mujeres estaban rechazando la gratuidad del trabajo doméstico, cuestionando la división sexual del trabajo, negándose a trabajar en los campos de sus maridos, rechazando el sistema penitenciario y los sistemas de segregación racial.

Frente estos embates, las organizaciones sociales internacionales comenzaron a buscar la cooptación de las luchas feministas, encausándolas en un discurso de promoción de derechos estatales y políticas públicas *en favor de las mujeres* a través de un conjunto de acciones compatibles con la agenda neoliberal. La ONU declaró la década de las mujeres en 1975 y en ese mismo año tuvo lugar la primera conferencia internacional de mujeres en México, como parte de las acciones del decenio. Desde entonces se ha reforzado la apropiación institucional de las luchas feministas a través de la introducción de un instrumento ideológico que neutraliza la crítica estructural profunda y reorganiza las demandas múltiples bajo una renovada política identitaria: el género (Gargallo, 2014, p. 46).

En el terreno de la reproducción, las cooptaciones institucionales han producido nuevas divisiones entre las personas feminizadas, encausando las luchas diversas en un discurso de igualdad que termina reintroduciéndonos en el orden social masculino, donde ahora competimos con varones en un aparente escenario de igualdad. Muchas labores reproductivas se han reestructurado en forma de servicios por los que se debe pagar a empresas mayormente privadas. La división sexual del trabajo, sin embargo, sigue intacta en muchos sentidos. Los trabajos asociados con labores reproductivas están feminizados (maestra, enfermera, empleada doméstica, etc.). La incorporación masiva de las mujeres al

mercado de trabajo ha contribuido a incrementar su explotación con dobles y triples jornadas laborales, porque no hemos dejado de hacernos cargo del trabajo reproductivo doméstico. El sur global está exportando masivamente mano de obra barata al norte. Esto ha servido, en parte, para que las mujeres de los países primermundistas puedan dedicarse a su profesionalización. Pese a todo, sin embargo, de acuerdo con datos del Banco Mundial la participación laboral de las mujeres al 2019 se encontraba en un 53% frente al 80% de la masculina (Banco Mundial, 2020a y 2020b).

El recrudescimiento neoliberal está destruyendo las economías de subsistencia, mayormente sostenidas por mujeres, al mismo tiempo que el embate empresarial contra los bienes naturales alcanza picos históricos. El Nuevo Orden Mundial aparece como un conjunto de procesos de recolonización y repatriarcalización que organizan la vida, de forma cada vez más incómoda, para la acumulación capitalista (Federici, 2013, p. 168). En ese contexto, la disputa por las formas en las que sostenemos material y simbólicamente la vida cobra una importancia renovada.

Poner la reproducción de la vida en el centro ante la crisis generalizada de reproducción social, ante las múltiples dificultades que enfrentamos para seguir garantizando la vida. Es decir, pensar cómo construimos otro orden del mundo no sólo desde las actividades reproductivas sino desde la experiencia, el conocimiento, las desesidades¹² y las potencias que los cuerpos feminizados hemos gestado desde ahí. Poner la reproducción de la vida en el centro no porque el trabajo reproductivo haya sido emancipador para las mujeres, sino porque en la obligación de sostener la vida -que nos ha sido históricamente asignada- hemos construido lógicas de relaciones sociales, de producción, de afectividad, sostenimiento material, de representación, lógicas discursivas y organizativas desde donde sostenemos la vida no plenamente subsumida a las dinámicas de acumulación del valor. Poner la reproducción de la vida en el centro porque lo que está en juego son las formas –

¹² Amaia Pérez (2019, p. 40) recupera este concepto de una organización de mujeres centroamericanas, “en el contexto de la Educación Popular y la Investigación Acción Participativa”. Estas mujeres encontraron esa forma de nombrar para articular en una misma expresión los “deseos” y “necesidades” que atraviesan su trabajo reproductivo, así como los procesos de lucha que estaban desarrollando. La recupero porque me parece una expresión muy fértil para dar cuenta de la doble dimensión que tensiona y atraviesa el conjunto de actividades que hacemos para sostener la vida.

sociales, biológicas, simbólicas, materiales, etc.- en las que sostenemos la vida en un sistema donde cada vez parece más insostenible.

Pensar este tiempo que habitamos como un momento de crisis de la reproducción social o, dicho de otra forma, de las capacidades para continuar sosteniendo la vida, deja varias preguntas en el centro del diálogo. En este apartado recuperaré las siguientes: ¿qué entendemos por vida? ¿cómo producimos pensamiento y organización social con la centralidad de esta categoría, sin esencializar ni universalizar? ¿cuál es la vida que vale la pena sostener? ¿cómo nos distanciamos del antropocentrismo –otra principio central de las formas de apropiación de las naturalezas-? Estas preguntas tendrán que atravesar la reflexión sobre las preocupaciones políticas que nos convocan a quienes queremos pensar un mundo distinto desde la reproducción y el sostenimiento de la vida. En el presente apartado intentaré hilarlas retomando algunas claves de la “perspectiva de la interdependencia” que viene desarrollándose desde hace algunos años, entre otros lugares, en el seminario de investigación “Entramados comunitarios y formas de lo político”, del que se ha nutrido ampliamente mi formación en este posgrado.

En resonancia con la Teoría de la Endosimbiosis de Lynn Margulis, así como con Frijtof Capra, quien explica la complejidad de los sistemas vivos como sistemas dinámicos lejos del equilibrio, mostrando la centralidad de la relación entre las partes, entiendo la vida a partir de su cualidad relacional, es decir, interdependiente. En ambos terrenos teóricos se estudia la vida y su evolución como un conjunto de procesos que sólo pudieron sostenerse a lo largo del tiempo a partir de la cooperación y no de la competencia -como afirma el paradigma darwiniano-. La vida como algo que no está dado sino que tiene que producirse y garantizarse constantemente, lo mismo para las células que para las sociedades. En este sentido, una primera consecuencia de pensar desde la clave analítica de la interdependencia es que el binario excluyente naturaleza-sociedad pierde sentido. No se trata de afirmar, tampoco, que no existen distinciones entre las múltiples formas de lo vivo, sino por el contrario, de abrir una lectura mucho más múltiple, heterogénea y no identitaria, que necesariamente nos desplaza de una perspectiva antropocentrada. Fue justamente en ese sentido que recuperé en las primeras partes de este capítulo la nomenclatura de Jason Moore (2017) que sustituye La Naturaleza por *las naturalezas*. De forma paralela, la perspectiva de

la interdependencia habilita un desplazamiento del pensamiento universal de la vida hacia un pensamiento de los sistemas vivos, es decir, de los procesos a través de los cuales se produce y sostiene lo vivo constantemente. De esta manera se abre una perspectiva no universal ni universalizante, que pone especial atención en las relaciones y los procesos a través de los cuales se sostienen los sistemas vivos.

Ahora bien, estas relaciones y procesos con el tiempo crean *patrones de organización de las tramas de lo vivo*, es decir, de las formas en que lo vivo se sostiene tramándose con el entorno, tanto humano como no humano. Entendida de esta manera, la noción de trama también desborda el binomio naturaleza-sociedad porque resulta irrelevante para la cualidad interdependiente de lo vivo pensado en términos amplios: no existe elemento biótico ni abiótico cuya existencia no esté vinculada con otros elementos bióticos y abióticos del entorno.

En ese sentido, si bien es una constante generalizada la cualidad relacional, es decir interdependiente, de la vida, no sucede lo mismo con los *patrones de organización de las tramas de la vida*. Dicho de forma más simple, la vida interdepende, pero las formas en que lo hace no están dadas de antemano sino que se van formando en los procesos a través de los cuales se sostiene la vida, dando lugar a patrones de organización de las tramas. Estas formaciones de patrones se sedimentan a lo largo del tiempo, pero no por ello se vuelven imposibles de transformar. En ese sentido se amplía la concepción de lo que se ha venido llamando en un terreno teórico “conflicto capital-vida”: no es simplemente que el capital ataque a la vida, sino que la forma de relación social capitalista impone procesos para tramar lo vivo al servicio de la reproducción del valor. Es decir, organiza la interdependencia –que necesariamente es biótica y abiótica- para la acumulación. El capitalismo, patriarcal y colonial, puede ser entendido desde esta perspectiva como un conjunto de procesos sociales tanto como metabólicos -es decir, tanto como de usos y apropiaciones distintos que la intervención humana hace de la biomasa- para perpetuar la lógica de acumulación (Rátiva-Gaona, 2021, p. 172). Pero, además, la relación social capitalista oculta constantemente estos procesos metabólicos y, por lo tanto, su propia dependencia –del capital- respecto de lo vivo.

Por eso se amplía la concepción del conflicto capital-vida. Visto de esta manera resulta más fácil identificar que el capital necesita de lo vivo, aunque sea sólo utilitariamente.

De ahí los renovados embates extractivistas recrudescidos en las últimas décadas para apropiarse de enormes porciones de bienes naturales para la valorización del valor, al tiempo que se agudiza la crisis de los ciclos ampliados de acumulación (Linsalata y Navarro, 2022).

La perspectiva de la interdependencia habilita una mirada situada que permite dar cuenta de las formas en que se están disputando los *patrones de organización de las tramas de la vida*. La relación capitalista impone renovadamente patrones para la acumulación. Pero es importante no dejar de ver que la imposición renovada de estos patrones da cuenta de un proceso que nunca llega a ser total: las múltiples formas en que organizamos las tramas vitales, desbordando el mero afán acumulativo, complican y sacuden el sostenimiento de la relación social capitalista. Por eso el trabajo reproductivo tiene una potencia de transformación del orden capitalista, porque genera procesos para la reproducción y cuidado de la vida, y no del valor o cuando menos no solamente del valor.

Por otro lado, pensar los procesos vitales –que ya no La Vida- desde la perspectiva de la interdependencia, permite dar cuenta de una cualidad constantemente silenciada, cuando no directamente negada, de todo lo vivo: su propia vulnerabilidad. Lucía Linsalata (2020) lo expresó de manera muy sintética y clara como “Interdependemos, por tanto, existimos”. Es decir, la existencia de los cuerpos es vulnerable y no se sostienen en sí misma, sino a través de un conjunto de relaciones con otros seres y elementos del entorno. Si la interdependencia es una cualidad inherente de lo vivo, entonces lo que está en disputa, es decir lo que podemos interpelar, intervenir y modificar, es la forma en la que interdependemos o, como venía diciendo, los patrones de organización que generamos para sostener las tramas vitales. Eso es precisamente lo que quiero posicionar como capacidad política. Se trata de la vulnerabilidad como potencia, en tanto que al sostenernos relacionamente vamos dando forma a la socialidad y a los entornos que habitamos. La vulnerabilidad como capacidad de autoregularnos y regular nuestros procesos metabólicos con el entorno, tramándonos de formas que no están dadas sino constantemente en disputa y construcción.

En este sentido, pienso al trabajo reproductivo y a los procesos a través de los cuales, quienes realizan trabajo reproductivo sostienen la vida desbordando la sola valorización del valor, como una actividad profundamente política.

Pero vayamos un paso más allá. Hemos revisado cómo el capitalismo se nutre de la distinción jerarquizante entre actividades productivas y reproductivas, porque esto le permite expropiar valor de toda la multiplicidad de actividades, pero reconociendo y pagando solamente aquellas que considera productivas. Si ponemos atención en los patrones a través de los que el capital organiza la interdependencia para la reproducción del valor, esta distinción es fundamental. En los primeros apartados del capítulo vimos que la distinción entre actividades y espacios productivos y reproductivos no sucedía en modos de producción previos, porque el principal objetivo era la creación de valores de uso y no de valor. Cuando la dinámica de acumulación se impone al centro de los patrones a través de los cuales se organiza la interdependencia, la separación productivo-reproductivo resulta muy funcional. Y no es que no haya de hecho una distinción en términos de las dinámicas materiales concretas. No es que no tengamos la necesidad de conseguir un trabajo asalariado, donde seguramente cobraremos cuotas precarias para subsistir. Sí tenemos esa necesidad. Pero está constantemente atravesada por actividades “reproductivas” que tensan y disputan nuestro ensamblaje en la producción del valor.

Por eso el capital recrudece y expande sus dinámicas de forma permanente, porque la organización de la interdependencia para la acumulación del valor no está ya garantizada, sino que tiene que producirse reiteradamente. Y justo por ello, también está en disputa.

Si miramos los múltiples procesos de reproducción social desde la disputa por los términos de la interdependencia, y no sólo desde el funcionamiento del modo de producción capitalista, se devela una múltiple, heterogénea, polimorfa y cambiante producción de esfuerzos para el sostenimiento de la vida que están atravesados, pero muchas veces desbordan, las formas capitalistas de relación social. Es decir, se revela un conjunto de disputas por la organización del patrón de interdependencia. Al capitalismo le ha sido útil plantear las múltiples y variadas actividades a través de las cuales sostenemos la vida, a partir de la distinción entre trabajo productivo y reproductivo. Pero esta separación jerárquica en la realidad desborda por mucho tal clasificación: ¿dónde está la frontera entre lo productivo-reproductivo cuando una persona trabaja un turno de 8 horas en un empleo ultra precarizado para poder llevar el alimento básico a sus crías o pagarles la inscripción a la escuela o llevarles a una clase deportiva o al médico? ¿dónde queda esa frontera cuando alguien estudia

y tiene un trabajo de medio tiempo en una empresa transnacional, con el que además de pagar sus estudios aporta económicamente a la organización donde milita para luchar contra “el sistema”?

Si miramos desde la perspectiva de la interdependencia y de la disputa por las formas en las que interdependemos, la separación capitalista entre lo productivo y lo reproductivo pierde sentido porque se revela una proliferación de actividades múltiples, realizadas en espacios diversos, que las personas hacemos todos los días para sostener la vida. Y aunque estas actividades están casi todo el tiempo ensambladas tensamente en las dinámicas de valorización, hay siempre un terreno de disputa: el esfuerzo por reproducir y sostener la vida, no sólo como un medio, sino también como un fin.

En el terreno teórico, la separación de lo productivo y reproductivo ha sido retomada no sólo por los economistas burgueses sino también por la tradición crítica. Se trata de un entrapamiento del orden lógico que muchas veces encierra al pensamiento marxiano y marxista en una falsa oposición, producto del pensamiento identitario moderno, que construye un razonamiento cerrado y excluyente: lo productivo y lo reproductivo son distintos. Este entrapamiento fue expuesto con mucha claridad por Raquel Gutiérrez y Huáscar Salazar a través de dos silogismos que transcribo a continuación (Gutiérrez et al., 2020, p. 208):

SILOGISMO 1 – Versión de Gutiérrez

Todo trabajo no productivo es improductivo.

El trabajo reproductivo no es productivo.

Por tanto, el trabajo reproductivo es improductivo.

SILOGISMO 2 – Versión de Salazar

Todo trabajo productivo es fuente de producción de mercancías.

El trabajo reproductivo no es fuente de producción de mercancías.

Por tanto, el trabajo reproductivo no es productivo.

Si revisamos la formulación literal de Marx (1980, p. 365), en uno de los pasajes donde desarrolla el concepto de “trabajo productivo” con mayor detenimiento, encontramos la siguiente afirmación: “*Sólo es productivo el trabajo que se convierte directamente en capital.*”¹³ Reorganizando los silogismos anteriores a partir de esta afirmación obtendríamos una tercera versión:

SILOGISMO 3

El trabajo es productivo si y sólo si se convierte directamente en capital.

El trabajo reproductivo no se convierte directamente en capital.

El trabajo reproductivo no es productivo.

Esta tercera formulación que propongo me parece útil para evidenciar el fundamento patriarcal que está en la base de toda negación de la productividad del trabajo reproductivo. El entrampamiento, me parece, está en la premisa mayor porque en ésta no se considera al trabajo productivo en su cualidad de trabajo vivo, es decir de capacidad humana para transformar el entorno, y por lo tanto, en necesaria dependencia respecto de las actividades reproductivas. La producción presupone al trabajador y, por lo tanto, presupone un conjunto de actividades necesarias para que exista un trabajador. En ese sentido, el trabajo considerado productivo es parte del ámbito mayor de la reproducción social. Mies señala el sesgo patriarcal en el concepto marxiano de productividad del trabajo argumentando que “el trabajo sólo puede ser productivo en el sentido de producción del plusvalor en tanto que como tal, como trabajo, pueda utilizar, extraer, explotar y apropiarse del trabajo utilizado en la *producción de vida*, o en la *producción de subsistencia* (Mies, 1980b), lo que supone, mayormente, el trabajo realizado por las mujeres” (Mies, 2018, p. 107). La perspectiva de la interdependencia revela este conjunto de actividades y muestra que, además, están disputándose constantemente.

Esta disputa por la forma en la que organizamos la interdependencia es justamente lo que entiendo como actividad política primigenia. No se trata sólo de una disputa por los

¹³ Cursivas del original

términos de lo político, sino del ejercicio político por excelencia: la capacidad de dar forma a las tramas de la vida en las que organizamos nuestra socialidad, en profundo y necesario vínculo con el entorno.

En el presente capítulo he revisado las formas históricas en las que el trabajo reproductivo –feminizado- quedó capturado al servicio de la valorización, atando a quienes lo realizan en una relación con el capital mediada por el salario de quienes participan en actividades consideradas productivas. Pero también he revisado las potencias que desbordan las actividades reproductivas pensadas sólo como atadura, y la infertilidad de seguir pensando todo lo que hacemos para sostener la vida sólo a partir de una división que determina cuáles actividades producen valor y cuáles no. He propuesto, por último, que la perspectiva de la interdependencia habilita una lectura de lo social que revela el sostenimiento de la vida como una actividad intrínsecamente política. En la siguiente parte de la tesis me interesa centrarme plenamente en esta potencia política. Sin embargo, será necesario revisar las dificultades que se presentan cuando intentamos pensar así lo político. ¿Por qué, en el sentido común, la política está codificada como una actividad institucional y estadocéntrica? ¿Cómo es que no hemos sacado “mayor provecho” a la potencia política que proviene del sostener y organizar la vida? ¿qué dificultades encontramos en los esfuerzos por disputar las formas de interdependencia? El capítulo siguiente parte de estas preguntas.

Capítulo 2

Del silenciamiento de las *palabras mágicas* a la construcción de una lengua política propia

El objetivo que planteo comienza por imaginar.
Yásnaya Aguilar

Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa
del amo.
Audre Lord

La crisis pone en cuestión las palabras.
Silvia Rivera

Estamos en un momento de disputa de relatos.
Frente a aquella afirmación de que presenciábamos
el fin de la historia y por tanto no existían relatos
alternativos, se abren nuevas historias sobre el
mundo que nos importa.
Amaia Pérez

Decir como se dice un conjuro. Como se dice “mamá” por primera vez. Aprender a nombrar de nuevo todo porque las palabras ya no alcanzan. Aprender a mirar de nuevo. A decir con otras voces palabras que todavía no existen, pero ya habitamos. Dejarnos nombrar por otras lenguas y renunciar permanentemente a la voluntad de saberlo todo.

Este capítulo comienza así.

Las páginas siguientes tendrán que ser leídas como un *collage*. Un esfuerzo por escribir de otra forma para iluminar, también, otras ideas. Otros sentires. Un tentáculo que se extiende hacia varios espacios y pensamientos para producir reflexión desde ahí, desde el diálogo diverso. Pensamiento tentacular encarnado en cuerpos múltiples (Haraway, 2017). Metodologías feministas para rechazar el pensamiento universal de los patriarcas. Pequeñas síntesis parciales para recoger sensaciones que son ideas (Buck-Morss, 1997). Para recoger rabia que también es lucha.

Propongo la presentación de este capítulo en pequeños párrafos. Pequeños y múltiples. Pequeños pero gestantes.

Una intención atraviesa las páginas siguientes: impulsar(me)(les) a habitar la contradicción (Rivera, 2018). Dislocar, aunque sea parcialmente, el binarismo, los universales y las molduras identitarias que articulan las formas predominantes de nombrar y, por tanto, de pensar.

Incitar a pensar con otros órganos que no sean el cerebro: pensar con el hígado, con los pulmones y el corazón, como dice Silvia Rivera. Pensar desde el cuerpo, que necesariamente es pensar también desde el entorno. Desde la crisis, pero también y sobre todo, desde la vida.

Propongo partir de que el lenguaje político actual nombra un conjunto de elementos claramente insuficientes para iluminar caminos de transformación. Del hecho de que el lenguaje político que tenemos ahora, no alcanza para entender lo que está sucediendo (Menéndez, 2021). Es decir, propongo partir de la relación profunda entre nombrar y entender. Entre nombrar y transformar.

Las palabras no siempre son suficientes porque hay lenguas que nombran para ocultar. Palabras mágicas que nombrando, esconden. Que escondiendo, silencian (Rivera, 2018, p. 41). ¿Qué se dice en verdad cuándo se dice “frontera”? ¿cuando se dice “contaminación” o “policía”? ¿qué palabras se nombran cuando la que habla es la entraña? ¿cómo se grita desde el hígado, desde la bilis amarga?

Hay palabras tan potentes que sólo el silencio las alcanza a nombrar. A veces el gesto de una frente o de una mano. A veces la gota de sudor o la lágrima. A veces simplemente no hay palabras.

En el principio era el verbo. Y el verbo era con Dios. Y el verbo era Dios¹⁴. El mundo no empezó con la creación del Hombre, sino del lenguaje.

¹⁴ Evangelio de Juan 1:1, Versión Reyna Valera 1960. Disponible en: <https://e-torredebabel.com/santo-evangelio-segun-san-juan-capitulo-1-biblia-reina-valera/#:~:text=1%20EN%20el%20principio%20era,la%20luz%20de%20los%20hombres.>

Nombrar no es sólo un acto de apropiarse, de dar forma hacia el exterior. No. Es también un acto de nombrarnos. De hacernos. De acotarnos en el intersticio entre lo que se dice y lo que se calla.

No podemos pensar el lenguaje sin pensar, también, el silencio. No son cosas separadas. Dice Pizarnik que todo lo que se puede decir es mentira. Y yo le creo.

Hacer uso de la voz es también hacer uso del espacio. Entre más estridente sea el habla de unos, más aturdidos deja a otros. Y también más arrinconados.

Para Donna Haraway el capitalismo es una cosa escandalosa.¹⁵ *Escándalo, es un escándalo*. Al capital no le gustan los silencios porque el silencio es también escucha. Reflexión y pausa. Cuando se grita, también se silencia. Aprender a nombrar tendrá que pasar por aprender a escuchar.

Silencio, entonces, no es lo mismo que silenciamiento. El silencio es potencia. El silenciamiento muerte. La contracara del escándalo de las palabras mágicas es el silenciamiento.

¿Quién es el sujeto del lenguaje escandaloso? ¿Quién se atrevió a decir ciudadano en vez de persona?

*¿Quién construyó Tebas, la de las siete Puertas?
En los libros aparecen los nombres de los reyes.
¿Arrastraron los reyes los bloques de piedra?¹⁶*

Una lengua *otra* que tenga más preguntas que respuestas. Una donde sí aparezcan los albañiles que construyeron Tebas. Y las mujeres que también la construyeron. Las esposas, las nodrizas, pero no solamente.

¹⁵ En su libro *Ciencia, ciborgs y mujeres* (1991, p. 340), Donna Haraway pregunta en un paréntesis, “¿de qué otra manera podríamos llamar a esa Cosa escandalosa?” para referirse al “patriarcado capitalista blanco”. Amaia Pérez (2019 y 2010) recupera la expresión y la desarrolla para señalar un sistema que privilegia la acumulación de valor por encima de la vida, poniendo al mercado en su epicentro, estableciendo jerarquías entre lo vivo y dejando de lado su sostenibilidad.

¹⁶ Fragmento del poema de Bertolt Brecht titulado “Preguntas de un obrero que lee”. Disponible en <https://magazinepunch.com/2016/12/08/preguntas-de-un-obrero-que-lee-bertolt-brecht/>

La independencia simbólica no existe. Todo lo que decimos dice muchas cosas más. Y también lo que callamos. ¿Qué se dice cuando se dice “políticas públicas”? ¿qué se calla cuando se dice “Derecho”? ¿qué historias germinaron a cuáles palabras? ¿y cuáles a los silencios?

Dice Val Flores (2019, p. 3) que un libro “no se agota en los materiales de los que está hecho (papeles, hilos, goma, tinta, palabras)”. Una palabra tampoco se agota en las letras que la componen. Habría que escuchar, también, sus historias. ¿Quiénes fueron los que germinaron qué palabras? ¿cuáles riegos nutrieron a qué formas de nombrar?

Una lengua botánica que no se desentienda de sus raíces, de sus genealogías. ¿Qué palabras usamos en la academia para confrontar el orden patriarcal y colonial que se metió hasta en las escuelas y los procesos educativos? ¿con qué gramáticas nutrimos la rebeldía? ¿qué lengua política utilizamos para decir p o l í t i c a sin decir partidos Estados constituciones tribunales juzgados? ¿cómo nos dotamos de otras formas de decir donde sí quepa el silencio? Porque hablar desde el silencio es hablar desde la escucha.

Una lengua que produce actos alquímicos para fantasear modos de existencia con los residuos de la máquina semiótica heteropatriarcal que gobierna las palabras y las vidas, y también con los desechos de la institucionalización y normalización del feminismo de pancartas y consignas aprisionadas por el lenguaje liberal y de derechos.¹⁷

Escribir una tesis también como acto político. Escribir desde la entraña. Desde una lengua que todavía no existe. Desde los diálogos con lxs compas en las chelas de la tarde. Desde las experiencias de lucha. Desde una ciudad en guerra. Desde el habitar un cuerpo que ha sido objeto de todas las violencias, pero que resiste y lucha, porque es también sujeto de redes de cuidado.

¹⁷ Val Flores, 2019, p. 35.

Dijo Wittgenstein que de lo que no se puede hablar es mejor callar. Hoy ya no podemos darnos ese lujo.

