Dossier: Cosmopolíticas y emancipación en América Latina

¿Ideales cosmopolitas? Del reino de la libertad a la asunción de la necesidad. Una lectura feminista desde el sur

Alejandra Ciriza
Instituto de Ciencias Humanas Sociales y Ambientales (INCIHUSA- CONICET), Argentina
ORCID: 0000-0003-1914-0540

Resumen: Bajo la conjetura de que las personas encarnadas dibujan las expectativas de emancipación sobre la base de un cierto horizonte histórico, este trabajo indaga por los límites y las presiones que las actuales condiciones de existencia imprimen sobre la imaginación política de quienes habitamos al sur del planeta, en un momento de aumento de las desigualdades entre seres humanos y de brutal agresión sobre la naturaleza que somos y en la cual vivimos. Este trabajo recorre, desde una perspectiva ubicada y feminista, algunos hitos temporales significativos pues esas marcas en el tiempo dan cuenta de momentos que hicieron posible un horizonte cosmopolita, en los cuales se pudo advertir hasta qué punto el mundo con el que nos hallamos, en el que vivimos, es uno. Bajo el signo de la Revolución francesa, Kant construyó la idea de un gobierno cosmopolita e imaginó una norma de regulación de las relaciones entre los Estados que habilitara una hospitalidad capaz de acoger al extranjero como sujeto pleno de derecho. Bajo la impronta de 1848 (y también de 1871) Marx proyectaba, desde el terreno de la historia y de la lucha de clases, la posibilidad de una emancipación que no podía sino ser internacional. El mundo muestra hoy un panorama desolador: la globalización del mundo con sus secuelas de cosificación y mercantilización de la naturaleza, con la apuesta a la guerra en sus distintas versiones como salida a la crisis capitalista, con la competencia feroz por lo que ha devenido escaso: los combustibles, la tierra, el agua, las semillas.

Revista Kawsaypacha n° 13, enero - junio 2024, D-002
https://doi.org/10.18800/kawsaypacha.202401.D002

El cosmopolitismo, como imperativo ético y político, nos invita a asumir el desafío que implica la imposibilidad de reproducción de la vida en el planeta bajo las actuales condiciones de globalización capitalista. El horizonte cosmopolita ya no puede ser el reino de la libertad abstracta, sino el de la asunción de las determinaciones del reino de la necesidad: la dependencia de la naturaleza que somos y en la cual vivimos, la importancia del cuerpo, la necesidad de alimento, afecto, cuidado que las personas solo podemos satisfacer en comunidad.

Palabras clave: Ideales cosmopolitas. Imaginación política. Reino de la libertad/ reino de la necesidad. Feminismos del sur.

Cosmopolitan ideals? From the Reign of Liberty to the assumption of necessity. A Feminist Reading from the South

Abstract: Under the conjecture that embodied people draw expectations of emancipation on the basis of a certain historical horizon, this work investigates the limits and pressures that the current conditions of existence imprint on the political imagination of those who inhabit the south of the planet, at a time of increase in inequalities between human beings and aggression against the nature that we are and in which we live. This work traces, from a situated and feminist perspective, some significant temporal milestones because these marks in time account made possible a cosmopolitan horizon, in which we can take notice that the world with which we stay, in which we live, is one. Under the sign of the French Revolution, Kant constructed the idea of a cosmopolitan government and imagined a norm for regulating relations between states that would enable a hospitality capable of welcoming the stranger as a full subject of law. Under the imprint of 1848 (and also of 1871) Marx projected, from the terrain of history and class struggle, the possibility of an emancipation that could be international. The world today shows a desolate panorama: the globalization of the world with its aftermath of reification and commodification of nature, with the bet on war in its different versions as a way out of the capitalist crisis, with fierce competition for what has become scarce: fuel, land, water, seeds. Cosmopolitanism, as an ethical and

political imperative, invites us to take on the challenge implied by the impossibility of reproducing life on the planet under the current conditions of capitalist globalization. The cosmopolitan horizon can no longer be the realm of abstract freedom, but that of the assumption of the determinations of the realm of necessity: dependence on the nature that we are and in which we live, the importance of the body, the need for food, affection, care that human been can only satisfy in community.

