

Supuestos epistemológicos de la Teoría Política del Común

aportes de los feminismos y de la sociología crítica latinoamericana

Ana Lilia Salazar Zarco,
Universidad del Valle de México, México

Abstract: This article examines the epistemological assumptions of the Political Theory of the Commons, focusing on the relationship between concrete and abstract labor in capitalist modernity. It analyzes how reproductive and care labor, conceptualized through feminisms and Latin American critical sociology, challenges dominant individualistic and mercantile social forms. These perspectives propose community-based alternatives grounded in interdependence, cooperation, and co-responsibility. Drawing on the contributions of Marx, Federici, Segato, and others, the article discusses the binary logic that characterizes capitalist modernity and its exclusion of many forms of life and labor. Care work is highlighted as a central element for revaluing social and economic relationships and for decolonizing political imaginaries about well-being and social justice. From this reflection, the article advocates an epistemological and political shift that promotes new inclusive, solidaristic social organizations centered on the care of life, especially in Latin American contexts. This paper concludes that integrating feminist perspectives and Latin American critical sociology into the political theory of the commons enriches our understanding of social interdependence and the value of care, proposing a framework that challenges the individualism and commodification inherent in capitalist modernity.

Keywords: feminism, labor, care, political theory, commons, capitalist modernity, interdependence, Latin America, decolonization, critical sociology.

A lo que nos dirigimos y lo que intentamos es algo deliberadamente menos grandioso y conscientemente más colectivo. Porque, aunque somos hijas de los patriarcas de nuestras respectivas tradiciones intelectuales, también somos hermanas en un movimiento de mujeres que luchan por definir nuevas formas de proceso social en la investigación y en la acción. Por nuestro papel de hermanas luchamos por una noción compartida, más recíproca, de investigación comprometida [...] para apoyar e informar a un contexto social desde el cual se procederá a desmantelar las estructuras de la desigualdad.

Rayna Reiter, 1977

Introducción

En la modernidad capitalista, la organización social se erige sobre una contradicción fundacional: por un lado, el trabajo concreto como productor de valor de uso; por otro, la subordinación de este trabajo a la acumulación abstracta de capital. Esta tensión, ampliamente estudiada por Marx y retomada por Echeverría, Lukács y otras tradiciones críticas, muestra que el proceso social de producción se ve escindido entre la riqueza de la vida y la valorización del capital, siendo la primera sacrificada en nombre de la segunda. Sin embargo, esta perspectiva clásica resulta insuficiente para explicar el lugar del trabajo reproductivo y de cuidados en la sostenibilidad misma de la vida.

En este artículo parto del supuesto de que las categorías tradicionales de la teoría del valor, si bien iluminan aspectos de la explotación capitalista, resultan insuficientes para comprender el lugar estructurante del cuidado y de la reproducción social en la sostenibilidad de la vida. En este sentido, mi propuesta se inscribe en los Feminismos de lo Común como eje epistemológico central y no marginal, pues es esta perspectiva la que permite reorientar la discusión hacia la interdependencia, la corresponsabilidad y la potencia política de lo comunitario frente al orden capitalista-patriarcal. Mi posición es que no basta con exponer la crítica marxista de la mercancía o del trabajo abstracto, sino que es necesario profundizar en cómo los feminismos del común y la sociología crítica latinoamericana ofrecen claves para superar la fragmentación de lo común y abrir horizontes de desmercantilización de la vida. Así, el hilo conductor de este trabajo es argumentar que solo al situar el cuidado y la vida en el centro podemos reconstruir una teoría política del común con capacidad emancipadora.

Los feminismos de lo común y la sociología crítica latinoamericana han evidenciado que el trabajo de cuidados no es una dimensión secundaria, sino el fundamento material, simbólico y afectivo de la reproducción social. Este giro epistemológico permite ampliar la teoría política del común hacia una visión en la que el cuidado, la interdependencia y la corresponsabilidad se vuelven categorías centrales para pensar alternativas comunitarias al orden capitalista-patriarcal.

En este texto sostengo que la integración de los aportes de Silvia Federici y las feministas autonomistas sobre la reproducción social, en diálogo con las críticas latinoamericanas a la colonialidad y a los binarismos modernos, abre la posibilidad de repensar lo común más allá de los marcos marxistas tradicionales. Esta perspectiva no solo visibiliza la importancia de los vínculos comunitarios, sino que cuestiona también las formas coloniales y patriarcales de organización social que invisibilizan y subordinan el cuidado de la vida.

Por ello, el objetivo de este trabajo es analizar los supuestos epistemológicos de la Teoría Política del Común a partir de la tensión entre trabajo concreto y trabajo abstracto en la modernidad capitalista, y mostrar cómo los feminismos de lo común y la sociología crítica latinoamericana permiten construir un marco crítico y propositivo para imaginar formas sociales incluyentes, solidarias y descolonizadoras, centradas en la dignificación de la vida.