Inventarnos otras lenguas no porque tengamos las respuestas. Más bien porque estas palabras ya no nos alcanzan ni para hacernos preguntas.

La Historia del Hombre nos construyó a muchas y muchos para habitar el silenciamiento. Pero ahí, desde el silencio, aprendimos a escuchar. Y de la escucha germinan todas las potencias.

Rechazar un lenguaje hegemónico que se construyó sobre la tumba de múltiples lenguas. Que enarbó el estandarte de una sola forma de nombrar sobre muy variadas formas de habitar al mundo.

El lenguaje hegemónico ha sido un arma fundamental de la colonización, patriarcal, capitalista. O, si se quiere, del capitalismo, patriarcal, colonial. Porque cuando nos matan una forma de nombrar, nos silencian también una forma de vivir.

*Cuando muere una lengua
las cosas divinas,
estrellas, sol y luna;
las cosas humanas,
pensar y sentir,
no se reflejan ya
en ese espejo.*

*Cuando muere una lengua
todo lo que hay en el mundo,
mares y ríos,
animales y plantas,
ni se piensan, ni pronuncian
con atisbos y sonidos
que no existen ya.*

*Cuando muere una lengua
entonces se cierra
a todos los pueblos del mundo
una ventana, una puerta,
un asomarse
de modo distinto
a cuanto es ser y vida en la tierra.*

*Cuando muere una lengua,
sus palabras de amor,
entonación de dolor y querencia,
tal vez viejos cantos,
relatos, discursos, plegarias,
nadie, cual fueron,
alcanzará a repetir.*

*Cuando muere una lengua,
ya muchas han muerto
y muchas pueden morir.
Espejos para siempre quebrados,
sombra de voces
para siempre acalladas:
la humanidad se empobrece.¹⁸*

Gestar otras lenguas. Parir otras lenguas como acto de resistencia. De rebeldía y lucha. Oponernos al orden lógico de los universales identitarios que no reconoce a las más de 7, 000 lenguas del mundo, con sus formas de sentir, de pensar, decir y hacer. Oponernos al orden hegemónico que reduce las lenguas imponiendo sus formas de nombrar (Aguilar, 2020).

Gestar otras lenguas que nazcan de cuerpos *otros*. De *otras* geografías y *otras* realidades. Lenguas donde podamos organizar la vida social fuera de los tres poderes del Estado. Donde hacer política no implique vestir de traje. Donde la solemnidad del himno y la bandera se sustituyan por la del manantial y la fotosíntesis.

Habitar políticas afectivas nacidas de lenguas donde podamos nombrar desde el dolor. Donde las heridas nos convoquen¹⁹ (Salazar, 2015). Donde podamos decir abiertamente que “nos mueve el deseo” (Gago, 2020). Y también que el deseo y la necesidad no están necesariamente contrapuestos (Pérez, 2019).

¹⁸ Poema de Miguel León Portilla titulado “Cuando muere una lengua”. Disponible en <https://openamericas.org/2020/02/06/cuando-muere-una-lengua-un-poema-de-miguel-leon-portilla-en-espanol-y-nahuatl-mi-lengua-nativa/>

¹⁹ Eco de palabras de Silvia Rivera Cusicanqui cuando menciona, en entrevista con Huáscar Salazar, que en estos tiempos son las heridas las que nos convocan.

No me propongo inventarme una lengua, sino entender cómo se construyó el lenguaje político que tenemos hoy y escuchar cómo otras, otros y otras, estamos también nombrando nuestras políticas que no caben en sus urnas²⁰.

En este capítulo voy a revisar la construcción histórica del lenguaje político escandaloso: el del capital. Voy a revisar la construcción de las palabras mágicas que encubren al nombrar. Y revisaré también la expansión colonizante de una forma política institucional construida en torno al Estado²¹, que es una instancia más de las relaciones sociales capitalistas (Bonnet, 2019).

Léanse las páginas subsiguientes también como migajas de pan. Como pistas que guían hacia la pregunta por lo político más allá de la política. Por lo político contenido y entrampado en un lenguaje que NO nos nombra. En un lenguaje donde NO cabemos.

2.1 La disputa por las formas de nombrar como disputa por las formas del hacer

No, patria, no soy un soldado que en cada hijo te dio,
no soy un hijo de ningún concepto nacional
aunque retumbe en sus centros la tierra, Masiosare,
porque no puedo estar a favor de tanto
bélico acento.

Javier Raya

Necesitamos imaginar otras formas posibles de
organización política y social, un mundo post-Estados
nacionales, un mundo que no esté dividido en países.

Yásnaya Aguilar

²⁰ Referencia a una consigna popular usada en México: “Nuestros sueños no caben en sus urnas”

²¹ Cuando hablo del Estado me estaré refiriendo al Estado moderno liberal. No desconozco que existen formaciones estatales previas, pero en este capítulo quiero pensar desde la forma política institucional vigente.

Pensar en regiones, no en naciones. Pensar en cuencas de ríos, no en provincias. Y pensar en cadenas de montañas en vez de cadenas de valor.

Silvia Rivera

Cuando era niña, en la escuela nos obligaban a rendir honores a la bandera todos los lunes. La ceremonia consistía en agruparnos en formaciones militares, colocar la mano rígidamente sobre el corazón para saludar a la bandera y cantar firmemente el himno nacional. Lo malo era que muchos niños se desmayaban por el sol o porque llegaban a la escuela sin comer. Lo bueno era que con sus desmayos las autoridades aceleraban el ritual.

Crecí escuchando que en México tenemos uno de los himnos más bellos de todas las naciones. Nunca entendí la belleza del *sonoro rugir de un cañón*²². Será porque vivo en un territorio que tiene 15 años en guerra.

En las clases de “Formación cívica y ética” nos enseñaban a respetar los símbolos nacionales y, por encima de todo, a respetar la Constitución. Pero cómo voy a sentir respeto por un libro que ni siquiera entiendo:

El C. Primer Jefe del Ejército Constitucionalista, Encargado del Poder Ejecutivo de la Nación, con esta fecha se ha servido dirigirme el siguiente decreto:

VENUSTIANO CARRANZA, Primer Jefe del Ejército Constitucionalista, Encargado del Poder Ejecutivo de los Estado Unidos Mexicanos, hago saber:

Que el Congreso Constituyente reunido en esta ciudad el 1º de diciembre de 1916, en virtud del decreto de convocatoria de 19 de septiembre del mismo año, expedido por la Primera Jefatura, de conformidad con lo prevenido en el artículo 4º de las modificaciones que el 14 del citado mes se hicieron al decreto de 12 de diciembre de 1914, dado en la H. Veracruz, adicionando el Plan de Guadalupe, de 26 de marzo de 1913, ha tenido a bien expedir la siguiente:

²² El Himno Nacional Mexicano comienza de la siguiente manera: “Mexicanos al grito de guerra/ El acero aprestad y el bridón/ Y retiemble en sus centro la tierra/ Al sonoro rugir del cañón.”

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS QUE REFORMA LA DEL 5 DE FEBRERO DE 1857 ²³

Esos libros parecen estar escritos para que nadie los entienda. Aunque demasiado *escándalo* se ha hecho en torno a ellos. Y demasiada sangre ha corrido para defenderlos. No sé, pero imagino que podemos construir otras políticas más nuestras.

En el capítulo anterior he revisado ampliamente la potencia política del trabajo reproductivo, que muchas veces queda capturada para la valorización del valor, pero que también desborda constantemente esta atadura. He propuesto ese desborde, tensamente ensamblado con las dinámicas de acumulación, como la actividad política primigenia, es decir, no como una actividad *desde donde* se puede politizar, sino como la actividad política más inmediata de las personas, en tanto que al desarrollar formas de sostener la vida organizamos, también, las formas de la socialidad y nuestros vínculos de *interdependencia* con el entorno en su conjunto.

A partir de lo anterior retomo las preguntas que quedaron abiertas en el capítulo previo: ¿por qué, en el sentido común, la política está codificada como una actividad institucional y estadocéntrica? ¿Cómo es que no hemos sacado “mayor provecho” a la potencia política que proviene del sostener y organizar la vida? ¿qué dificultades encontramos en los esfuerzos por disputar las formas de interdependencia? A estas preguntas habrá que sumar también ¿cómo reconocemos y nombramos los esfuerzos políticos que desbordan constantemente al liberalismo, sus formas y límites? ¿qué hacemos respecto a nuestra relación con el Estado, tan presente de formas múltiples en todos los espacios sociales? ¿con qué palabras nombramos las formas políticas no estadocéntricas que estamos contruyendo? Estas preguntas no encontrarán aquí respuestas plenas, pero las dejo para contribuir a alumbrar aristas del conjunto de problemas al que me acerco.

Las reflexiones que alumbraré para encausar estas preguntas parten de la insuficiencia de la política liberal y su lenguaje para resolver la crisis actual que, como hemos visto, es más una crisis civilizatoria que sólo una económica, pero es también, sin duda, una

²³ Estos párrafos son el inicio de la Constitución Mexicana vigente. Disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>

crisis de las formas políticas y de sus reiterados esfuerzos por entrapar y contener nuestra comprensión de lo político.

Para decirlo con mayor claridad, en este capítulo analizaré un conjunto de procesos de *silenciamiento* de las potencias políticas del trabajo reproductivo, operado históricamente por el capitalismo-patriarcal-colonial, que se dota a sí mismo de una única forma política reconocida: la política liberal, completamente estadocéntrica. Voy a revisar el *silenciamiento* de la potencia política del trabajo reproductivo como contracara de la configuración de un *lenguaje político escandaloso*, cuya comprensión de lo político se agota en las instituciones del Estado y dificulta reconocer, pensar y nombrar otras *formas* de lo político.

Estas reflexiones, como se podrá intuir, están atravesadas por una certeza: el hecho de que podamos hablar de *formas de lo político* da cuenta de la política como una actividad que no es estática, universal ni inamovible, sino un ejercicio permanente, cambiante y en disputa, atravesado por muchísimos esfuerzos de control y cooptación desde el orden hegemónico (Gutiérrez, 2015). Da cuenta también de lo político como una actividad intrínseca a la reproducción social y por lo tanto también presente en todas las *esferas de la socialidad*²⁴, que en cada caso adopta o puede adoptar formas diversas.

Lo primero, entonces, será revisar la distinción entre lo que entiendo por *lo político* y *la política*, buscando separar la politicidad como potencia, respecto de las *formas* políticas totalizantes que buscan, por el contrario, cercenar toda potencialidad. Posteriormente revisaré elementos del proceso de *silenciamiento* de politicidades no estadocéntricas, a partir de la revisión histórica del establecimiento de un sujeto moderno claramente masculino, blanco y propietario, que es el sujeto tácito de la política liberal. Analizaré, entonces, la construcción del *lenguaje político escandaloso* del liberalismo, a través de la revisión de algunas claves planteadas por sus fundadores, buscando comprender la magnitud del *silenciamiento* operado por el *escándalo* liberal, encallado en las instituciones políticas

²⁴ Prefiero pensarlo como esferas más que como magnitudes para reafirmar que, cuando se trata de la reproducción de la vida –que necesariamente es social–, nunca hay acciones ni ámbitos pequeños, puesto que cada cosa que se hace para la reproducción es fundamental en tanto que contribuye a sostener la vida. También me parece importante recuperar la perspectiva de la interdependencia revisada en el capítulo anterior, para mostrar, nuevamente, que estas acciones con el tiempo producen *patrones de organización de las tramas de la vida*, que van sedimentando (Cuéllar, Barreda y Gutiérrez, 2021) formas de organización que disputan y desbordan la gestión capitalista de la interdependencia.

estatales, en profundo vínculo con el capital. Quiero evidenciar que ésta es una política para administrar “lo público” en favor de la acumulación y en contra de toda autonomía. Y que una de las mayores dificultades para imaginar otros ejercicios políticos y para reconocer algunos de los que ya existen desbordando los límites estatales, es que nuestra concepción de lo político está atravesada y coartada por cómo lo nombramos, es decir, por el *lenguaje* que usamos para entender lo político y pensar sus posibilidades.

Revisar las historias que germinaron al lenguaje político liberal, así como los intereses que lo perpetúan. Revisar la forma en que simbolizamos y entendemos las posibilidades de transformación, como un esfuerzo para que las instituciones no nos aniquilen la esperanza. Revisar esto, al fin, para evidenciar esa forma de nombrar como un grito que silencia y coloniza, pero que nunca logra aniquilar por completo la politicidad que surge de sostener la vida. Porque sostener la vida es un acto político que desborda la noción de ciudadano, votante o diputado. Y porque las cárceles simbólicas también son espacios a los que nos tenemos que enfrentar en la transformación de este mundo dañado.

2.2 Lo personal es político: la disputa por las formas de lo político como rechazo de la política actual

Las formas liberales de política conducen necesariamente a estados de dominación.

Raquel Gutiérrez

Ni el voto, ni la abolición de la esclavitud, ni la legalización del aborto, ni la Merkel de presidenta, ni la Kamala Harris de vicepresidenta, ni las leyes de identidad de género, ni las leyes contra la violencia, ni las leyes de participación política resuelven, achican, ni adormecen el conflicto.

María Galindo

Un proyecto civilizatorio no cae de repente, no se hunde de un día para otro; pero cae.

Silvia Gil

Una especie de sentido común crece cada vez más desde los feminismos y las luchas de mujeres en torno a lo que significa el hacer político. No es una cuestión solamente semántica o pragmática sino ontológica: está transformándose el fundamento mismo de *lo político*.

Ante las deficiencias de la forma política liberal para producir modos de vida dignos y, de frente a las luchas feministas y de mujeres que en las últimas décadas han puesto de manifiesto la multiplicidad de formas de explotación y expropiación de las energías vitales -mucho más allá del ámbito fabril o específicamente considerado laboral-, se están repensando las múltiples maneras en que las personas hemos organizado y sostenido la vida, produciendo formas diversas del hacer político cotidianamente (Menéndez, 2021).

Dicho de otra manera, a partir del reconocimiento diferenciado de lo que nos oprime, las mujeres hemos comenzado a identificar nuestro trabajo reproductivo como una actividad profundamente política. Esto, sin embargo, contrasta todo el tiempo con la estructura social y con el lenguaje de la política liberal desde donde todo *lo político* gira en torno al Estado y a categorías *escandalosas*, dentro de las que muchas veces no cabemos las personas feminizadas y los sujetos no hegemónicos: Ciudadano, País, Constitución, Poderes estatales, y un largo etcétera. Desde el lenguaje político generalizado que tenemos hoy, *la política* es el liberalismo. Pero, incluso, en el lenguaje político de izquierda que nos heredó el siglo XX, en sus formas de entender la realidad social y los caminos para transformarla, tampoco caben ya plenamente las formas políticas que estamos construyendo quienes nos posicionamos en la lucha desde el trabajo reproductivo. Las palabras revolución, sujeto, izquierda, derecha, progresismo y hasta democracia, hoy parecen insuficientes para entender las complejidades del escenario político y las rutas para su transformación. Quizá porque estas formas lingüísticas son, en parte, herederas del liberalismo, y en ese sentido están también acotadas por sus límites.

En apartados posteriores de este capítulo revisaré la construcción histórico-geográfica del liberalismo y su lenguaje pero, por lo pronto, considero necesario señalar que en los más de 10,000 años de historia humana, esta forma concreta de politicidad lleva apenas unos 300 existiendo. La fuerza de su expansión global y del colonialismo de su lenguaje han sido tales que hoy nos cuesta mucho imaginar otras formas posibles de organizarnos políticamente y, peor aún, nos cuesta reconocer y nombrar las formas políticas no-liberales que ya existen desbordando los límites del Estado, tanto en espacios urbanos como rurales, principalmente desde actividades reproductivas.

Es importante señalar que el hecho de que podamos hablar de *formas* de lo político da cuenta de una actividad que no es estática ni universal y que, a lo largo del tiempo, ha tenido cambios muy diversos que han dado lugar a *formas* múltiples del ejercicio político (Gutiérrez, 2015). La distinción entre *la política* y *lo político* que quiero plantear es justamente ésta: mientras *lo político* refiere a una cualidad intrínseca de la vida social y, por tanto de la vida humana, presente en todos los ámbitos de la socialidad, *la política* refiere a una *forma* concreta de organización generalizada, en un periodo de tiempo específico, de *lo político*.

Si lo pensamos en tiempos largos, podemos establecer *lo político* como la capacidad de dar forma a la socialidad, en toda la amplitud de la expresión (Echeverría, 1997), y *la política* como las formas en que se sedimentan²⁵ esas prácticas de *lo político* en el tiempo, dando lugar a formas institucionadas de la actividad y a un lenguaje concreto a través del cual se entienden, ejecutan y expanden dichas prácticas. La forma política hegemónica y vigente en la mayor parte del mundo es la liberal. Aunque no la única y tampoco una que existe sin disputa.

El liberalismo es una forma política en donde se vuelve central la actividad administrativa. Es una política de administración de unas personas a partir de las decisiones de otras y, en ese sentido, es también una política de la competencia por el mandar

²⁵ El concepto de sedimentación está siendo dialogado y construido a partir de un conjunto de reflexiones entre compañeras que hacemos parte del área de investigación Entramados Comunitarios y Formas de lo Político en el Posgrado en Sociología de la BUAP. La expresión busca señalar la dimensión histórica, no sólo de lo social, sino de todo lo existente. En ese sentido, tanto el clima, el paisaje, las formas que adquiere la lucha social, el deseo, el lenguaje -y todo cuanto existe- son productos de la sedimentación histórica de procesos múltiples (Cuéllar, et al., 2021).

(Gutiérrez, 2014). La administración de “lo público” se realiza en instituciones del Estado y se concibe como un conjunto de actividades contrapuestas al ámbito “privado”, al que corresponden las relaciones personales, lo doméstico en general y también el sector empresarial. Desde sus cimientos se establece una contraposición insalvable: lo privado y lo público son dos cosas distintas y separadas. La forma política liberal se funda en una separación del hacer político respecto del hacer vital. Sostener la vida es, para el liberalismo, una labor opuesta a la política. Pero además, en el liberalismo la política y la economía también se conciben como dos esferas separadas.

La ampliación del horizonte de comprensión de *lo político* habilitada en buena medida por las luchas feministas y de mujeres, así como por organizaciones comunitarias indígenas y populares, ha puesto en cuestión estas escisiones propias del liberalismo, porque hemos encontrado en las actividades feminizadas y en el trabajo reproductivo, un conjunto de potencias políticas desde donde organizamos silenciosamente la vida y las formas más inmediatas de socialidad, desbordando las fracturas entre lo público/privado y lo político/económico.

De acuerdo con Bolívar Echeverría (1980), *lo político* es la capacidad humana de dar forma a nuestra socialidad. Sin embargo, en una organización capitalista de la vida esa capacidad no se despliega porque el capital es un sistema que organiza la vida a partir del control de lo social para la acumulación. Desde la perspectiva de diversos análisis marxistas, la vida de las personas en el capitalismo no les pertenece a sí mismas sino que está enajenada en las cadenas de producción y consumo mercantil. Sin embargo, desde la perspectiva que estoy desarrollando en este trabajo de investigación a partir del diálogo con diversas autoras feministas, muchas de ellas también marxistas, esto es cierto y no lo es al mismo tiempo.

A mi parecer, Bolívar Echeverría no logra despegarse de algunos supuestos del pensamiento de Marx que desde la perspectiva de las luchas feministas y de mujeres ya no se pueden sostener. En su análisis de la explotación del trabajador en el capitalismo, el filósofo alemán muestra la forma en que aquel queda expropiado no sólo del producto de su trabajo sino también de su tiempo, fuerza y energías vitales. Es importante recordar, sin embargo, que Marx observó principalmente a varones europeos en un contexto fabril y que por ello no alcanzó a dar cuenta de la manera diferenciada en que la organización capitalista

expropia espacios y personas. Si bien las actividades destinadas a la producción de mercancías nos atan de formas muy diversas, algunas de ellas no reconocidas como trabajo, hemos visto que desde las actividades destinadas a la reproducción social, tensamente ensambladas con el ámbito productivo, existe una potencia que constantemente desborda ese ensamblaje en la cadena de valorización.

Para decirlo de otra manera, aunque la forma social de la organización capitalista nos explota y enajena -determinando en buena medida las formas de la socialidad-, en el ámbito reproductivo, tensamente ensamblado con la producción de valor, las personas organizamos y sostenemos la vida desbordando la función acumulativa y contribuyendo con ello, también, a dar forma a la socialidad. Este ejercicio de politicidad ha sido siempre simultáneo a los esfuerzos capitalistas por organizar la interdependencia para la acumulación. Dicho con otras palabras, esta forma de politicidad, cuyo corazón es el sostenimiento de la vida, ha existido siempre como forma antagónica de la política liberal-capitalista. Existe en antagonía y por ello existe negada desde lo hegemónico. Silenciada. Existe pero muchas veces no la vemos, en parte porque se nos dice que eso no es político, en tanto que lo político-liberal es necesariamente estadocéntrico, y en parte también porque no tenemos palabras para nombrarla, distinguiéndola, de la forma política liberal.

Frente al lenguaje de la política liberal, donde todo se reduce a las instituciones estatales y a la organización jerarquizada del poder, ¿cómo nombramos la potencia política de los cuidados, del trabajo doméstico, de la construcción cotidiana de vínculos, de las organizaciones vecinales o comunitarias, del consumo responsable, de la defensa de un río, de un territorio o de una lengua, del silencio, de la ternura y los afectos?

En el último cuarto del siglo pasado comenzó a darse un abandono gradual de la idea de Revolución con mayúscula. Es decir, de La Revolución como un enorme acontecimiento único del que dependía la transformación de las cosas y que era capaz de producir un escenario totalmente nuevo. Esto fue así, como hemos visto en el capítulo anterior, en buena parte gracias a los esfuerzos de luchas múltiples contra el colonialismo, el racismo, el punitivismo y el orden patriarcal, que develaban un discurso revolucionario que provenía principalmente de la izquierda latinoamericana, homogeneizante y con prioridades políticas

en las que no entraban las formas específicas de opresión de sujetos subalternos más allá del concepto de “clase”.

Por otro lado, la cantidad de gobiernos progresistas en América Latina es hoy mayor que nunca antes, sin que esto se esté traduciendo en una mejoría para la región, sino todo lo contrario. La contraposición entre izquierda y derecha, en ese sentido, está dejando de ser fértil para comprender la realidad social.

En el terreno de la lucha feminista, durante la década de los 60s se acuñó una consigna potente que todavía hoy continúa arrojando claridad sobre las dimensiones y formas de *lo político*, que habitan tensamente *la política* estadocéntrica. Cuando decimos que *lo personal es político*, todavía hoy, contribuimos a una comprensión de *lo político* que se separa del liberalismo en aristas muy importantes: 1) visibilizamos que lo político no es necesariamente estadocéntrico; 2) rompemos la separación entre un ámbito público y uno privado; 3) habilitamos un conjunto de matices para leer las formas de opresión de maneras diferenciadas; 4) producimos una multiplicación heterogénea de las formas de entender lo político; 5) evidenciamos un criterio hegemónico de validación de lo político y; 6) evidenciamos la insuficiencia del lenguaje político liberal para nombrar formas no hegemónicas.

A partir de esta poderosa consigna, el movimiento feminista ha permitido visibilizar que la política liberal y su lenguaje, lejos de ser neutrales, encubren un conjunto de relaciones de dominación en favor del orden hegemónico, colonial y patriarcal. Cuando decimos que lo personal es político mostramos que “las vidas domésticas de las mujeres y las opresiones que padecen tienen que ver con relaciones de poder que detentan los varones sobre éstas dentro de un sistema de privilegios que se llama patriarcado” (Gargallo, 2014, p. 85) que es constitutivo de las relaciones sociales en general y por lo tanto de las relaciones políticas. Y lo mismo en lo que respecta a las formas coloniales de dominación.

En ese sentido, la política liberal se funda en un conjunto de *palabras mágicas* que ocultan su dimensión patriarcal y colonial, y que establecen un orden lógico representado por el sujeto de la hegemonía -mencionado en el capítulo anterior-: el BBVA “blanco, burgués, varón, adulto, con funcionalidad normativa, heterosexual” (Pérez, 2019, p. 19). Para pensar con mayor lucidez otras formas de lo político es necesario echar luz sobre este

ocultamiento mágico, porque de esta forma podremos reconocer que el orden liberal y su lenguaje, en realidad, silencia la palabra, la experiencia, la opresión y el lugar de las mujeres y otros sujetos no hegemónicos, hasta volverlos inaudibles.

La consigna *lo personal es político* habilita un replanteamiento de lo político desde su dimensión más inmediata y cotidiana. En ese sentido dice Silvia Federici (2021, minuto 30) que el gran aporte del movimiento feminista al haber comprendido que *lo personal es político* es que sitúa la lucha por transformarlo todo desde la comprensión de que “no se puede cambiar el mundo sino cambiando nuestra situación a nivel local, la relación entre nosotras, la creación de nuevas formas de reproducción, creación de nuevos entramados que sirven también a fortalecernos, a darnos más fuerza, a hacer que tengamos más coraje y menos miedo de confrontar el sistema.”

Para fortalecer esta comprensión habría que pensar, también, de dónde viene el sentido que tenemos actualmente de la política como ejercicio jerarquizado de poder en torno al Estado, así como de la configuración del *lenguaje político escandaloso* del liberalismo, que reiteradamente silencia y oculta otras formas posibles de entender y nombrar *lo político*, tratando de romper los límites que contienen a nuestra comprensión política en las instituciones estatales. En los apartados siguientes revisaré precisamente esto.

2.3 En el principio había una historia: el contrato como origen de la política liberal

Los hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos.

Thomas Hobbes

Los individuos liberales son los que sintieron miedo de lo social y en consecuencia necesitaron y crearon al estado para conjurar y controlar su temor. Se podría decir que, en esta perspectiva, la política es un exorcismo de lo social.