Keywords: Cosmopolitan Ideals. Political Imagination. The Reign of Liberty /The Reign of Necessity. Southern Feminisms.

Alejandra Ciriza

Dra. en Filosofía. Es Investigadora principal contratada por el CONICET con sede en el Instituto de Ciencias Humanas Sociales y Ambientales (INCIHUSA- CONICET) Mendoza. Es profesora titular efectiva de Introducción a la Filosofía y el Pensamiento Feministas, dirige el Centro de Estudios Feministas Alieda Verhoeven y la Maestría en Estudios Feministas en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

Correo: alejandraciriza@hotmail.com

1. Introducción

> Avergonzada, deshonrada, nadando en sangre y chorreando mugre: así vemos a la sociedad capitalista. No como la vemos siempre, desempeñando papeles de paz y rectitud, orden, filosofía, ética, sino como bestia vociferante [...] devastadora de la cultura y la humanidad: así se nos aparece en toda su horrorosa crudeza.
>
> Rosa Luxemburg, *Junius*

Bajo la conjetura de que las personas encarnadas dibujan las expectativas de emancipación sobre la base de un cierto horizonte histórico, este trabajo indaga, desde un punto de vista feminista y situado por los límites y presiones que las actuales condiciones de existencia imprimen sobre la imaginación política de quienes habitamos al sur del planeta, en un momento de aumento exponencial de las desigualdades entre seres humanos y de agresión, sobre la naturaleza que somos y en la cual vivimos[1].

El trabajo recorre algunos hitos temporales significativos, pues esas marcas en el tiempo dan cuenta de momentos que hicieron posible un horizonte cosmopolita, momentos en los cuales se pudo advertir hasta qué punto el mundo en el que nos hallamos y vivimos es uno.

Habitar al sur me impulsa a asumir y sostener un punto de vista ubicado en Nuestramérica, que no desgaja el presente de nuestra historia natural y social, de ese acontecimiento decisivo que en Europa denominaron «descubrimiento» de América, pues ese pasado permanece en el presente bajo la forma de un desgarramiento recurrente que reproduce y abre la herida colonial. El anclaje en ese momento proporciona algunas claves interpretativas acerca de la relación entre seres humanos y naturaleza, entre naturaleza y cultura, entre animales humanos y no humanos, entre esos seres

[1] La World Inequality Database informa que desde 1980 se observan en casi todos los países transformaciones en la propiedad de la riqueza, que pasa del dominio público al privado, limitando la capacidad de los gobiernos para reducir la desigualdad. En 2016, la participación en el Ingreso Nacional de apenas el 10% de individuos con mayores ingresos era 37% en Europa, 41% en China, 46% en Rusia, 47% en Estados Unidos-Canadá y aproximadamente 55% en África Subsahariana, Brasil e India. En Medio Oriente, la región más desigual del mundo, el decil superior se apropiaba del 61% del Ingreso (WID.World, 2018). Día a día, las catástrofes ambientales generan la destrucción de árboles, animales y seres humanos de manera incesante, y disminuye la biodiversidad ante un agresivo avance privatizador y mercantilizador sobre los bienes comunes.

humanos que se erigieron en «verdadera humanidad» y otras personas, asimiladas a la «naturaleza» en razón de la racialización, que les aproximaba más a las bestias que a los «verdaderos humanos»; de la sexuación, que acorraló a las mujeres, sujetándolas a su cuerpo y al mandato, leído como «biológico», de dar continuidad a la especie reproduciéndola corporal y socialmente.