1. El carácter del trabajo concreto

El trabajo, entendido como la integración del acto productivo y del consumo de lo producido, determina tanto las estructuras sociales como las subjetividades. El valor de uso define la importancia de los bienes materiales y su función en la reproducción social, configurando subjetividades y favoreciendo la interdependencia (Fuentes, 2015; Gutiérrez y Salazar, 2015).

El ser humano tiene necesidades materiales e inmateriales que lo obligan a transformar la naturaleza para satisfacer la escasez. Para ello, las personas movilizan las fuerzas que constituyen su corporeidad —brazos, piernas, cabeza y manos— para asimilar los recursos naturales bajo una forma útil para su vida (Marx, 1988; Engels, 1985; Echeverría, 2012). Esta acción conjunta sobre la naturaleza y sobre sí mismos es lo que se denomina trabajo.

El trabajo se entiende como “el proceso de producción que integra tanto el acto productivo como el acto de consumo de lo producido, al interior de un sistema de capacidades y de necesidades” (Fuentes, 2015: 195), proceso que genera relaciones y condiciona las estructuras sociales e incluso humanas (Engels, 1985), pues las personas necesitan de bienes concretos producidos por otros y, a su vez, otros requieren de los bienes que resultan de nuestros trabajos particulares (Gutiérrez y Salazar, 2015).

Los bienes materiales resultan del trabajo concreto, proceso mediante el cual las personas obtienen objetos o cosas que posteriormente intercambian por otros productos que también han sido elaborados. Tanto en la transformación de la naturaleza como en el intercambio, las personas configuran sus subjetividades, a lo que Marx denominó metabolismo entre el hombre —las personas— y la naturaleza.

El significado otorgado a los objetos producidos, para posibilitar el intercambio, se basa en la necesidad que dichos objetos cubrirán, denominándose valor de uso. Es decir, los objetos adquieren cualidades que se reflejan en su uso o consumo. “En el uso de ese objeto se acepta esa significación porque se descompone e integra en la subjetividad, la cual siempre se transforma en el proceso. Producir, al proponer un valor de uso determinado, es comunicar un mensaje que se ratifica o acepta en su consumo” (Fuentes, 2015: 196).

Este proceso es también un proceso de reproducción social porque genera significados y sentidos, puesto que en el trabajo y disfrute de objetos naturales, “se transforma mediante un código y es, al mismo tiempo, un proceso de producción indirecto del sujeto, en tanto que la praxis de producción/consumo implica la reproducción de las relaciones sociales o políticas que lo constituyen” (Fuentes, 2015: 196), configurando así al sujeto social.

Esto implica que la economía y lo político son esferas interrelacionadas del mismo proceso; si bien distinguibles dentro de la reproducción social, nunca escindidas (Gutiérrez y Salazar, 2015). Lo productivo y lo político configuran la realidad social en conexión con el sentido del mundo (Tapia, 2008). En el producir (trabajar) y consumir (disfrutar), la naturaleza es transformada mediante actividades que implican para el ser humano la ratificación de su vida social (Fuentes, 2015). Por ello, puede afirmarse que el trabajo concreto genera riqueza social, al configurar subjetividades desde el valor de uso mediante la creación de dispositivos y códigos para la producción y utilización de esos objetos, favoreciendo así la interdependencia (Gutiérrez y Salazar, 2015).

El trabajo, entendido como la integración del acto productivo y del consumo de lo producido, determina tanto las estructuras sociales como las subjetividades. El valor de uso define la importancia de los bienes materiales y su función en la reproducción social, configurando subjetividades y favoreciendo la interdependencia (Fuentes, 2015; Gutiérrez y Salazar, 2015).

El ser humano tiene necesidades materiales e inmateriales que lo obligan a transformar la naturaleza para satisfacer la escasez. Para ello, las personas movilizan las fuerzas que constituyen su corporeidad —brazos, piernas, cabeza y manos— para asimilar los recursos naturales bajo una forma útil para su vida (Marx, 1988; Engels, 1985; Echeverría, 2012). Esta acción conjunta sobre la naturaleza y sobre sí mismos es lo que se denomina trabajo.

El trabajo se entiende como “el proceso de producción que integra tanto el acto productivo como el acto de consumo de lo producido, al interior de un sistema de capacidades y de necesidades” (Fuentes, 2015: 195), proceso que genera relaciones y condiciona las estructuras sociales e incluso humanas (Engels, 1985), pues las personas necesitan de bienes concretos producidos por otros y, a su vez, otros requieren de los bienes que resultan de nuestros trabajos particulares (Gutiérrez y Salazar, 2015).

Los bienes materiales resultan del trabajo concreto, proceso mediante el cual las personas obtienen objetos o cosas que posteriormente intercambian por otros productos que también han sido elaborados. Tanto en la transformación de la naturaleza como en el intercambio, las personas configuran sus subjetividades, a lo que Marx denominó metabolismo entre el hombre —las personas— y la naturaleza.

El significado otorgado a los objetos producidos, para posibilitar el intercambio, se basa en la necesidad que dichos objetos cubrirán, denominándose valor de uso. Es decir, los objetos adquieren cualidades que se reflejan en su uso o consumo. “En el uso de ese objeto se acepta esa significación porque se descompone e integra en la subjetividad, la cual siempre se transforma en el proceso. Producir, al proponer un valor de uso determinado, es comunicar un mensaje que se ratifica o acepta en su consumo” (Fuentes, 2015: 196).