Luis Tapia

Lo que representan los comunes en esencia es que se ha asumido que la vida no tiene sentido en un mundo hobbesiano, en el que cada persona compite con todas las demás y la prosperidad se alcanza a expensas de otras personas, y que así nos dirigimos hacia el fracaso asegurado.

Silvia Federici

Hace 22 años mi familia y yo recorrimos la costa pacífica del país hasta llegar a los Estados Unidos. Décadas atrás mis tíos habían migrado a través del río bravo y, a causa de ello, a mis 10 años de edad yo hice un viaje largo por el territorio mexicano para cruzar la frontera entre los dos países y poder visitar a los hermanos de mi madre.

Más allá del encuentro familiar, la ilusión de aquel entonces era conocer otro país aunque yo ni siquiera sabía qué es un país. Esa claridad llegó muchos años después cuando comprendí que, aquella noche que cruzamos la frontera por Tijuana, nada había cambiado en realidad al llegar a San Diego. Es decir, estábamos en “tierra mexicana” y al atravesar una caseta donde nos hicieron algunas preguntas de pronto ya pisaba “tierra estadounidense”. Así nomás. Una caseta –repleta de vigilancia y policías armados, eso sí- dividía un país de otro. Una caseta es una frontera. No hay nada más insignificante que una frontera y, sin embargo, no hay nada más duro que la división que impone. Esta doble cualidad de las palabras es lo que Silvia Rivera Cusicanqui (2018) identifica como la función del colonialismo en el lenguaje: palabras que nombrando, ocultan.

Recuerdo cuando mis padres nos dijeron, unos metros antes de llegar a la garita, “no se pongan nerviosos”. Ellos sabían que aquel pequeño cuarto estaba habitado por mucho más que los oficiales de migración.

Cuando llegamos nos hicieron algunas preguntas, miraron nuestros documentos, nuestros rostros, nuestros cuerpos. ¿Para qué quieren ingresar al país? Preguntaron. Cómo explicarles que una familia separada por fronteras siempre va a querer atravesarlas.

Una caseta es una frontera. Y la frontera es el símbolo político de propiedad entre las naciones: de esta línea hacia acá, todo me pertenece. La frontera es un arrogarse la legitimidad de un territorio y de todo lo que lo habita. Es propiedad suprema. Palabra dominante. Es una selección del mundo bajo la mirada de quienes tienen el poder. Un habitar siempre a medias. Una frontera es un silenciamiento. La representación de un proceso de

dominio que silencia unas voces mientras legitima otras. Que mutila unos cuerpos mientras enaltece otros. Una caseta es una frontera y, sin embargo, una frontera jamás podrá caber en esa habitación.

Palabra mágica que nombrando, oculta (Rivera, 2018). Cuando mis padres me advirtieron que íbamos a atravesar la frontera, no les daba miedo aquella garita sino la historia de dominación inscrita ahí: la experiencia de mis tíos cruzando un río y un desierto a los 16 años; la ausencia del sobrino que nunca volvió; los silencios que habitan la palabra frontera. Para develar las palabras mágicas hay que empezar por escuchar sus silencios.

La Historia²⁶ de las formas modernas de politicidad está llena de silencios que sólo pueden ser escuchados cepillando esa Historia a contrapelo (Benjamin, 2008), pensando la política desde lo no-político o, mejor dicho, desde los lugares históricamente despojados de capacidad política. Desde las historias (múltiples, diversas, plurales y en minúscula) que nunca nos contaron.

Las palabras nos permiten contar historias. Estas historias, con el tiempo, se vuelven parte de nuestra construcción simbólica, de nuestras identidades, opresiones y deseos. Estas historias, hay que decirlo, no surgen de la nada. Las elaboran personas concretas en realidades situadas y después se modifican, manipulan y difunden con el correr de las voces de muchas otras personas concretas. Sus transformaciones nunca son neutrales: elegir contar una parte del pasado, un orden específico de los acontecimientos y una justificación de los mismos, delata el sesgo de la memoria de quienes la cuentan.

Las personas amamos contar historias, aunque a veces éstas son producto del poder. Cuando una historia es lo suficientemente potente y difundida, borra a todos los otros pequeños relatos –perspectivas, denuncias, posicionamientos, memoria-. Por eso es importante saber de dónde vienen las historias que nos cuentan.

La forma política liberal que prevalece hoy en gran parte de las sociedades tiene raíces en la historia del contrato. En la Historia política moderna, el contrato sustituyó al patriarcalismo -la creencia de que todo gobierno es monarquía absoluta y los reyes gobiernan por la autoridad divina heredada por Adán (Goldwin, 2020)-. De acuerdo con esta perspectiva

²⁶ Escribo la palabra con mayúscula para distinguirla como la construcción del relato histórico hegemónico, totalizante, eurocentrado, de un tiempo único, progresivo y colonizante frente a la multiplicidad de historias, en minúscula, que no caben en ese gran relato, en esa gran Historia. O que caben en los márgenes, en lo que casi no alcanza a entrar o entra sólo vulnerado y negado.

política, los seres humanos no nacen libres, sino sujetos al mandato del gobierno divino. Esta concepción del ser humano y su gobierno, sin embargo, se transformó completamente en los siglos del renacimiento hasta sustituirse por la Historia del Contrato.

Dice Carol Pateman (1995, p. 10) que “convencionalmente se presenta la teoría del contrato social como una historia sobre la libertad.” Un contrato es, en esta Historia, un acuerdo entre personas libres. Sin libertad no hay posibilidad de contrato porque éste implica una decisión, un consenso. En la esclavitud no hay conceso. Tampoco en la expropiación.

De acuerdo con la tradición contractualista El Hombre²⁷ es naturalmente libre pero la libertad natural, el “estado de naturaleza” del Hombre (Hobbes, 2005; Locke, s/a), resulta conflictivo por distintas razones.

En lo que respecta a las posturas contractualistas de la política liberal, podemos ubicar dos posicionamientos generales: 1) En el estado natural El Hombre daña a otros hombres para protegerse, lo que da lugar a una guerra de todos contra todos que debe ser regulada (Hobbes, 2005), por lo que para subsistir necesitamos renunciar a nuestro derecho a matar al otro y dejar que el Estado centralice y administre el uso legítimo de la violencia; 2) en el “estado natural” todos los hombres son iguales e independientes, por lo que nadie agrede a los demás (Locke, s/a). De acuerdo con Locke, sin embargo, aunque los hombres son racionales algunos de ellos eligen conductas irracionales y agreden la propiedad o vida de otros, por lo que necesitan ser regulados a través del Estado, que debe garantizar el funcionamiento racional de la sociedad. Para Locke, la razón produce paz. Estas dos posturas sustentaron las prácticas absolutistas y las democráticas de la modernidad temprana respectivamente.

Sin importar cuál de las dos versiones se considere, la historia del contrato es la que da origen a la sociedad civil, y por lo tanto también al hacer político, en la narrativa de la Modernidad: en algún tiempo El Hombre habitaba un estado natural donde era difícil sobrevivir; abundaban la violencia y el peligro; la vida y la propiedad estaban constantemente

²⁷ Lo escribo en mayúscula para señalar la construcción del Hombre como subjetividad legítima del pensamiento moderno. Esta idea se irá aclarando a lo largo del texto, pero cabe tener en cuenta que el universal enunciativo Hombre fue construido en un largo proceso de colonización, re-patriarcalización y violencias múltiples. Sobre este sujeto está asentado el pensamiento político moderno.

amenazadas. Para subsistir, los Hombres necesitaron establecer un acuerdo de paz -un contrato- en el que aceptaban ser regulados por una entidad externa que centralizó el uso de la violencia y el castigo; así, los Hombres pasaron de un estado natural lleno de riesgo, a la paz de la sociedad civil. Cuando El Hombre libre decidió ceder su poder a una institución para ser regulado por ella a fin de garantizar la vida, la salud, la libertad y la propiedad de todos, se crea una sociedad política, contraria al estado de naturaleza y centralizada en el Estado: el ámbito civil. El Estado se codifica como parte central del orden político establecido racionalmente por El Hombre libre.

Esta distinción moderna de la sociedad civil respecto del estado de naturaleza establecida por el pacto, produce una separación fundamental para la vida política hasta el día de hoy: la que existe entre lo público y lo privado. Es fundamental señalar que el proceso de constitución de la sociedad civil como espacio público, coincide con el proceso de domesticación (Mies, 2019), es decir, de configuración del espacio doméstico como contracara de lo público. Pero, además, coincide con el proceso de consolidación moderna de la división sexual del trabajo que a su vez legitima la división sexual del ejercicio político. A raíz de esta división, lo doméstico se configura como un espacio despolitizado, habitado principalmente por mujeres, mientras el ejercicio político se enquista en instituciones de Hombres libres que producen acuerdos sobre la vida pública.

El contrato funda una manera legítima de hacer política: a través de acuerdos entre Hombres libres. Su historia nos habla de libertad, pero guarda en sus silencios los encadenamientos que produce.

Aquella libertad es, además, una igualdad aparente: el contrato se pacta entre personas igualmente libres que se convierten en igualmente acreedoras a ciertos derechos otorgados por el pacto. Pero si las mujeres, relegadas al espacio doméstico privado, no participan en el pacto porque esos acuerdos se realizan entre Hombres libres en el espacio público, y si los esclavos y las poblaciones racializadas y precarizadas tampoco participan, entonces la igualdad es una trampa (Rivera, 2002).

La palabra “contrato” nombra un acuerdo, pero su silencio devela un conflicto: mientras que por un lado organiza la vida pública a partir de una narrativa de igualdad y libertad, por otro lado construye una escala de jerarquización de cuerpos en la que algunos

quedan codificados como cuerpos para el ejercicio del poder y otros para el sometimiento a ese poder. En este sentido, la historia del contrato social es también la historia de un contrato sexual y colonial no nombrado.

La manera en que nos relacionamos con lo político, todavía hoy, está profundamente atravesada por la interiorización de esta jerarquía.

Mis padres nunca conocieron la historia del contrato, pero sí sus silencios. Aquella noche, cuando me pidieron no ponerme nerviosa unos metros antes de llegar a la frontera, ellos sabían que para una familia trabajadora mexicana, de origen campesino, de piel morena, estatura baja, que no hablaba inglés y estaba llena de miedo, una frontera era una representación del poder de los Hombres libres que toman las decisiones en el espacio público, es decir, ellos sabían que atravesarla era peligroso para nosotros.

2.4 La configuración de un lenguaje político escandaloso²⁸

¿No es cierto que si todos los hombres tuviesen una misma y uniforme locura, podrían entenderse todos con bastante facilidad?

F. Bacon

Parece que, directa o indirectamente, el hombre ha querido dar su género al universo, como dio su nombre a sus hijos, a su mujer o a sus bienes.

Luce Irigaray

¿De qué color es la confianza en la lengua del genocidio?

Val Flores

²⁸ Amaía Pérez (2019) nombra al capitalismo como “cosa escandalosa” en el sentido de los efectos estruendosos y terribles que produce para la vida. Aquí lo recupero en ese mismo sentido, pero también como un sistema escandaloso, que produce igualmente una política escandalosa, en contraposición al silenciamiento que impone de forma simultánea.

Hace mucho tiempo escuché que la parte más importante de la música son los silencios. No entendí. Repetí una y otra vez una canción y no encontraba la importancia de los silencios. No entendía cómo la ausencia de sonido puede ser lo más importante de la música. Luego, muchos años después, me di cuenta. Sin los silencios, la música sería una sucesión consecutiva de notas que pasan una tras otra formando una melodía lastimosa para el oído. El sentido de una melodía lo dan sus pausas, sus silencios. Esta tesis es, entonces, una historia de silencios múltiples.

Pienso el silencio como ese espacio desde donde construimos significado. Como el conjunto de cosas que no alcanzaron a ser dichas pero están ahí, palpitando, incomodando a las sentencias cerradas. Lo pienso también como posibilidad, puente o tentáculo que se extiende ramificando y conecta con el universo de lo que todavía no es pero está en potencia. El silencio como potencia. Como el grito ahogado esperando liberarse. Como ensayo de otras formas posibles de nombrar. El silencio, también, como escucha, y por lo tanto como la única manera de establecer conversaciones que no se vuelvan monólogos.

Elijo tejer la Historia de lo nombrado, de lo enquistado en palabras para, desde ahí, pensar las historias y potencias de lo que nunca se dijo, de aquello a lo que no se le permitió tener palabras. Propongo pensar la utilidad de lo que sí se nombró y de todo lo que, en contraposición, se ocultó bajo el velo del silenciamiento.

Silencio no es lo mismo que silenciamiento. Si el silencio es potencia, el silenciamiento es esclavitud. Si el silencio es capacidad *poiética*, el silenciamiento es fuerza destructora. Si el primero es capacidad de sostener y transformar la vida, el segundo es muerte. La construcción del lenguaje de la política liberal es al mismo tiempo la construcción del silenciamiento político de espacios codificados como “privados”, de sus actividades y sujetos. Dice Luce Irigaray (1992, p. 18) que a las mujeres nos cuesta tanto hablar y ser escuchadas en tanto que mujeres, porque el orden lingüístico patriarcal nos excluye y nos niega. El lenguaje político liberal nos excluye desde sus cimientos. Pero esta tampoco es una apuesta de transformación política cuyo objetivo sea que nos incluyan a quienes quedamos fuera, sino evidenciar que ese orden del mundo es siempre jerárquico y, por lo tanto, opresor.

Hay que señalar que el liberalismo tiene una veta feminista que fácilmente pudiera confundirnos en este respecto. Cuando Olympe de Gouges (Marie Gouze) publicó, en 1791 la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*, como contracara de la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y el Ciudadano*, sí mediaba en su texto una exigencia de incorporación al orden liberal. Para decirlo de otra forma, en la expresión “la mujer tiene el derecho de subir al cadalso, debe tener también igualmente el de subir a la tribuna” no se cuestiona el hecho mismo de la existencia de un orden político que erige un cadalso. En ese sentido me distancio también del liberalismo en su versión feminista. No quiero que simplemente nos incorporen al discurso de una forma política basada en el individuo, las jerarquías y la defensa de la propiedad privada. La trampa de la igualdad nos ha hecho caer, también, en el discurso de la inclusión. Pero este no es un esfuerzo para que seamos escuchadas desde ahí, sino para mostrar que el discurso totalizante del liberalismo no admite alternativas políticas. Eres sujeto de derechos o no. Eres Ciudadano o no. Votas o no. Por eso la lucha tiene que pasar necesariamente por la desarticulación –o cuando menos la afrenta y el debilitamiento- de esa forma política y su *lenguaje escandaloso*.

El lenguaje nunca ha sido un territorio neutral. Las diferencias de enunciación son también diferencias políticas atravesadas por criterios de sexo, raza y clase. Pensemos, por ejemplo, a quiénes nombra en realidad la palabra Ciudadano. Y pensemos también a quiénes niega. A quiénes silencia.

El lenguaje de la política liberal comenzó con la historia del contrato. En ella fue fundamental la centralización de una entidad política constituida por unos pocos Hombres libres que toman decisiones sobre el espacio común y construyen la única forma legítima de nombrar lo político: el Estado. Pero no podemos pensar la constitución de los Estados modernos sin pensar su amalgamamiento con otros procesos históricos de la modernidad temprana: el colonialismo y una renovada repatriarcalización. La política liberal, cuyo núcleo central es el Estado, surge con el desarrollo de estos procesos históricos amalgamados (Gutiérrez, Reyes y Sosa, 2018). A continuación revisaré brevemente algunas claves históricas de este proceso de articulación, que permitieron la configuración del *lenguaje político escandaloso*.

En el siglo XV habían tomado fuerza cambios sociales importantes a partir del proceso de “contrarrevolución del capitalismo” echado a andar en conjunto por todas las fuerzas del poder feudal, para contener las revueltas de artesanos y campesinos que estaban amenazado su poderío (Federici, 2018). En el capítulo anterior estudié detenidamente dos efectos importantes de esta contrarrevolución: el recrudescimiento de la división sexual del trabajo y la creación del salario como principal medio de subsistencia para las mayorías, producto de la expropiación de tierras del campesinado.

Como parte de estas transformaciones sociales, las mujeres comenzaron a atravesar un proceso de domesticación que las recluía en el espacio privado del hogar y las separaba de la vida pública y, por tanto, también de la vida política (Mies, 2019). El espacio doméstico y el trabajo reproductivo, considerados ámbitos privados, se configuraron desde una etapa muy temprana de la modernidad como actividades feminizadas, mientras que el espacio público y la actividad política se consolidaron como ámbitos masculinos.

Simultáneamente se empezó a construir la idea del Hombre nuevo, es decir del Hombre libre de las ataduras teológicas enquistadas en los siglos del medioevo. La revolución copernicana, el diezmo de la población a causa de la peste negra, las múltiples revueltas sociales que estaban trastocando el orden feudal y la conquista de América, cimbraron los cimientos de las certezas antiguamente acuñadas. El Hombre nuevo de la historia europea se replanteó completamente el mundo y su lugar en él. Surgieron esfuerzos múltiples por repensar la producción de conocimiento, de arte, de educación, de política. En todos estos esfuerzos y desarrollos de múltiples áreas, se acrecentaron también las divisiones sociales transformadas en jerarquías.

Hacia finales del siglo XVI Francis Bacon sentó la base de la ciencia moderna y del método inductivo, a partir del conocimiento acuñado por los hombres blancos en el poder durante los múltiples procedimientos de violencia, tortura y destrucción implementados en la caza de brujas:

Según Bacon, la naturaleza debe de ser “forzada a servir”, ser “esclavizada”, se le debe “limitar” y tiene que ser “diseccionada”; de la misma manera que el útero de las mujeres había cedido simbólicamente a los fórceps, “el útero de la naturaleza albergaba secretos que podían serle arrancados mediante la tecnología para ser usados en la mejora de la condición humana” (Merchant, 1983; 169). (Mies, 2019, p. 174)

La experimentación con cuerpos -principalmente feminizados- y su tortura, fueron elementos importantes en la consolidación del conocimiento científico. La ciencia moderna surgió de una articulación entre conocimiento y poder material. La ciencia política, también. El liberalismo comenzaba a vislumbrarse como la teoría política idónea para el incipiente desarrollo del modo de producción capitalista.

Thomas Hobbes, uno de los padres del liberalismo, nació a finales del siglo XVI y desarrolló su pensamiento teórico en el siglo XVII. Intentó dotar a la filosofía política de una base científica (Strauss y Cropsey, 2020, p. 377), en un momento en que el conocimiento científico se erigía como garantía de verdad y El Hombre como el ser superior. Cuando Hobbes publicó *Leviatán* en 1651 describió la libertad como poder y capacidad del Hombre para usarla como le plazca. De acuerdo con él, El Hombre es naturalmente libre y para defender esa libertad, que es poder, debe hacer todo lo que su juicio y razón consideren adecuado. Por ello describe el estado natural como una guerra de todos contra todos, en donde la razón gobierna a cada uno y le permite servirse de cualquier instrumento necesario para proteger su vida. En este punto el filósofo inglés es muy claro: “en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás.” (Hobbes, 2005, p. 107).

El sujeto del pensamiento y la política liberal es el individuo libre rodeado de iguales que debe protegerse contra toda amenaza externa (Hobbes, 2005, p. 101). El liberalismo es la forma de organización política comprometida con la defensa de esa libertad individual. Es decir, en su base de encuentra el individuo aislado. El Hombre racional de la modernidad es el sujeto político liberal por excelencia.

John Lock es otro de los grandes padres del liberalismo. Nació en 1632 en Inglaterra durante la monarquía absoluta de Carlos I. Presenció desde su infancia la disputa por el poder político más importante de la modernidad temprana: monarquía absoluta o Parlamento (Várnagy, 2000, p. 45).

Esta disputa se prolongó durante décadas. En Inglaterra se materializó con la tensa sucesión de varios reyes, la disolución y restauración del Parlamento, el estallido de la “Revolución Gloriosa” (1688-89) que permitió derrocar a Jacobo II –monarca católico

absolutista-, repatriar a Guillermo III y coronarlo por el Parlamento bajo los principios de la Declaración de derechos *-Bill of Rights-*, que por primera vez limitaba el poder de los monarcas y restituía las facultades parlamentarias. La *Bill of Rights* se convirtió en fundamento de la Declaración de Independencia de Estados Unidos -aprobada por el congreso en 1776-, así como de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y el Ciudadano -aprobada en 1789, en Francia-.

El triunfo del Parlamento sobre la Monarquía implicó la sustitución definitiva de la teoría del derecho divino del monarca pero, además, esta serie de luchas extendida por décadas “señaló el triunfo definitivo de una nueva estructura social, política y económica, basada en los derechos individuales, la libre acción económica y el interés privado, creando las premisas políticas para el ulterior desarrollo del capitalismo en Inglaterra.” (Várnagy, 2000, p. 47).

De acuerdo con la doctrina liberal de John Locke el fundamento de la sociedad política es el individuo libre, igual, independiente y racional, que debe aprender a usar esa racionalidad para respetar a los otros individuos libres y sus propiedades: “siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones.” (Locke, s/a, p. 12).

Estas premisas políticas fueron el germen de una forma de entender la politicidad a partir del **individuo** varón y propietario, de acuerdos entre Hombres libres, de **partidos políticos** -derivados de las divisiones parlamentarias en la Inglaterra del siglo XVII-, del **ciudadano** como sujeto de **derechos y obligaciones** adquiridas a través del pacto, de la **nación** como homogeneización impuesta en los márgenes de un territorio, del **Estado** -y sus instituciones- como la única entidad política, de la articulación de leyes en **Constituciones** nacionales como norma suprema, de la **división de poderes** como apariencia de horizontalidad en la toma de decisiones. Este es el lenguaje de lo que entendemos por política todavía hoy y es, también, lo que nos dificulta pensar la politicidad de espacios fuera del Estado, del ciudadano, de los varones libres y propietarios que toman las decisiones concernientes al espacio común desde sus tribunas cubiertas en chapa de oro.

Los prejuicios que adquirimos de la concepción moderna de la política (Arendt, 2008), quedan encallados en esto que vengo nombrando como *lenguaje político escandaloso*. A

través de este lenguaje se acota nuestra concepción de lo político al ámbito estatal y se desacreditan de antemano las formas de politicidad que están fuera de esta institución hegemónica. Pero, además, esta forma de nombrar refuerza un dominio claramente patriarcal fundado en el espacio público masculinizado, así como la distancia y jerarquía de este espacio respecto del ámbito privado feminizado. Hay que decir, también, que las actividades reproductivas que he señalado como actividades plenamente políticas, aunque no reconocidas de esa forma por el *lenguaje político escandaloso*, son parte de este ámbito feminizado. Por ello es tan difícil reconocerlas como actividades políticas.

El establecimiento de categorías universales como Hombre, Ciudadano, Estado y Constitución, contribuye a la construcción de valores políticos también universales, aunque esta supuesta universalidad encubre un conjunto de relaciones de poder que se autovalidan de esta forma. Sin embargo, desde la perspectiva del trabajo reproductivo y de las poblaciones feminizadas podemos dar cuenta de que estos valores pretendidamente universales “se manifiestan como el dominio de una parte de la humanidad sobre otra, en este caso, del mundo de los hombres sobre el de las mujeres” (Irigaray, 1992, p. 14).

El orden lógico de la modernidad, profundamente sustentado en el conocimiento científico y en las prácticas políticas liberales, articula un lenguaje político cuyo escándalo silencia todas las otras potencias de politicidad externas a sus parámetros estadocéntricos. El Estado organiza desde el poder y para el poder, por eso expande sus dominios de formas totalizantes. Por eso coarta los imaginarios que buscan escaparse por sus grietas. Por eso reprime toda forma de organización política que no le considera central.

La modernidad establece un orden político expresado en un lenguaje escandaloso totalmente estadocéntrico, patriarcal y colonizante, que insiste en negar la politicidad de cualquier espacio externo a él. Esta negación produce un silenciamiento de las voces, esfuerzos, procesos y resistencias que se articulan sin la centralidad del Estado, hasta volverles inaudibles con el tiempo. El escándalo del lenguaje político liberal silencia así todas las otras formas posibles de la politicidad. Por ello la búsqueda de condiciones de vida más dignas y amables, “no puede realizarse sin transformaciones en las leyes de la lengua y de los conceptos de verdad y valor que organizan el orden social. Las modificaciones de los

instrumentos culturales es tan necesaria a medio y largo plazo como el reparto de los bienes netamente materiales. Lo uno no podrá ser sin lo otro.” (Irigaray, 1992, p. 19)

De la misma forma, es necesario sacar a la luz las articulaciones profundas que existen entre esta política liberal –con su lenguaje y representaciones simbólicas- y el capitalismo, partiendo de que lo económico y lo político están profundamente vinculados, por más que el discurso hegemónico pretenda lo contrario. A ello destinaré el siguiente apartado.

2.5 La articulación patriarcal-colonial-capitalista de la política liberal

Poderes estatales, poderes ciegos, poderes además patriarcales que desconocen la lucha de las mujeres, que desconocen el papel de las mujeres en la reproducción de la sociedad.

Silvia Rivera Cusicanqui

La desarticulación del cuerpo social a través de la imposición de distintos regímenes disciplinarios ha sido un aspecto esencial del proyecto capitalista, lo que ha producido una acumulación de «diferencias» y jerarquías que inciden profundamente en cómo se viven las relaciones capitalistas.

Silvia Federici

En 1689, cuando Locke publicó *Dos tratados sobre el gobierno civil*, la transformación en las condiciones de producción feudal estaba muy avanzada en Inglaterra. Con la Revolución de 1688 se había afianzado “la supremacía del Parlamento sobre el Rey, y también de las clases propietarias sobre los desposeídos, excluidos de la participación política ya que pertenecían a una especie de hombres irracionales, y por tanto inferiores.” (Várnagy,

2000, p. 62). Además, las guerras feudales “habían aniquilado a la vieja nobleza feudal; la nueva era hija de su época, y para ella el dinero era el poder de todos los poderes.” (Marx, 2020, p. 898) El desarrollo de la doctrina política liberal está profundamente vinculado al desarrollo del capitalismo.