Subalternización y corporalidad se fueron entretejiendo en un espiral de creciente degradación a medida que se produjo un distanciamiento entre los seres humanos autodefinidos como tales y la naturaleza desacralizada. Ese proceso, que llevó a considerar la naturaleza como cosa, habilitó para imaginar la política con abstracción del cuerpo y las necesidades de la carne, y también para extorsionar a la «naturaleza», a la humanidad a ella asimilada (proletarios y proletarias, personas racializadas y mujeres) y a los animales no humanos[2].

Pensar las cosmopolíticas desde el presente no puede sino hacerse desde el horizonte amenazante que ensombrece diversas formas de vida en el planeta.

A los efectos de este trabajo marcaré cuatro acontecimientos a la manera de nudos, condensaciones en el tiempo, en los cuales fue posible advertir el carácter finito y común del mundo que habitamos. El primero fue el denominado por los europeos «descubrimiento del nuevo mundo», a fines del siglo XV, que implicó una transformación significativa para la humanidad en su conjunto pues no solo posibilitó una intensa acumulación de capital en Europa y marcó un devenir histórico de subalternización para nuestro continente y sus gentes, sino que la humanidad y diversas especies devinieron habitantes de un espacio común.

El segundo se perfiló a fines del siglo XVIII, momento en el que se conmovieron a la vez las formas de dominación basadas en la sangre y el poder absoluto de los monarcas europeos y la dominación colonial en el continente americano. Esos procesos abrieron la posibilidad de imaginar un orden cosmopolita.

El proceso de industrialización dio lugar, hacia mediados del siglo XIX, al nacimiento de un sujeto político, el proletariado, que hizo temblar los estrechos límites nacionales de las libertades comerciales y políticas propias del orden burgués transformando el modo de leer y hacer la lucha política. La socialista franco-peruana Flora Tristán había advertido tempranamente que la unión obrera debía atravesar las fronteras de las naciones dando lugar al

[2] La hipótesis ha sido formulada desde diferentes perspectivas filosóficas por Maria Mies (2019) y también por Carolyn Merchant (2020).

internacionalismo de los de abajo y a la participación de las «proletarias del proletario» (Tristán, 1977 [1841]). Marx y Engels fueron, en ese sentido, sus herederos.

El siglo corto, como le llamara Hobsbawm (1995), dio lugar a un ciclo internacionalista que, desde los años 50, puso a la orden del día la lucha anticolonial, la crítica del productivismo y las batallas de las mujeres por su cuerpo y su dignidad generando un horizonte de comprensión que amplió notablemente la estrechez de las lecturas androcéntricas, eurocéntricas y racistas que habían sido posibles a la luz del supremacismo burgués, colonial, blanco y patriarcal. Lo notable de esa inflexión histórica es una cierta inversión de la mirada. Un signo de los tiempos fue la revista *Partisans*, editada por François Maspero, a través de la cual se aspiraba a incluir en los debates a los países del tercer mundo y los procesos de reproducción de la vida[3]. Al mismo tiempo surgía el también internacionalista movimiento por un salario para el ama de casa[4].

En los años 80, tras la imposición político-ideológica del neoliberalismo, se produjo un modelo de globalización que pareció haber cerrado los horizontes emancipatorios. A medida que el proceso globalizador fue avanzando, se fueron opacando las alternativas políticas pensadas en términos cosmopolitas, si hemos de interpretar que la idea de cosmopolitismo (a diferencia de la de globalización) invoca un cierto horizonte emancipatorio y normativo (Delanty, 2012).

La pregunta por la cosmopolítica persiste e impulsa a una revisión situada de las maneras bajo las cuales el cosmopolitismo fue pensado en el pasado, a la vez que incide en las disputas actuales.

Bajo el signo de las revoluciones burguesas, Kant avizoraba el inicio de una historia universal en clave cosmopolita y la imaginaba iluminada por el progreso y el desprendimiento del mundo de la necesidad. Engels y Marx proyectaban la construcción futura de un orden cosmopolita emancipado del reino de la necesidad en el terreno del internacionalismo fraternal.