Este proceso es también un proceso de reproducción social porque genera significados y sentidos, puesto que en el trabajo y disfrute de objetos naturales, “se transforma mediante un código y es, al mismo tiempo, un proceso de producción indirecto del sujeto, en tanto que la praxis de producción/consumo implica la reproducción de las relaciones sociales o políticas que lo constituyen” (Fuentes, 2015: 196), configurando así al sujeto social.

Esto implica que la economía y lo político son esferas interrelacionadas del mismo proceso; si bien distinguibles dentro de la reproducción social, nunca escindidas (Gutiérrez y Salazar, 2015). Lo productivo y lo político configuran la realidad social en conexión con el sentido del mundo (Tapia, 2008). En el producir (trabajar) y consumir (disfrutar), la naturaleza es transformada mediante actividades que implican para el ser humano la ratificación de su vida social (Fuentes, 2015). Por ello, puede afirmarse que el trabajo concreto genera riqueza social, al configurar subjetividades desde el valor de uso mediante la creación de dispositivos y códigos para la producción y utilización de esos objetos, favoreciendo así la interdependencia (Gutiérrez y Salazar, 2015).

2. La contradicción capitalista y las relaciones sociales

Marx sostiene que, bajo el capitalismo, el valor de uso de los objetos es subsumido por su valor de cambio; de este modo, el trabajo abstracto se impone y el proceso de reproducción social se desmaterializa en función de la valorización del capital. Esta lógica dual provoca la pérdida de sentido en la vida cotidiana y la alienación del sujeto.

En *El Capital*, Marx inicia con el análisis de la mercancía y expone que, en las sociedades capitalistas, la producción de la riqueza se basa en su acumulación. El objeto en el capitalismo se genera a partir de su valorización. Señala que la mercancía, concebida como un objeto creado para satisfacer cualquier necesidad humana, se valora en función de dos características: su calidad, que es el uso, y su cantidad. Esta última se torna la forma dominante de valoración, subsumiendo la primera para generar acumulación.

Las mercancías, consideradas como objetos con valor de uso, son diferentes en cuanto a su calidad; sin embargo, como valor de cambio solo difieren en términos

de cantidad. Por ello, en el capitalismo, las mercancías carecen en esencia de valor de uso. Al subsumirse el valor de uso bajo el valor de cambio, lo único que permanece es su condición de producto del trabajo. Así, el trabajo invertido en la producción de una mercancía se convierte en la medida común para el intercambio proporcional de objetos.

La forma social total bajo el modo de producción capitalista se define en dos niveles: una forma primaria “social natural” y una forma secundaria “proceso autonomizado de formación y valorización de valor”, las cuales son contradictorias, y esta última siempre traiciona a la primera. Por ello, las relaciones sociales de convivencia se superponen a la “forma natural” y la obligan a deformar su actualización bajo la lógica capitalista de la ganancia. Como consecuencia, esas relaciones se presentan como entidades externas al sujeto, enajenadas de la vida en la que se constituye la “forma social natural” (Fuentes, 2015: 197).

Como se ha argumentado, el capitalismo crea una teoría poblacional vinculada a la riqueza que determina que quien detenta el trabajo de las personas —lo que condiciona también sus cuerpos— detentará las riquezas. Así, la fuerza de trabajo se concibe como “una sustancia que ya es esencial” (Federici, 2014).

El trabajo es “la cantidad de sustancia generadora de valor” (Marx, 1988: 48), y en la modernidad capitalista sus cualidades se desvanecen por la abstracción del valor de uso y del valor. Las fuerzas productivas constituyen el contenido de las relaciones sociales de producción, que son la forma del proceso de producción de la vida social; de modo que las relaciones sociales son fuerzas productivas.

Estas fuerzas productivas se entienden como todo aquello que responde a lo socialmente necesario, que puede ser: i) en referencia a la forma de ser de la sociedad, ii) en referencia a la satisfacción de las necesidades específicas de los individuos, y iii) como actividad formal de interconexión social que, aunque no produzca materialidad objetual, genera socialidad que transforma la forma burguesa (Veraz, 2012: 107; Flores, 2018: 80).

Las relaciones sociales basadas en la producción y el consumo bajo la lógica capitalista del salario aparecen como una entidad exterior al sujeto pero que le confiere capacidad formadora de su concreción social. Esta condición enajena al sujeto de la vida en que se constituye la “forma natural” de la sociedad —el trabajo concreto—, obligándolo a deformar la actualización de esta estructura de reproducción social (Echeverría, 2012), en favor del salario —trabajo abstracto— que implica también la noción de lo privado. “En el capitalismo, toda la dinámica de producción y consumo de objetos naturales transformados queda absorbida por un nuevo estrato de determinación: la acumulación capitalista, que arrebata al sujeto comunitario la posibilidad de comprender y guiar el proceso de su supervivencia y la configuración de su mundo” (Fuentes, 2015: 197).