María Mies (2019, p. 152) describe el proceso de instauración del capitalismo como sistema mundial a partir de la conquista, el saqueo colonial y la externalización de aquello que se quería explotar. Concretamente, la modernidad *externaliza* a la naturaleza, a las mujeres y a las colonias. Es decir, les considera fuera de la “sociedad civilizada” y por lo tanto conquistables. Uno de los orígenes de esta perspectiva es la división cartesiana entre *res extensa* y *res cogitans*. La distinción entre cosa extensa y cosa pensante postula una jerarquización de la vida, los cuerpos humanos y otros seres, en donde la razón es superior. Para Descartes El Hombre se distingue por ser la única criatura racional, pero además, todo lo que no posee la virtud de la razón es inferior y por lo tanto conquistable.

De acuerdo con Mies, el desarrollo del capitalismo está ligado a una lógica de guerra y al uso extremo de la violencia en procesos en los que el Hombre se autolegitimó como un ser externo y superior a la naturaleza, portador de la civilización emancipadora. Es decir, el desarrollo del capitalismo y su instauración a escala mundial, implicó una forma de organizar las relaciones sociales a partir del eje de la violencia ejercida por el sujeto legítimo sobre el resto de las poblaciones y naturalezas²⁹. María Mies señala esta cualidad “regresiva” del progreso (2019, p. 156) para dar cuenta de que en la historia de la modernidad el progreso de una población sólo ha sido posible a costa de la vida y el detrimento de otras.

En ese sentido, el desarrollo del capitalismo no sólo implicó una forma de organizar las relaciones sociales sino también los cuerpos. A eso refieren en gran medida la reflexiones sobre la externalización. En sus orígenes, el capitalismo requirió una concentración de grandes masas de capital y trabajo: el proceso de acumulación originaria (Federici, 2018; Marx, 2020; Mies 2019). Esto implicó despojar a muchas personas de sus medios de subsistencia, así como la sujeción esclavizante de muchas otras. La expropiación de tierras del campesinado, el establecimiento del salario como fuente de ingresos de las mayorías -

²⁹ Para una revisión más profunda sobre la distinción entre el concepto moderno de Naturaleza y la concepción plural de naturalezas, revisar Moore (2017).

que condujo a la dinerización de la vida y las relaciones laborales señaladas por Marx- pero también la colonización y la caza de brujas (Federici, 2018), requirieron un largo proceso de jerarquización y disciplinamiento de los cuerpos.

Dice Rita Segato (2013, p. 30) a partir de su lectura de Anibal Quijano que la idea de raza es “el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo XV y XVI”. De acuerdo con esta perspectiva, la invención de la raza es un proceso en el que se construyó una justificación biológica para la explotación, es decir, un proceso para biologizar la desigualdad: algunos cuerpos son planteados naturalmente como cuerpos para el trabajo –pieles morenas, negras, etc.- mientras que otros, los cuerpos de varones blancos, son considerados los cuerpos aptos para la reflexión, administración, gobierno y producción de conocimiento.

Esta jerarquización de los cuerpos está profundamente vinculada con la acreditación de un sujeto político legítimo y la consecuente negación de la capacidad política de los sujetos subalternizados. Es decir, las mujeres, los cuerpos esclavizados, las poblaciones de las colonias, no son considerados para el pensamiento moderno como personas plenamente racionales, ni capaces de producir decisión política. Baste mirar toda la desconfianza, por no decir directamente rechazo, que generan todavía hoy las formas de organización comunitaria de muchos pueblos indígenas.

La construcción del capitalismo requirió la creación de renovadas formas de explotación y dominio, pero además, esto no sólo corresponde a un momento fundacional y ya superado, sino que es una cualidad permanente de la forma de las relaciones sociales capitalistas. De acuerdo con Bonnet, las relaciones de explotación son garantizadas por las propias dinámicas de valorización del capital, mientras que las de dominio se garantizan a través del Estado. En ese sentido “el Estado capitalista [que yo he venido nombrando en la clave de lo liberal] se deriva de la separación entre productores y medios de producción, condición de posibilidad de las relaciones sociales capitalistas.” (2019, p. 35). Los teóricos de la derivación consideran que el Estado es una *forma de las relaciones sociales capitalistas*, es decir, no es un instrumento de la burguesía ni una superestructura determinada por la base económica, sino propiamente un modo existencia de las relaciones capitalistas. El otro modo

de existencia de estas relaciones es la clase. Bonnet no concibe al Estado de forma instrumental y exterior, sino plenamente constitutiva del capitalismo, puesto que “las clases son relaciones sociales y el Estado es el modo en el que existe la relación de dominación entre clases” (Bonnet, 2019, p. 24).

En ese sentido, el Estado capitalista, cuya expresión más generalizada es el Estado liberal, se construye sobre la base de la forma de explotación que se origina con la expropiación de tierras del campesinado y, aunque Bonnet observa con un acento muy claro en las relaciones de clase, yo agregaría que también lo hace a partir de la forma de explotación colonial y patriarcal (Federici, 2018). Esta construcción de lo político articulado en el Estado, que a su vez se funda sobre las relaciones de explotación pero separándose de ellas como una instancia plenamente independiente, es también origen de la separación entre lo político y lo económico. Dicha separación “(y, por ende, la plena particularización del Estado) es impensable sin esa separación entre productor y medios de producción. [...] En los hechos, el Estado capitalista es en realidad un proceso permanente de separación entre lo político y lo económico” (Bonnet, 2019, p, 38).

Si en el capítulo anterior se nos reveló la separación entre lo productivo y lo reproductivo como propia de las relaciones sociales capitalistas, aquí se nos revela la separación entre lo político y lo económico. Es decir, aparecen como instancias separadas cuya distancia se consolida en los códigos jurídicos, en los que las relaciones de explotación y externalización se anulan bajo la categoría neutral de *ciudadano*, legitimado por el *contrato*. En la Constitución todos somos ciudadanos por igual; más allá de las relaciones consideradas propiamente económicas, más allá de ser un obrero que trabajan 12 horas al día o un patrón que viven del trabajo ajeno, en lo que respecta a lo político todas y todos somos igualmente libres de acuerdo con el lenguaje liberal. Aunque bastante hemos revisado sobre todo lo que silencian esas grandes palabras mágicas. En ese sentido el *lenguaje político escandaloso* del liberalismo no sólo oculta sus propias características patriarcales y coloniales, sino también las cualidades patriarcales y coloniales amalgamadas con la explotación de clase, que el dominio estatal garantiza y administra.

Ese proceso de amalgamamiento entre la explotación colonial, patriarcal y de clase no es un hecho histórico del pasado sino, en todo caso, una cualidad del modo en que funciona la explotación capitalista, administrada a través del Estado liberal.

La política liberal está sustentada en la libertad del Hombre, en su capacidad de elegir racionalmente y de gestionar su vida pública. Esto lo escribía Hobbes en la primera mitad del siglo XVII en Inglaterra, Locke en la segunda mitad del mismo siglo, Rousseau a mediados del siglo XVIII en Francia. La esclavitud fue abolida en Inglaterra en 1807 y en Francia hasta 1848. Podemos estar seguras de que cuando Hobbes, Locke y Rousseau hablaban del Hombre libre no estaban pensando en los esclavos ni en las mujeres. El sujeto que elige establecer un contrato claramente no es una mujer, ni un indígena americano, ni un esclavo.

La invención de la raza se amalgamó con una renovación en las formas de las relaciones patriarcales impulsada con dureza durante la caza de brujas y en el proceso de domesticación. El patriarcado es un régimen de dominación, sostenido por varones, que organiza los cuerpos de forma diferenciada sexualmente y convierte esa diferencia en una jerarquía a través de relaciones de explotación. La discusión sobre el origen del patriarcado es amplia y tiene posturas diversas. Yo me adhiero a aquellas que lo comprenden como un sistema de dominación mucho más antiguo que el capitalismo. Por ello, me parece importante pensar las formas concretas que adquirió en su amalgamamiento con el desarrollo capitalista y la colonización. Para Federici dos elementos importantes de esta renovación son “la exclusión de las mujeres del trabajo asalariado y su subordinación a los hombres” (Federici, 2018, p. 26). Si además añadimos la enorme cantidad de violencia pública normalizada contra los cuerpos de las mujeres en las muchísimas ejecuciones realizadas durante la modernidad más temprana, tendremos más elementos para visualizar al capitalismo-patriarcal-colonial como la construcción de una pirámide que organiza las relaciones sociales a partir de jerarquías donde las cualidades masculino, blanco y propietario son hegemónicas, y donde la renovación de estas jerarquías de los cuerpos acelera la producción y expropiación de plusvalor.

En ese sentido, el surgimiento del Estado liberal como forma política de las relaciones sociales capitalistas, tiene como base también dichas jerarquías. Es decir, la forma política liberal garantiza que estos renovados caminos de explotación se sostengan, y una de las

formas en que lo hace es la construcción de un lenguaje político que pretende ser neutral mientras silencia su propia estructura piramidal. El género y la raza, entonces, no son aspectos culturales sino constitutivos de la forma en que el capital explota el trabajo y en que el Estado liberal garantiza ese orden de dominación. Incluso Federici afirma que el género y la raza deberían ser entendidos como “una especificación de las relaciones de clase” (2018, p. 30). De esta forma, la política liberal se vuelve la bisagra de un amalgamamiento de sistemas de dominación: capitalismo, colonialismo y patriarcado.

Este proceso amalgamado se expandió globalmente con la colonización, organizando incluso los “nuevos” territorios a partir de estas jerarquías. Sin embargo, la articulación del capitalismo, patriarcado y colonialismo no es un hecho del pasado sino un proceso constante que tiene que seguirse garantizando. No se trata de tres sistemas que convergen en un punto de la historia y se intersectan ahí, para continuar después cada uno con su rumbo propio, sino del surgimiento de un orden global al mismo tiempo capitalista, patriarcal y colonial, que fundamenta buena parte de su fuerza en la legitimación y expansión de estas jerarquías: hay cuerpos que son leídos como legítimos para el ejercicio político y cuerpos que no lo son, hay cuerpos leídos como legítimos para el trabajo duro y otros que se leen como cuerpos hechos para el descanso.

En ese sentido, el Estado liberal no sólo es una forma de las relaciones sociales capitalistas, sino una “forma-proceso” (Bonnet, 2019, p. 50) que debe seguir garantizando las relaciones de explotación a partir de renovados esfuerzos de recolonización y repatriarcalización. Por ello las ofensivas extractivistas y desarrollistas se vuelven cada vez más duras, incluso en los países progresistas que no dejan de ser países con Estados propiamente liberales, y por lo tanto capitalistas. En ese sentido, me sumo a la interpretación de autoras y autores que afirman que la acumulación originaria no es un fenómeno del pasado sino uno que se reactualiza cada que el capital necesita expandirse y que siempre es facilitado por la forma política liberal.

La función colonial de las palabras es encubrir, dice Silvia Rivera. El lenguaje de la política liberal encubre que la libertad que defiende es selectiva y que esa selección está enraizada en el orden colonial, capitalista y patriarcal. No podemos pensar otros mundos posibles sin entender primero los límites de esta forma política que todavía hoy insiste en ser

una herramienta útil, transformando las demandas profundas de las luchas en un discurso que nos ofrece ahora derechos, nuevamente anclados en el individuo, nuevamente insuficientes para trastocar el orden del mundo, nuevamente coloniales, capitalistas y patriarcales.

2.6 *El Estado opresor es un macho violador*³⁰: la necesidad de ir más allá del Estado y su lenguaje político

Hermanas, la nación estorba, estorba porque es la manera como avanza el capital, es como se articula el ejército. No la queremos, hermanas, no la necesitamos.

Raquel Gutiérrez

Intervenir en las prácticas del lenguaje es afectar la forma en que se organiza el poder.

Val Flores

Palabras-alma para una lengua política propia.
Mariana Menéndez

Un No, muchos Síes.
Lema zapatista

En noviembre de 2019 el colectivo chileno Las Tesis presentó en las calles de Valparaíso la *performance* “Un violador en tu camino”. Este acto público estaba pensado como fragmento de una obra de teatro que nunca llegó a estrenarse, porque la virulenta potencia de la coreografía se volvió rápidamente un fenómeno mundial que rebasó por mucho la culminación de la pieza teatral. En unas pocas semanas se convirtió en un himno feminista que resonaba en los 5 continentes y en múltiples idiomas.

³⁰ Expresión acuñada por el colectivo chileno “Las tesis”, que adquirió gran popularidad en el movimiento feminista alrededor de todo el mundo.

Apenas un mes antes Chile había vivido el estallido social más grande desde la caída de la dictadura de Pinochet. Un estallido que culminó con miles de heridos, centenas de lesionados oculares, decenas de asesinados, la renuncia de Sebastián Piñera, la derogación de la Constitución heredada por el dictador y la organización de un proceso para redactar una nueva Carta magna.

En los inicios de todo este periodo convulsivo que sacudió a la sociedad Chilena y a la política latinoamericana en general, Las Tesis esparcieron por el mundo un grito firme y lleno de rabia: *el Estado opresor es un macho violador*. Las cuatro autoras intelectuales de esta brillante canción cuentan en diversas entrevistas que cuando escribieron la letra de ese lúcido canto habían atravesado un proceso formativo leyendo a Silvia Federici y Rita Segato, lo que les permitió visualizar la dimensión sistémica de la violencia contra las mujeres y cuerpos feminizados, particularmente en el caso de la violación, así como plantear el vínculo entre estas formas estructurales de la violencia y el sistema político en su conjunto. Durante meses fue estremecedor ver contingentes enormes de mujeres por todo el mundo gritándole a la policía, a los jueces, al Estado y al presidente *¡el violador eres tú!* Ese grito masivo era también la revelación colectiva de un conjunto de silenciamientos ocultos detrás del lenguaje político liberal. Era el develamiento de esas palabras mágicas: no, el Estado no nos protege, la policía no nos cuida, los jueces no hacen justicia para nosotras. Ya no lo creemos y ya tampoco lo callamos.

La chispa de este grito enardecido se esparció con rapidez porque, de norte a sur y de este a oeste, la experiencia de ser atravesadas en el cuerpo por violencias sistémicas es una experiencia común. La dureza de ser violentadas, no sólo por personas directamente, sino por las instituciones representantes del orden político liberal (Estado, jueces, policías, diputados, presidentes, etc.) nos atraviesa a multitudes enteras en todo el mundo, particularmente a los cuerpos no hegemónicos. De ahí la fuerza con que rápidamente nos apropiamos de la canción en geografías tan diversas. Más allá de las especificidades de cada Estado, hoy es más fácil que nunca ver la globalidad de la opresión de las formas políticas actuales, herederas directas del liberalismo moderno. Pero además, hoy es más fácil que nunca reconocer lo mucho que ese lenguaje nos silencia.

En 1970, Kate Millet comenzó *Política Sexual* afirmando que “el sexo reviste un cariz político” (1995, p. 27). A partir de las reflexiones elaboradas en este capítulo quiero reordenar esta afirmación de manera invertida, sumándole también la perspectiva anticolonial: la política reviste un cariz sexual y colonial que, en el caso del liberalismo, queda oculto tras la magia de categorías que aparentan ser neutrales. Se trata de una cualidad de esa forma política que atraviesa nuestros cuerpos de forma violenta, lo mismo en Chile que en México, Mozambique o París, aunque sin ignorar que también en esos lugares lo hace de forma diferenciada.

El cariz sexual y colonial de la política adquiere consistencia en la configuración del *lenguaje político escandaloso*, como un lenguaje tácitamente masculino, blanco y burgués. Por eso, la lucha por construir formas políticas transformadoras, que asuman las jerarquías sexuales, coloniales y de clase, que busquen construir formas sociales más horizontales y menos totalizantes, tiene que pasar no sólo por el reconocimiento de los límites de aquella forma política sino también por el develamiento de su lenguaje.

La lucha social de poblaciones no hegemónicas revela cada vez más la insuficiencia del lenguaje político liberal como herramienta para la transformación. Desde los zapatistas que desafían el principio lógico de no contradicción con su compromiso de construir una política sustentada en el *mandar obedeciendo*, hasta las feministas que buscan formas de nombrar sus vínculos organizativos a veces como *políticas en femenino* (Gutiérrez, 2014) a veces como *políticas de la intersubjetividad* (Gil, 2021), hasta diversos pueblos indígenas que defienden sus formas *comunales* de lo político (Tzul, 2015), cada vez se vuelve más evidente la necesidad de nombrar lo que hacemos con palabras nuevas. Las categorías de Ciudadano, Estado, Derecha, Izquierda, Constitución, Ejército, Bandera y hasta Progresismo, ya no nos alcanza a muchos.

Pero esos muchos no estamos inventándonos nuevos abecedarios así sin más. Esos muchos en distintas geografías estamos ensayando otras formas de vivir la socialidad, muchas veces limitados y reprimidos por las formas estatales, otras veces organizándonos contra ellas y algunas más desbordándolas. Es de esas *otras* formas diversas de organización política de donde proviene la búsqueda de lenguas políticas *otras*. No de una sino de diversas. No desde el escándalo, sino desde el silencio que hemos habitado desde hace

mucho y nos ha permitido escucharnos entre nosotres y escuchar también al entorno. Se trata de lenguas políticas que se están ensayando a partir de un habitar amable de la interdependencia y de los vínculos afectivos que sostienen todo lo que tejemos en común.

No se trata de crear nuevos lenguajes sin más, si no de mostrar que las lenguas hegemónicas no nos nombran. Que el lenguaje escandaloso nos silencia y la magia de sus palabras encubre nuestro dolor. Se trata de mostrar que, a pesar de todo, desde el sostenimiento y el cuidado de la vida hemos resistido organizando formas políticas simultáneas al Estado, algunas veces negociando con él y otras en pugna directa, pero siempre buscando maneras de desbordar sus límites políticos. Y que el lenguaje estadocéntrico, profundamente burgués, patriarcal y colonial, no alcanza para nombrar lo que estamos haciendo. Más aún, estorba para la comprensión de que las múltiples formas de lucha que sostenemos desde la reproducción de la vida, son plenamente políticas.

Las luchas por transformar el orden político liberal tendrán que pasar, entonces, por el ensayo de otros lenguajes que habiliten nuestros imaginarios políticos fuera de las cárceles del liberalismo, porque cuando desde nuestras luchas no estadocéntricas decimos que lo que estamos haciendo *es política*, nos referimos a algo muy distinto a esta *forma* Estatal de lo político, pero no por ello menos transformador. Y creo profundamente que si la política tiene algún sentido, es justamente éste, pero necesitamos ensayar formas más nuestras para nombrarlo. Formas donde sí quepamos y desde donde sí podamos nombrar con potencia la cualidad política de lo que hacemos todos los días. Esa es la apuesta. Esa es la lucha.

No se tratará, entonces, sólo de habilitar lenguajes, sino sobre todo de preguntarnos cómo no reproducir las prácticas patriarcales, coloniales y capitalistas en esos esfuerzos *otros* de organización. Cómo descolonizamos y despatriarcalizamos las formas políticas que estamos ensayando en los bordes de las relaciones capitalistas. Y cómo descolonizamos y despatriarcalizamos también esas formas *otras* de nombrar. Pensar elementos para esa descolonización y despatriarcalización será el objetivo del próximo capítulo.

Capítulo 3

Repensar lo político desde la reproducción: preguntas para dejar abierto el diálogo

El objetivo es proponer un cambio de paradigma que desplaza la política de la identidad hacia una política de lo común.
Silvia Gil

¿Cómo presentar una propuesta cuyo cometido [*enjeu*] no sea decir lo que es, ni tampoco decir lo que debe ser, sino hacer pensar?
Isabelle Stengers

La elaboración colectiva de un punto de partida diferente, seguramente nos lleve por caminos también diferentes.
Juani

Hasta que la dignidad se haga costumbre.
Estela Hernández

¿Cómo seguir ensayando formas políticas en un momento de crisis generalizada de la política estadocéntrica y crisis de los relatos del *lenguaje escandaloso*? ¿sobre qué prácticas y principios tendrían que caminar esas búsquedas? ¿cuáles son los proyectos y organizaciones que vale la pena sostener todavía? ¿qué retos nuevos (y viejos) hay que enfrentar para explorar formas políticas no hegemónicas, no individualistas y que no refuercen la relación social capitalista? ¿de qué herramientas tenemos que dotarnos para ser capaces de sostener estas formas de lucha en el tiempo?

Este capítulo, que es el último, no podría más que empezar con preguntas. Quiero aclarar desde ahora que mi objetivo no es dar respuestas sino, en todo caso, aportar elementos para la problematización de estos asuntos que hagan surgir, ojalá, más preguntas. Porque como dicen los zapatistas, preguntar es la única forma de avanzar.

A su vez, cada apartado de este capítulo comenzará también con una o varias preguntas detonantes para caminar hacia diálogos diversos. Iré tejiendo mi voz con otras más, para pensar formas políticas fuera de los cotos del estado y el liberalismo. Formas políticas gestadas en nuestras prácticas más inmediatas para el sostenimiento de la vida, que no entran en las fronteras del lenguaje político liberal.

En el capítulo previo me detuve en las minucias históricas de la conformación de la política liberal así como de lo que vengo llamando su *lenguaje escandaloso*. Develé también al sujeto tácito del liberalismo como un sujeto individual, masculino, blanco y propietario que busca la apariencia de neutralidad en la categoría de “ciudadano”, y que nos pone a todas y todos en el rasero de una falsa igualdad. Y mostré que, como dice Rita Segato, “la retórica masculina es tan fuerte que lo que leemos ahora como política tiene [aclararía yo, *parece tener*] un solo formato” (2019, p. 59).

Pero en dicho capítulo también mostré el agotamiento de la forma política liberal, de su lenguaje, sus narrativas y sus instituciones. Mostré la insuficiencia del punto de partida del individuo para hacernos cargo de cuestiones colectivas, mostré la dificultad del discurso del voto, de derechas, izquierdas y constituciones para convocar hoy esfuerzos de transformación, en tanto que esas instituciones, sus discursos y sus formas, han demostrado históricamente, una y otra vez, su cercanía con el capital.

Justamente a partir de lo anterior, diversas luchas sociales y corrientes de pensamiento han puesto sobre la mesa, cuando menos desde las últimas décadas, preguntas que replantean no sólo las alternativas de los posibles caminos de lucha, sino también los objetivos mismos de los esfuerzos políticos. Ya no se trata sólo de elegir un partido progresista o un posicionamiento de izquierda, sino de replantearnos ¿cómo queremos vivir? ¿qué entendemos por vida digna? ¿cómo nos procuramos formas dignas de existencia en un sistema que mercantiliza todo? ¿cómo producimos organización social donde quepamos las muchas y muchos, donde quepamos los *diferentes*?

Frente al brutal avance de la relación social capitalista y de la crudeza de su forma política globalizada, aparece una crisis general por garantizar el sostenimiento digno de la vida, en un sistema donde ésta es reducida a mera fuerza de trabajo, y donde se ha construido históricamente una compleja y múltiple imbricación en las formas de expropiar trabajo a

cuerpos diversos, para la acumulación de valor³¹. Es decir, las múltiples crisis actuales se manifiestan como crisis de la reproducción. O bien de la capacidad de reproducir la vida como un fin en sí misma. Entonces parece urgente repensar lo social situándonos desde la búsqueda de esa garantía de reproducción de la vida como un fin, podríamos decir de la vida digna, pensando también desde los esfuerzos inauditos que, aún con un sistema que nos pone todo en contra, seguimos haciendo para sostenernos dignamente.

En este capítulo será fundamental tener en cuenta la cualidad histórica de lo social. Es decir, hay que tener presente que podemos resistir y luchar contra el orden actual que nos convierte en fuerza de trabajo, justamente porque las relaciones sociales no son estáticas sino contingentes, históricas, están siempre en construcción y sostén, en un perpetuo proceso de reproducción, podríamos decir. Entonces, incluso la forma capitalista de las relaciones necesita reproducirse constantemente. En ese sentido, el capitalismo-patriarcal-colonial es una forma de lo reproductivo organizada para la valorización. Pero esto también quiere decir que el ordenamiento capitalista de lo social no está ya dado y, justo por eso, lo social está siempre en disputa. Aquí abordaré esa disputa como algo enteramente político que se impulsa sobre todo desde las actividades reproductivas no plenamente subsumidas a la relación capitalista³².

Raquel Guitérrez y Huáscar Salazar nombran esta disputa por las condiciones del presente como “negación imaginaria” (2019, p. 21), es decir, como la negación a aceptar las condiciones actuales, pero a partir de un ejercicio imaginativo para construir aquello que quisiéramos crear. Para hacernos cargo de nuestra capacidad de modificar el presente. Para convertir lo actual en posibilidad más que en catástrofe. Siguiendo con la lectura que ellxs proponen, este capítulo parte, entonces, de la esperanza.

³¹ Al respecto, en apartados anteriores he expuesto cómo la imbricación del capitalismo, patriarcado y colonialismo ha construido una jerarquía múltiple de la forma en que son leídos los cuerpos, y cómo esta jerarquía en las relaciones funciona para legitimar de manera diferenciada la explotación, cada vez más recrudescida, de las personas

³² Cabe explicitar que por *relación capitalista* me refiero a la manera en que el capitalismo organiza las relaciones sociales (que desde la perspectiva de la interdependencia expuesta en el Capítulo 1, incluye también la relación con lo no humano, en tanto que dependemos de ello) para la valorización del valor.