[3] *Partisans,* una revista editada entre 1961 y 1973, se erigió en una tribuna de las luchas anticoloniales. Reunía alrededor de Maspero y Marie-Thérèse Maugis, a Maurice Maschino, un periodista y militante por la independencia argelina, y a Pierre Vidal-Naquet, entre otrxs. Escribieron en *Partisans* Fidel Castro, el Che Guevara, Amílcar Cabral, Ahmed Ben Bella. Contribuyeron Ernest Mandel, Paul Sweezy, Leo Huberman, etc. La revista dedicó un número doble, traducido por Pirí Lugones y publicado por Granica, al *Mouvement de Libération des femmes.*

[4] *Wages for Housework* fue el nombre del movimiento internacional que reclamaba, a inicios de los 70, un salario para las amas de casa. Formaron parte de él feministas ubicadas en distintas latitudes.

Difícil abrir la imaginación política bajo la coyuntura actual, marcada por una crisis capitalista de escala global que afecta las condiciones de reproducción de la vida humana en cuanto social-natural. Hacia adelante, pero también hacia atrás, las preguntas refieren, en estos tiempos, al diálogo con quienes en el siglo XVIII y XIX imaginaron comunidades políticas de alcance universal, a la vez que no pueden evitar la interrogación por la naturaleza viviente. Una naturaleza que, a contrapelo de las lecturas positivistas y cosificantes, se halla situada en el terreno mismo de la historia. No hay naturaleza primaria a la cual volver como hubiese deseado Rousseau. La naturaleza con la cual nos hallamos es aquella que somos y en la que vivimos, que hemos explotado, transformado y modificado a lo largo de nuestra historia como especie sobre el planeta, de ningún modo pura «naturaleza», sino naturaleza histórica, secundaria, que nos incluye corporal y socialmente.

Si es cierto que la imaginación política es situada, corporizada y ubicada espacio-temporalmente, no interroga del mismo modo las condiciones actuales quien proyecta una respuesta bajo el signo de la ficción contractualista, que quien procura ubicarse en lo que Benjamin hubiese denominado *el tiempo ahora*, a la búsqueda de las huellas densas del pasado en el presente; quien parte del supuesto de nuestro ser en la naturaleza y la comunidad, que quien imagina un mundo formado por sujetos neutrales y contratantes que proceden «como si» fueran iguales en el orden del derecho, pero aceptan la creciente desigualdad social; quien reconoce como base de la construcción del orden político la encarnación humana, que quien considera al cuerpo como propiedad.

La sombra del contrato en su versión liberal se cierne hoy sobre las feministas en los debates por derechos y en la recurrencia de la idea de su ampliación bajo el supuesto del «como si» fuéramos iguales; en la expansión del modelo del individualismo meritocrático y en la frecuencia con la que se apela a una idea cosificante de propiedad en argumentos y discursos referidos a nuestras vidas y nuestros cuerpos, al aborto y la prostitución. Hay un horizonte cosmopolita vinculado a las políticas de Naciones Unidas y a las presiones internacionales para alcanzar los objetivos del milenio, pero también un amplio abanico de pensadoras que enfatiza el arraigo en la experiencia encarnada, nuestra continuidad con la tierra que habitamos, nuestra profunda condición de seres naturales y sociales. En esta última perspectiva, las ecofeministas Vandana Shiva y Maria Mies parten de la idea de que la estructuración patriarcal del mundo está profundamente ligada a la inferiorización de la naturaleza cosificada y de las mujeres. Shiva contrapone la lógica de la diversidad, de la producción orientada al consumo y la supervivencia a la de la maximización