Las relaciones sociales monetarias se privilegian, conduciendo a la dominación económica de la vida y todas sus dimensiones, incluso las existenciales, íntimamente ligadas a la interacción y a la calidad del vínculo social. En este sentido, como expresan Gutiérrez y Salazar, si bien el capital no puede pensarse sin la reproducción de la vida, aunque ésta no sea su fin, existe una “marca de origen”: haberse constituido —como relación social— como “negación sistemática de la reproducción comunitaria de la vida; siendo esta, a su vez, su condición de existencia” (2015: 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 e impone el trabajo abstracto. Esto despoja al trabajador o trabajadora de su sentido existencial del trabajo, reificándolo o cosificándolo, vaciando el vínculo de sus relaciones y estableciendo al individualismo como forma social predominante.

Si bien la teoría marxista del valor ofrece una base sólida para comprender las dinámicas económicas del capital, este enfoque resulta insuficiente para captar plenamente las dimensiones relacionales y afectivas del trabajo de cuidado que sostiene la vida comunitaria. Desde una perspectiva feminista y decolonial, es necesario ampliar la teoría política del común para incluir estas formas de trabajo invisibilizadas, proponiendo así una reconfiguración de las relaciones sociales que desafie el individualismo y la mercantilización imperantes. Este despojo de sentido y la abstracción del trabajo han sido ampliamente criticados por los feminismos de lo común, quienes advierten que la teoría del valor tradicional deja fuera las tareas esenciales para la reproducción de la vida.

3. Relaciones sociales y reproducción de la vida

Las relaciones sociales fundamentadas en la producción y el salario generan formas de enajenación que fragmentan el sentido comunitario. El trabajo abstracto desvincula al sujeto de la reproducción de la vida, promoviendo un dominio económico que permea todas las dimensiones existenciales. Los feminismos resaltan la importancia del trabajo de cuidados y la comunidad como bases para construir relaciones más justas, igualitarias e inclusivas (Federici, 2014; Gutiérrez y Salazar, 2015).

En la modernidad capitalista (Echeverría, 2012), las relaciones sociales están determinadas por las relaciones de producción (Marx, 1988) dentro de un sistema económico que, por su propia naturaleza, es violento, pues la acumulación conlleva escasez y desigualdad. En otras palabras, el sistema de producción define la forma o concreción social (Echeverría, 2012).

Como se ha argumentado, el capitalismo genera una teoría de la población vinculada a la riqueza, que establece que quien controle el trabajo de las personas —y, por ende, sus cuerpos— detentará las riquezas. Esta concepción, central en el marco capitalista, percibe la fuerza de trabajo como “una sustancia ya esencial” (Federici, 2014).

El trabajo es “la cantidad de sustancia generadora de valor” (Marx, 1988: 48); en la modernidad capitalista, las cualidades particulares de los trabajos se disuelven debido a que se abstrae tanto el valor de uso como el valor. Las fuerzas productivas constituyen el contenido de las relaciones sociales de producción y son la forma misma del proceso de producción de la vida social, por lo que las relaciones sociales se conciben como fuerzas productivas.

Estas fuerzas productivas comprenden todo aquello que responde a lo socialmente necesario, que puede entenderse: i) respecto a la forma de ser de la sociedad, ii) en relación con la satisfacción de las necesidades concretas de los individuos, y iii) como actividad formal de interconexión social que, aunque no produzca material objetual, genera una socialidad que transforma la forma social burguesa. Lo necesario y lo útil constituyen el núcleo de las fuerzas productivas (Veraz, 2012: 107; Flores, 2018: 80).

De esta manera, las relaciones sociales basadas en la producción/consumo desde la lógica capitalista del salario aparecen como una entidad exterior al sujeto, pero que le otorga la capacidad de formar su concreción social. Esta situación enajena al sujeto de la vida en la que se constituye la “forma natural” de la sociedad —el trabajo concreto—, obligándolo a deformar su actualización de la estructura del proceso de reproducción social (Echeverría, 2012) bajo el régimen del salario —el trabajo abstracto—, que implica la noción de lo privado. “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 arrebata al sujeto comunitario la posibilidad de comprender y guiar el proceso de su supervivencia y la configuración de su mundo” (Fuentes, 2015: 197).

Las relaciones sociales basadas en el valor monetario se privilegian, resultando en la dominación económica de la vida y de todas sus dimensiones, incluso de la existencial, íntimamente ligada a la calidad de las interacciones y vínculos. En este sentido, Gutiérrez y Salazar afirman que, aunque el capital no puede concebirse sin la reproducción de la vida —aunque no sea su fin—, existe una “marca de origen”: “haber constituido, en tanto relación social, una negación sistemática de la reproducción comunitaria de la vida; siendo esta, al mismo tiempo, su condición de existencia” (2015: 25).

