



Feminismos de lo común: raíces y caminos en América Latina. Genealogías, presupuestos ético-políticos y redes de mujeres intelectuales

Feminisms of the Common: Roots and Paths in Latin America. Genealogies, Ethical-Political Budgets and Networks of Intellectual Women

ANA LILIA SALAZAR ZARCO

[Doctora en estudios latinoamericanos por la UNAM, directora de Tlalyaocihuah A.C.]

En este artículo se presentan brevemente lo que se denominará feminismos de lo común y algunas de las principales expositoras de este. Esta corriente feminista latinoamericana se denomina así porque coloca la producción de lo común como un requisito para lograr la vida digna, la cual implica condiciones igualitarias en las relaciones de género. Las mujeres que se presentan en este capítulo, con sus biografías y prácticas políticas muestran las raíces y caminos de los feminismos de lo común por América Latina, y con sus vidas van tejiendo redes de co-creación intelectual y de complicidad de lucha antipatriarcal y anticolonial.

This article briefly presents what will be called Feminisms of the common and some of the main exhibitors of this. This Latin American feminist current is so named because it places the production of the common as a requirement to achieve a dignified life, which implies equal conditions in gender relations. The women presented in this chapter, with their biographies and political practices, show the roots and paths of the feminism of the common in Latin America and with their lives they weave networks of intellectual co-creation and complicity of anti-patriarchal and anti-colonial struggle.

PALABRAS CLAVES: *experiencia, crítica, cuidado, orden, poder.*

KEYWORDS: experience, criticism, care, order, power.

SUMARIO: I. Introducción. II. Los presupuestos ético-políticos de los feminismos de lo común. III. La dimensión patriarcal del capitalismo en la modernidad. IV. La producción de lo común contra la dimensión patriarcal del racismo epistemológico. V. El pensamiento latinoamericano descolonial y su crítica a la noción de identidad. VI. Genealogías de redes de mujeres intelectuales: raíces y caminos en América Latina. VII. Raquel Gutiérrez Aguilar y la política en femenino. (México). VIII. Silvia Rivera Cusicanqui y la sociología latinoamericana (Bolivia). IX. María Galindo y la despatriarcalización de la vida (Bolivia). X. Tejiendo fino con Julieta Paredes (Bolivia). XI. Gladys Tzul y la lucha por el poder descolonizado (Guatemala). XII. Aura Cumes contra el colonialismo y patriarcado (Guatemala). XIII. Lorena Cabnal y el feminismo territorial de la red de sanadoras (Guatemala). XIV. Silvia Federici y el patriarcado de la separación/división (Italia). XV. Las de la diferencia y su *affidamento*: muraro y cigarini (Italia). XVI. Notas finales. XVII. Fuentes consultadas.

I. INTRODUCCIÓN

Se abre esta reflexión señalando que el *presupuesto ético-político de los feminismos de lo común señala que el trabajo de reproducción para el cuidado de la vida determina las relaciones (vínculos) y brinda la forma social*. Lo que instala una propuesta política descolonizadora que atenta contra el patriarcado y su racismo epistemológico (lo individual, lo masculino eurocéntrico) y disputa la forma social de la modernidad capitalista (Echeverría, 2012), relanzando lo común (Robles y Cardoso, 2007) y la dualidad igualitaria (femenino-masculino) en relaciones mutuamente incluyentes.

A partir de la matemática y socióloga mexicana Raquel Gutiérrez Aguilar, y su paso por la resistencia como parte del Ejército Guerrillero Tupac Katari a finales del siglo XX, se devela una red de mujeres pensadoras bolivianas cuyas contribuciones epistemológicas, teóricas y de disputa política contra el patriarcado y la colonialidad: los feminismos de lo común que hoy son centrales en las ciencias sociales en América Latina (Silvia Rivera Cusicanqui, María Galindo y Julieta Paredes), igualmente, con su acompañamiento como docente universitaria promueve el pensamiento de una joven mujer del pueblo K'iche' de Guatemala (Gladys Tzul), quien a su vez nos invita al encuentro con otra joven Kaqchikel (Aura Cumes) y con una pensadora Xinka-maya (Lorena Cabnal). Asimismo, se presenta el pensamiento de mujeres intelectuales italianas que han dialogado y nutrido a los feminismos de lo común en América Latina.



II. LOS PRESUPUESTOS ÉTICO-POLÍTICOS DE LOS FEMINISMOS DE LO COMÚN

Esta reflexión suscribe a los principios críticos que argumentan la afirmación feminista de que las mujeres han sido clave en el ejercicio de reproducción de la vida tanto para el capital (Federici, 2013) como la producción de comunidad (Tzul, 2015). En su segunda acepción se potencia políticamente el trabajo de reproducción de la vida de las mujeres, pues al hacer comunidad disputan las formas sociales derivadas de la pedagogía de la violencia que impone el patriarcado de la modernidad capitalista, donde la organización de la vida está en función de la economía capitalista que solo puede estar si se construye y reconstruye incesantemente una escasez, lo que será considerado el hecho capitalista y que, en sí mismo, es el problema raíz que produce las causas sociales de la violencia. Así pues, la modernidad capitalista tiene como característica aceptar el sacrificio del valor de uso de la vida por su valor de cambio capitalista.

Las mujeres, como claves en la disputa a las formas sociales de la modernidad capitalista, han derivado en diversas discusiones, las cuales, han ampliado la reflexión en el feminismo, y han presentado diversas propuestas en América Latina. Una especie de “nuevos feminismos” como les nombra Silvia Gil (2011). El sustento de los nuevos feminismos o la actual política feminista en América está en la política de lo común que, como afirma Gil, no es una sustancia con cualidades positivas, sino la forma inacabada de aquello que los une contra el patriarcado y el capitalismo, que además permite mirar lo comunitario (cuyas experiencias se identifican en prácticas y discursos de pueblos originarios) como apuesta de deconstrucción o descolonización, y también antirracista.

Entonces, como parte de los nuevos feminismos (Gil, 2011) en América Latina se sitúan los feminismos de lo común —como serán nombrados en esta reflexión— que se desarrollan en dos dimensiones, contra las formas sociales del patriarcado en el capitalismo y contra el racismo epistemológico.

III. LA DIMENSIÓN PATRIARCAL DEL CAPITALISMO EN LA MODERNIDAD

En la modernidad capitalista el control de los cuerpos de las mujeres es una cuestión económica, pues el capitalismo depende de las mujeres para generar la fuerza de trabajo y sostener la vida que necesita para su (re)producción. Si las mujeres se ponen en huelga y no producen niños, el capitalismo se para, afirma Silvia Federici (Coordinadora Feminista, 2014). Dicho de otro modo, si las mujeres deciden no parir y, agregaría, no trabajan en la reproducción de la vida —con trabajo cotidiano de crianza y cuidado—, no habría obreros a los cuales enajenarles su trabajo —acción con la cual se subsume el de ellas también—. Es decir, no habría explotación y cesaría la práctica nutricia del capitalismo.

Bajo esta premisa, el control del cuerpo y trabajo de las mujeres es también un asunto político, ya que, si el control no está sobre el cuerpo de la mujer, no hay control sobre la fuerza de trabajo (Federici; Coordinadora Feminista, 2014) y se pone en peligro la (re)producción del capital. Este es el argumento que respalda que el capitalismo está sostenido por formas patriarcales que ordenan el mundo y la vida. A estas formas Silvia Federici les llama patriarcado del salario.

El capitalismo crea una teoría de la población en relación con la riqueza que determina que: quien tenga el trabajo de las personas —lo que condiciona a los cuerpos y el espacio que habitan estos, también—, entonces tendrá las riquezas. Esta noción es la concepción del marco capitalista de la producción de la riqueza que mira a la fuerza de trabajo como “una sustancia que ya es esencial” (Federici; Coordinadora Feminista, 2014).

El trabajo es “la cantidad de sustancia generadora de valor” (Marx, 1988, p. 48) y en la modernidad capitalista las cualidades de los trabajos se desvanecen porque se hace abstracción del valor de uso y del valor; porque ya no importa el trabajo del ebanista, del alfarero o del albañil ni la utilidad de los productos de su trabajo. Esto sucede para generar una medida común que permita el intercambio de las mercancías, los trabajos dejan de distinguirse, se convierten en una masa indiferenciada de trabajo, es decir, trabajo abstractamente humano “gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la misma” (Marx, 1988, p. 47). Entonces, la fuerza de trabajo será considerada la mercancía cuyo valor de uso tiene la propiedad de ser fuente de valor (el trabajo crea valor) y no debe ser un valor de uso para su dueño. “Al igual que el sistema capitalista se produce y se reproduce económicamente en un nivel cada vez más elevado, así en el curso de la evolución del capitalismo, la estructura de la cosificación se clava cada vez más profundamente, más fatal y constitutivamente en la conciencia de los hombres” (Lukács, 1967, p. 120; Jaimes, 2016, p. 44).