No se tratará, sin embargo, de situarnos en el imaginario de la transformación radical, total o, como se ha llamado históricamente desde la izquierda, *revolucionaria*, de lo social. Más bien apuntaré la apertura de caminos *otros* para la transformación. Una transformación desde lo que cotidianamente vamos siendo capaces de construir, pero que no por ser un esfuerzo del ámbito cotidiano deja de ser una disputa enteramente política. Una transformación que no es la de lo “repentino” y súbitamente masificado, la del gran levantamiento que pareciera surgir de la nada, que pareciera ser producto de héroes contra villanos disputándose el escenario político en los titulares de los diarios del mundo. Una forma del hacer político que rompe con las narrativas y las formas de la politicidad estadocéntrica del capital, justamente porque ésta ignora las muchas acciones y procesos que cotidianamente activan o desactivan la capacidad de hacer y decidir sobre las condiciones del presente. Una transformación, en suma, que surge de los esfuerzos cotidianos, múltiples, diversos y pequeños por el sostenimiento concreto de la vida, es decir por la reproducción.

Recapitulando un poco sobre el camino recorrido en esta investigación para establecer con claridad el puente a esta parte final, dediqué el Capítulo 1 a reflexionar justamente sobre las actividades reproductivas, cuidando no romantizar este conjunto de prácticas que en el capitalismo se vuelven un tipo de trabajo particularmente precarizado. Expuse que se trata de actividades históricamente feminizadas, invisibilizadas por el orden social del capitalismo que organiza a partir del principio de la producción del valor, asignadas al espacio privado doméstico, negadas en su cualidad de trabajo que produce plusvalía y por lo tanto también de trabajo asalariado. Pero, al mismo tiempo, las presenté como actividades desde donde -simultáneamente a la precarización y a las ataduras que este trabajo implica para quienes lo realizan- también se reproduce la vida como un fin en sí misma y que, por lo tanto, desbordan y tensan con frecuencia la relación social capitalista, disputándole en diversas medidas y maneras el ordenamiento social más cotidiano. Y ya desde entonces presenté esa disputa como algo enteramente político, aunque no reconocido como tal por la política estadocéntrica.

En el Capítulo 2 estudié las minucias de esa disputa en el marco del orden político liberal, consolidado en un *lenguaje escandaloso* y centralizado en el Estado como una instancia de las relaciones sociales capitalistas, que garantiza el orden hegemónico a través

de la individualización bajo la categoría de *ciudadano*, de la expropiación de la capacidad política y de la apropiación de distintas formas del ejercicio legítimo de la violencia. Pero también revisé la coexistencia de esfuerzos *otros* para sostener formas políticas que no caben en las formas estadocéntricas, que desbordan la lógica del valor y del liberalismo y que, justamente por eso, no son reconocidos como formas políticas por el lenguaje escandaloso de la política del capital, que siempre busca homogeneizar y quitarnos la capacidad de politizar fuera de sus cotos.

En este capítulo ampliaré las reflexiones sobre las actividades reproductivas como espacios donde germinan formas múltiples de lo político, no plenamente subsumidas a la relación social capitalista. Pensaré estas formas como esfuerzos sostenidos mayormente por los sujetos históricamente destinados a realizar estas actividades, es decir por poblaciones feminizadas y racializadas³³ quienes, además, han sido leídas históricamente como incapaces de tomar decisiones políticas y excluidas sistemáticamente de los espacios “públicos”, en los que la política liberal concreta decisiones sobre la vida social.

En tanto que las actividades reproductivas se han asignado históricamente a las poblaciones feminizadas y racializadas, la potencia política de lo reproductivo está siendo sostenida mayormente por dichas poblaciones. Justamente por ello, estas formas políticas están atravesadas por una crítica antipatriarcal y anticolonial que surge desde la perspectiva de la opresión de estos sujetos. Se trata una forma de mirar donde se vuelve evidente la imbricación del capitalismo, el patriarcado y el colonialismo, que configura completamente las relaciones sociales en su conjunto.

Será importante tener en cuenta que, incluso en este caso, no se trata de actividades que estén plenamente “fuera” de la relación social capitalista, pero sí que tienen la capacidad de desbordarla y de producir cotidianamente espacios donde la mediación del valor se

³³ En el Capítulo 1 expuse el proceso de invención de la raza como fundamental para el desarrollo del capitalismo, en tanto que proporcionó una justificación biológica para la explotación desmesurada de ciertos cuerpos leídos como racialmente inferiores. A partir de lo anterior quiero aclarar que cuando aquí utilizo la expresión “poblaciones racializadas” soy consciente de que la marca de la raza está inscrita en todos los cuerpos, es decir que todas las personas estamos racializadas en tanto que la raza es una categoría que organiza jerárquicamente las relaciones entre cuerpos diversos, de acuerdo con ciertas características fenotípicas. Sin embargo, utilizaré dicha expresión para simplificar con fines expositivos. Por lo que cada que aparezca en este texto la nomenclatura “poblaciones racializadas” pido que sea leída como “poblaciones inferiorizadas por la jerarquía racial”.

fractura, y se producen formas relacionales múltiples, comunitarias y diversas que se contraponen a la relación fragmentaria del capital.

Comenzaré reflexionando sobre una idea ampliada de la reproducción para visualizar también sus propias contradicciones. Posteriormente desarrollaré las particularidades y derivas que surgen cuando se piensa críticamente desde la perspectiva de la reproducción, frente a las derivas del pensamiento crítico que mira desde las dinámicas productivas. Analizaré los caminos epistemológicos que esto abre como caminos que son también políticos. Pensaré las múltiples actividades para el sostenimiento del cuerpo, como un posicionamiento material concreto cuyas potencias políticas están en profundo vínculo con el entorno. En tanto que cuando se mira desde el cuerpo se mira también desde la interdependencia que lo sostiene. Finalmente realizaré un conjunto de síntesis parciales (Buck-Morss, 1977) para visualizar algunas características de las formas políticas que surgen desde el ámbito reproductivo.

En suma, en este último capítulo presentaré las formas y disputas políticas como algo que no tiene que ver con partidos, izquierdas, derechas, ni colores, sino con la vida humana dándole forma a su propia socialidad, que es resultado pero también presupuesto de la existencia, y que desde el ámbito reproductivo tiene la capacidad de resistir a un orden totalizante, que nos enajena los esfuerzos políticos más inmediatos y organiza la vida global para la acumulación, aunque sin lograr subsumir todo por completo.

Por último, me gustaría advertir nuevamente que no se trata de un capítulo para dar respuestas sino, en todo caso, para *seguir con el problema*³⁴, para continuar el diálogo por la transformación social a partir de las luchas, ideas y problematizaciones que muchas y muchos vamos proponiendo, ensayado y sosteniendo en geografías y espacios diversos, porque nos negamos a renunciar a nuestra capacidad de dar forma a la vida social, porque nos negamos a creer que hacer política sea meter un papel en una urna cada tantos años y ponerte una camiseta de un color o de otro, porque nos negamos a habitar un orden que nos

³⁴ Donna Haraway (2019) se pregunta por las narrativas posibles para pensar la crisis. Ella distingue la existencia de una narrativa salvacionista y una catastrofista. Frente a esta dos, propone una que no sea plenamente ninguna de las anteriores. De esta forma genera la propuesta narrativa de *seguir con el problema* como un camino para no caer ni en el pesimismo, ni en un falso optimismo. Para no situarse sólo en una teoría crítica sino también y al mismo tiempo reparadora. Una especie de supervivencia colaborativa para ensayar cómo nos vamos sosteniendo conjuntamente en los problemas.

hace desconfiar de nosotros mismos y nos hace dejar de ver que existimos porque somos sostenidos, que dependemos de los demás tanto como del entorno y que sostener la vida con dignidad nos obliga a producir cotidianamente disputas múltiples contra el orden político del capital.

3.1 La reproducción ampliada

Otra práctica en la que todas nos reconocemos se refiere al paso de lo político a lo no político, que para nosotras no tiene solución de continuidad. Por esto nos encontramos con gusto en espacios que son y no son políticos, como librerías y círculos o casas, y mezclamos las ocupaciones políticas con otras que no tienen este nombre, como las vacaciones, los intervalos del trabajo, los amores, las amistades. No decimos que todo sea político sino, más bien, que todo puede llegar a serlo. O, más sencillamente, que no tenemos criterios y no nos interesa separar la política de la cultura, del amor, del trabajo. Una política así separada no nos gustaría y no la sabríamos hacer.

Lia Cigarini

¿Qué es la reproducción? Esa pregunta ha atravesado cada una de las palabras escritas en esta tesis. Ha sido fuente de extravíos, de encuentros, de confusiones y de entendimiento en todas las ideas que he tejido en esta investigación, pero también en los procesos vitales y organizativos que habito y desde los que voy tratando de comprender el mundo y las posibilidades de su transformación. Esa pregunta ha replanteado en los últimos años lo que entiendo por lucha social. Por las formas y caminos diversos de las luchas. Empiezo este apartado con la esperanza de que aquí, además, esta pregunta sea fértil para armar el hilado de un tejido no culminado, pero macizo, sobre la politicidad y la reproducción.

Para hablar sobre la reproducción quiero dejar en claro algunos supuestos iniciales de mi perspectiva, que serán también anclajes importantes en las reflexiones que voy a

desarrollar en este capítulo. Algunos de ellos ya los he mencionado en partes diversas de esta investigación y otros no. Acá quiero reunirlos bajo el hilo de la pregunta inicial. A ello dedicaré el presente apartado.

Lo primero es que la vida –humana, pero también no humana³⁵- tiene que ser sostenida porque lo vivo es intrínsecamente vulnerable. No es algo que se da y existe por sí mismo, sino algo que surge a partir de otros seres y se debe sostener constantemente. Justamente por ello, nunca sucede de forma individual. Entonces, además de vulnerable, la vida es interdependiente.

Reproducir la vida no es asunto de individuos. Mejor dicho, el individuo no existe más que como una ficción de la modernidad capitalista. En términos fácticos todo lo vivo está en relación de interdependencia. Hablar de reproducción es hablar de algo que no está dado, sino que hay que sostener y cuyo sostén es necesariamente dependiente de otros seres y elementos del entorno.

Esto sucede en la esfera natural tanto como en la social porque, antes que otra cosa, las personas somos cuerpos, es decir somos naturaleza. Lo humano/social y lo natural son distintos pero no son opuestos, porque el cuerpo humano es una de las formas de las naturalezas. El pensamiento moderno es el que ha establecido una separación intrínsecamente jerárquica, casi irreconciliable, entre estos ámbitos de lo vivo, al asegurar la superioridad de la razón sobre el resto del mundo y los seres vivientes. Esta superioridad, además, ha servido para legitimar la explotación de “la naturaleza” e incluso de unas poblaciones sobre otras, a las que se identifica más cerca de “lo natural” que de “lo

³⁵ No desconozco las críticas que existen al sesgo antropocéntrico y binarizante que puede estar implícito cuando distinguimos entre las formas de lo vivo a partir de la división humano/no humano. Sin embargo, quiero aclarar que la distinción que hago aquí no es un binario excluyente porque está profundamente anclada en la perspectiva de la interdependencia que expuse en el Capítulo 1. Desde la mirada de dicha perspectiva entiendo todas las formas de lo vivo a partir de la conexión necesaria que existe entre los múltiples elementos bióticos y abióticos del entorno en su conjunto, entre los que incluyo también al cuerpo humano. En ese sentido, simpatizo con Jason Moore (2017) cuando menciona que existen naturalezas múltiples, entre las cuales estamos los seres humanos.

También considero necesario mencionar que la perspectiva de la interdependencia, así como la nomenclatura para reflexionarla, está en pleno proceso de desarrollo en diversas partes del mundo y a través de múltiples disciplinas. Por ello no existen conceptos más precisos para dar cuenta de estas nuevas formas de concebir tanto las distinciones como los entrelazamientos de las formas de lo vivo.

civilizado”. Se trata del proceso que María Mies nombra como “externalización” y que revisé con mayor detenimiento en el apartado 2.5 del Capítulo 2.

El pensamiento moderno-capitalista, entonces, habilita un binario excluyente entre la naturaleza y la sociedad, que cada vez resulta más insostenible desde la perspectiva de múltiples posiciones teórico-políticas que piensan desde el sostenimiento de la vida. Para decirlo con más precisión, no se trata de que no existan diferencias entre las múltiples formas de lo vivo, si no de que el concepto mismo de Naturaleza es un universal que se construyó para explicar por contraposición a la cultura. En todo caso, me parece más fértil la perspectiva de Jason Moore cuando distingue que no existe una Naturaleza, sino naturalezas múltiples (2017).

En una línea de pensamiento muy similar, Horacio Machado advierte que antes que otra cosa, las personas “somos tierra, somos naturaleza” (2017). Desde el ecofeminismo, Yayo Herrero lo expresa a través de una imagen textual que, aunque no habla específicamente de la separación entre naturaleza y sociedad, sí aborda de manera profunda y hermosa la concepción de las separaciones ficcionales entre lo vivo: “Todos, absolutamente todos los seres, son comidos, vivos o muertos, por otros seres vivos. Podemos estar seguros de que cada partícula que compone la materia de nuestro cuerpo fue antes flor, piedra, arado, lápiz, escarabajo, cañón o mariposa” (Herrero, 2020).

En términos sociales la interdependencia de lo vivo, además, nos permite dar cuenta de que la forma de la socialidad se construye y modifica a través de relaciones históricas, en las que al mismo tiempo se desarrolla una forma de relacionamiento con lo no humano, podríamos decir que con el entorno en su conjunto.

Pero además, en tanto que la vida es algo que reiteradamente tiene que garantizarse, es decir que nunca está ya previamente dado, las relaciones sociales son históricas y por lo tanto siempre transformables. Entonces, la reproducción es una actividad en disputa permanente.

No se trata sólo de una disputa por el sostenimiento de la vida individual –y por tanto social- sino, sobre todo, de su forma. De la forma que vamos dando a la socialidad a través de las actividades y procesos que realizamos constantemente para sostener la vida. Es decir,

la reproducción es una actividad plenamente política porque a través de las múltiples actividades reproductivas van adquiriendo forma las relaciones sociales y, por lo tanto, desde ahí se puede disputar el orden de lo social.

Pero, además, en el conjunto de actividades que realizamos todos los días para sostener la vida se construye también un relacionamiento con formas de vida no humanas – de las que también dependemos-, que al mismo tiempo va transformando al entorno en su conjunto. Apenas el mes pasado, por ejemplo, la Universidad de Estocolmo presentó un estudio científico en el que reportan que el “agua de lluvia ya no es potable en ninguna parte del mundo” a causa de la presencia de sustancias químicas peligrosas creadas por los seres humanos, que se han propagado hasta la atmósfera (El Financiero, s/a, 2022). El análisis de los efectos de nuestra relación con lo no humano y de cómo también nos afectamos por estas transformaciones, es un tema abierto actualmente en términos de formas políticas. No es un tema al que me abocaré en esta investigación, pero no quiero dejar de mencionar esta veta que se abre cuando se piensa lo político desde la reproducción en términos amplios. En todo caso, queda aquí como uno más de los muchos retos y caminos abiertos que este texto busca provocar.

Por otro lado, la politicidad que surge desde el sostenimiento concreto y material de los cuerpos está profundamente vinculada con lo afectivo, con el bienestar emocional, con la estética y otro conjunto de aspectos de la dimensión humana que suelen separarse de la racionalidad. No nos reproducimos sólo a partir de actos racionales o, mejor dicho, en las actividades reproductivas se vuelve evidente que lo racional no está separado de lo afectivo. Tal como ilustra Cristina Vega (Yáñez y Vega, 2020, p. 359), por ejemplo: “no alimentamos a los niños como si fuéramos robots, sino que los alimentamos sabiendo lo que les gusta más, lo que les gusta menos, lo que necesitan, lo que les hace bien, lo que comieron ayer... Ahí intervienen juicios morales, pedagógicos, juicios éticos, políticos, todo un sistema de prácticas y valores.”

Las formas políticas que surgen de la reproducción, entonces, no separan la mente del cuerpo, ni la razón de las emociones, ni lo político de lo afectivo, ni al cuerpo del entorno, sino que se anclan ahí, en una concepción no fragmentada de las personas, de las sociedades, ni de los caminos para transformar el presente.

Cuando lo pensamos de esta manera ampliada, la reproducción aparece dispersa en un conjunto amplísimo de actividades que realizamos todos los días en espacios muy diversos. Desde esta perspectiva, incluso las actividades consideradas propiamente productivas (aquellas ensambladas de forma directa en la producción de plusvalor) son parte del ámbito reproductivo. Tener un trabajo asalariado, por ejemplo, es algo que hacemos porque necesitamos el ingreso económico para subsistir, no porque disfrutemos cubrir una jornada laboral a cambio de una remuneración precaria. En ese sentido, las actividades de la esfera productiva son también actividades reproductivas, aunque lo reproductivo no se agota ahí.

Esta división en la forma de distinguir las actividades es propia del ordenamiento capitalista. No siempre ha sido igual históricamente y aún hoy no sucede de la misma manera en todas las sociedades, puesto que tampoco el capitalismo se manifiesta de la misma forma en todos los espacios.

En el Capítulo 1 revisé la división jerarquizada que se da entre lo productivo y lo reproductivo con el desarrollo temprano del capitalismo. En aquellas páginas mostré que el despojo de tierras del campesinado y la desarticulación de las aldeas feudales condujo a la ruptura de espacios y actividades que eran al mismo tiempo para la creación de valores de cambio y valores de uso, dando lugar a la separación entre lo productivo y lo reproductivo. Presenté esa división como funcional para la acumulación del valor, en tanto que minimiza la importancia de lo reproductivo para volverlo explotable sin tener que pagar por ello. Pero además, presenté al capitalismo como un sistema que, por primera vez en la historia, está enteramente basado en la “producción de valores de cambio, es decir, [en] la *creación de valor por el valor*”, y que justamente al perseguir este objetivo divide y jerarquiza la importancia de las actividades humanas (Fortunati, 2019, p. 33). Mostré que se trata de un objetivo inexistente en los modos de producción previos, y que, en el capitalismo, deriva en la separación jerarquizante entre lo productivo y lo reproductivo.

La superioridad de lo productivo en el capitalismo crea una imagen de lo social en la que se pierde de vista la importancia fundamental de la reproducción. Cuando concebimos el capitalismo sólo como modo de producción, obviamos el hecho de que para producir son necesarias las personas. Es decir, pasamos por alto que la esfera productiva se sostiene en la

reproductiva. Pero además, perdemos de vista que se trata de una forma de producir y distribuir mercancías que para sostenerse necesita organizar una forma de las relaciones sociales cuyo centro gira en torno al valor. Perdemos de vista que el capitalismo impone una forma relacional en la que, a partir de jerarquías patriarcales y coloniales, se organiza la reproducción social para la acumulación.

El orden del capital es una forma de lo reproductivo donde, sin embargo, la reproducción de la vida es un medio y no un fin. Por eso lo productivo se separa y se posiciona como jerárquicamente superior. Por eso el sostenimiento de lo reproductivo se asigna a poblaciones inferiorizadas: se feminiza, se racializa y se confina al espacio “privado”, quedando así explotado sin remuneración monetaria a un grado tal que, en la actualidad, la brecha económica entre las denigradas actividades reproductivas y las productivas sigue siendo un tema de incomodidad social y de lucha.

Poner en el centro la importancia de lo reproductivo y pensar sus potencias políticas implica el reto enorme de ir más allá de la forma capitalista de la reproducción.

Las actividades reproductivas, entonces, son un ámbito que no está exento de contradicciones y matices. Por eso hay que tener en cuenta una advertencia fundamental: no siempre que se habla de reproducción hay implícito un camino emancipativo. No todos los esfuerzos reproductivos son formas de lucha. Lo reproductivo en sí mismo no es algo que se oponga directamente al capital. El capitalismo también reproduce la vida, pero no como un fin en sí misma ni a partir de ningún criterio de dignidad, calidad o bienestar, sino como mera fuerza de trabajo, es decir como medio para la valorización. El capital necesita a las personas porque depende de la fuerza de trabajo para valorizarse, pero no tiene interés alguno en la calidad de las vidas que contribuye a reproducir. No le interesa lo vivo en general sino la fuerza de trabajo -que sucede provenir de las personas- y los elementos bióticos y abióticos en la medida en que puede servir como recursos productivos.

Cuando hablo aquí de la *potencia política de la reproducción*, hay que tener en cuenta que me refiero a la posibilidad de disputar el orden del capital que hace de la vida un medio y no un fin. Es decir, entiendo la potencia política de la reproducción como una disputa latente contra el orden relacional capitalista, basada en el sostenimiento de la vida como un fin en sí misma, que tiene la capacidad de cambiar, alterar o cuando menos tensionar, la

forma de la relación social capitalista en espacios-tiempos focalizados, no universales, y que desborda la separación entre espacios considerados políticos y aquellos que no se consideran de esta manera.

Por eso los esfuerzos por la reproducción digna de la vida son una disputa política, porque sostienen, contraponen y exigen frente al orden hegemónico que hace de lo vivo un medio para la acumulación, caminos donde las personas conservamos la capacidad de dar forma a nuestras vidas -que nunca son individuales-. Caminos que son luchas diversas por la defensa de formas *otras* de habitar el mundo desde la dignidad (Estela Hernández), el buen vivir (EZLN), la ternura (organizaciones diversas del feminismo y luchas de mujeres), lo comunitario (Tzul, 2015 y Aguilar, 2020), la vulnerabilidad (Gil, 2021a), lo múltiple (zapatismo) e incluso la contradicción (Gil, 2021b; Gutiérrez, 2014; Rivera, 2018).

La organización capitalista-patriarcal-colonial de las sociedades produce y reactualiza constantemente un conjunto de esfuerzos sistemáticos para ordenar la vida y las *relaciones sociales* en torno a la producción del valor. Esta característica *relacional* genera una forma de lo social que, al mismo tiempo, es una imposición en el orden de las relaciones que busca despojar a las personas de su capacidad de dar forma, es decir de su capacidad política. Uno de los caminos a través de los cuales persigue este objetivo, es precisamente la imposición atávica del trabajo reproductivo a poblaciones no hegemónicas, no remuneradas –y por lo tanto mayormente precarizadas-, convertido en un asunto de individuos y de espacios “privados”. Pero las potencias gestadas en el sostenimiento de la vida son tan grandes que, incluso estando precarizadas, racializadas, feminizadas o confinadas, son capaces de germinar la alegría, la ternura y el cuidado de la vida por la vida misma. Entonces, resulta fundamental disputarle al capital lo reproductivo.

Las actividades reproductivas son actividades políticas porque tienen la potencia de disputar el orden de las relaciones, es decir la forma de lo social. Pero se enfrentan todo el tiempo no sólo con la relacionalidad capitalista organizada en torno a la valorización, sino además con una idea anquilosada de lo político como algo necesariamente estadocéntrico y con la realidad material concreta que limita el ejercicio organizativo de quienes sostienen lo reproductivo. Por eso muchas veces, aunque hay una potencia latente, no logra desplegarse o sostenerse.

Pensar *la potencia política de la reproducción* pasa necesariamente por la disputa de la forma política estadocéntrica como único medio para la transformación social. Incluso las luchas canónicas de la izquierda en el siglo XX siguen ancladas en esa concepción estadocéntrica. Por eso dediqué el Capítulo 2 a mostrar que el Estado es una instancia más de las relaciones sociales capitalistas, porque es la forma en que se centraliza el poder político que hace posible mantener este orden de explotación a gran escala. Así, a través del Estado y sus herramientas represivas, que se manifiestan cuando menos como violencia armada, social, económica, simbólica, material y política, se garantiza que las personas respetemos ese orden.

Pero además, la política estadocéntrica nos ha acostumbrado a pensar lo político en términos globales. Esto se ha convertido en un criterio que muchas veces desacredita o mengua la potencia política de lo cotidiano, puesto que tenemos muy interiorizada la idea de que si no es global entonces no es política o no tiene potencia de transformación.

Pero cuando observamos desde las actividades reproductivas en disputa por la vida digna aparecen un conjunto de relaciones y procesos a través de los cuales cotidianamente vamos dando forma a la socialidad, así como a nuestros vínculos con el entorno en su conjunto. Esta forma de mirar desde lo reproductivo ampliado nos desplaza de una comprensión de lo político estatal, universalizadora, totalizante, represiva y global, hacia la concepción no estadocéntrica sino múltiple, diversa, heterogénea, situada, a nivel micro, histórica, contingente, contradictoria y en disputa, de lo político.

Pero al mismo tiempo, como decía, nos permite dar cuenta de que no toda forma de reproducción es una forma de lucha. Es decir, insisto en que no se trata de romantizar lo reproductivo ni de proponerlo como un ámbito impoluto, éticamente correcto, ni bueno en sí mismo, sino de concebir sus potencias a partir de visualizar sus propias contradicciones. Justamente por ello es que en esta investigación he estudiado cómo históricamente la feminización y racialización de lo reproductivo convertido en trabajo han funcionado como atadura y silenciamiento para los cuerpos no hegemónicos. Nunca hay que perder esto de vista. Pero hay que insistir, también, en no perder de vista que el sostenimiento de la vida es vulnerable, interdependiente e histórico. Que no está garantizado sino que depende de acciones cotidianas. Que no tiene ya una forma definitiva y que, justamente por eso, desde

los esfuerzos por la reproducción de la vida digna existe la posibilidad de disputar la forma de las relaciones sociales. Es decir de disputar el orden político.

En el terreno teórico, el llamado a entender lo reproductivo como una disputa plenamente política, desde donde me posiciono, tiene que enfrentarse cuando menos con la *mirada* canónica del pensamiento crítico³⁶, que niega o minimiza la importancia de lo reproductivo para la transformación social y muchas veces ubica su comprensión de lo político como algo necesariamente estadocéntrico, global, ubicado en las acciones de lo “macro” o como una actividad distinta y separada de los esfuerzos vitales más inmediatos. Por ello, plantear lo reproductivo como potencia política implica también una revisión epistemológica de mi propia *mirada* frente a las lecturas canónicas del pensamiento crítico, así como un posicionamiento político explícito sobre mi forma de mirar. Esto lo desarrollaré en el siguiente apartado.

3.2 La reproducción como perspectiva

Esto ha sido un cambio de óptica y también un cambio de política. Un cambio de pensar qué es la política. Porque lo hemos desmitificado diciendo: la política no es solamente el gobierno, los partidos. La política se vive cada día.