de la ganancia, que obliga a la estandarización y se halla inscripta en el uso actual de las biotecnologías. Estas no responden a la lógica de la satisfacción de necesidades, sino a la de la extorsión de la naturaleza, y generan pérdida de puestos de trabajo, desposesión y empobrecimiento creciente de las mujeres agricultoras (Shiva & Mies, 1998, 2018). Las lecturas que hacen las feministas de Abya Yala acentúan la relación de los y las seres humanos entre sí y con la naturaleza/cosmos, a la vez que formulan una crítica de la estructura patriarcal de la comunidad (Paredes, 2010). Las pensadoras andinas consideran que los y las seres humanos forman parte de la naturaleza, son en la naturaleza y en la comunidad. Ese arraigo les define en relación con la *jallpa* (la tierra cultivable), que se determina como *chacha* o *warmi* a partir de su ubicación respecto del sol y las montañas. Cosmos y comunidad posibilitan a las personas la supervivencia asegurándoles los nutrientes, el agua, el trabajo y el afecto. Esas son las miradas que nos incitan a transitar a contrapelo.

2. De las condiciones de posibilidad del cosmopolitismo

El cosmopolitismo fue posible en tiempos de la constitución de un mundo por primera vez global debido a lo que los europeos denominaron del «descubrimiento» de América, de su conquista, colonización y del comienzo de su expolio colonial.

El siglo XVI generó un cosmos, un mundo que incluyó, por primera vez para Europa, la existencia de ese continente que denominaron América. La conquista y depredación del denominado «nuevo mundo» cambió el rostro del globo, a la vez que generó una manera de pensar y establecer relaciones entre humanidad y naturaleza que aún persiste: la escisión entre naturaleza y cultura; la clasificación de la población mundial en «razas» (Quijano, 2000); la desacralización de la naturaleza y del cuerpo humano que abrió posibilidades de experimentación con la naturaleza (imaginada como pura extensión) y con el cuerpo (devenido cosa a observar, describir, manipular, apropiar). Tales posibilidades se debieron a una transformación en las condiciones de existencia habilitadas por el proceso de acumulación originaria de capital basado en el despojo violento perpetrado en América, África y Asia, la expropiación de los saberes y cuerpos de las mujeres que devinieron terreno de explotación y reproducción forzada de la vida en beneficio de una reorganización social patriarcal y capitalista fundada en un sexocidio que no solo afectó a Europa (Federici, 2010, p. 30).

Las trágicas historias alrededor de las colecciones del Museo de Ciencias Naturales de La Plata hablan del grado en el cual los y las seres humanos

considerados como naturaleza cosificada fueron utilizados, incluso en vida, en experimentos destinados a probar teorías científicas, como el conocido caso de Damiana Kryygi, estudiada por el antropólogo alemán Robert Lehmann Nitsche como parte de sus estudios antropométricos sobre «los indios de América del Sur» (Lehmann Nitsche, 1908). La breve vida de Damiana incluyó su internación en el hospicio Melchor Romero (del que era director Alejandro Korn) debido a su conducta sexual (considerada impropia) y la exhibición de su cuerpo como objeto de curiosidad científica. Probablemente, el haber sido compelida a «posar» desnuda para Lehman Nitsche en invierno y a la intemperie, haya sido la causa de la tuberculosis que la llevó a la muerte. Una vez muerta, su cuerpo fue dividido entre el museo de La Plata y el Hospital de la Charité, en Berlín, donde enviaron su cabeza, que fue estudiada por Hans Virchow. Los trabajos sobre la anatomía de la cabeza de Damiana fueron presentados por Virchow ante el plenario de la Sociedad Antropológica de Berlín. En 2011, tras un largo recorrido, Damiana fue restituida a su pueblo, los *aché*, denominados *guayakíes* por los antropólogos (Arenas, 2011). No puedo dejar de señalar que mientras *aché* significa ser humano, *guayakí* es peyorativo y significa «ratas rabiosas» o «feroces» (Civallero, 2008).

Sobre la experiencia de la conquista y la relación con quienes eran, para los europeos, los otros, hay varios escritos: la *Breve relación de la destrucción de Indias*, de Bartolomé de las Casas (1552), la *Utopía* de Moro (1516), *La Tempestad* (1611) de Shakespeare. Contemporáneo es el *Malleus Maleficarum* (1487), escrito por los dominicos alemanes Heinrich Kramer y Jacob Sprenger. Ellos elaboraron indicaciones para realizar la persecución de las brujas, sospechosas de perpetrar prácticas sacrílegas. Federici (2010) sostiene que el odio misógino que el libro rezuma está estrechamente asociado a la identificación de las mujeres con el cuerpo de la humanidad.