Desde estas consignas, la explotación del cuerpo que trabaja y cuyo usufructo le es enajenado, se convierte en la única manera de hacer posible la acumulación que da forma a este sistema económico. Esta es la razón por la cual el capitalismo, obligada y violentamente, controla el trabajo de las personas a través del tiempo de trabajo necesario, el cual es intercambiado por un salario que vulnera las condiciones de vida de las personas, pues las relaciones sociales quedan a merced de las relaciones de producción del trabajo abstracto y el valor de cambios.

El despliegue de toda relación social arroja resultados, tal y como la haría una fuerza productiva, y aún suscita la producción de estas. Por eso, de manera genérica, podemos decir que toda relación social es una relación social de producción. Las fuerzas productivas son el contenido de las relaciones sociales de producción y estas son la forma del proceso de producción de la vida social. Así que las relacio-



nes sociales son fuerzas productivas. Tal es la dialéctica del carácter circular de las fuerzas productivas como fundamento de la sociedad (Veraza, 2012, p. 87; Flores, 2018, p. 80).

Las fuerzas productivas serán entendidas como

Todo aquello que responde a lo socialmente necesario [...] y lo socialmente necesario puede ser: i) en referencia de la forma de ser de la sociedad, ii) en referencia a lo que satisface a la sociedad a nivel de las necesidades de los individuos concretos, es decir, a su contenido específico, pero también iii) a la actividad formal de interconexión social, que, si bien no produce materialidad objetual, si produce socialidad transformadora de la forma social burguesa. Lo necesario y lo útil son el núcleo de las fuerzas productivas. (Veraza, 2012, p. 107; Flores, 2018, p. 80)

Como es evidente, en la modernidad capitalista al romperse el vínculo de las personas con el usufructo de su trabajo —trabajo concreto que genera valor de uso— (Echeverría, 2012) las relaciones sociales monetarias se privilegian, dando como resultado la dominación económica de la vida (mercantilización). Así, “en el capitalismo, toda la dinámica de producción/consumo de objetos naturales transformados queda absorbida por un nuevo estrato de determinación: el de la acumulación capitalista que arrebató al sujeto comunitario la posibilidad de comprender y de guiar el proceso de su supervivencia y de la configuración de su mundo” (Fuentes, 2015, p. 197).

Las relaciones sociales basadas en la producción/consumo desde la lógica capitalistas del salario aparecen como una entidad exterior al sujeto pero que lo dota de capacidad formadora de su concreción social. Enajenándolo de la vida en que se constituye la “forma natural” de la sociedad —trabajo concreto— que lo vuelve sobre ella, y lo obliga a de-formar su actualización de la estructura del proceso de reproducción social (Echeverría, 2012) desde el salario —trabajo abstracto— que traerá consigo la noción de lo privado. Así las relaciones sociales monetarias se privilegian, dando como resultado la dominación económica de la vida y todas sus dimensiones, incluso la existencial que está íntimamente ligada a la interacción y a la calidad del vínculo en estas.

En ese sentido, cabe señalar que, como lo expresan Gutiérrez y Salazar, si bien el capital no se puede pensar sin la reproducción de la vida, aunque su fin no sea esta, hay una “marca de origen”, que es “haberse constituido —en tanto relación social— como negación sistemática de la reproducción comunitaria de la vida; siendo ésta, al mismo tiempo, su condición de existencia” (2015, p. 25). Cuando se despoja a las personas de la tierra, del trabajo y de otras personas (fragmentación de lo común), se les separa de los productos de su trabajo concreto y se les impone

el trabajo abstracto, despojando al trabajador de su sentido existencial del trabajo, cosificando al trabajador y vaciando el vínculo de relaciones de cuidado para una vida digna.

Las relaciones de producción/consumo capitalistas aparecen como una entidad exterior al sujeto, pero dotadas de capacidad formadora de su concreción social. “Enajenándose de la vida en que se constituye la ‘forma natural’ de la sociedad, se vuelven sobre ella y la obligan a de-formar su actualización de la estructura del proceso de reproducción social” (Echeverría, 2012, p. 158).

En este proceso de despojo es evidente la fragmentación social a partir del género, pues se coloca a las mujeres en una relación diferenciada en correlación con los varones, pues los varones por el miedo del régimen de terror comenzaron a tejer lealtades entre ellos para dejar a las mujeres en el lugar marginal, expuestas a la violencia más atroz del capitalismo —se disciplina a los varones a través de los cuerpos de las mujeres—. Así, también se frenan los posibles levantamientos, pues la capacidad de producción de acuerdo (organización social) queda inhabilitada en todas aquellas personas que vivían en la pobreza —es decir, de todas aquellas a la que se les había despojado de la tierra y de su trabajo—, principalmente las mujeres —que además habían sido quienes mantuvieron durante todo el periodo de transición del feudalismo al capitalismo resistencias y luchas contra el despojo y privatización de la tierra y reproducían formas comunales en las relaciones sociales—. En este contexto nace el Estado como garante de las relaciones sociales con base en las relaciones de producción, de clase, y la subjetividad individualizada; como el principal supervisor de la reproducción de las relaciones sociales disciplinadas por la fuerza de trabajo.

Así, en el capitalismo, el trabajo y las relaciones serán organizados por la figura del Estado (leyes), quien tendrá la encomienda de disciplinar los cuerpos. Con él, se estipulará a lo público como único lugar de la política (polis) o de concreción o donación de forma social, asociado a lo masculino y se legalizará la figura de lo privado, como el lugar de captura de los cuerpos. Con ello se procurará constituir subjetividades disociadas de lo común y asociadas al individualismo y a la valoración del valor a partir del trabajo abstracto y con un imaginario donde se desvaloriza lo femenino. Así se vacía de historia a los sujetos (identidad) y se drenan sus propios sentidos colectivos. El Estado y el derecho son sistemas que generan las condiciones ideológicas a merced de las necesidades del sistema capitalista para su mantenimiento. “Esto pone de relieve de manera luminosa el carácter contemplativo de la actitud capitalista del sujeto. La esencia del cálculo racional se basa, en fin, de cuentas, en que el curso forzado, conforme a leyes e independiente de lo «arbitrario» individual, de los fenómenos determinados es conocido y calculado” (Lukács, 1967, p. 124; Jaimes, 2016, p. 44).



En este tenor, a los varones se les consideró la fuerza de trabajo, y a quienes se les reconoció su trabajo intercambiado por salario, con lo cual se les autorizó a habitar el espacio público que desde la mira capitalista que es occidental está asociado a la violencia en el marco de la conquista que, señala Foucault (1996), es el del ejercicio del poder. En esta división, a las mujeres se le somete a un trabajo que deviene en condiciones de pobreza por la dependencia económica hacia los varones y la invisibilidad como trabajadoras (Federici, 2013) y personas.

El patriarcado de la modernidad capitalista amplía la explotación, porque no solamente toma el trabajo del hombre que está en la fábrica o en la oficina, sino que, también, el trabajo de la mujer. Pues, con el salario, también se controla el trabajo de las mujeres a través del sistema de la familia y el matrimonio (que se desarrollarán con relaciones o vínculos en los marcos de la modernidad capitalista). En este patriarcado “el hombre se convierte en el delegado, porque el capital y el estado delegan en el trabajador el poder de controlar y golpear a las mujeres si no cumplen con esa función. Así como los señores que dominaban las plantaciones tenían a los supervisores que controlaban el trabajo de los empleados, se puede decir que los hombres controlan a las mujeres” (Federici; Tzul, 2015a). Esta alianza entre varones —pacto patriarcal— forjó una nueva división sexual de trabajo, que se articuló a partir de un nuevo “contrato sexual” (Paterman, 1988) sujetando a las mujeres al trabajo reproductivo invisibilizado y devaluado —aunque necesario para la reproducción del capital—, haciéndolo pasar como vocación natural de ellas, dejándolas en un lugar marginal y expuestas a la violencia más atroz del capitalismo.