Silvia Federici

¿Nos vamos a creer lo de los padres, que no tenían madre en el sentido literal, que aparecen como si hubieran nacido de gajo y luego viene el cartesianismo a decirnos aquello de “pienso, luego existo”? No es así, hay alguien que te parió y luego existes.

Raquel Gutiérrez

³⁶ Me refiero a la tradición teórica inaugurada por Marx, que hoy tiene algunas derivas como el marxismo abierto o la crítica del valor, que comparten algunos fundamentos de la crítica marxista y que, aunque se han reactualizado históricamente, conservan varios de sus sesgos patriarcales y coloniales.

Los cuerpos adoptan la forma del contacto que tienen con los otros.

Sara Ahmed

¿Cómo es que en un sistema social que organiza el mundo para la acumulación del valor y convierte a lo vivo en un medio para ello, seguimos siendo capaces de defender a la vida como un fin en sí mismo? Hay algo (o mucho) que no está plenamente mediado por este orden. Aunque ese algo no siempre es visible como forma de lucha o como forma política, porque el escándalo del capital, como he expuesto, nos aturde y dificulta otras formas de ver fuera de los principios hegemónicos. En este apartado voy a pensar a la reproducción así, como una forma de ver. Pero para llegar a ello primero me detendré en algunos aspectos fundamentales del pensamiento crítico marxista, para reconocer la importancia de ese origen en las ideas que aquí planteo pero, al mismo tiempo, para dejar en claro las distancias que también tomo, que son fundamentales para construir una perspectiva anclada en la reproducción.

En 1845 Marx escribió un pequeño texto que todavía hoy sigue reverberando en las escuelas de sociología, filosofía, economía y en múltiples espacios organizativos de la lucha social: las Tesis sobre Feuerbach. La tesis 11, en particular, se ha vuelto casi un estandarte para quienes nos dedicamos a pensar desde las ciencias sociales formas diversas de cambiar este mundo. El eco de sus palabras sigue evocando un llamado de atención para no separar, nunca, nuestros esfuerzos epistémicos de nuestros esfuerzos políticos.

Interpretar el mundo para transformarlo. No se trata de una cuestión de funcionalidad del conocimiento, sino del reconocimiento profundo de la politicidad intrínseca a todo proceso epistémico. Pensar es ya político en sí mismo. Y lo es porque el pensamiento y la materialidad (o bien el sujeto y el objeto) no son cosas separadas sino co-constituidas dialécticamente en la historia.

Cuando escribió las 11 tesis, Marx estaba dialogando con uno de los grandes debates de su época: idealismo o materialismo. Esta disyuntiva del pensamiento moderno suponía la separación sujeto-objeto, y es en ese contexto que el filósofo alemán apunta que no existe esa separación, porque tanto sujeto como objeto se co-constituyen en el desarrollo de las

relaciones sociales, es decir en la historia. De esta forma, Marx construye la perspectiva del materialismo histórico para dar cuenta de ese proceso constante de co-constitución dialéctica.

Esa concepción dialéctica es de donde surge el concepto de *praxis*, es decir de una forma del hacer y del pensar en donde ambos resultan inseparables. Una concepción donde la teoría, o bien el conocimiento y el hacer político suceden al mismo tiempo, justamente porque la persona y sus pensamientos están históricamente co-constituidos con la realidad material. Desde esa perspectiva ni el sujeto ni el objeto son algo ya dado ni plenamente separable, sino algo siempre cambiante, histórico y co-constitutivo.

Ese proceso dialéctico permitió ampliar la concepción de lo político, entendido como capacidad de dar forma a lo social-histórico (Echeverría, 1997). Una capacidad anclada en las condiciones materiales, pero sin separarlas nunca de los sujetos que van configurando dichas condiciones y al mismo tiempo siendo configurados por ellas. En suma, esta concepción dialéctica del materialismo histórico de Marx abrió camino a una comprensión de lo político como un conjunto de actividades donde no se separa a las personas de la realidad material, sino que se ancla la transformación histórica –política- en la relación dialéctica entre el sujeto y la materialidad/objeto. Pero además, dicha concepción inauguró un posicionamiento teórico que asume la imposibilidad de separar no sólo el sujeto del objeto, sino también lo que se piensa de lo que se hace.

Partiendo de estos aportes del pensamiento de Marx, de los que me he nutrido profundamente, aquí quiero enfatizar que habría que poner mucho mayor atención, entonces, al enfoque desde el cuál pensamos las cosas, a los efectos políticos a los que lleva cada postura y al posicionamiento implícito desde donde se originan las ideas.

El pensamiento crítico de Marx utilizó estas claves para generar una imagen detallada de la manera en que funciona el modo de producción capitalista, aunque lo hizo mirando muy mayormente desde dos perspectivas primordiales: la centralidad de los procesos productivos (incluyendo la distribución y consumo) y el antagonismo social. Por un lado, la perspectiva del antagonismo marxiano dio cuenta de los fenómenos sociales en términos de la lucha de clases, es decir del antagonismo producido a partir del acceso o la expropiación de medios de producción, que divide a la sociedad en dos grandes clases antagónicas:

burgueses y proletarios. En los capítulos anteriores he expuesto y revisado diversos argumentos sobre por qué esta perspectiva me parece incompleta. Hoy existen múltiples derivas de pensamiento antipatriarcal y anticolonial que están repensando la historia del capitalismo y sus modos actuales de funcionamiento y que, al hacerlo, están ampliando también los términos en los que se piensa el antagonismo. Por otro lado, estas derivas no son visibles si solamente *miramos* desde las dinámicas consideradas propiamente productivas del capital, a la manera en que lo hizo Marx y en que continúan haciéndolo la mayoría de las corrientes de pensamiento marxista. Por eso tendré que pensar mi propia forma de *mirar* como una pieza política de suma importancia en este capítulo.

Interpretar el mundo para transformarlo. Sí. Pero fijándonos primero en los sesgos de esa interpretación. Para decirlo con más claridad: no existe interpretación ni pensamiento libre de sesgos en tanto que éste nunca está separado de la materialidad concreta desde donde se origina, ni del cuerpo situado que lo produce. Por eso todo conocimiento es político. Pero si no podemos evitar los sesgos en la mirada, quizá lo más honesto que podamos hacer es reconocerlos, nombrarlos y asumirlos. Partir de ahí. Hacer explícitas la forma en que miramos y el lugar desde donde hablamos.

Contribuir a desarmar el presupuesto epistemológico de la modernidad que nos orilla a borrarlos cuando producimos conocimiento, apelando a la noción nada neutral de *objetividad*, que “saca” del proceso cognitivo a la persona pensante, en nombre de un método universal que afirma estar más allá de lo que se piensa y de quién lo piensa. Pero lo pongo entre comillas porque en realidad la persona nunca puede estar fuera de lo que ella misma enuncia. La modernidad afirma y construyen los procesos epistémicos en torno a esa gran *palabra mágica* de *objetividad*, que en realidad oculta a quien enuncia y hace pasar por neutrales los sesgos de su mirada, ignorando el contexto y las condiciones concretas de la persona que piensa.

Sin embargo, es importante considerar que no propongo renunciar a la búsqueda de objetividad sino anclarla en la persona pensante, en el contexto situado, en la geografía y cuerpo desde donde nace su mirada (Haraway, 1995). Reconocer y enunciar su parcialidad. No pretender que existen las miradas neutras, sino asumir y hacer explícito el sesgo desde donde vemos. Porque, en tanto que no están separados el sujeto y objeto sino dialécticamente

co-constituidos, las personas somos al mismo tiempo actores y productores del conocimiento que desarrollamos. No se trata de sucumbir al relativismo sino de construir anclajes distintos, unos que sean situados y no universales, para la objetividad.

Marx fue un gran crítico del pensamiento de su época y dejó aportes fundamentales para la investigación y la lucha social que todavía hoy resultan sumamente fértiles, eso quiero reconocerlo sin duda alguna. Pero también considero importante señalar que, a pesar de lo anterior, tampoco logró romper por completo lo que Raquel Gutiérrez y Huáscar Salazar llaman “legalidad epistémica” (2019, p. 23) de la modernidad, en la que su mismo pensamiento se sitúa. Se trata de una legalidad construida muy mayormente desde la posición de los hombres-blancos-propietarios (quienes históricamente han sido los sujetos de producción de conocimiento), desde lo que estos hacen y lo que consideran importante conocer. Una legalidad que posiciona estos sesgos como neutrales y, por lo tanto, que no da cuenta de su propia parcialidad. En ese sentido, busco tomar distancia de la perspectiva que mira lo social con el centro puesto en los procesos productivos, históricamente masculinizados.

Considero importante señalar que cuando se trata del pensamiento crítico, el sesgo no siempre aparece como inmediatamente burgués, patriarcal o colonial, puesto que las más de las veces está mediado por esfuerzos “críticos”, mayormente heredados del pensamiento de la izquierda tradicional, que de manera indirecta o no explícita, reproducen formas patriarcales y coloniales en la producción de conocimiento. Me refiero aquí, en particular, al esfuerzo epistemológico que observa sólo (o muy mayormente) desde las dinámicas productivas del capital.

En el apartado anterior me detuve a problematizar una concepción ampliada de la reproducción. Una de las reflexiones que desarrollé tiene que ver con la *separación* que hace el pensamiento canónico –incluso el que se posiciona en el terreno crítico, podríamos decir, el pensamiento crítico canónico–, intrínsecamente masculino y blanco, entre el cuerpo, la mente y las emociones; entre los espacios considerados productivos y los reproductivos; entre las actividades feminizadas y las masculinizadas; entre el ámbito que se entiende como político y la multiplicidad de los que no. Entender la reproducción de forma ampliada, decía yo, permite problematizar esas fronteras. Porque cuando *miramos* desde *el conjunto de*

actividades, relaciones y procesos a través de los cuales sostenemos la vida cotidianamente, dichas fronteras pierden fuerza o adquieren otros sentidos. Aquí quiero pensar cómo es que esa forma de mirar puede convertirse en una perspectiva capaz de ampliar los aportes de Marx, renovando su vigencia, pero señalándole al mismo tiempo sus propios sesgos y omisiones.

En ese sentido, una de las enseñanzas más importantes que me ha dejado estudiar la maestría en el área de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político es conocer la *perspectiva de la reproducción* como forma de mirar. Raquel Gutiérrez, Mina Navarro, Lucía Linsalata y más recientemente Amaranta Cornejo, han construido una perspectiva sociológica cuyo punto de partida es la reproducción o, dicho de forma más minuciosa, “los siempre renovados esfuerzos y actividades humanas tendientes a garantizar la reproducción digna de la vida” (Gutiérrez et al, 2017, p. 378).

Se trata de una perspectiva no acabada sino en construcción, que dichas pensadoras han desarrollado principalmente a partir del acercamiento a procesos diversos de lucha, desde donde se piensan y organizan formas para subvertir el orden del capital, ancladas en la garantía de reproducción material y simbólica. Una perspectiva que no pretende ser teoría ni sistema sino, en todo caso, hilación que permita articular síntesis parciales (Buck-Morss, 1977) construidas a partir del diálogo diverso, multidisciplinar, dentro y fuera de las aulas, para legitimar otras formas de mirar lo social que tomen distancia de la mirada masculina dominante. Esta perspectiva, que no es de ellas en el sentido de propiedad, sino que la están desarrollando a través del diálogo con varias otras pensadoras y luchadoras sociales dentro y fuera de la universidad de Puebla, ha permitido alumbrar ámbitos y matices de lo social-político que quedaban oscurecidos en el marxismo clásico e incluso en el marxismo abierto, tradiciones ambas de las que se nutre la perspectiva de la reproducción, pero a las que no deja, al mismo tiempo, de señalar sus limitaciones, sesgos y consecuencias políticas de los mismos.

Entonces, la perspectiva de la reproducción se desplaza de la mirada canónica del pensamiento crítico, que reflexiona sobre lo social observando centralmente las formas sociales organizadas entorno a la producción y acumulación del capital porque, tal como han mostrado estas pensadoras, si se piensa desde lo productivo entonces se alumbran procesos

productivos. Pero se omite y oscurece, también, el conjunto de procesos reproductivos que hacen posible el sostenimiento material, simbólico y emocional de la vida (Gutiérrez, 2021).

La mirada canónica del pensamiento crítico observa desde lo productivo, y justamente por ello niega e invisibiliza un conjunto de prácticas cotidianas para el sostenimiento de la vida, así como su importancia en el ordenamiento capitalista y en los caminos posibles de lucha.

En ese sentido, dice Raquel Gutiérrez (2021, p. 53):

Organizar la reflexión poniendo en el centro los esfuerzos colectivos por garantizar la reproducción material y simbólica de la vida –humana y no humana- ha significado nuestra propia “revolución copernicana”.

Esta alegoría permite visualizar las dimensiones de un cambio en la perspectiva del que no hay vuelta atrás. Una transformación irreconciliable con la perspectiva preexistente. Algo similar a lo que sucede cuando las feministas decimos ponernos “las gafas violetas” y a partir de este lente habilitamos nuestra mirada para notar, en los mismos fenómenos de siempre, cualidades que antes no veíamos. Habilitamos otras formas de mirar lo mismo, fuera de la perspectiva hegemónica que nos decía como ver y, sin duda, el mundo que percibimos se vuelve otro.

La perspectiva de la reproducción habilita un desplazamiento de la mirada del que no hay vuelta atrás: nunca más aparecerá como neutral ni siquiera el discurso crítico. Ningún discurso, en realidad. Entonces, esta perspectiva nos invita a posicionar políticamente nuestra mirada. A hablar en primera persona. A partir de nuestras historias y contextos. A reconocer que toda idea es histórica, política y social, y que ni siquiera pensando somos realmente individuos.

Este revolucionamiento en la forma de mirar desplaza el centro de la observación de las actividades productivas a las reproductivas y, desde ahí, construye otras interpretaciones de lo social. Planteado de esta manera, mirar desde la perspectiva de la reproducción implica mirar desde este *conjunto de actividades, relaciones y procesos, que generamos cotidianamente en ámbitos muy diversos para sostener y garantizar la vida* de forma digna,

y que a veces quedan ensamblados tensamente en las dinámicas de valorización, a veces se posicionan como enfrentamientos indirectos contra el orden hegemónico y algunas otras veces como confrontación directa.

Así, cuando miramos la historia y lo societal desde la reproducción, no sólo vemos las dinámicas del capitalismo-patriarcal-colonial sino, sobre todo, los esfuerzos múltiples que constantemente desbordan y tensan ese orden. Es decir, esta perspectiva habilita el desplazamiento de una lectura totalizante y muchas veces paralizante de la realidad, a una lectura múltiple, histórica, social, contingente y en disputa, que permite reconocer formas diversificadas de lo político y de la lucha. Una lectura donde las formas del antagonismo se amplían, desbordando el concepto canónico de *clase*, donde hay lugar para las contradicciones y para lo inacabado. Donde los procesos importan en sí mismos y no se espera que cada uno de ellos sea La Revolución, aunque no se renuncia por ello al deseo de transformarlo todo.

Pero entonces la perspectiva de la reproducción se nos devela también como un reto epistemológico transversal a todo lo que pensamos. Es un esfuerzo por organizar la producción de conocimiento a partir de posturas que transgredan el orden totalizante. Una ruptura epistemológica que replantea la forma de producir y validar conocimiento. Una que, como hemos visto, desborda las separaciones entre cuerpo, emociones y racionalidad, pero partiendo de las formas concretas en que el ordenamiento capitalista-patriarcal-colonial organiza los cuerpos, las relaciones y hasta el conocimiento.

Hemos visto ya que pensar es político en sí mismo porque las personas existen en un proceso histórico co-constitutivo con la materialidad, es decir porque el sujeto y el objeto no están separados, entonces la perspectiva de la reproducción no sólo habilita otras posturas políticas, sino que también construye camino para renovadas posturas epistémicas. O, dicho de otra forma, esa perspectiva es al mismo tiempo epistémica y política.

Por eso, mirar desde la reproducción es también mirar los cánones académicos a contrapelo (Benjamin, 2008), incluso aquellos asentados en la crítica marxista, a la que suele considerarse como inmediatamente antagónica al capital. Es partir de ser críticos con lo que pensamos, aún cuando habitamos academias “disidentes”. Es asumir la responsabilidad política de lo que decimos y ser insolentes con lo que no queremos aceptar. Es cuestionar

los alcances de cada perspectiva. Es construir conocimiento no hegemónico, incluso desde la contradicción que plantea el ser un conocimiento financiado estatalmente. Es, además, insistir en que tampoco nuestras formas de pensar están plenamente subsumidas a los intereses capitalistas, y por ello aferrarnos a lo que Paloma Sierra enuncia en su tesis doctoral, recuperando también las enseñanzas de su profesor: “‘Se trata de no dejar las cosas como están’, ni siquiera si ‘solo’ las pensamos” (2022, p. 23).

Lo anterior, entonces, implica repensar con más detenimiento la veta epistemológica que acompaña estos esfuerzos teóricos. A ello destinaré el próximo apartado.

3.3 Entre la identidad y la diferencia: otras derivas políticas y epistemológicas de la perspectiva de la reproducción

Las respuestas ensayadas a partir de este desafío se sitúan antes que nada en la experiencia, en un terreno fronterizo entre teoría y práctica; terreno en el que la diferencia deja de ser un aspecto secundario para atravesar de manera inherente la misma noción de lo político.

Silvia Gil

El problema no es cómo superar esa contradicción sino cómo convivir con ella, cómo habitar en ella.

Silvia Rivera Cusicanqui

¿Cómo producir una ruptura epistemológica con las formas universales del pensamiento, sin volver a quedar atrapadas en formas identitarias, ahora múltiples y diversas, que nos encierren en nuevas ataduras? ¿cómo evitamos caer en el relativismo, que conduce casi inevitablemente a la indiferencia? ¿cómo afirmar una diferencia sin jerarquías? ¿es esto, siquiera, posible?

Una de las cosas importantísimas que las luchas antipatriarcales y las luchas anticoloniales nos han enseñado, por lo menos desde el último siglo, es que la perspectiva con la que se presenta y analiza algo es fundamental para entender qué es lo que realmente sucedió. Desde los movimientos de mujeres afroamericanas derribando las estatuas de médicos que experimentaban con esclavos africanos, y que en las narrativas hegemónicas de La Historia (todavía en algunas de la actualidad) se presentaban como héroes. Hasta las feministas en diversas geografías señalando los sesgos patriarcales que impregnan los titulares de noticias sobre feminicidios³⁷, o las investigaciones jurídicas sobre crímenes cometidos contra cuerpos feminizados, o la perspectiva social de culpar siempre a las víctimas feminizadas de crímenes sexuales y nunca a los agresores. Una y otra vez, estas luchas ponen sobre la mesa que la perspectiva es memoria y justicia. Es la forma en que algo será recordado y es también los aprendizajes que dejará para el futuro.

Ya en 1940 Benjamin (2008) reflexionaba sobre la importancia histórica de esto en su célebre tesis 6: “Tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer”. El problema es que con el desarrollo de un orden social en el que funcionan de manera articulada y ya inseparable el capitalismo, patriarcado y colonialismo, las formas de opresión se diversifican tanto que muchas veces no queda claro dónde está ubicado cada quien, porque la noción de “enemigo” se diversifica ampliamente, dejándonos a todos en situaciones incómodas de diversas magnitudes.

Rita Segato llama a este fenómeno el “espejito espejito de la reina mala”, y lo entiende como una incapacidad para ver nuestras propias conductas racistas, patriarcales y clasistas, al sentirnos identificados históricamente como poblaciones vulneradas por pertenecer a este continente colonizado. En ese sentido, dice ella, “lo primero que la colonización nos robó es el espejo para ver quiénes somos realmente y de qué lado estamos en la historia” (Segato en Barrera, 2019).

Pero cuando se mira desde la perspectiva de la reproducción, es decir desde las múltiples actividades que realizamos cotidianamente para garantizar el sostenimiento

³⁷ Al respecto ver el proyecto La corregidora que busca evidenciar ese sesgo patriarcal, corrigiendo desde una perspectiva feminista los titulares de diversos medios de comunicación sobre noticias de violencia contra cuerpos feminizados: <https://www.facebook.com/corrigiendotitulares/>

concreto de los cuerpos -y las relaciones que construimos en el proceso-, así como desde la multiplicidad de dificultades y violencias que hay que enfrentar en el camino, entonces las narrativas comienzan a cambiar.

Esta perspectiva habilita desplazamientos narrativos, justamente porque surge de la ubicación concreta, de la lucha y propuestas teóricas de aquellos sujetos que quedan excluidos de los discursos hegemónicos, en la construcción de memoria y conocimiento de diversa índole, pero que, a causa de la feminización y racialización de lo reproductivo, son también quienes mayormente se encargan del sostenimiento concreto de la vida.

La crítica epistemológica que surge de la perspectiva de la reproducción, permite dar cuenta del amalgamamiento de un orden social al mismo tiempo capitalista, patriarcal y colonial, porque se posiciona desde el sostenimiento material concreto de los cuerpos y, por lo tanto, también desde la conciencia de las formas específicas y múltiples de violencia que atraviesan a esos cuerpos. En ese sentido, “si la esfera reproductiva ha sido lo no pensado de las teorías políticas y económicas, necesitamos nuevas herramientas para una visión más adecuada del mundo que permita incorporar procesos sociales más allá de la dinámica de los mercados” (Gil en Mayo, 2014).

Desde la perspectiva que piensa los acontecimientos sociales con la centralidad en lo reproductivo, se ha podido dar cuenta de la diversidad de formas de opresión que surgen a partir de la articulación histórica del capitalismo, el patriarcado y el colonialismo. Se trata de lo que en los últimos años se ha nombrado como imbricación (Aguilar, 2022; Falquet, 2020) o amalgamamiento (Gutiérrez, Sosa y Reyes, 2018)³⁸, y refiere a la construcción de un orden social que articula un conjunto de jerarquías en las que ya no es posible distinguir a tres “sistemas” por separado, sino un solo orden relacional que es al mismo tiempo capitalista, patriarcal y colonial.

³⁸ No ignoro que también existe el concepto de interseccionalidad, que en la última década ha adquirido una popularidad notable. Sin embargo, me distancio de ese término acuñado por Crenshaw (1989) porque, cuando pensamos lo social desde la perspectiva de la interseccionalidad, pareciera que se trata de tres sistemas distintos y separados que se intersectan en algunos puntos. Los conceptos de imbricación y amalgama, por su parte, sugieren que no se trata de tres sistemas separados sino de la construcción de un solo orden social relacional a partir de la imbricación o amalgamamiento del patriarcado, el colonialismo y el capitalismo.

Estos conceptos habilitan una lectura de lo social donde las categorías de raza, clase o género no son leídas como identidades culturales sino como productos de la organización de determinada forma de las relaciones sociales (aunque después sí se funcionalicen como identidades) y que, justamente por ello, dan cuenta del conjunto de jerarquías y problemáticas que aparecen cuando atendemos el sostenimiento concreto de los cuerpos en un mundo capitalista-patriarcal-colonial. Es decir, los conceptos de imbricación y amalgamamiento habilitan un desplazamiento de las lecturas identitarias de lo social. De manera que, por ejemplo, ser mujer u hombre, indígena, negro, caucásico, burgués o proletario, no se piensan como identidades sino como lugares comunes que no existirían sin todo un sistema de relacionamiento, históricamente construido, en el que un cuerpo es leído como cuerpo de hombre, de mujer, de negro, de indígena, de caucásico, o bien de mujer blanca, de hombre negro, etc. Y en el que esa lectura de los cuerpos se vuelve fundamento del acceso a la propiedad privada y medios de producción -que históricamente le han pertenecido a los varones blancos- o bien se vuelve fundamento de la responsabilidad de sostener la esfera reproductiva –como sucede con los cuerpos feminizados y racializados-.

La epistemología de la modernidad piensa el mundo a partir de identidades y sujetos que se solidifican bajo la forma de universales, a través de los cuales la modernidad explica los acontecimientos históricos. Así, por ejemplo, la narrativa moderna afirma que *el hombre* descubrió el continente americano en 1492. *Las mujeres* construyeron el feminismo a partir de la lucha liberal por el derecho al voto. Y *los proletarios* construyen el camino al socialismo a través de su lucha contra *la burguesía*.

Sin embargo desde la perspectiva de la reproducción, es decir cuando miramos desde las múltiples actividades que realizamos todos los días para sostener la vida y las relaciones que construimos en el proceso, estos universales pierden sentido. Las narrativas de lo uno se diversifican. Se amplían.

Desde esta crítica epistemológica los sujetos de la historia se vuelven múltiples o, mejor dicho, entra en crisis la noción de sujeto como categoría universal-identitaria, ante una perspectiva que mira sobre todo las relaciones y tramas diversas en que las personas luchamos por el sostenimiento de los cuerpos y las dificultades del orden social que cada cuerpo diferenciado se encuentra en el proceso. De esta forma, por ejemplo, es posible

cuestionar la universalidad del sujeto *mujer* en tanto que ese universal borra la multiplicidad de formas de “ser mujer” y oculta el hecho de que la invisibilización de esa diversidad refuerza las jerarquías entre nosotras. No es lo mismo, por ejemplo, ser una mujer blanca de clase media, nacida en Nueva York, que una mujer ayuukjä’äy nacida en el norte de Oaxaca. No es lo mismo porque el sistema de relacionamiento capitalista-patriarcal-colonial hace que leamos ambos cuerpo de formas distintas, a través de la jerarquía que impone el universal hegemónico Hombre (blanco y propietario), y que en lo concreto cada cuerpo se enfrente con dificultades diferentes.