Cuando se despoja a las personas de la tierra, del trabajo y de sus relaciones comunitarias —fragmentación de lo común—, se les separa de los productos de su trabajo concreto e impone el trabajo abstracto. Esto despoja al trabajador o trabajadora de su sentido existencial del trabajo, convirtiéndolo en cosa, vaciando el vínculo de sus relaciones y estableciendo al individualismo como forma social predominante.

4. Binomios excluyentes en la modernidad capitalista

El orden moderno reproduce binomios jerárquicos: masculino/femenino, público/privado, producción/reproducción, cuya función es dividir y disciplinar los cuerpos y los espacios. El feminismo de lo común y la crítica latinoamericana muestran que esta lógica perpetúa la exclusión y debilita la agencia colectiva (Paredes, 2008; Segato, 2014; Rivera Cusicanqui, 2010).

Julieta Paredes (2008) afirma que la herencia colonial es parte de un sistema que produce exclusión, desprecio, machismo y racismo. Por su parte, Rita Segato (2014) sostiene que dicha herencia constituye un orden moderno derivado de una matriz que jerarquiza el mundo y los universos mentales a través del mercado y la democracia —formas capitalistas y estatales—. Silvia Rivera Cusicanqui (2010) critica el orden universal o lógica occidental desde la perspectiva de binomios mutuamente excluyentes. Raquel Gutiérrez reflexiona sobre la relación entre lo particular y lo universal, hilando un argumento que permite analizar la construcción de dichos binomios (Rivera, 2010).

Gutiérrez (2014: 89) señala que “a partir de la modernidad europea, ligada a la expansión del régimen del capital, se establece paulatinamente lo masculino como la medida central y única de lo humano”. En el capitalismo, inicialmente, son casi exclusivamente varones quienes venden su fuerza de trabajo (trabajo abstracto y valor de cambio), lo que convierte a lo masculino en la medida de igualación social.

Esta medida impone además un molde político: la lógica capitalista ubica a lo masculino como eje ordenador de la vida social, identidad rectora que prefigura un discurso homogeneizador de igualdad que termina por borrar la diferencia, relegándola a la marginalidad. El capitalismo instituye como norma al masculino heterosexual capitalista, excluyendo todo lo que no cumpla esas características, separando primero a hombres y mujeres, y luego a las propias mujeres entre sí. Sin embargo, mantiene un discurso integrador basado en exclusiones, diluyendo la integración a partir de sentidos generados en común. Los sujetos capitalistas anhelan el “respeto a la diferencia” pero “se desdibuja la idea de lo común en tanto no se sabe claramente cómo medir la diferencia” (Gutiérrez, 2014: 91).

El capitalismo instala en las subjetividades una lógica de división y exclusión desde las construcciones de género, anclada en el par universal/particular, que obstaculiza la capacidad de desear y expresar. Somos unidades que buscan una medida y, como plantea Gutiérrez, “necesitamos lo común y no lo universal. No se

trata de sustituir un término por otro, sino de reorganizar profundamente el par universal/particular" (2014: 92).

En este sentido, Silvia Federici, en *Calibán y la bruja*, narra cómo esta lógica de división se materializó en Europa. El capitalismo surgió en la contrarrevolución a la lucha anti-feudal durante la Edad Media. Fue una estrategia del feudo, la iglesia y comerciantes para contener los desafíos a las normas sexuales dominantes y el trabajo servil. La caza de brujas fue el dispositivo para disciplinar los cuerpos femeninos y masculinos.

La caza de brujas instauró una nueva configuración social basada en una nueva división del trabajo, sostenida por la segmentación del espacio y regulada por el Estado. La concreción social capitalista se constituyó paulatinamente, a través de un proceso largo y sumamente violento. Federici aclara que el capitalismo no es un estadio evolutivo de la "civilización", sino una fabricación que perpetúa lógicas de explotación sustentadas en la escisión de lo común.

La lógica de división y exclusión fragmenta lo común al cercar cuerpos, espacios y acciones dentro de binomios excluyentes, definiendo lo privado y lo público, el trabajo remunerado y no remunerado, la política y lo apolítico, y lo que debe ser femenino y masculino.

Como plantea Gutiérrez, lo masculino, heterosexual y funcional a la reproducción de la fuerza de trabajo y del trabajo no remunerado que sostiene al capital, se establece como la medida del mundo. De este modo, se genera una lógica de división y exclusión que configura al sujeto desde formas capitalistas-patriarcales, vigiladas y disciplinadas por las formas capitalistas-estatales, que dan origen a la concreción social de la modernidad capitalista.

En dicho contexto, las mujeres solo existen como sujetas en el espacio privado y su única condición para ser sujeto público, es decir, sujeto de derecho, es la maternidad. Esto oculta múltiples opresiones y garantiza la reproducción del capital bajo formas capitalistas-patriarcales. La maternidad, desde la perspectiva colonial, se convierte en un dispositivo de disciplinamiento, situando la fractura entre público y privado y resignificando ambos espacios, ya que el espacio doméstico es capturado y separado de lo público para "despolitizar" a las mujeres, conquistar sus cuerpos y despojarlas de su trabajo.