El patriarcado moderno-capitalista se edifica en binarios mutuamente excluyentes tanto de la división sexual del trabajo —lo que implica ciertas consecuencias sobre el carácter del trabajo— como el de la división público/privado —que establece las condiciones del ejercicio del poder, pensado este desde la dominación y jerarquía (violencia con la pedagogía de la crueldad)—. Este terrorismo del patriarcado en la modernidad capitalista —con su división sexual del trabajo y del poder en lo público y privado— fue —y sigue siendo— la clave en la que se colonizó a América y, en tiempos neoliberales, al mundo.

Para disputarle al capitalismo la capacidad de otras formas de reproducción y sostenibilidad de la vida, de relaciones sociales y generación de vínculos y, por lo tanto, del orden social del mundo, hay que darle otro sentido al trabajo de cuidado, uno sin control sobre el cuerpo de las mujeres, ni enajenación del trabajo de hombres y mujeres —sin explotación— y, más bien, desde el trabajo concreto que posibilita la organización, donde el cuidado de la vida y su dignidad es el centro.

En este sentido, el presupuesto ético-político de los feminismos de lo común en América ha reflexionado sobre propuestas comunitarias de hermanas de pueblos indígenas y, en otros casos, están intentado construir sus propias formas de lo co-

mún, y en lo que convergen estos nuevos feminismos (Gil, 2011) es en la necesidad de espacios seguros y libres del patriarcado y del capitalismo de sus violencias y sus pedagogías, como la de la crueldad (Segato, 2018).

IV. LA PRODUCCIÓN DE LO COMÚN CONTRA LA DIMENSIÓN PATRIARCAL DEL RACISMO EPISTEMOLÓGICO

La visión de la producción de las decisiones en comunidad de los feminismos de lo común tiene sus fundamentos en el trabajo concreto y en el disfrute o consumo de los productos de tal trabajo, todos los días en lo cotidiano y, también, en las experiencias extraordinarias, lúdicas y estéticas como la organización de las festividades. Pues así, la comunidad organiza el trabajo concreto e intercambios de otra manera que no es la de la tiranía del trabajo abstracto. Los entramados comunitarios tienen cierta capacidad de determinar las condiciones de su subsunción al capital en la modernidad y dislocan las formas en que se organiza el poder más allá de la noción público/privada, por lo menos de dos maneras: a partir de los propios procesos de auto-gestión reproductiva de la vida y de los de auto-regulación política colectiva (Gutiérrez y Salazar, 2015).

En los entramados o tramas comunitarias, los bienes materiales pueden ser intercambiados a partir de dispositivos y códigos, establecidos por las mismas tramas, es decir, en el intercambio de bienes que pueden ser los efectos del trabajo del cuidado, se construyen las relaciones sociales y los vínculos van teniendo cierta cualidad que se aleja de la que se produce en las relaciones de producción. Resulta entonces que ese sistema de circulación y flujo de bienes comunitarios no solo permite la reproducción fisiológica o eminentemente material de los miembros de la comunidad, sino que también genera y reafirma sus mecanismos de inclusión y reproduce —reiterado— la socialidad de estas (vínculos y relaciones). “Produce orden simbólico que dota de sentido a las exuberantes formas de reciprocidad de la vida común” (Gutiérrez y Salazar, 2015, p. 34).

En este sentido, entonces, lo común no solo cuestiona los principios básicos de la modernidad capitalista y desmota los privilegios que la división sexual del trabajo y la división estatal de lo público/privado que se les han otorgado a los varones y, de paso, a algunas mujeres, —como lo señala Yúderkys Espinosa— una forma de ordenar el mundo —de ser y estar en común o comunidad— sino que coloca el paradigma sobre el que se monta la lógica descolonizadora del estado, evidenciando la necesidad de políticas públicas humanizadas y dejando clara la necesidad de una perspectiva de género transversal en estos procesos.

Las formas político-comunitarias en sí mismas contienen potencial para desestabilizar las lógicas que hacen prevalecer el interés individual y mercantil y han



sido la plataforma de resistencias y luchas de algunos movimientos sociales — organización y acuerdos—, pues están basadas en la relación metabólica entre la naturaleza y la naturaleza del ser humano que son los vínculos (relaciones sociales). La sujetidad, afirma Bolívar Echeverría, “reside en [la] capacidad de dar una forma identificada a [la] socialidad [...] Dar forma a la socialidad quiere decir ubicar a los distintos miembros que lo componen dentro de un sistema de relaciones de convivencia, lo que es lo mismo, de co-laboración y co-disfrute” (2012, p. 171). Entonces, la capacidad del sujeto social de poseer una forma particular deriva de sus funciones instrumentales (trabajo) o mediadoras (intercambio) que posibilitan la elaboración y consumo de la cosa, o lo que es lo mismo, de sus necesidades. El ejemplo más evidente de la conformación de relaciones sociales con vínculos, cuya calidad está basada en el cuidado es el que se puede observar a partir del trabajo de reproducción de la vida de mujeres en comunidades indígenas, donde se afirma lo político (producción y ejecución del poder para la dignidad de la vida y no para el sometimiento —violencia—), en una forma que va más allá del capitalismo y de la valoración (valor) del capital sobre el trabajo, pues quienes cuidan son personas —y no fuerza de trabajo— y lo que reproducen es la vida digna —y no el capital—.

Este carácter comunal del poder lo encontramos desde el mundo previo a la conquista. Por ejemplo, en el sistema de parentesco indígena comunal en el sur de América, y del que hace mención Silvia Rivera (2010) quien nos comparte que la orientación bi-lateral y bi-lineal de afiliación, con una línea de descendientes masculina y otra femenina, partían de una pareja de ancestros fundadores. Así, el poder, el gobierno y toda una serie de derechos (dependiendo del lugar de la familia es la estratificación social) eran transmitidos de padre a hijo y de madre a hija. En esa bilateralidad se revelaba la existencia de términos de referencia recíprocos para designar a la parentela afín.

Al parecer esta forma de organización andina no distó —en algunos periodos— de las lógicas femenina-masculina que se reprodujeron en el mundo mesoamericano. Esta configuración comunitaria “lejos de una visión dicotómica y excluyente de lo femenino y masculino como identidad irreductible, lo que hizo [...] fue dar una resolución social y cultural a la desigualdad de atributos biológicos de ambos sexos, al incorporar dos asimetrías complementarias en su sistema de parentesco” (Rivera, 2010, p. 186). Estas formas comunitarias marcaron la diferencia, pero desde una noción más integral que permitió una estructura social de coexistencia entre los sexos por un lado y, por el otro, generó lazos de afinidad entre mujeres, más allá de la descendencia o relación familiar consanguínea, que fortalecía la reproducción de la trama familiar y se extendía para formar y fortalecer la propia comunidad. “Las mujeres se aliaban con su familiar afín femenina, en el interior del *ayllu* bilateral

de su esposo, y desde ahí co-gobernaban en los distintos niveles de la organización social” (Rivera, 2010, p. 183).

En el espacio íntimo/doméstico, a través del trabajo de cuidado, se incorporaron nuevos grupos de referencia al universo comunal y estatal a través de la pedagogía cultural de las mujeres (Rivera, 2010, p. 185). Por lo que, tal vez, en la actualidad podemos pensar el espacio íntimo/doméstico no solo como un espacio de diálogo —o de interculturalidad si se quiere pensar así— sino como un lugar notable de integración de la otredad desde la significación humana y reconocimiento del ser (integración de la diferencia). Es decir, un lugar con politicidad o agencia donde los sujetos se configuran desde una pedagogía de la comunidad.

Las formas políticas de lo comunitario nos obligan a pensar en el poder desde un orden distinto, es un cambio de paradigma que implica rupturas epistemológicas para reeducar la configuración de los vínculos, las relaciones que integren la diferencia, que produzcan sentidos de pertenencia, promuevan los acuerdos y la organización social desde nociones del poder sin sometimiento o jerarquización. Pues “no toda relación de poder es una relación de dominación” (Gutiérrez y Salazar, 2015, p. 37).

Las configuraciones axiológicas del poder comunal o la dimensión ético-política de lo comunitario como orden del mundo (Robles y Cardoso, 2007) promueven prácticas de lo político fuera de lo público definido por el Estado-nación y la designación del valor capitalista. Por ello, me atrevo a pensar que la configuración del espacio íntimo/doméstico (personal, familiar) como base de lo que considero el poder comunal (vecinal-municipal, estatal, federal internacional) es donde comienza la organización social o producción de acuerdos basada en la corresponsabilidad (Favela, 2014) e interdependencia (Navarro y Gutiérrez, 2018) que desarrollan el sentido de pertenencia, el cual va más a allá de la identidad.

V. EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO DESCOLONIAL Y SU CRÍTICA A LA NOCIÓN DE IDENTIDAD

Los feminismos comunitarios también son parte, pues derivan de los feminismos latinoamericanos descoloniales y buscan la generación de puentes que vinculen a mujeres y hombres en un diálogo que construya estrategias para permitir desarticular el orden social capitalista, patriarcal y racista en el que se ha montado la modernidad en Latinoamérica, la pedagogía de la crueldad (Segato, 2018), con lo que se devela la cultura de la violencia en la que se ha construido la subjetividad en América Latina, desde la conquista, y que es la base de las causas sociales que impiden la generación de vínculos desde el cuidado y sentido de pertenencia para la generación de acuerdos.



El pensamiento latinoamericano ha develado que la modernidad capitalista también montó una forma economicista de sujetidad (Echeverría, 2012) o cualidades/calidad del vínculo de las relaciones sociales que construyen a las personas y sobre los que se desarrollan los sentidos de pertenencia o identidad. Dicho pensamiento señala que las “políticas” de la identidad en el *ethos* moderno capitalista (Echeverría, 2013) se (re)producen mediante tecnologías del colonialismo interno, con las que se pretende “crear identidades hegemónicas a partir de estrategias discursivas de homogenización de la alteridad [lo que] conduce a un proceso de estandarización y uniformización que banaliza la diversidad y que puede llevar a la creación de marcas identitarias fácilmente asociadas con los estereotipos identitarios de la alteridad subalterna” (Nash, 2006, p. 55).

De esta manera, se deducen sujetidades ahistóricas, con lo cual, se pretende universalizar el horizonte occidental como paradigma civilizatorio y relacional, el del *ethos* moderno capitalista. La matriz colonial¹ procura vaciar de historia a los sujetos colonizados, drenarles sus propios sentidos y constituir subjetividades disociadas de lo común y asociadas al individualismo valorizado por el valor valorizante. Pero esta lógica evidentemente trae consigo momentos de crisis. Es el pensamiento crítico latinoamericano y el pensamiento de la producción de lo común desde el feminismo, el que ha desarrollado propuestas teórico-epistemológicas y metodológicas para crear otros caminos y horizontes de vida, unos más dignos e incluyentes, no violentos.

El feminismo latinoamericano problematiza la categoría de identidad, lo perciben como una construcción discursiva que se materializa en prácticas sociales concretas y por ser meramente discursiva excluye; porque el discurso dominante construye prácticas sociales hegemónicas, “identidades” permitidas, necesarias para mantener la dominación (la matriz colonial). En este sentido, lo hegemónico se entenderá como lo occidental, que tiene una visión de modernidad particular, caracterizada por el capitalismo, el androcentrismo heterosexual, el antropocentrismo de la blanquitud y el eurocentrismo. Sobre el discurso hegemónico de la (re)producción de la vida material y la organización del trabajo se montan las estructuras ideológicas clasistas con sus prácticas sociales y políticas. Sobre el discurso hegemónico del género se montan las estructuras ideológicas sexistas que se activan en prácticas sociales y políticas de la misma índole y sobre el discurso hegemónico del mestizaje se montan las estructuras ideológicas racistas de los nacionalismos y se activan las prácticas políticas de los Estado-nación coloniales con sus normatividades (leyes, constituciones, derechos).

1 “Matriz Colonial, se construye el dominio del espacio, del tiempo, del poder, del saber” (Noboa, 2005, p. 72).

Para el feminismo latinoamericano la experiencia es el punto de partida de su propuesta teórica-política, pues ello permite analizar lo vivido, explicar la realidad y brindar la posibilidad de generar mayores grados de conciencia. Es decir, la experiencia es la propuesta epistemológica de la teoría feminista y la política está en la introducción de la experiencia como epistemología, pues con ello no solo se da un giro en las formas de generar conocimiento sino en la forma de mirar el mundo y más allá de eso, deconstruirlo también.

Así, del feminismo latinoamericano y, principalmente, del comunitario, derivan propuestas de nuevas masculinidades que critican las masculinidades “tradicionales” montadas sobre el patriarcado occidental y sus violencias (entronque patriarcal como le llama Julieta Paredes) y que formulan otras formas de ser hombre y de ser mujer, y ellas relacionarse con sus pares, otros hombres, las infancias, la juventud, la naturaleza (tierra y territorio), el trabajo y el poder.

VI. GENEALOGÍAS DE REDES DE MUJERES INTELECTUALES: RAÍCES Y CAMINOS EN AMÉRICA LATINA

Para la discusión y acción de la disputa de la capacidad de reproducción de vida, el feminismo ha construido sus propias herramientas teórico-metodológicas, tanto para la reflexión político-filosófica (en el sentido más amplio) como para la práctica política concreta (el activismo). En ese sentido, se presenta una cartografía² de los feminismos de lo común. Es decir, un rastreo de autoras y sus ideas centrales — que giran alrededor de la construcción de sentidos en común, de la comunalidad o la trama comunal (Linsalata, 2009) como eje central de la lucha y la transformación social—, así como la relación entre ellas, argumentación que al final permita presentar algunas de las aportaciones de estos feminismos a las ciencias sociales. Dicho mapeo tiene como objetivo una revisión histórica del marco teórico-epistemológico de los feminismos de lo común, que pugna por reivindicaciones articuladas de inclusión de toda aquella persona que está siendo despojada de su propia capacidad de reproducción de la vida, es decir, apuesta por una política feminista desde la diferencia y la multiplicidad. Por lo anterior, los feminismos de lo común son una propuesta política importante que merece ser rastreada, pues nos permite pensar y accionar la lucha desde nuevos lugares (ni hegemónicos ni tradicionales) y construir horizontes de transformación más amplios y concisos, con mayor capacidad de concreción del cambio. Es una propuesta de disidencia que tiene su epi-

2 La cartografía social es una metodología que consiste en la elaboración colectiva de mapas de conocimientos, ideas o acciones/procesos que permiten comprender lo que ha ocurrido en un territorio determinado que promueva cambios pertinentes (Andrade y Santamaría, 1997). Asimismo, se hará uso de técnicas como la entrevista a profundidad y la recuperación y revisión de documentos.



centro en México con convergencias en Bolivia, se irradia hacia Guatemala y se ha nutrido del feminismo italiano.

VII. RAQUEL GUTIÉRREZ AGUILAR Y LA POLÍTICA EN FEMENINO (MÉXICO)

Nació el 12 de noviembre de 1962 en la Ciudad de México. Su práctica política comenzó en el país al vincularse con los salvadoreños del FMLN en el exilio y continuó en Bolivia, “donde fue detenida en abril de 1992 bajo los cargos de alzamiento armado y otra chorrada de delitos, por integrar el Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK). En la redada, cayó junto a sus compañeros, entre los cuales estaban Felipe Quispe, líder actual del Movimiento Indígena Pachacutik-MIP, y Álvaro García Linera” (Lavaca, 2006). Unos años después de ser liberada, en 1999, presenta su libro “Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea” (2010), se trata de un texto liminal, de frontera, al borde de la libertad y de la razón, en los resquicios de una comunidad que se deshace y otra que se está preparando. En este libro, Gutiérrez se desnuda y nos comparte un singular acontecimiento individual en un periodo vital de profundo desconcierto, pues al recuperar la libertad —tras cinco años de prisión— y verse enredada por primera vez, y de manera asfixiante, en las instituciones del matrimonio y la familia que, en los momentos actuales, funcionan como auténticos dispositivos de inhibición de la disposición de una misma, no le queda más que escribir su experiencia, que se convertirá en una “brújula para el auto-movimiento, construida de dolor y de empeño” (Gutiérrez, 2010, p. 14).

Gutiérrez señala al capitalismo como motor de las formas patriarcales en la modernidad y a las formas comunales como una posibilidad de transformación. Desde este lugar se vincula con el pensamiento del feminismo de la italoamericana Silvia Federici. Ambas nos invitan a pensar nuevos horizontes de resistencia y lucha contra las lógicas capitalistas desde la producción de lo común en la medida de cada convergencia compleja de mujeres y varones, desde la plena autonomía.