En las últimas décadas, diversas luchas y pensamientos antipatriarcales y anticoloniales han puesto en crisis la narrativa histórica que piensa el antagonismo social a partir de sujetos -sea mujeres, proletarios, indígenas, negros o cualquier otro-, señalando la insuficiencia de esta categoría para explicar tanto las formas de opresión como las de lucha. En ese sentido, los conceptos de imbricación y amalgamamiento ponen el acento en los procesos y relaciones de un determinado orden del mundo, y por lo tanto cambian también los lugares desde donde germinan las potencias antagónicas. De esta manera, dichos conceptos nos desplazan de posiciones identitarias –que siempre son cerradas-, proponiendo ir más allá de una comprensión de las luchas sociales como enfrentamientos entre sujetos (mujeres contra hombres, burgueses contra proletarios, negros contra blancos). El sujeto como categoría antagónica está en crisis.

¿Qué hacemos, entonces, con un “sujeto-crisis”? (Vega, 2011, p. 21) Y no es que simplemente desaparezcan los sujetos de las luchas, sino que se descentran de sus principios identitarios. Nos movemos en un terrero frágil entre la universalidad y la relativización total. Hay una especie de deconstrucción de las identidades que sede lugar a un resaltar de las diferencias múltiples que, sin embargo, nos deja pronto frente al reto de aprender a agruparnos aún entre diversos.

Uno de los grandes retos del presente, de acuerdo con Silvia Gil (2021a, pp. 231-232) es justamente “cómo construir una vida vivible para todas las personas, pero sin renunciar al mismo tiempo al reconocimiento de las diferencias”. En ese sentido, ella rescata los aprendizajes que han dejado la filosofía y las luchas feministas de la segunda mitad del siglo XX porque afirma que, a causa del desarrollo de múltiples estrategias en defensa de las

formas diversas y renovadas del patriarcado, el colonialismo, el clasismo y el heterosexismo, aquellas han “diversificado las posiciones que habitan los sujetos” (Gil, 2021a, p. 232). Esta diversificación es una forma de posicionamiento desde diferencias múltiples respecto del gran universal de la modernidad, que ha permitido gestar “miradas analíticas y políticas no totalizantes, aterrizadas en los procesos históricos y atentas a las múltiples experiencias con el poder de las mujeres y de otros sujetos no normativos” (Gil, 2021a, p. 232).

Sin embargo, la multiplicación de las diferencias, de acuerdo con Gil (2011), es ambivalente porque se convierte en posibilidad y límite al mismo tiempo. Posibilidad de abandonar las ataduras identitarias y límite como el peligro que representa ceder ante el relativismo total, que justamente por ser una forma de la indiferencia, dificulta profundamente las posibilidades organizativas. Porque, ¿qué nos convoca en común si todes somos tan diferentes? ¿cómo vamos a agruparnos aún entre diversas? ¿qué principios comunes sostienen nuestras alianzas y vínculos?

La ficción moderna del individuo nos hace concebirnos engañosamente como separados de los demás y del entorno. Como autosuficientes. Nos hace pensar de manera individual aquello que sólo existe porque interdepende, tal como hemos visto. Se trata de una separación simbólica³⁹ que resulta funcional en tanto que habilita un conjunto de jerarquías entre individuos, que permite que unos puedan ser explotados por otros a partir de criterios de distinción patriarcales y coloniales. Pero al mismo tiempo, la modernidad capitalista construye un horizonte de igualdad como expresión tramposa que oculta dichas jerarquías a través del terreno político más homogeneizante: la ciudadanía. Todes somos iguales en tanto que ciudadanos, se nos dice. Todes somos igualmente sujetos de derecho. El problema se vuelve evidente cuando salen a la luz los criterios que acreditan tanto el acceso a derechos como a la ciudadanía y, nuevamente ahí, aparece el fundamento implícito de un sujeto blanco, varón y propietario como la cara oculta del criterio de igualdad.

La construcción ficcional del individuo multiplica las diferencias identitarias entre personas. La diferencia se convierte también en identidad. De acuerdo con los principios

³⁹ Que llega a convertirse también en aislamiento material, como sucede por ejemplo con las formas de vida de algunos países “desarrollados”. Vidas sedentarias, soledad extrema, altos índices de depresión y suicidio que, sin embargo, nunca quieren decir que las personas están fuera de las relaciones de interdependencia.

modernos, todes somos personas únicas y diferentes. Las diferencias aparecen aquí no como potencias de emancipación, sino como fundamento del individuo. Como criterios que dificultan que nos pensemos colectivamente. Como nuevos encierros identitarios que refuerzan las jerarquías múltiples.

El reto epistemológico de desplazar las narrativas universales de lo uno por narrativas múltiples para construir otras formas de lucha, se vuelve más complejo de lo que parecía.

Sin embargo, justamente porque la perspectiva de la reproducción habilita una mirada epistemológica desde el sostenimiento material de los cuerpos es posible que ahí, sin negar las diferencias múltiples, comencemos a encontrar también espacios comunes. A pesar de la ficción del individuo, muchas y muchos tenemos en común, por ejemplo, la dificultad para conseguir empleos dignos, para dedicarnos a actividades que nos hacen felices y que al mismo tiempo puedan ser nuestro sustento material, tenemos dificultades para conseguir alimentos, para tener acceso a servicios médicos, a educación, a vivienda. Todos los cuerpos que somos leídos como cuerpos feminizados tenemos en común, por ejemplo, que enfrentamos mayores dificultades para ser respetadas y escuchadas en casi todos los espacios. Tenemos en común, por otro lado, que entre más oscuro sea el tono de nuestra piel (sin importar la categoría sexo-género) enfrentamos más dificultades para reproducir nuestras vidas.

Cuando las diferencias no se vuelven identidades cerradas, sino reconocimiento de lugares diferenciados en los que, sin embargo, no dejan de existir cosas en común, las diferencias pueden habilitar la construcción conjunta de caminos antagónicos.

Las mujeres zapatistas lo dicen de esta manera:

Por eso no se trata de competir para ver cuál es la mejor lucha, sino de compartir y de compartirnos. Por eso te pedimos que siempre tengas respeto a los diferentes pensamientos y modos. [...] Tenemos diferentes modos, es cierto. Pero ya ves que nuestro pensamiento como zapatistas que somos es que no sirve que todas somos iguales de pensamiento y modo. Pensamos que la diferencia no es debilidad. Pensamos que la diferencia es fuerza poderosa si hay respeto y hay acuerdo de luchar juntas pero no revueltas. Entonces te pedimos que compartas tu dolor, tu rabia y tu lucha

con dignidad. Y que respetes otros dolores, otras rabias y otras luchas dignas.⁴⁰

Partir de las diferencias. Poner en común aquello que compartimos para construir caminos comunes de lucha, pero sin negar que también hay mucho que no compartimos. Que hay diferencias que no necesariamente queremos borrar ni igualar.

El reto es que, ante el reconocimiento de múltiples diferencias, sigamos siendo capaces de rescatar lo común. Y lo común no sólo como algo que construir y sostener, no sólo como procesos compartidos que habilitamos en el camino de construir algo nuevo, sino también como punto de partida inicial. Como aquello que compartimos en el orden de las relaciones sociales capitalistas. Lo común como las heridas. Sí. Pero también y justamente por eso lo común como el deseo. El deseo de que las relaciones funcionen de otra manera. De que podamos vivir dignamente. Un deseo que nunca es individual, sino compartido y que siempre está en relación con los demás, con el entorno y con las formas en que sostenemos la vida.

De esta manera, las diferencias no se vuelven una proliferación de contrarios, sino algo que, desde ubicaciones muy diversas, se resiste a adaptarse a las jerarquías creadas por lo uno, por la primacía de lo blanco, propietario, masculino. A partir del esfuerzo por poner en el centro lo común, las diferencias habilitan una crítica a la igualdad tramposa del pensamiento moderno, ofreciendo la posibilidad de no caer en relativismos indiferentes, ni en la proliferación de renovadas identidades segregadoras y jerárquicas.

Habría que pensar, también, que ni siquiera las diferencias están ya dadas ni son estáticas y que justamente por eso no presuponen a un sujeto sino que, como advierte Cristina Vega (2011, p. 27) “se producen en enunciaciones complejas y dinámicas desde las que es posible construir un <nosotras> opositivo que si bien es contingente, no se apoya tanto en lo que <somos>, cuanto en lo que <queremos ser>.”

⁴⁰ “Palabras de las mujeres zapatistas en la inauguración del segundo encuentro internacional de mujeres que luchan”. Discurso completo disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/12/27/palabras-de-las-mujeres-zapatistas-en-la-inauguracion-del-segundo-encuentro-internacional-de-mujeres-que-luchan/>

El esfuerzo epistemológico de la perspectiva de la reproducción es también un esfuerzo por desplazarnos de las explicaciones histórico-sociales que organizan a partir del universal hegemónico (Gutiérrez, 2014b), moviéndonos hacia la construcción de narrativas múltiples, que no renuncien a dar explicaciones estructurales pero que tampoco lo hagan desde principios universales. Al respecto Raquel Gutiérrez propone el recurso de *la generalización múltiple*, que es un artefacto del pensamiento y una técnica *expresivo-lingüística* “que elude –o le da vuelta- al problema del carácter abstracto de los universales, pues enuncia o expresa de una manera distinta: establece aquello que los distintos particulares tengan en común, aquello que es susceptible de generalización sin sumergirlos en el opaco caldo homogéneo de los universales y su indiscernibilidad o identidad” (Gutiérrez, 2014b, p. 92).

Ante los enormes retos del presente, apremia que seamos capaces de construir *otras* formas también de la diferencia. Dar lugar a diferencias múltiples que nos permiten caminar desde y hacia un sentir compartido, aunque no igual ni siempre el mismo. Ya lo dice Silvia Rivera Cusicanqui (Salazar, 2015) que, en estos tiempos, son las heridas las que nos convocan. Las heridas y, justamente por eso, también el deseo. Las heridas como punto de partida, y el deseo como anhelo de llegada que es, al mismo, tiempo el impulso transversal de donde viene la fuerza de todo lo que hacemos.

La crisis del sujeto no implica renunciar a lugares comunes en la lucha por transformar el orden masculino, blanco y propietario dominante. Implica, en todo caso, habitar y construir estos lugares siempre atentas a no reinstalarnos en diferencias identitarias, ni en universales que invisibilizan, ni en renovadas formas de las jerarquías patriarcales y coloniales.

Quizá hoy más que nunca sea necesario anclarnos en múltiples sentidos comunes compartidos. Anclarnos y vincularnos, por ejemplo, a partir de la certeza de que todes deberíamos tener acceso a comida, techo y afecto, cuando menos. Dejarnos convocar por lo que nos afecta en común, pero también por lo que deseamos en común, construyendo vínculos allí donde el capital quiere individuos. Esforzándonos en sostener nuestra reproducción desde el vínculo como forma política que cotidianamente antagoniza con el capital. Insistiendo en crear rupturas epistemológicas también como esfuerzos políticos

contra el orden actual. Y ensayando una y otra vez, formas antagónicas de relacionamiento como formas políticas que nos ayuden a caminar hacia un mundo donde sí quepan muchos mundos.

3.4 Políticas de las diferencias, de lo común, de lo pequeño, del deseo y otras herramientas para afrontar los retos del presente

Ir contra la corriente en un modo contrario al que iban todos los partidos, no es cualquier cosa.

Marichuy

Son cosas pequeñitas, frágiles, pero enuncian otro tipo de conciencia y de praxis. Seguramente la mirada sociológica no reparará en ellas, habituada como está a pensar “en grande”, en los temas como el estado, los movimientos sociales, la democracia... La crisis nos ayuda a superar esos bloqueos y a prestar atención a lo pequeño, a la multiplicidad y diversidad de prácticas pensantes que afloran por doquier.

Silvia Rivera Cusicanqui

Lo único que sabemos es que <eso, tal como está dispuesto, no lo queremos>.

Silvia Gil

¿Cómo no relativizar las acciones políticas cuando se rompe con la narrativa antagónica de los sujetos históricos? ¿cómo construimos y sostenemos formas políticas desde diferencias no identitarias? ¿qué prácticas y principios pueden articular luchas diversas contra el orden del capitalismo-patriarcal-colonial? ¿cómo avanzamos en la construcción de mejorías concretas e inmediatas en nuestras vidas, sin renunciar a producir también cambios estructurales? ¿cómo romper con la herencia política liberal estadocéntrica?

Los retos del presente son enormes.

En las últimas décadas la diversidad de luchas por la reproducción y sostén de la vida digna nos ha mostrado el conjunto de temas y espacios que la multiplicidad de crisis del presente nos obliga a disputar. Desde la defensa por la libertad de decidir sobre nuestros cuerpos, la garantía de tener acceso a una vivienda digna, a una jubilación, acceso al agua, a un aire que no nos intoxique respirar, a habitar las calles sin peligro, a decidir sobre nuestros territorios, tener acceso a alimentación, educación, salarios dignos, jubilaciones, arte, tiempo de esparcimiento, etc. Pensar las múltiples luchas no sólo desde la defensa de la vida sino, ante todo, de la vida digna, nos ha permitido incluso abrir un conjunto de cuestionamientos profundos sobre estos temas: qué es la educación, qué cosas son y cuáles no son alimentos, quiénes son los que modifican la calidad del aire que respiramos, qué intereses son los que han producido la debacle ambiental en la que nos encontramos, quiénes se han beneficiado de ella, y un largo etcétera.

Una y otra vez, esta crisis de magnitudes planetarias se manifiesta como una crisis de nuestras capacidades para seguir reproduciendo la vida y más específicamente para hacerlo con dignidad. Por eso se vuelve urgente una disputa por lo político como actividad múltiple y descentrada que también ponga en el centro de sus actividades y preocupaciones, la garantía de reproducción de la vida digna. Es urgente la reivindicación y defensa de formas políticas ancladas en lo reproductivo. No me refiero solamente a formas políticas que surjan o se organicen *desde* los ámbitos de la reproducción de la vida, sino al reconocimiento de que las acciones cotidianas de sostén *son* también formas políticas que tienen potencia de antagonía con las relaciones sociales capitalistas que separan, individualizan, rompen, desmotivan y marchitan la capacidad de autodeterminación social.

Esto implica disputar transversalmente el dominio global de la política estadocéntrica, sin ignorar al mismo tiempo que ese dominio hoy determina muy mayormente las condiciones materiales de nuestras vidas, y que además reactualiza todo el tiempo esfuerzos despolitizadores para alejarnos de nuestras potencias transformadoras o para hacernos enfocar todos nuestros esfuerzos en diálogos con el Estado.

Uno de los efectos del dominio global de la política estadocéntrica es precisamente la desacreditación, cuando no directamente represión y desaparición forzada, de luchas que no dialogan con el Estado. Por eso hay que seguir pensando las múltiples formas en que el

liberalismo captura nuestras potencias políticas. Una de ellas, directamente relacionada con la dificultad de encontrar lo político en los esfuerzos cotidianos de reproducción, es la jerarquización de las luchas y formas de lo político. Dice Virginia Ayllón (2021):

Tendemos a una jerarquización de las luchas, y yo creo que eso tiene que ver con que estamos atrapadas en los remanentes de los macrodiscursos sociales, tanto de izquierda como de derecha, de los discursos del Estado, de los sindicatos, ¿no es cierto?, que nos han tenido y todavía nos tienen atrapados en los discursos de el gran cambio, la gran industria, la gran revolución, y nos producen miedo porque de pronto desconfiamos de las cosas que llamaríamos pequeñas y además de las cosas que se mueven. [...] Nos sentimos inseguras con lo pequeño, con lo inestable, con lo temporal. Queremos grandes discursos. Y por lo tanto el extractivismo es ahora lo grande y esto lo pequeño.

La construcción de formas políticas ancladas en las diferencias no identitarias es también un esfuerzo por ensayar transformaciones desde lo que parece pequeño. Los discursos megalómanos nos hacen olvidar que la vida se sostiene en eso pequeño-cotidiano y que ahí también tenemos la capacidad de intervenir la forma de lo social. A final de cuentas, como dice Ayllón (2021), “la acción directa lo que hace en primer lugar es desordenar todo”.

Sin embargo, tal como ha quedado expuesto en esta investigación, el conjunto de retos para sostener formas políticas ancladas en lo reproductivo es enorme, empezando por las ataduras materiales y simbólicas que el mismo ordenamiento del capital construye y reactualiza constantemente. Sostener la esperanza cotidiana del cambio que nos impulsa a crear otras formas de relacionamiento es un reto inmenso cuando se tiene una jornada laboral de 12 horas, cuando no se tiene alimento suficiente o dinero para cubrir el pago de la renta. Es un reto enorme cuando lo reproductivo se vuelve una doble o triple jornada laboral no remunerada. Cuando las personas feminizadas y racializadas quedamos atrapadas en espacios y actividades reproductivas, precarizadas, que nos atan, agotan y despolitizan. En esta investigación he expuesto por qué al capital le resulta tan funcional capturar lo reproductivo. Y es que justamente ahí están las potencias políticas más ajenas a la lógica del capital y, en ese sentido, con mayor capacidad antagónica a este orden insostenible.

Por eso es fundamental esforzarnos por desplegar la potencia política de lo reproductivo. Pensar los peligros que también habitan estos esfuerzos de lucha. Re escribir todo el tiempo nuestras preguntas, nuestras respuestas siempre provisionales y nuestras formas de nombrar lo que vamos haciendo. Ensayar otras lenguas como ensayar otras prácticas. Otras relaciones. Cuidar todo el tiempo no volver a quedar capturadas en formas renovadas de repatriarcalización y recolonización. No volver a quedar capturadas en ataduras identitarias. Defender las diferencias, pero sin atarnos a ellas. Sabiendo que incluso esas diferencias cambian. Dejando que nos mueva el deseo compartido. No porque el deseo garantice un buen camino, o porque sea bueno en sí mismo, sino porque en este orden social que nos separa todo el tiempo de nosotros mismos y de nuestras capacidades de autodeterminación, aferrarnos al deseo colectivo autodeterminado es una enorme forma de cambiar ya los mundos que habitamos.

No creo que se trate de crear movimientos de vanguardia, sino de insistir en los esfuerzos por escuchar nuestras voces en medio de tanto escándalo del capital y su política. De anclarnos en la potencia del silencio para ser capaces de articular otros diálogos y, sobre todo, de re valorar la potencia política nuestra, puesta en juego cada día, que el capital busca quitarnos todo el tiempo.

Es importante también recordarnos que lo pequeño es multiplicable. Dice Silvia Rivera Cusicanqui (2021) que lo pequeño puede tener, a la vez, una “reacción generalizada, multiplicada a través de colectivos de personas, de pequeños grupos que en sus respectivos espacios trabajan para no permitir o no dejar pasar la destrucción”. Uno de los retos en juego es ser capaces de construir lo pequeño expansivo. Lo pequeño que no nos encapsule y aisle, sino que nos conecte en caminos comunes en los que nos encontremos entre diferentes, para sostener juntas una fuerza capaz de hacer frente a la devastación del capital.

Entonces, la potencia política anclada en lo reproductivo requiere nutrir la voluntad de contraponer todo el tiempo al relacionamiento social capitalista, relaciones reproductivas del hacer común, del vínculo amoroso, del sostenimiento que no separa al cuerpo de las emociones, del conocimiento que rompe con la epistemología hegemónica, del diálogo entre diferencias múltiples, del deseo colectivamente construido y del reconocimiento de lo que

hacemos como actividades plenamente políticas desde donde vamos cambiando los mundos de a poquito. Ahí está la esperanza, el impulso y el sostén de cada día.

Apartado final

Anticonclusiones para dejar abierto el diálogo

Necesitamos teoría que sea útil y relevante para la práctica política.

Silvia Gil

Pensar las potencias políticas de lo reproductivo y las formas de lo político que germinan desde ahí, implica necesariamente situarnos en el contexto específico en que nos sostenemos. Cuando hacemos eso hoy, el panorama es una renovación y recrudescimiento de las crisis sociales que veníamos sorteando precariamente desde hace décadas. Sin duda, las transformaciones sociales a nivel mundial causadas por la pandemia de COVID-19, de la que no hemos salido hace casi tres años, es un factor enorme que, hoy más que nunca, pone en el centro la preocupación por ser capaces de seguir garantizando la reproducción de nuestras vidas. No me refiero sólo a una preocupación en términos de salud, sino sobre todo al nivel de destrucción de lo socio-ambiental-ecosistémico acumulado por siglos, que en la actualidad permitió no sólo la incubación de un virus -como resultado del traspaso de límites ecosistémicos de la actividad humana- sino además la producción de cuerpos mal alimentados, sobreexplotados, en soledad, llenos de enfermedades mentales y desánimo vital, donde cualquier sistema inmunológico llevaría las de perder.

Sin embargo, es fundamental tener en cuenta las dimensiones del reto. Nos enfrentamos a una forma de lo social donde las relaciones se organizan para la acumulación. El ordenamiento capitalista-patriarcal-colonial organiza una forma de lo reproductivo para la valorización, que es también un esfuerzo constante por separarnos de nuestra capacidad de autodeterminarnos socialmente o de obligarnos a pensar los caminos de lucha siempre en diálogo con el Estado, reiterando así la legitimación de su forma política.

El presente exige que pongamos nuestra energía creativa, nuestro corazón, acciones y un pensamiento surgido desde el cuerpo entero, en la construcción de renovados caminos de lucha. De renovadas formas políticas. De renovadas formas de nombrar lo que está sucediendo. No para inventarnos caminos de la nada, sino para reconocer los que ya existen en los actos más cotidianos, aquellos que nos han heredado las luchas que no figuran en los libros de historia. Reconocerlos para fortalecer la alegría de donde surge la fuerza transformadora, para vivir vidas gozosas y aferrarnos a hacer de la reproducción siempre algo digno, político y transformador.

En ese sentido y a manera de no-concluir el conjunto de problemas que he pensado y expuesto en estas páginas, elaboro a continuación algunas síntesis parciales (Buck-Morss, 1977) que permiten visualizar un conjunto de **retos, herramientas y potencias** de las formas políticas ancladas en lo reproductivo.

Germinar desde el cuerpo. La reproducción es, sí o sí, un asunto de cuerpos. Los esfuerzos reproductivos enfrentan el reto del sostenimiento concreto de las personas, que rápidamente se muestra como un sostén tanto material, como simbólico, afectivo, lúdico, estético, etc. Además, se trata de actividades que se crean y sostienen en territorios determinados, es decir desde, con, ante y en contra de las condiciones específicas de cada territorio.

Por eso las formas políticas de lo reproductivo son múltiples, diferentes y contingentes. Lo que nos deja ante el reto de ser capaces de construir potencias que, aunque sea del orden de lo considerado “pequeño” y de las diferencias, puedan ser al mismo tiempo expansivas, no identitarias y abiertas a la transformación y rearticulación.

Además, germinar desde el cuerpo es también hacerlo desde la conciencia de la interdependencia de todo lo vivo, porque los cuerpos sólo se sostienen gracias al conjunto de elementos bióticos y abióticos del entorno en su conjunto. Como dice Linsalata (2020), “interdependemos, luego, existimos”. Partir de esta dependencia radical entre todo lo que existe es también poner el acento en la vulnerabilidad de lo vivo. Existimos porque somos sostenidos, nutridos, y amados. Una de las potencias políticas de lo reproductivo está

justamente en anteponer el vínculo al individualismo, la alegría al desanimo y la esperanza a la destrucción del capital. Ojalá que la conciencia de la fragilidad de nuestras vidas sea un motor para oponer a la dureza de este mundo, formas reproductivas que encuentran su potencia en lo amable y en lo tierno.

Hacer común desde las diferencias. La construcción ficcional de las personas como individuos, que es el fundamento de la forma política liberal, fragmenta las relaciones sociales y marchita nuestras capacidades políticas.

Partir de la reproducción, sin embargo, nos permite ver la cualidad ficcional del individuo moderno, autosuficiente y autoproducido. Del mesías, el héroe o el villano. Nos permite problematizar las formas políticas liberales que nos aíslan y menguan nuestra capacidad de hacer y disputar. No para unificarnos en ataduras renovadas, sino para reconocernos diferentes, sin que esto imposibilite la construcción de lugares comunes.

La apuesta y el reto consiste en que seamos capaces de construir diferencias no identitarias, y creo que esto es posible anclándonos en las heridas comunes de partida así como en la construcción de deseos comunes de llegada. Habilitar estos comunes sabiendo que tampoco el deseo es estático y que las alianzas pueden ser contingentes o estratégicas.

En ese sentido, también es un reto vigente ir contra la jerarquización de las luchas y contra la homogeneización en las formas de luchar. En la medida en que las ataduras y esfuerzos por sostener lo reproductivo son diversos, las formas de lucha también lo son. Pero hay que cuidar siempre que esa diversidad no nos instale en jerarquías renovadas.

Construir una mirada relacional, más que sistémica. La perspectiva de la reproducción habilita lecturas de lo social a partir de las relaciones más que de las estructuras, porque es a través de relaciones múltiples como se sostiene lo vivo. Esto permite ampliar también los caminos del antagonismo en el sentido de problematizar lo que se puede transformar desde la posición de determinados sujetos históricos, como clase, mujer o indígena, que atentan contra determinadas estructuras de dominación, pensándolo en cambio a partir del orden relacional que es indisociablemente capitalista-patriarcal-colonial.

El capital organiza las relaciones sociales para la valorización y hace de lo vivo un medio para ello, imponiendo una forma de lo reproductivo centrada en la acumulación. La forma de lo reproductivo crea una forma de lo social. Pero en la medida en que la vida no está ya dada sino que tiene que ser sostenida constantemente, hay que insistir en que lo reproductivo está en disputa. Las actividades reproductivas son actividades políticas porque tienen la potencia de disputar el orden de las relaciones, es decir la forma de lo social, y justamente porque las relaciones sociales son históricas y cambiantes, el esfuerzo por organizar la reproducción de nuestras vidas a partir de principios donde la vida y su dignidad sí sean un fin en sí mismos, tiene una potencia de antagonismo con el orden capitalista.