La configuración del sujeto desde el género en la modernidad capitalista cambia de tal manera que:

Los vínculos exclusivos entre mujeres, que orientaban a la reciprocidad y colaboración solidaria en rituales y tareas productivas y reproductivas, se ven dilacerados por el encapsulamiento de la domesticidad como 'vida privada'. Esto implica, para el espacio doméstico y sus habitantes, el desmoronamiento de su valor y potencia política, es decir, su capacidad de participar en decisiones colectivas. (Segato, 2014: 81)

Segato expone que históricamente la configuración del sujeto ha girado en torno a formas de género constituidas en dualidades jerarquizadas que, aunque desiguales, tenían plenitud ontológica y política. En la modernidad capitalista, esta configuración se transforma en una lógica de suplementariedad excluyente, que torna a lo masculino como forma universal y general, y convierte la jerarquía en un abismo protegido por las estructuras capitalistas-estatales.

Las consecuencias del desvanecimiento de esos vínculos son graves, afectando especialmente a quienes habitan el espacio privado-doméstico, en particular mujeres y sus hijos, quienes se vuelven más vulnerables a la violencia masculina, detonada por las presiones que la modernidad capitalista ejerce sobre la masculinidad.

La problemática de los binarios contradictorios, que funcionan como lógicas de representación y normalizan prácticas sociales concretas a partir de diferenciaciones

asimétricas, genera un orden basado en binomios excluyentes o suplementarios con pretensiones totalizadoras y universalistas: esta es la colonialidad.

Este orden binario se reproduce en la identidad, concebida como el conjunto de propiedades que determinan la clasificación de un cuerpo. Estas clasificaciones, etiquetas y normas están inscritas en binomios tales como: femenino-masculino, privado-público, producción-reproducción, espacio laboral-espacio doméstico, política-político, afirmación-negación, inclusión-exclusión, mente-cuerpo, entre otros.

5. Lo comunitario y los binomios incluyentes

Las alternativas comunitarias promueven la asociación de oposiciones — masculino/femenino, público/privado— desde una lógica incluyente que refuerza la cooperación y la reciprocidad. Se propone así una reorganización simbólica y material del poder, basada en la historia compartida y los procesos autogestivos colectivos (Gutiérrez, 2014; Rivera, 2010).

Desde esta perspectiva, los feminismos invitan a desplazar el lugar de la colonialidad para situar la mirada y el punto de enunciación en otro enfoque: uno que posibilite una multidiferenciación simétrica, alcanzable únicamente si se produce lo común.

Lo común se sostiene en el trabajo concreto y en el disfrute o consumo de los productos generados por dicho trabajo. La comunidad organiza tanto el trabajo como los intercambios de manera distinta a la tiranía del trabajo abstracto. Los bienes materiales se intercambian mediante dispositivos y códigos establecidos colectivamente en diversas redes. Este sistema de circulación y flujo de bienes comunitarios no solo garantiza la reproducción fisiológica y material de sus miembros, sino que también genera y reafirma mecanismos de inclusión, reproduciendo de manera constante la socialidad y produciendo un orden simbólico que da sentido a diversas formas de reciprocidad en la vida común (Gutiérrez y Salazar, 2015:34).

Lo común cuestiona los principios básicos de la modernidad capitalista y desmonta los privilegios asociados a la división sexual del trabajo y a la segregación estatal entre lo público y lo privado. Puede entenderse como una forma de ordenar el mundo y de vivir en comunidad desde la disidencia descolonial, a partir de entramados comunitarios.

Estos entramados poseen la capacidad de regular sus propias condiciones de subsunción al capital y de desarticular las estructuras de poder más allá de la oposición público/privado. Lo hacen, al menos, en dos dimensiones: mediante procesos de autogestión reproductiva de la vida y de autorregulación política colectiva (Gutiérrez y Salazar, 2015), limitando así la apropiación del capital sobre la energía generada por el trabajo.

La propuesta, como plantea Raquel Gutiérrez, no es disociar los binomios, sino asociarlos de manera que no existan terceros excluidos o negados. Por su parte, Rivera sostiene que, sobre la lógica bilateral y mutuamente recíproca de género, se establecen formas de complementariedad que, en el mundo andino, permitieron reconocer que “las reglas de parentesco que regulaban el poder doméstico y familiar configuraban también las condiciones del poder político y la relación interétnica” (Rivera, 2010: 183). Pensar y actuar desde esta lógica facilita la generación de sentidos comunes y potencia la capacidad política de los sujetos.

Rivera resalta que la configuración de espacios masculinos y femeninos en el mundo andino prehispánico incorporaba matices ausentes en la modernidad capitalista, donde cada matiz era significativo. Por ejemplo, en los espacios

masculinos se definían las fronteras étnicas (la guerra), mientras que en los femeninos se “configuraba un sistema de alianzas interétnicas, a través del cual se producía la endoculturación del extranjero, es decir, la incorporación de nuevos grupos al universo comunal y estatal mediante la pedagogía cultural de las mujeres” (2010: 185).