Otra propuesta de Gutiérrez Aguilar para despatriarcalizar es desplazar la lógica universal/particular y llenar de sentido concreto. Apunta que si se admite que hay seres humanos (y no la humanidad existe) se puede avanzar a la pregunta ¿qué comparten los seres humanos? y no quedarnos entrampados en quiénes constituyen la humanidad. Así, Gutiérrez ilumina su razonamiento cuando expresa que si “hay seres humanos” y “todos los seres humanos hemos sido paridos por una mujer” se establece una primera condición común, mediante la generalización múltiple sin tener que reinstalarse en la dificultad de los universales (2014, p. 94). En este sentido plantea su propuesta de política en femenino.

La política en femenino es un lugar donde caben diversos cuerpos (no solo de mujeres), pues tiene que ver con hablar desde un lugar simbólico que no pre-

tende simetrías con la dominación. Puede dar cuenta del movimiento político que va transformando el mundo y que “está empezando a ser una política en otro tono de voz, en otro idioma, que repudia las categorizaciones binarias, y siempre trata de estar buscando dispositivos de pensamiento que sean dualidades o pluralidades no excluyentes” (Gutiérrez; Fernández, 2017). Por lo tanto, la política en femenino es una herramienta cognitiva que permite pensar el devenir (Gutiérrez; Fernández, 2017). Hacer política en femenino, es reflexionar sobre lo que nos va pasando en la vida, sobre las tensiones y la gestión del poder en relaciones y diferencias entre mujeres, de romantizar y desidealizar las relaciones entre mujeres.

Raquel Gutiérrez Aguilar, luchadora social quien por décadas ha impulsado la concreción colectiva de un horizonte de transformación social comunitario-popular.

VIII. SILVIA RIVERA CUSICANQUI Y LA SOCIOLOGÍA LATINOAMERICANA (BOLIVIA)

Nació en La Paz, Bolivia, el 9 de diciembre de 1949. Es socióloga de origen aymara, activista, teórica contemporánea, historiadora boliviana. Rivera Cusicanqui se vincula profundamente a nivel intelectual, además de personal, con Raquel Gutiérrez, quien han hecho traducciones de estudios de la subalternidad en libros compilados por Rivera Cusqui y Rossana Barragán como *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad* (1997). Si bien, no se autoadscribe feminista, su práctica de emancipación está determinada por la descolonización y en ella se enmarca la despatriarcalización.

Para Rivera Cusicanqui tanto el indio como la mujer colonizada tienen conductas contradictorias y descargan en su compañera o en sus hijos e hijas, la ira de su frustración como personas sexuadas y como ciudadanas. “El haber internalizado al otro —al macho, al jefe; al *q’ara*, al “decente”— como modelo de conducta, equivale a admitir que son inferiores. Se esfuerzan entonces por parecerse al enemigo, por aprender sus mañas y usufructuar sus privilegios” (Rivera, 2011).

Rivera señala que a diferencia del occidente la configuración del género en el mundo andino “lejos de una visión dicotómica y excluyente de lo femenino y masculino como identidad irreductible, lo que hizo la sociedad andina fue dar una resolución social y cultural a la desigualdad de atributos biológicos de ambos sexos, al incorporar dos asimetrías complementarias en su sistema de parentesco” (Rivera, 2010, p. 186). Lo que Rivera nos propone es pensar que sobre la lógica bilateral mutuamente recíproca de género se asientan las formas de complementariedad que llevaron al mundo andino a reconocer que “las reglas de parentesco que regulaban el poder doméstico y familiar eran, al mismo tiempo, las que configuraban las condiciones del poder político y de la relación interétnica” (Rivera, 2010,

p. 183). Mirar, pensar y hacer desde esta lógica, posibilita la generación de sentidos en común y potencializa la capacidad política de los sujetos (hombres y mujeres).

Lo anterior se potencia en la categoría de lo *ch'ixi* que habla sobre la identidad de lo mestizo descolonizado. Una “traducción más adecuada de la mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizas y mestizos” (Rivera, 2010, 69). Con la categoría de lo *ch'ixi* se renuevan conceptos como la oralidad y se redefine la teoría social y la filosofía política latinoamericana. Con lo *ch'ixi* se puede “admitir la permanente lucha en nuestra subjetividad entre lo indio y lo europeo” (Rivera, 2019).

Silvia Rivera Cusicanqui es pionera en el cruce de los estudios de la subalteridad y la crítica feminista, entre sus libros destacan: “*Ch'ixinkax utxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”, “Violencias (re) encubiertas en Bolivia”, y “Lxs artesanxs libertarixs y la ética del trabajo” que escribe junto con Zulema Lehm Ardaya.

IX. MARÍA GALINDO Y LA DESPATRIARCALIZACIÓN DE LA VIDA (BOLIVIA)

María Galindo, cofundadora del *movimiento boliviano autodenominado como anarquista-feminista: Mujeres Creando*. Autodeclarada lesbiana, en sus tempranos años de militancia se vinculó a la izquierda ultraradical marxista junto a Raquel Gutiérrez y a Álvaro García Linera, a quienes apoyó y defendió durante su detención por subversión y terrorismo. Ha colocado dentro de las discusiones feministas de América Latina dos categorías que permiten dislocar la matriz colonial: despatriarcalizar y descolonizar (Salazar y Jaimes, 2023).

Al despatriarcalizar se promueve la descolonización que lleva implícita una lógica racista. El discurso hegemónico de la modernidad capitalista instaaura prácticas sociales de “identidades” de género permitidas y necesarias para mantener la matriz colonial, las cuales se fundan en una lógica de binomios excluyentes y asimétricos: no sólo el androcentrismo heterosexual, sino también el antropocentrismo de la blanquitud y el eurocentrismo. (Salazar, 2019)

En 2006, Galindo lanza su candidatura a la Asamblea Constituyente por el Movimiento Bolivia Libre (MBL) como un acto de crítica a este proceso. En este contexto, redacta y publica, junto al Movimiento Mujeres Creando, “La Constitución Política Feminista del Estado”. Ha escrito “Y si fuésemos un espejo de la otra, por un feminismo no racista” (1992), “Archivo Cordero 1900-1961” (2005), “No se puede Descolonizar sin Despatriarcalizar” (2013), “Espejito Mágico, un conjunto de retratos de mujeres” (2016) y “No hay libertad política sin libertad sexual” (2017).

Y en colaboración con Sonia Sánchez “Ninguna mujer nace para puta” (2007) y en autoría con Mujeres Creando Mujeres “Grafiteando” (2006).

X. TEJIENDO FINO CON JULIETA PAREDES (BOLIVIA)

Julieta nació en la ciudad de La Paz en 1967, en 1992 fundó junto a María Galindo y Mónica Mendoza, Mujeres Creando, colectivo que impulsó acciones de presión para la libertad de Raquel Gutiérrez Aguilar y Álvaro García Linera. Después de algunos años dentro de dicha organización, que tenía influencias del feminismo autónomo y anarquista, se produjeron divisiones y Julieta organiza lo que después será mujeres creando comunidad o feminismo comunitario. En su libro “Hilando fino desde el feminismo comunitario” (2008) instala la discusión sobre las múltiples opresiones actuales sobre el cuerpo de las mujeres en América Latina, en el horizonte histórico de la modernidad capitalista.

Paredes llama a la colisión entre las formas de género prehispánicas y las formas capitalistas-patriarcales de la modernidad del entronque patriarcal. Invita a reconocer la existencia del patriarcado previo a la conquista, porque solo así se podría recuperar la lucha histórica de las ancestras en contra de este, mirar y construir nuevos horizontes y desmotar las estructuras del patriarcado actual. También hace énfasis en la dualidad complementaria entre lo femenino y lo masculino y en la necesidad de que los varones repiensen sus masculinidades y sus formas de dominación y opresión al interior de los espacios íntimo/domésticos. Pues si nosotras somos la mitad del mundo ellos son la otra, la que oprime y necesitan dejar de hacerlo. En este sentido es que ella recupera la noción de lo común.

Julieta Paredes junto con Adriana Guzmán hacen una propuesta que se convirtió en el manifiesto del Feminismo Comunitario en el libro *El Tejido de la Rebelión ¿Qué es el feminismo comunitario?* (2014) y promueve la descolonización de la vida en su artículo “Despatriarcalización: una respuesta categórica del feminismo comunitario” (2016).

XI. GLADYS TZUL Y LA LUCHA POR EL PODER DESCOLONIZADO (GUATEMALA)

Gladys Tzul Tzul es una activista maya k'iche', intelectual y artista visual, fue una de las primeras en estudiar la política comunitaria indígena y las relaciones de género en Guatemala. Se especializa en la reflexión sociológica de los sistemas de gobierno indígena en Guatemala, principalmente, en la organización de los 48 cantones y sus relaciones de poder. Así como, en la pugna que se da entre las formas de gobiernos locales y las del Estado.