Interpelar las epistemologías dominantes. La historia que la humanidad ha construido de sí misma está escrita desde la perspectiva de quienes tienen el poder. Y esto es igual para todos los ámbitos específicos de esa historia (el arte, la epistemología, las ciencias, etc.). Para poder habilitar nuevas formas de entender lo que ha sucedido, de lo que sucede ahora y vislumbrar renovadas alternativas políticas, hay que cambiar la forma en que la modernidad capitalista nos ha enseñado a pensar. Hay que producir rupturas epistemológicas. Ensayar otros conceptos que sí nombren las experiencias de los *diferentes*. Hay que escuchar otras voces y reconocer la validez de otros caminos para producir conocimiento. Hay que volver a poner el cuerpo uniendo los retazos que la modernidad nos dejó separados entre las emociones, la razón, y la corporalidad.

El reto epistemológico es transversal y permanente, porque es una de las formas de la disputa política que estamos sosteniendo desde lo reproductivo. Y es importante ser capaces de insistir en la necesidad de esas rupturas epistemológicas también en la academia,

en sus programas masculinizados, en sus conceptos, en sus métodos y formas de producir conocimiento porque, como hemos visto, ahí también hay posturas políticas muchas veces patriarcales, coloniales y capitalistas, no nombradas ni reconocidas, incluso cuando se trata de academias disidentes.

Ensayar otras formas de nombrar. El lenguaje hegemónico actual nos limita la comprensión de lo político a su forma estadocéntrica. La interiorización de esta forma marchita nuestra imaginación política, produce que nos dejemos de concebir como sujetos plenamente políticos y que dejemos de identificar las capacidades de transformación latentes en lo más cotidiano de nuestra vida. Tal como he expuesto, hoy ya estamos ensayando formas diversas de nombrar más allá de los cánones estadocéntricos y de los cánones de lucha de la tradición de la izquierda hegemónica, también estadocéntrica.

Es fundamental disputar el terreno simbólico porque, tal como nos muestra la historia del capitalismo-patriarcal-colonial, lo simbólico es una parte fundamental de las formas de explotación material.

Sin embargo, ensayar otras lenguas políticas tendrá que pasar por la escucha de todo lo que queda silenciado por el lenguaje escandaloso del capital. Por la escucha de nuestras heridas e insatisfacciones, pero también de nuestras necesidades y horizontes de deseo (Gutiérrez, 2017).

Entonces, insistir en la potencia política de lo reproductivo es poner en el centro la importancia de crear y sostener vidas dignas. Es insistir en que no todo está perdido porque seguimos luchando. Es construir otros mundos al mismo tiempo que sacudimos el orden actual, pero haciéndolo sobre principios distintos: desde el cuidado y los afectos, desde la ternura que convive con la digna rabia, desde lo que parece pequeño pero sostiene nuestra vida todos los días. Es fundamental reconocer y reconectarnos todas y todos con nuestras capacidades políticas más cotidianas, porque la hoguera de la esperanza por transformar este mundo roto la iluminamos muchas y muchos diferentes ardiendo juntas.

Bibliografía y referencias

- Aguilar, Y. (2022). *Mujeres indígenas y lucha antipatriarcal. Tres acercamientos*. México. Noticonquista. Disponible en el siguiente enlace: <https://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/2925/2922> [Última consulta el 23 de septiembre de 2022].
- Aguilar, Y. (2020). *Un nosotrxs sin Estado*. Ediciones OnA. Chiapas.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. España. Paidós.
- Ayllón, V. (2021). *Conjuros feministas para reencantar nuestros territorios*. Conversatorio virtual con Silvia Federici, Silvia Rivera Cusicaqui y Virginia Ayllón, organizado por el colectivo feminista boliviano “Mujeres, territorios y resistencias”. Disponible en el perfil de FB del colectivo, en el siguiente enlace: <https://www.facebook.com/MujeresTerritoriosYResistencia/videos/3956136751158679>
- Banco Mundial (2022a) Tasa de participación en la fuerza laboral, mujeres (% de la población femenina entre 15-64 años) (estimación modelado OIT). Disponible en: <https://datos.bancomundial.org/indicador/SL.TLF.ACTI.FE.ZS>
- Banco Mundial (2022b) Tasa de participación en la fuerza laboral, hombres (% de la población femenina entre 15-64 años) (estimación modelado OIT). Disponible en: <https://datos.bancomundial.org/indicador/SL.TLF.ACTI.MA.ZS>
- Banco Mundial (2022c) *Capítulo 1: Los impactos económicos de la pandemia y los nuevos riesgos para la recuperación*. Disponible en el siguiente enlace: <https://www.bancomundial.org/es/publication/wdr2022/brief/chapter-1-introduction-the-economic-impacts-of-the-covid-19-crisis#:~:text=Los%20impactos%20econ%C3%B3micos%20de%20la%20pandemia%20y%20los%20nuevos%20riesgos%20para%20la%20recuperaci%C3%B3n&text=La%20pandemia%20de%20COVID19%20gener%C3%B3,inter%20y%20entre%20los%20pa%C3%ADses%20> [Última consulta en 8 de septiembre de 2022].
- Banco Mundial (2020) Resumen anual 2020: El impacto de la COVID-19 (coronavirus) en 12 gráficos. Disponible en el siguiente enlace: <https://blogs.worldbank.org/es/voices/resumen-anual-2020-el-impacto-de-la-covid-19-coronavirus-en-12-graficos> [Última consulta el 3 de octubre de 2022].
- Barrera, B. (2019). *Rita Segato: “El movimiento feminista está ayudando a que los hombres se liberen”*. En Palabra Pública. Universidad de Chile. Artículos, cultura, entrevistas.

Disponible en el siguiente enlace: <https://palabrapublica.uchile.cl/2019/08/01/rita-segato-el-movimiento-feminista-esta-ayudando-a-los-hombres-a-que-se-liberen/> [Última consulta 13 de septiembre de 2022].

Benjamin, W. (2008) *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México. Itaca y Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Blumenschine, R. y Cavallo, J. (s/a) *Carroñeo y evolución humana*. Disponible en el siguiente sitio web: <https://www.investigacionyciencia.es/revistas/investigacion-y-ciencia/criptografa-cuntica-66/carroeo-y-evolucion-humana-4889#:~:text=El%20consumo%20de%20carne%20por,embargo%2C%20mejores%20carro%C3%B1eros%20que%20cazadores.>

Bonnet, A. (2019). “¿Qué es el Estado capitalista? La derivación revisitada”. En *Estado, capitalismo y subjetividad. Dignidad y esperanza en configuraciones revolucionarias del sujeto rebelde*. García, A., et al. (Comps.), Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Universidad Autónoma del Estado de México y Ediciones del Lirio. México.

Buck-Morss, S. (1977). *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México. Siglo XXI.

Carcanholo, R. (2013). *La categoría marxista de trabajo reproductivo*. En “Economía y desarrollo” Vol. 149, núm. 1, Enero-Junio. Pp. 7-19. Universidad de La Habana. La Habana, Cuba.

Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. United States of America. Princeton University Press.

Chicchi, F. et al (2019). *Más allá del salario. Lógicas de explotación*. Montevideo. Azafrán Editorial.

Cigarini, L. (1995). *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*. España. Icaria-Antrazyt.

Cordero, B. (2018). “Trabajo vivo, hacer y producción de lo común: notas para ampliar diálogos entre tradiciones distintas”, en Raquel Gutiérrez Aguilar (Coord.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*. Oaxaca, México. Colectivo Editorial Pez en el Árbol, Editorial Casa de las Preguntas.

Crenshaw, K. (1989). *Demarginalizing the intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. 139-167. University of Chicago Legal Forum.

- Cuéllar, C., Barreda, V. y Gutiérrez, R. (2021) Gestión policial-sanitaria de la pandemia de COVID19 y contrainsurgencia anti-feminista. Pugas crecientes y desafíos abiertos para las luchas feministas y territoriales en Bolivia y México (en proceso de publicación).
- Dalla Costa, M. (2009). *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista*. Traducción de Marta Malo de Molina. Madrid. Akal.
- De Boni, I. (2022) Tesis de Maestría en proceso de redacción.
- Echeverría, B. (1997). “Lo político en la política”. *Theoria. Revista Del Colegio De Filosofía*, (4), 11-21. Disponible en el siguiente enlace: <http://www.revistas.filos.unam.mx/index.php/theoria/article/view/147>
- Echeverría, B. (1980) “Cuestionario sobre lo político”. En *Bolívar Echeverría: ensayos políticos*. Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados. Quito. Pp. 71-90. Disponible en el siguiente enlace: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Libro%20Pensamiento%20Politico%201.pdf>
- El Financiero. (2022). S/a. *Agua de lluvia ya no es potable en ninguna parte del mundo; estudio explica por qué*. Disponible en el siguiente enlace: <https://www.elfinanciero.com.mx/ciencia/2022/08/04/agua-de-lluvia-ya-no-es-potable-en-ninguna-parte-del-mundo-estudio-explica-por-que/> [Última consulta el 14 de septiembre de 2022].
- Engels, F. (s/a). *El origen de la familia. La propiedad privada y el Estado*. Estado de México. Gandhi ediciones.
- Falquet, J. (2020). *Imbricación. Mujeres, raza y clase en los movimientos sociales*. Paris. Editions du Croquant.
- Federici, S. (2021) *Conjuros feministas para reencantar nuestros territorios*. Conversatorio virtual con Silvia Federici, Silvia Rivera Cusicaqui y Virginia Ayllón, organizado por el colectivo feminista boliviano “Mujeres, territorios y resistencias”. Disponible en el perfil de FB del colectivo, en el siguiente enlace: <https://www.facebook.com/MujeresTerritoriosYResistencia/videos/3956136751158679>
- Federici, S. (2019) *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*. México. Libertad bajo palabra Ed.
- Federici, S. (2018a) *Calibán y la bruja*. Buenos Aires. Tinta limón.
- Federici, S. (2018b) *El patriarcado del salario*. Buenos Aires. Tinta limón.

- Federici, S. (2014) *La permanente crisis de la reproducción social en el capitalismo*. Conferencia magistral realizada en el marco de las Jornadas “De los conflictos capital/vida a la diversidad funcional” realizadas en la Universidad Internacional de Andalucía, campus La Cartuja. Disponible en el siguiente enlace: <https://vimeo.com/119942262>
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid. Traficantes de sueños.
- Flores, V. (2019) *Una lengua cosida de relámpagos*. Hekht. Buenos Aires.
- Fortunati, L. (2019). *El arcano de la reproducción. Amas de casa, prostitutas, obreros y capital*. Madrid. Traficantes de sueños.
- Gago, V. (2020). *La potencia feminista: o el deseo de cambiarlo todo*. Ciudad de México/Oaxaca: Bajo Tierra Ediciones y Pez en el árbol.
- Galcerán, M. (2009). “Prólogo”. En *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista*. Traducción de Marta Malo de Molina. Madrid. Akal.
- Gargallo F. (2014). *Ideas feministas latinoamericanas*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Gil, S. (2021a) “Pensamiento feminista contemporáneo. (Re)pensar la política en tiempos de crisis.” En *La vida en el centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias*. (Mariana García y Mariana Menéndez, comps.). México. Bajo Tierra Ediciones.
- Gil, S. (2021b). *La potencia política de la vulnerabilidad*. En “El salto”. 21 de noviembre de 2021. Disponible en el siguiente enlace: <https://www.elsaltodiario.com/pensamiento/silvia-l-gil-potencia-politica-vulnerabilidad?fbclid=IwAR2wFsg-HJ63aCtM2JWX5AYB-mTzpoi8S0HLjJ3uC9WCzY9jLhk2uMxu0FU> [Última consulta 26 de septiembre de 2022]
- Gil, S. (2017). (Re)Producir la vida en común. La mirada de Raquel Gutiérrez Aguilar. Entrevista por Silvia L. Gil. Horizontes comunitarios. ¡Por un sentido común de la disidencia! S/L. Disponible en el siguiente enlace: <https://horizontescomunitarios.wordpress.com/2017/05/25/reproducir-la-vida-en-comun-la-mirada-de-raquel-gutierrez-aguilar-entrevista-por-silvia-l-gil/> [Última consulta el 17 de septiembre de 2022].
- Gil, S. (2011). *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Madrid. Traficantes de Sueños.

- Gutiérrez, R. (2021). “Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político”. En Menéndez M. y García M. (Comps.). (2021). *La vida en el centro: feminismo, reproducción y tramas comunitarias*. Ciudad de México. Bajo Tierra editoras y Escuela de formación feminista. Pp. 51-79.
- Gutiérrez, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid. Traficantes de sueños.
- Gutiérrez, R. (2015), *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego” y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Gutiérrez, R. (2014), *Forma comunal y forma liberal de la política: De la soberanía social a la irresponsabilidad civil*, 2014 [Extraído de <https://horizontescomunitarios.wordpress.com/2014/06/22/forma-comunal-y-forma-liberal-de-la-politica-de-la-soberania-social-a-la-irresponsabilidad-civil/> Última consulta 05/07/2022].
- Gutiérrez, R. (2014) “Políticas en femenino. Reflexiones acerca de lo femenino moderno y del significado de sus políticas”. En Millán, M. (coord.) *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México. Red de feminismos descoloniales. Pp. 87-98.
- Gutiérrez, R. y Salazar, A. (2021). “Trabajo que crea y sostiene: subvertir lo que nos expropia y devora”. En Menéndez M. y García M. (Comps.). (2021). *La vida en el centro: feminismo, reproducción y tramas comunitarias*. Ciudad de México. Bajo Tierra editoras y Escuela de formación feminista.
- Gutiérrez, R. y Salazar H. (2019). “Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente”. En *Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida. El Apantle. Revista de estudios comunitarios*. VV. AA. Madrid. Traficantes de sueños.
- Gutiérrez, R., Sosa, M. y Reyes, I. (2018). “El *entre mujeres* como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal”. En *Heterotopías*, no. 17. Córdoba, Argentina. UNC. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/20007>
- Gutiérrez, R., Navarro, M. y Linsalata, L. (2017). “Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión”. En *Modernidades Alternativas*. Daniel Inclán, Lucía Linsalata y Margara Millán (Coords.). México. Ediciones Lirio y UNAM.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. España. Consonni.

- Haraway, D. (2017) “Pensamiento tentacular, antropoceno, capitaloceno, chthuluceno”. En *Errata No. 18 Los derechos de los vivientes*. Disponible en el siguiente enlace: <https://revistaerrata.gov.co/contenido/pensamiento-tentacular-antropoceno-capitaloceno-chthuluceno-1>
- Haraway, D. (1991) *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Valencia. Unisersitat de Valencia.
- Herrero, Y. (2020). Los cinco elementos (Y V). CTXT-Contexto y acción. Revista Número 263. Agosto 2020. Disponible en el siguiente enlace: <https://ctxt.es/es/20200801/Firmas/33195/vida-yayo-herrero-naturaleza-pandemia-crisis-ser-humano-ecologia.htm> [Última consulta el 7 de septiembre de 2022].
- Hobbes, T. (2005). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*. Argentina. Ediciones Herramienta.
- Holloway, J. (2010) *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. México. Sísifo Ediciones, Bajo Tierra Ediciones y el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”.
- Irigaray, L. (1992). *Yo, tú, nosotras*. Madrid. Ediciones Cátedra.
- James, S. (s/a). Sexo, raza y clase. S/l. S/e. Extraído del sitio web: <https://es.scribd.com/doc/272321486/Sexo-Raza-y-Clase-Selma-James>
- Juárez, V. (2021). Expositora en el seminario optativo del área Entramados comunitarios y formas de lo político. Sesión del 9 de septiembre.
- Juárez, V. (2019). *Las mujeres sostienen la existencia: la reproducción de la vida en Juchitán de Zaragoza después del terremoto del siete de septiembre de 2017*. Tesis para optar por el grado de Maestra en Antropología. Oaxaca. CIESAS.
- Linsalata, L. (2020). “¡Nuestra lucha es por la vida! Apuntes críticos sobre la reorganización capitalista de la condición de interdependencia”. *Trabalho necessário*, n. 36. Disponible en: <https://periodicos.uff.br/trabalhonecessario/article/view/42784>
- Linsalata, L. y Navarro M. (2022). “Proyecto Integral Morelos: extractivismo, necrotización del tejido de la vida y contrainsurgencia en tiempos de PANZOODEBIO 5”. En Melissa Moreano , Sandra Rátiva-Gaona y Horacio Machado, *Producción socioecológica de la pandemia: acumulación de autoritarismo en la reproducción de la crisis ecológica global*. (En proceso de publicación).

- Locke, J. (s/a). Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil. Traducción, introducción y notas de Carlos Mellizo. (s/l). Tecnos.
- Lovera, S. (2022). *México: Anuladas elecciones en Ocotequila, donde se impidió votar a nueve mujeres indígenas*. Ameco Press. Información para la igualdad. México. Disponible en el siguiente enlace: <https://amecopress.net/Mexico-Anuladas-elecciones-en-Ocotequila-donde-se-impidio-votar-a-nueve-mujeres-indigenas> [Última consulta realizada el 12 de septiembre de 2022].
- Machado, H. (2020). *La pandemia como síntoma del Capitaloceno: la arrogancia de la razón*. La tinta. Periodismo hasta mancharse. Disponible en el siguiente enlace: <https://latinta.com.ar/2020/04/pandemia-capitaloceno-razon/> [Última consulta el 26 de septiembre de 2022].
- Machado, H. (2017). “La insustentabilidad del capital. Ecología Política del Sur, crisis ecológico/civilizatoria y la cuestión de las Alternativas” en: M. L. Eschenhagen y C. E. Maldonado (Eds.). *Epistemologías del sur para germinar alternativas al desarrollo. Debate entre Enrique Leff, Carlos Maldonado y Horacio Machado*. Bogotá. Ed. Universidad del Rosario-UPB (Universidad Pontificia Bolivariana).
- Marx, K. (2020a). *El capital. Tomo I. Vol.1*. México. Siglo XXI.
- Marx, K. (2020b). *El capital. Tomo I. Vol.3*. México. Siglo XXI.
- Marx, K. (2017). *El capital. Tomo I. Vol.2*. México. Siglo XXI.
- Marx, K. (2009). *El capital. Libro I Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*. México. Siglo XXI.
- Marx, K. (1980). *Teorías sobre la plusvalía I. Tomo IV de El Capital*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1976). *Cuadernos políticos*. No. 10. Editorial Era. Octubre-diciembre 1976. México D. F.
- Marx, K. y Engels, F. (1980), *Teorías sobre la plusvalía I. Tomo IV de El Capital*. México. Fondo de cultura económica.
- Marx, K. y Engels, F. (1974), *La ideología alemana*, Coedición Pueblos Unidos y Grijalbo, Montevideo y Barcelona. Extraído del sitio web: <https://www.ugr.es/~lsaesz/blog/textos/ideologia/ideologiaalemana.pdf>
- Mayo, E. (2014). Entrevista con Silvia Gil. Pensar lo común desde la diferencia radical. Revista Galde 05, invierno 2014. Dossier Feminismo –s-. Disponible en el siguiente

enlace: <https://www.galde.eu/es/entrevista-con-silvia-gil-pensar-lo-comun-desde-la-diferencia-radical/> [Última consulta realizada el 20 de septiembre de 2022].

- Menéndez, M. (2021) “Palabras-alma para una legua política propia”. En Menéndez M. y García M. (Comps.). (2021). *La vida en el centro: feminismo, reproducción y tramas comunitarias*. Ciudad de México. Bajo Tierra editoras y Escuela de formación feminista.
- Mies, M. (2018). *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Madrid. Traficantes de sueños.
- Millet, K. (1995). *Política sexual*. Madrid. Universitat de Valencia. Instituto de la Mujer.
- Moore, J. (2017). “El fin de la naturaleza barata: o cómo aprendí a dejar de preocuparme por ‘el’ medio ambiente y amar la crisis del capitalismo” en Revista Relaciones Internacionales. Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica. No. 33 Octubre 2016 – Enero 2017. Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI) – UAM. España. Universidad Autónoma de Madrid. Pp. 143-174.
- Opper Jr., et al. (2020). *El impacto desigual del coronavirus en los estadounidenses latinos y negros, con datos*. The New York Times. Disponible en el siguiente enlace: <https://www.nytimes.com/es/interactive/2020/07/09/espanol/mundo/coronavirus-latinos-africanoamericanos-datos.html> [Última consulta el 26 de septiembre de 2022]
- Ortega, A. (1995). “Contra lo que ya es. A propósito de ‘Posmodernismo y cinismo’ de Bolívar Echeverría”. En Mariflor Aguilar Rivero (Ed.), (1995). *Diálogos sobre filosofía contemporánea, modernidad, sujeto y hermenéutica*. México. UNAM, Coordinación de Humanidades/Asociación Filosófica de México. Pp. 31-46.
- Oxfam. (s/a). (s/A). ¿Por qué la covid afecta menos a los ricos? Disponible en el siguiente enlace: <https://www.oxfamintermon.org/es/covid-afecta-menos-ricos> [Última consulta el 26 de septiembre de 2022].
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Anthropos. México. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Paullier, J. (2016). *Los pueblos de México donde a las mujeres no las dejan votar*. BBC News Mundo. Oaxaca. Disponible en el siguiente enlace: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-38059139> [Última consulta realizada el 12 de septiembre de 2022].
- Pérez, A. (2021). “Nombrando las crisis desde la vida”. En Menéndez M. y García M. (Comps.). (2021). *La vida en el centro: feminismo, reproducción y tramas*

- comunitarias*. Ciudad de México. Bajo Tierra editoras y Escuela de formación feminista. Pp. 163-198.
- Pérez, A. (2019). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid. Traficantes de sueños.
- Pérez, A. (2010). *Feminismo anticapitalista, esa Escandalosa Cosa y otros palabras*. Coordinadora feminista. Disponible en: <https://feministas.org/feminismo-anticapitalista-esa.html>
- Precarias a la deriva. (2004). “De preguntas, ilusiones, enjambres y desiertos. Apuntes sobre investigación y militancia desde Precarias a la deriva [Madrid]”. En Revista Derive Appodi (et al.) *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Marta Malo (Ed.). Madrid. Traficantes de Sueños. Pp. 81-92.
- Rátiva-Gaona, S. (2021). “La interdependencia como clave analítica para pensar la transición energética”. En Roa, T. (Comp.). *Energía para la transición. Reflexiones y relatos*. Bogotá. Ediciones Ántropos. Pp. 167-185.
- Rivera, M. (2002) *El fraude de la igualdad*. Buenos Aires. Librería de mujeres.
- Rivera, S. (2021). *Conjuros feministas para reencantar nuestros territorios*. Conversatorio virtual con Silvia Federici, Silvia Rivera Cusicaqui y Virginia Ayllón, organizado por el colectivo feminista boliviano “Mujeres, territorios y resistencias”. Disponible en el perfil de FB del colectivo, en el siguiente enlace: <https://www.facebook.com/MujeresTerritoriosYResistencia/videos/3956136751158679>
- Rivera, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires. Tinta Limón.
- Rodríguez, H. (2020). Las mujeres del Neolítico también cazaban. Un descubrimiento arqueológico contradice la hipótesis de que la caza en la prehistoria fue un dominio exclusivo de los hombres. Disponible en el siguiente enlace: https://www.nationalgeographic.com.es/ciencia/cazadoras-americanas-neolitico_16060
- Salazar, H. (2015). “Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui: Sobre la comunidad de afinidad y otras reflexiones para hacernos y pensarnos en un mundo otro”, En *El Apantle*. Revista de estudios comunitarios. No. 1. México. Pp. 141- 168. Disponible en: <https://horizontescomunitarios.files.wordpress.com/2017/01/elapantle.pdf>
- Sánchez, V. (2022). *Oxfam: los diez hombres más ricos del mundo duplicaron su fortuna durante la pandemia*. France 24. Disponible en el siguiente enlace: <https://www.france24.com/es/econom%C3%ADa-y->

tecnolog%C3%ADa/20220117-oxfam-millonarios-pobreza-pandemia-desigualdad
[Última consulta el 26 de septiembre de 2022].

- Segato, R. (2019). *Del borde al centro. Una política en clave feminista*. S/L. El Rebozo. Palapa editorial.
- Segato, R. (2013). *Ejes argumentales de la perspectiva de la colonialidad del poder*. En Revista -Casa de las Américas, (272), 17-39.
- Sierra, P. (2022). *Una crítica a las expresiones violentas de la modernidad hegemónica*. Tesis doctoral. Guanajuato. Universidad de Guanajuato.
- Soto, S. (2013). *A martillazos. De la enajenación política capitalista a la esperanza de otra politicidad*. Tesis presentada para obtener el grado de Licda. en Filosofía. Universidad de Guanajuato. Guanajuato, México.
- Strauss, L. y Cropsey, J. [Comps.]. (2020). *Historia de la filosofía política*. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.
- Tzul, G. (2015). “Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida”. En Salazar, H. *El Apantle*. Revista de estudios comunitarios. No. 1. México. Pp. 141- 168. Disponible en: <https://horizontescomunitarios.files.wordpress.com/2017/01/elapantle.pdf>
- Várnagy, T. (2000). “El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo”. En *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires. CLACSO.
- Vega, C. (2011). “Los nuevos feminismos y la pregunta por lo común”. Prólogo en Gil, S. 2011. *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Madrid. Traficantes de Sueños. Pp. 15-30.
- Weeks, K. (2020). *El problema del trabajo. Feminismo, marxismo, políticas contra el trabajo e imaginarios más allá del trabajo*. Madrid. Traficantes de Sueños.
- Yáñez, I. y Vega, C. (2020). “¿De qué hablamos cuando hablamos de reproducción? Un diálogo ecofeminista entre Ivonne Yáñez y Cristina Vega”. En *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Delmy Tania Cruz Hernández y Manuel Bayón Jiménez (Coords.). Grupo de Trabajo de CLACSO “Cuerpos, Territorios y Feminismos”. Quito-Ecuador/México. Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo. Ediciones Abya-Yala. Bajo Tierra Ediciones. Libertad Bajo Palabra. Pp. 357-378.