Desde el siglo XVI, esclavización y servidumbre soportaron el desarrollo del capitalismo como parte de la acumulación originaria de capital y de la domesticación de la clase obrera:

> Liverpool se engrandeció gracias al comercio de esclavos. Este comercio era su método de acumulación originaria [...] En 1730, Liverpool dedicaba 15 barcos al comercio de esclavos; en 1751 eran ya 53; en 1760, 74; en 1770, 96, y en 1792, 132. A la par que implantaba en Inglaterra la esclavitud infantil, la industria algodonera servía de acicate para convertir la economía esclavista más o menos patriarcal de los Estados Unidos en un sistema comercial de explotación. En general, la esclavitud encubierta de los obreros asalariados en Europa exigía, como pedestal, la esclavitud *sans phrase* en el Nuevo Mundo (Marx, 1867, p. 62).

Desde la perspectiva marxiana, la acumulación originaria fue un proceso situado en los comienzos históricos del modo de producción capitalista. La violenta expropiación de lo que hasta entonces había sido tenido por común dio lugar a una forma de organización de las relaciones entre seres humanos basada en la separación de las trabajadoras y los trabajadores de sus medios de vida y en la explotación de la naturaleza. La separación entre uso y cambio y el predominio del valor mercantil de las cosas por sobre su función de satisfacción de las necesidades, generó una forma de economía rodeada por el misterio y el fetichismo de la mercancía (Marx, 1973), orientada al saqueo, la privatización y los procesos de cercamiento, con la consecuente expulsión de las y los seres humanos del lugar que hasta entonces había sido su terruño. Esos procesos de mercantilización y expropiación se repitieron en los momentos críticos para la consolidación del capitalismo (Marx, 1867).

Sin entrar en detalle sobre la hipótesis wallersteiniana del sistema mundo, el estadounidense puso a la orden del día un debate que cuenta, en tierras nuestroamericanas, con hondas y largas raíces, y pone en el foco la relación entre metrópolis y colonias (Wallerstein, 1984). Wallerstein toma la idea, deudora de la teoría de la dependencia, de que la expansión del comercio y la interrelación entre diferentes zonas, vinculada a la expansión de la minería americana, generó una jerarquización espacial entre el centro metropolitano (y sus herederos imperialistas) y las colonias.

Sobre la base de la relación colonial se produjo la acumulación de capital que, al calor de la crisis del siglo XVII y las transformaciones en las relaciones sociales, hizo posible la emergencia del capitalismo (Marini, 2015 [1973]; Hobsbawm, 1971). La acumulación de capital hizo disponibles las finanzas para el desarrollo industrial, favorecida por los estados absolutistas que promovieron la transferencia de la riqueza acumulada desde los campesinos al naciente empresariado, al tiempo que las privatizaciones y la mercantilización producían una migración del campo hacia las ciudades impulsando la emergencia de la manufactura en serie (Thompson, 1979). También tuvo lugar un proceso de redefinición de las relaciones de explotación colonial, que incluyó formas diferenciales de explotación de la mano de obra en la periferia, a lo que se sumaron mecanismos de endeudamiento y depreciación de la producción colonial por la vía del intercambio desigual. Fue fundamental la concentración del comercio en pocas manos: en Holanda inicialmente, y luego en Inglaterra.

La crisis del siglo XVII estableció las condiciones para un período de expansión de la economía en el mundo entre 1730 y 1850. Hacia fines del siglo XIX se

desató una feroz competencia entre las grandes potencias europeas por los territorios del sur (Luxemburg, 1914) que precipitaría, a inicios del siglo XX, en la guerra. Durante el siglo XX el ritmo de las crisis y depresiones económicas se aceleró y se intensificaron las formas de saqueo y exterminio, que fueron consolidando una asimetría creciente entre las antiguas colonias y las metrópolis con efectos cada vez más sanguinarios y predatorios. La competencia por las colonias como territorio libre de normas, sujeto a la pura rapiña, desató las dos guerras interimperialistas que se jugaron en territorio europeo.