Fue alumna de Raquel Gutiérrez y una distinguida integrante del Seminario de Entramados Comunitarios y sus Formas de lo Político en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Retoma la idea de Gutiérrez cuando señala que “antes del feminismo lo que sucede en las comunidades es un ‘hacer entre mujeres’”. Una política en femenino preocupada por la organización de la vida íntima y colectiva, desde el trabajo de reproducción de la vida, que se entiende como el soporte de la vida comunitaria, que va más allá del uso que ha hecho el Estado sobre la identidad de las mujeres. [...] El Estado y muchos sectores de poder presentan a la mujer indígena como su rostro, la utiliza, la folcloriza, le quita valor político y hasta la criminaliza. El feminismo como un “hacer desde las mujeres” refuta estas condiciones” (Tzul; Hernández, 2014).

Gladys es descendiente directa de Atanasio Tzul. Pertenece a la sexta generación de este linaje que vive en el cantón Paquí, en Totonicapán, Guatemala. En su experiencia cotidiana conoció un sentido distinto de política “una colectiva y comunitaria, y no una liberal en la que existe un ciudadano individual, que está representado y que está aparentemente protegido por el Estado” (Tzul, Hernández, 2014). Sus libros son *Sistemas de gobierno comunal indígena: mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq’ena’* (2019) y *Gobierno comunal indígena y estado guatemalteco: algunas claves críticas para comprender su tensa relación* (2018).

XII. AURA CUMES CONTRA EL COLONIALISMO Y PATRIARCADO (GUATEMALA)

Intelectual guatemalteca kaqchikel, quien nació y ha vivido en Chimaltenango, aunque, como lo señala, siempre soñó con Comalapa, lugar donde nacieron su madre y su padre, sus abuelas y abuelos. Sus intereses de investigación y de acción política giran en torno al análisis de las relaciones de poder, principalmente aquellas generadas en la imbricación del colonialismo y del patriarcado como sistemas de dominación. Cumes es cofundadora de la Comunidad de Estudios Mayas y gran parte de sus esfuerzos los ha centrado en la lucha contra el racismo y el sexismo o colonialismo y patriarcado en Guatemala y América Latina. Su tesis doctoral se titula *La “india” como “sirvienta”. Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala* (2014) en la que retrata el colonialismo en el imaginario que lleva a que sean las mujeres indígenas quienes realicen el trabajo de reproducción de la vida y propone que ante la colonialidad patriarcal la descolonización debe comenzar por “recuperar la capacidad usurpada de tejer los hilos de nuestra propia historia” (Segato, 2008; Cumes, 2014, p. 83). Hace énfasis en que “no es la repetición de un pasado la que hace a un pueblo, sino la deliberación constante de lo que quiere ser, a partir de un diálogo que logre trenzar su historia de una manera diferente a la que ha sido” (Cumes, 2014, p. 83).

XIII. LORENA CABNAL Y EL FEMINISMO TERRITORIAL DE LA RED DE SANADORAS (GUATEMALA)

Feminista Comunitaria Territorial de la Red de Sanadoras de Iximulew-Guatemala, indígena maya-xinka quien define al feminismo comunitario como construcción epistémica cuyos elementos son el territorio histórico, el cuerpo y la relación con la tierra. Apuesta por lo común y por la defensa del cuerpo-tierra de las mujeres. Se asume como feminista indígena y hace un llamado a hacer un entre mujeres de sanación y contención que potencie la resistencia y la lucha para alcanzar el horizonte de emancipación antipatriarcal, antirracista y anticapitalista.

Socióloga que reivindica los derechos humanos, para ella la recuperación del territorio cuerpo-tierra está situado en una relación de armonización o desarmonización. Menciona que en la comunidad no se habla de género ni del machismo, pero sí se plantea la desarmonización en la red de la vida (Cabnal; Godínez, 2015). Por ello, piensa el feminismo desde la práctica en la comunidad, por lo que no podría nombrarse solo *feminista*, tenía que ser también *comunitaria*.

Porque es el sentir que nos nació no sólo porque reconocemos que la comunidad, los cuerpos son comunidad, la comunidad es plural; es un cuerpo vivo en su pluridimensionalidad y porque también la comunidad, si quisiéramos mencionarla, hoy por hoy es patriarcal; y emancipar y liberar muchas de las relaciones de poder que se dan en las comunidades indígenas pasa por la cosmogonía, pero también por una relación político-feminista. (Cabnal; Godínez, 2015)

Su libro se llama *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (2010).

XIV. SILVIA FEDERICI Y EL PATRIARCADO DE LA SEPARACIÓN/DIVISIÓN (ITALIA)

Se evoca a la italoamericana cuyo libro *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* se ha convertido en una clave en la discusión actual del feminismo y evidencia la misoginia que aún impregna muchos estudios históricos sobre la caza de brujas, que fue una guerra contra las mujeres que duró dos siglos, que colocó las condiciones para la transición al capitalismo y que su finalidad fue la ruptura de lo común, por lo que es un punto decisivo en la historia de las mujeres y de la humanidad. También nos brinda un abanico de luchas que se sitúan en el movimiento autónomo feminista dentro de la tradición marxista, desde donde «rechaza firmemente la idea de que patriarcado, trabajo doméstico y desigualdad de las mujeres se sitúen “fuera” del capitalismo» en su libro *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*.

Una de las expositoras más potentes de lo común como horizonte de emancipación de la colonia —sexista, racista y clasista— es la feminista italoamericana Silvia Federic. Nació en 1942, es investigadora y activista. Historiadora marxista y militante feminista desde 1960, impulsó fuertemente los debates internacionales sobre la condición y la remuneración del trabajo doméstico. Durante la década de 1980 trabajó varios años como profesora en Nigeria, donde fue testigo de la nueva oleada de ataques contra los bienes comunes. Es cofundadora del *Committee for Academic Freedom in Africa*, y es miembro de la asociación *Midnight Notes Collective*.

Autora de numerosos libros y artículos, en castellano están publicados *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas* y *Calibán la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. En este último hace críticas agudas al trabajo de Marx —en tanto la invisibilización del trabajo de reproducción de la vida en este— y a Foucault —en tanto que no coloca una distinción entre los dispositivos de disciplinamiento para los cuerpos de mujeres y de hombres—.

El feminismo de Federic es, como ella lo describe:

Una amalgama de temas que venían tanto del movimiento de la autonomía obrera italiana y de los movimientos de los no asalariados, como del movimiento anticolonial y los movimientos por los derechos civiles y por el Poder Negro (*Black Power*) en los Estados Unidos. En los años '70 también [fue] influenciada por el *National Welfare Rights Movement* (NWRO), que era un movimiento de mujeres, en su mayoría negras, que luchaban por obtener subvenciones estatales para sus niños. (Gmitidieri, 2012)

El objetivo de este último movimiento mencionado era exponer el trabajo doméstico y sostener otras formas de trabajo, pues es el que produce la fuerza de trabajo es este mismo. La idea central era —y continúa siendo un eje fundamental en su pensamiento— exhibir que el trabajo doméstico en su implicación con la sexualidad y en la relación con el cuidado y la crianza, tiene que explicarse como trabajo político.

En Federic encontramos una

Fértil crítica a las separaciones impuestas como mecanismo básico de la dominación y de la explotación. Sistema de producción de separaciones que el capitalismo —y el estado que es su forma política por excelencia— introducen la vida social: desde la rígida separación sexo-genérica moderna que consagró a los varones en el lugar de lo público, separándolos del mundo de la reproducción donde se confinó a las mujeres, hasta la separación entre propietarios y trabajadores, entre expertos y obedientes, entre trabajadores manuales e intelectuales, etc. (Gutiérrez, 2015, p. 175)

Federici señala que con la caza de brujas se instaura una nueva configuración edificada sobre una nueva división del trabajo, sostenida por una nueva división del espacio y resguardada por la figura del Estado. La concreción social capitalista se constituirá paulatinamente en un proceso largo y sumamente violento. Federici deja en claro que el capitalismo no es una etapa evolutiva de la “civilización” sino una fabricación para dar continuidad a lógicas de explotación que se tejen a partir de la escisión de lo común.