Para descolonizar las formas patriarcales moderno-capitalistas, Gutiérrez propone desplazar la lógica universal/particular y preguntar: ¿qué compartimos los seres humanos? Señala que “todos los seres humanos hemos sido paridos por una mujer”, condición común que permite la convergencia compleja entre mujeres y varones, resaltando la autonomía plena (2014: 96).

En esta línea, Julieta Paredes (2008) orienta su propuesta teórico-práctica a reflexionar sobre la categoría de género y la representación colonial de lo femenino, advirtiendo que estas categorías pueden transformar las opresiones materiales que afectan a las mujeres. Critica el patriarcado y las formas en que se representa lo femenino, afirmando que no se trata de una invención moderno-capitalista, sino de un sistema que ya presentaba formas asimétricas antes de la conquista, aunque Rivera las define como patriarcado.

Desde el feminismo comunitario, Paredes impulsa la descolonización de la categoría de género, proponiendo abolir la socialización que encierra a las mujeres en “lo femenino” y a los hombres en “lo masculino”: “No queremos ser ni femeninas ni masculinos, sino mujeres y hombres con historia y cultura propia, para nombrarnos con nuestras voces en medio de los procesos de cambio de nuestro país” (Paredes, 2008: 25).

Plantea la necesidad de reformas históricas en las relaciones de género, cristalizadas y reproducidas por el Estado como aparato ideológico de la modernidad capitalista y la dominación. Solo así será posible abrir nuevas epistemologías y recuperar una memoria colonizada. Por ello, mujeres y hombres deben replantear su relación como complementarios iguales en la producción y protección política del territorio, reconociéndose como sujetos vivos con proyectos históricos (Paredes, 2008).

Desde esta perspectiva, el feminismo debe partir de lo común como principio incluyente que cuida la vida: “No queremos pensarnos frente a los hombres, sino como mujeres y hombres en relación con la comunidad” (Paredes, 2008: 28).

Solo en comunidad se reconoce la alteridad que revela las extensiones y diversidades internas. “No queremos llegarle a los hombres, solo queremos tomar lo nuestro”, afirma Paredes, “porque nosotras, las mujeres, somos la mitad de todo”.

Regenerar las formas del sistema sexo-género implica reconocer que “ha habido una colonización de la masculinidad y la feminidad tanto en indígenas como en no indígenas, y que esta ha sido construida mediante relaciones sociales de poder” (Cumes, 2014: 81). Rivera Cusicanqui señala que “la condición colonial es un espacio privilegiado para observar cómo opera la colonización, y debe formar parte de una renovación epistémica” (Cusicanqui, 2000; Cumes, 2014: 81).

La reflexión político-filosófica y la práctica concreta de las pensadoras feministas que cuestionan la marginación y la desigualdad, critican los mandatos culturales de la feminidad y reconceptualizan la figura de la mujer para reconocer que todas merecen dignidad, vincula las desigualdades sociales con las diferencias sexuales. Al mismo tiempo, documentan y denuncian violaciones al derecho a una vida digna, y crean alternativas que favorecen a toda la humanidad y problematizan la categoría de los binomios mutuamente incluyentes para evitar reeditar las dicotomías constitutivas de la modernidad capitalista, que tienden a reducir la pluralidad y complejidad social a oposiciones binarias. En este sentido, la crítica feminista andina

y paritaria alerta sobre los riesgos de fortalecer identidades esenciales al plantear paridades restringidas a lo masculino y femenino. Desde la Teoría Política del Común, la apuesta es por lógicas relacionales que superen estos binarismos, promoviendo formas de corresponsabilidad que integren diversidad, multiplicidad y resistencia frente a las violencias socioeconómicas y culturales.

Sin embargo, también es necesario problematizar críticamente el uso de binomios mutuamente incluyentes como categorías explicativas de la realidad social, pues, aunque busquen superar la exclusión, pueden inadvertidamente reproducir dicotomías rígidas propias de la modernidad capitalista, limitando la comprensión de la pluralidad y complejidad social. Desde esta perspectiva, la Teoría Política del Común apuesta por una lógica relacional que trasciende estas oposiciones, promoviendo una ética de la corresponsabilidad que integra diversidad y diversidad de subjetividades para impulsar formas de vida basadas en el cuidado, la interdependencia y la justicia social. Esta postura no solo sistematiza diagnósticos, sino que también ofrece una propuesta crítica que desafía las estructuras hegemónicas desde una perspectiva transformadora. Si bien advierte que la paridad corre el riesgo de naturalizar identidades estáticas. Coincido en que el común exige reconstruir lógicas verdaderamente plurales, no solo incluyentes, descentrando el binarismo y cuestionando la matriz colonial del género.

Conclusiones

El análisis realizado permite afirmar que la Teoría Política del Común, en diálogo con los feminismos de lo común y la sociología crítica latinoamericana, abre caminos para reconstruir los vínculos sociales desde una perspectiva desmercantilizadora y descolonial.

En el plano epistemológico, se supera la limitación del marxismo clásico centrado únicamente en el valor de cambio y la producción, poniendo en el centro el trabajo concreto de reproducción y cuidados como base de las relaciones sociales y de la sostenibilidad de la vida.