La lógica de división y exclusión rompe lo común al cercar los cuerpos, los espacios y las acciones en binarios mutuamente excluyentes y significa lo que corresponde a cada cuerpo, cada espacio y acción del sujeto. Así dicta qué será lo privado y lo público, qué será considerado trabajo y qué no, qué se pagará y cuánto se pagará, qué será lo político y qué no, qué debe hacer y ser lo femenino, y qué lo masculino.

En suma, la caza de brujas en la Europa que transaccionaba del medioevo a la modernidad capitalista es un proceso que tienen como finalidad: *a)* desarticular la relación de los sujetos singulares y sociales con sus medios de producción, la tierra; *b)* generar una separación, al parecer, irreconciliable entre hombres y mujeres con las nuevas configuraciones de género; *c)* fracturar la sororidad entre mujeres, a partir de las nuevas formas de género (patriarcado del salario), y *d)* fisurar los vínculos entre mujeres y sus varones a partir de las nuevas significaciones que se le darán a los espacios que ocuparán las mujeres y los hombres, así como al trabajo que realizará cada quien. El salario será el dispositivo que comenzará a disciplinar los cuerpos particulares y sociales para instalar el trabajo abstracto forzoso como único vínculo entre la naturaleza y las personas, y mutuamente. El trabajo abstracto determina las relaciones de producción capitalista.

Así, Silvia cuestiona y coloca una crítica densa a Marx por su ceguera sobre la enorme masa de trabajo de las mujeres y su captura para la reproducción del capital. Permite reflexionar el poder desde otros horizontes, cuestiona el poder desde la colonialidad y hace una crítica a Foucault, pues nos enseña que los cuerpos no se disciplinan de la misma forma si son masculinos o si son femeninos, y que el poder no solo es en los marcos eurocéntricos.

XV. LAS DE LA DIFERENCIA Y SU AFFIDAMENTO: MURARO Y CIGARINI (ITALIA)

Las feministas italianas de la diferencia elaboran una crítica al feminismo de la igualdad por victimista y por no respetar la diversidad de la experiencia de las mujeres. Señala Ana de Miguel que “además plantean que de nada sirve que las leyes den valor a las mujeres si éstas de hecho no lo tienen. A cambio, parecen proponer



trasladarse al plano simbólico y que sea en ese plano donde se produzca la efectiva liberación de la mujer, del “deseo femenino” (2011, pp. 34-35).

Para estas feministas la liberación está determinada por la autoestima femenina y diversas prácticas entre mujeres. Afirman que “para la mujer no hay libertad ni pensamiento sin el pensamiento de la diferencia sexual. Es la determinación ontológica fundamental” (De Miguel, 2011, p. 35). Para las feministas italianas de la diferencia el eje de análisis y práctica política es la explotación que tiene dos vertientes: la capitalista y la patriarcal. En este sentido, se vinculan con Silvia Federici y Raquel Gutiérrez.

Una de las grandes aportaciones del feminismo italiano de la diferencia, como lo señalamos con Gutiérrez en el apartado anterior, es la noción del *affidamento* —concepto de difícil traducción— en el que el reconocimiento de la autoridad femenina juega un papel determinante. (De Miguel, 2011) La autoridad es una categoría que otra feminista de la diferencia está reflexionando en los años noventa, en su obra *La política del deseo*, Lia Cigarini.

Cigarini “abogada y jurista y, ante todo, es una mujer apasionada por la política. Tanto, que casi todo lo que toca lo convierte, antes o después, escuetamente, en palabra política. Lo hace sin despegarse de las cosas ni de la experiencia, de lo vivido, y quizá sea esto lo que hace que su palabra sea convincente y tenga la fuerza persuasiva que da el despojarla de todo lo superfluo” (DUODA, 2009, p. 181).

Una aportación valiosa de Cigarini en *La política del deseo* es pensar y construir una autoridad sin poder, agregaría, sin dominación. Por lo que pugna por reflexionar una serie de distinciones como política —práctica desde la organización, comités centrales, por ejemplo— y práctica política —práctica de las mujeres que intenta un tejido unitario, donde se suman mujeres incluso no feministas—; hace énfasis en no mirar el ejercicio del poder como lo político y lo no político, cuestiona esta división por la despolitización que ello implica en ciertos espacios y actividades humanas.

Otra crítica fértil que propone es sobre la cuestión del poder, menciona una distinción entre el interior y el exterior que parece más

una necesidad de orden histórico (y del orden social) que, con la experiencia humana común, valorizada por la experiencia política de las mujeres. Quizá, pues, la necesidad de mantener esa oposición, y de poner la policía en lo exterior, no proceda tanto del miedo al integrismo como de la cuestión del poder, un poder dividido en dos es sin duda, una barrera contra el integrismo. (Cigarini, 1995, p. 210)

En este sentido, la invitación de Cigarini para la práctica política feminista es hacer un común entre mujeres, el *affidamento* —noción que colocan en la mesa

del diálogo y lucha feminista, que permitirá descolocar el orden patriarcal y generar otra manera de organizar la vida, otro orden—. Uno como el que propone Luisa Muraro —también feminista italiana de la diferencia—.

En el prefacio de *El orden simbólico de la madre*, Muraro aclara que su investigación es personal y está inspirada en una noción que pensó junto a otras mujeres, las de la Librería de mujeres de Milán y de la comunidad filosófica Diótima de la Universidad de Verona.

Muraro nació en 1940 en Montecchio Maggiore (Vicenza), Italia, se licenció en Filosofía en la Universidad Católica de Milán, donde inició su carrera de docente que se ve trunca por su participación en una ocupación de la universidad dentro de unas protestas del alumnado, la expulsan de la universidad y comienza a dar clases en Secundaria. Durante ese periodo inicia un experimento didáctico para una escuela antiautoritaria.

En el orden simbólico de la madre, Muraro dice que la madre nos enseña las primeras manifestaciones del mundo y con estos aprendizajes nos transmite como un orden. Hace énfasis en el acto del hablar. Menciona que la lengua tiene una función simbólica que nos permite interpretar lo que es real. Las reglas de la lengua materna nacen de la necesidad de mediación, son las que impone la madre para que podamos volver a comunicarnos con ella, compartiendo su experiencia con el mundo.

Muraro afirma que saber amar a la madre hace un orden simbólico. Parte de la idea de que, en la cultura del Occidente el amor a la madre no se enseña a las mujeres, en este sentido hay un puente entre ella y Federici en la ruptura del común entre mujeres, que estaría sembrado desde la relación madre-hija. Para la autora el simbolismo de la madre no es metafórico, pues tiene su lugar solidísimo, ya que es una fortaleza en nuestra infancia.

En suma, este feminismo italiano cuestionó a la igualdad como horizonte de emancipación feminista y colocó la noción de la diferencia como eje crítico. Esto abrió la posibilidad de comprender otros pensamientos feministas y otras latitudes, incluso desde los márgenes. Feminismos de mujeres que cuestionaron no solo el género como categoría de opresión, pues incluyeron la raza como otro dispositivo de disciplinamiento.

XVI. NOTAS FINALES

Los feminismos de lo común abren la posibilidad de comprender pensamientos feministas desde otras latitudes, incluso desde los márgenes. Son prácticas feministas de mujeres que cuestionan no solo el género como categoría de opresión, también



incluyen la raza como otro dispositivo de disciplinamiento y abren la puerta a la discusión de la matriz colonial.

Los ejes que determinan los feminismos de lo común son: parten de la experiencia; critican al patriarcado y al capitalismo; se centran en el trabajo de reproducción de la vida y las relaciones (vínculos) para el cuidado; cuestionan la división de binarios excluyentes; y la construcción de lo común, entre mujeres y haciendo comunidad con varones. Esto significa que

Los feminismos de lo común develan una dimensión de actividad y capacidad humana que acompaña y da forma a todas las experiencias vividas. La dimensión sensible de lo político. (Suárez, Ana, 2018). Al mismo tiempo que, promueven la configuración del poder y lo político basado en la corresponsabilidad y la interdependencia³, denunciando así lo obsoleto de algunas prácticas políticas estatales actuales. (Salazar y Jaimes, 2023, p. 297)

Así, los feminismos de lo común proyectan nuevas formas de pensar lo político y de ordenar el mundo.

XVII. REFERENCIAS

Andrade, H. y Santamaría, G. (1997). Cartografía Social para la planeación participativa. En *Memorias del Curso: Participación Comunitaria y Medio Ambiente. Proyecto de capacitación para profesiones del Sector Ambiental*. Ministerio del Medio Ambiente e ICFCES.

Cigarini, L. (1995). *La política del deseo*. Icaria.

3 Y el cuidado de esta como práctica política, lo que requiere de dos aspectos: la interdependencia y la corresponsabilidad. “Por su parte, las relaciones de interdependencia incluyen lo simbólico, celebrativo, rituales y lo afectivo, ello lo aproxima a ser un orden social que parece que se acerca a las emociones, en donde encuentra espacio para profundizar las vinculaciones. En tanto que, la corresponsabilidad anima una vinculación imbricada entre sujetos diversos, la cohabitación. Así, la corresponsabilidad se genera en contextos vinculados que se afectan mutuamente, son relaciones de interdependencia entre personas que construyen vínculos desde una bilateralidad mutuamente recíproca, materialmente hablando derivada del trabajo de servicio y del de cuidado” (Favela, 2014). La interdependencia y la corresponsabilidad entendidas como formas de hilvanar la vinculación entre sujetos, entre personas y cuyo ritmo depende de los sentidos que se procuren colectiva o comunitariamente son derivas de la comunalidad producida por el trabajo de reproducción de la vida o el trabajo concreto que produce valor de uso, en una profundidad incluso de nivel psicoafectivo. Pues en la forma de producción y consumo se gestan relaciones humanas y configuran la subjetividad, también a esta hondura ya que la resolución de la necesidad mediante los valores de uso (producto del trabajo de reproducción de la vida) se da por la interdependencia, es decir, la necesidad de lo que la otra u otro produce y la corresponsabilidad, esto es, responder a ese acto que permitió cubrir una necesidad y no por el mero hecho del consumo desde un sentido capitalista, donde no se sabe quién produce y para qué y solo se consume como consecuencia de la invención de una necesidad o desde la idea de carencia (Echeverría, 2017). (Salazar y Jaimes, 2023, pp. 296-297).

- Coordinadora Feminista. Federación Estatal de Organizaciones Feministas. (2014). *Silvia Federici “El cuerpo de la mujer es la última frontera del capitalismo”*. <http://www.feministas.org/silvia-federici-el-cuerpo-de-la.html>
- Cumes, A. (2014). *La “india” como “sirvienta”: servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*. (Tesis doctoral). Posgrado en Antropología. CIESAS.
- De Miguel, A. (2011). *Los feminismos a través de la Historia*. Creatividad Feminista.
- DUODA. (2009). Lia Cigarini. Entrevista realizada por María-Milagros Rivera Garretas. *Estudios de la Diferencia Sexual*, (36).
- Echeverría, B. (2017). *La modernidad de lo barroco*. Era
- Echeverría, B. (2013). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- Echeverría, B. (2012). *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI.
- Favela, M. (2014). Ontologías de la diversidad. En Margarita Millán (coord.) *Más allá del feminismo: caminos para andar. Feminismo descolonial*. Pez en el árbol.
- Federici, Silvia. (2013). *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Pez en el Árbol. Tinta Limón editoriales.
- Fernández, D. (2017). *La política en femenino es una herramienta que permite pensar el devenir. Entrevista a Raquel Gutiérrez Aguilar*. <http://ctxt.es/es/20170830/Politica/14734/feminismos-america-latina-Raquel-Gutierrez-Aguilar--entrevista-ctxt.htm>
- Foucault, M. (1996). *Genealogía del Racismo*. Altamira.
- Fuentes, D. (2015). La crítica como reivindicación de lo político del sujeto social. “*El Apantle*” *Revista de Estudios Comunitarios*. *Común ¿para qué?* (1).
- Flores, G. (2018). Karl Marx: Naturaleza y crítica de la economía política. *Religación. Revista De Ciencias Sociales y Humanidades*, 3(11), 77-89. <https://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/166>
- Gil, Silvia. (2011). *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión*. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español. Traficantes de sueños.
- Godínez, L. (2015). *Lorena Cabnal: defensora del cuerpo-tierra de las mujeres*. Entrevista con Cimacnoticias, durante su participación en el “Encuentro de Corresponsales Voces Nuestras”. 22 de octubre. <http://www.cimacnoticias.com.mx/node/71022>
- Gutiérrez, R. (2015). A propósito del trabajo de Silvia Federici. Colocar la reproducción material y simbólica de la vida social y la capacidad humana de producir lo común como punto de partida para la reflexión crítica y la práctica política. “*El Apantle*” *Revista de Estudios Comunitarios*. *Común ¿para qué?* (1).
- Gutiérrez, R. (2014). *Políticas en femenino*, en Margarita Millán (coord.) “*Más allá del feminismo: caminos para andar*”. Pez en el árbol.
- Gutiérrez, R. (2010). *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea*. Pez en el árbol Ediciones.
- Gutiérrez, R. y Salazar, H. (2015). *Reproducción comunitaria de la vida*. Pensado la trans-

- formación social en el presente. “El Apantle” *Revista de Estudios Comunitarios*. *Común ¿para qué?* (1).
- Gmitidieri (2012). *Para un análisis de sexo, clase y raza. Entrevista a Silvia Federici*. Creado 15 de noviembre. <http://www.herramienta.com.ar/print/cuerpos-y-sexualidades/para-un-analisis-de-sexo-clase-y-raza-entrevista-silvia-federici>
- Hernández, O. (2014). *La estrategia de poner límites al Estado*. Entrevista a Gladys Tzul Tzul. Plaza Pública. 28 de enero. <https://www.plazapublica.com.gt/content/la-estrategia-de-poner-limites-al-estado>
- Jaimes, R. (2016). *Análisis de la violencia y la vocación en el trabajo. Una propuesta desde la Teoría Crítica. Estudios para la paz y el desarrollo* (Tesis Maestría). Universidad Autónoma del Estado de México.
- Linsalata, L. (2009). *El ethos histórico comunitario en las periferias urbanas bolivianas*. Ponencia.
- Marx, K. (1988). *El capital, Libro primero*. Siglo XXI Editores.
- Noboa, P. (2005). La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad. En C. Walsh (Editora). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*. Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala Quito.
- Navarro, L y Gutiérrez, R. (2018). *Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos*. En *Revista Bajo el Volcán*, 18(28).
- Pateman, C. (1988). *El contrato sexual*. Anthropos-UAM.
- Lavaca. (2006). *Entrevista a Raquel Gutiérrez Aguilar*. 29 de marzo. <https://www.lavaca.org/notas/entrevista-a-raquel-gutierrez-aguilar/>
- Rivera, S. (2019). *Entrevista en El Salto Diario*, periódico digital. 17 de febrero 2019. <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena>
- Rivera, S. (2011). *Descolonizar el género*. La chacra del pensar, columnas de opinión. Otramérica de sur a norte. 26 de noviembre. <http://otramerica.com/opinion/descolonizar-el-genero/839>
- Rivera, S. (2010). *Violencias (Re) encubiertas en Bolivia*. La mirada salvaje.
- Rivera, S. y Barragán, R. (Comp) (1997). *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. Editorial Historias, Ediciones Aruwiyiri.
- Robles, S. y Cardoso, R. (Comp). (2007). *Floriberto Díaz Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. Colección Voces indígenas, UNAM.
- Salazar, A. (2019). *El trabajo de las mujeres en el espacio íntimo/doméstico en el bajo mixe en Oaxaca, México* (tesis de doctorado). UNAM.
- Salazar A. y Jaimes, R. (2023). Reflexiones en clave comunitaria en torno al trabajo de reproducción de la vida. Miradas críticas feministas de mujeres que van más allá de Marx y del marxismo. En Ávila, O. (Ed.). *De Marx a las Luchas Actuales en una América Latina*. Diké-Universidad Santiago de Cali.
- Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.

- Tzul, G. (2015). *Mujeres y Tramas de Parentesco en los Sistemas de Gobierno Comunal Indígena en Chuimeq'ena'* (Tesis doctoral). Posgrado en Sociología, ICSHAVP-BUAP.
- Tzul, G. (2015a). *El Patriarcado del Salario: "Lo que llaman amor, nosotras lo llamamos trabajo no pagado"*. Conversaciones con Silvia Federici (I/II). Prensa comunitaria Km. 169. Comunicación desde los pueblos en Guatemala. <https://evaluacionyseguiamientoproyectosindesol.wordpress.com/2015/09/15/21-de-abril-comunitaria-press-el-patriarcado-del-salario-lo-que-llaman-amor-nosotras-lo-llamamos-trabajo-no-pagado/>
- Espinosa, Y., Correal, D. y Ochoa K. (eds.) (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Universidad del Cauca.