En el plano político, se plantea que el cuidado, la interdependencia y la corresponsabilidad son principios capaces de reorganizar la sociedad sobre nuevas bases, desmontando la matriz colonial de los binomios excluyentes (producción/reproducción, masculino/femenino, público/privado) y abriendo paso a lógicas relacionales y plurales.

En el plano propositivo, se argumenta que el común no debe pensarse como un simple espacio de gestión compartida de recursos, sino como una apuesta ética y política que sitúa el cuidado de la vida en el centro de la organización social. Desde América Latina, esta visión incorpora la diversidad de experiencias comunitarias indígenas y feministas, que permiten imaginar alternativas colectivas a la lógica extractivista, patriarcal y capitalista.

En síntesis, el aporte principal de este trabajo radica en mostrar que solo al integrar las dimensiones reproductivas, afectivas y comunitarias que sostienen la vida, la Teoría Política del Común se convierte en una herramienta crítica y transformadora capaz de disputar los fundamentos mismos de la modernidad capitalista. Con ello se abre un horizonte político que no se limita a diagnosticar los efectos del capitalismo, sino que propone prácticas comunitarias de justicia social, reciprocidad y dignificación de la vida como base de un verdadero común.



Referencias

Federici, S. 2014. “El cuerpo de la mujer es la última frontera del capitalismo.” *Coordinadora Feminista. Federación Estatal de Organizaciones Feministas*, 19 de mayo, consultado el 5 de diciembre de 2025, <<http://www.feministas.org/silvia-federici-el-cuerpo-de-la.html>>.

Curnes, A. 2014. *La “india” como “sirvienta”: servidumbre doméstica, colonialismo y patrianado en Guatemala*. Posgrado en Antropología. Tesis doctoral. CIESAS- Ciudad de México.

Echeverría, B. 2012. *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.

Echeverría, B. 2013. *La modernidad de lo barroco*. México: Era.

Engels, F. 1985. *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Ebrolibros.

Favela, M. 2014. “Más allá del feminismo: caminos para andar. Feminismo descolonial.” En *Ontologías de la diversidad*, coordinado por M. Millán. México D.F.: Pez en el árbol.

Federici, S. 2013. *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Fuentes, D. 2015. “La crítica como reivindicación de lo político del sujeto social.” *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios* 1, <<https://horizontescomunitarios.wordpress.com/2017/01/16/apantle1/>>.

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>>.

Gutiérrez, R. 2014. “Más allá del feminismo: caminos para andar. Feminismo descolonial.” En *Políticas en femenino*, coordinado por M. Millán. México D.F.: Pez en el árbol.

Gutiérrez, R. y Salazar, H. 2015. “Reproducción comunitaria de la vida. Pensado la transformación social en el presente.” *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios* 1, <<https://horizontescomunitarios.wordpress.com/2017/01/16/apantle1/>>.

Jaimes, I. 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 de Maestría. Universidad Autónoma del Estado de México.

Linsalata, L. 2011. “Valor de uso, Poder y transformación social.” *Entender la descomposición vislumbrar las posibilidades* 3, <<https://horizontescomunitarios.files.wordpress.com/2014/02/vupts.pdf>>.

Linsalata, L. 2009. “De comunarios y vecinos: el ethos comunal en la política boliviana: una reflexión acerca de las formas comunales de la política en el mundo Aymara contemporáneo.” Tesis de Maestría. Universidad Nacional Autónoma de México.

Marx, K. 1988. *El capital*. México: Siglo XXI Editores.

Marx, K. y Engels, F. 1977. *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.

Navarro, M. y Gutiérrez, R. 2018. “Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos.” *Revista Bajo el Volcán* 18 (28).

Paredes, J. 2008. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Cooperativa El Rebozo.

Rivera, S. 2011. “Descolonizar el género.” *La chacra del pensar, columnas de opinión. Otramérica de sur a norte*, 26 de noviembre, consultado el 5 de diciembre de 2025, <<http://otramerica.com/opinion/descolonizar-el-genero/839>>.

Rivera, S. 2010. *Violencias (Re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial Piedra Rota.

Robles, S. y Cardoso, R. 2007. *Floriberto Díaz Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. México D.F.: Colección Voces indígenas, UNAM.

Salazar, A. 2024. “Feminismos de lo común: raíces y caminos en América Latina. Genealogías, presupuestos ético-políticos y redes de mujeres intelectuales.” *Revista Dignitas* 50, <<https://www.codhem.org.mx/wp-content/uploads/2024/09/Revista-Dignitas-Numero-50-Feminismos-2024-Digital.pdf>>.

Salazar, A. 2022. “La interdependencia como presupuesto ético-político de lo común: disputa feminista en los territorios simbólicos y en las prácticas políticas.” *Ecología Política* 63, <<https://www.ecologiapolitica.info/producte/63-interdependencia/>>.

Segato, R. 2014. "Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres." *Sociedad y Estado* 29 (2): 341-371.

Tapia, L. 2008. *Política Salvoje*. Buenos Aires: CLACSO.