Si el mundo devino global con la conquista del continente llamado americano, el cosmopolitismo, que se desprende de la experiencia de un mundo común y finito se ubica en el nivel normativo, pues no basta con el hecho de la globalidad del mundo para fundar una perspectiva capaz de reconocerles a otros seres (humanos y no humanos) su dignidad (Delanty, 2012).

El registrar el globo como espacio común para la humanidad, constituye un disparador de la propuesta cosmopolita de Kant. La marca kantiana del cosmopolitismo consiste, según Balibar (2012), en su componente normativo, cualquiera sea la forma en la que se lo interprete, ya sea que se acentúe la idea de un imperativo de orden ético o se enfatice el aspecto jurídico.

En vísperas de la Revolución francesa, el filósofo alemán dio a luz la idea de una ciudadanía cosmopolita gestada al calor del progreso de la humanidad que se dirigía hacia un orden basado en la ley y el derecho gracias al desarrollo de la cultura y del comercio, del intercambio de mercancías, ideas y personas que obligarían a la limitación del ejercicio de la fuerza en el orden interno de cada sociedad y en la relación de los Estados entre sí (Kant, 1994). Esta transformación debía considerar las tensiones de base, producto de la dialéctica entre la violencia y la ley, entre la guerra y la paz, pues en el estado de naturaleza impera la guerra de todos contra todos, supuesto que los seres humanos están habitados por el antagonismo de la «asocial sociabilidad» (Balibar, 2012). Para Kant era posible la construcción de la paz republicana por la vía de la sujeción de los sujetos a la ley en sus diversos niveles, sujeción que implicaba asumir el imperativo de tramitar los conflictos sin recurrir a la guerra (Balibar, 2012).

Después de la Revolución francesa, Kant renunció a la idea de un Estado supranacional reemplazándola por la propuesta de un sistema universal de normas jurídicas, incluyendo el derecho fundamental a la hospitalidad. Este hace posible la circulación de individuos a través de las fronteras,

habilitándolos a permanecer en tierras extranjeras como derechohabientes. El derecho a la hospitalidad opera como condición para la paz perpetua, pues a la vez que concierne a los individuos se impone al Estado. La hospitalidad no es simplemente asunto de filantropía, sino condición *sine qua non* para la edificación del orden cosmopolita: «Se trata en este artículo [...] como en los anteriores, de derecho y no de filantropía, y hospitalidad significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otros» (Kant, 1999, p. 95).

La dimensión normativa se articula a una visión progresiva de la historia y a la ubicación de la ley como regulación racional de tensiones y abusos. Kant apela al contrato como fundamento jurídico del estado y mandato de la razón que impulsa a las y los seres humanos a ingresar en la sociedad renunciando al uso de la fuerza en los conflictos (Kant, 2008). El ingreso al orden cosmopolita supone que han podido articular deber moral y deber legal, libertad interna y libertad externa en un orden republicano que obliga a los ciudadanos a abandonar el estado de naturaleza y compele al Estado a garantizar igual libertad para todos (Bertomeu, 2017).

Si el cosmopolitismo kantiano no autoriza, en el nivel normativo, el colonialismo ni la esclavitud, pues ordena tratar a cada uno como un fin en sí mismo, ubica al ser humano por sobre todos los otros seres mundanos, que por ello podrían ser usados como medios. Si es verdad que Kant incluye normativamente a todos/as, su antropología coloca a las mujeres como seres incapaces de juicio moral. También existe polémica acerca de la cuestión racial, pues Kant entiende necesaria la conquista y las guerras coloniales como herramientas para la civilización de los pueblos, pues la Providencia emplea medios «inescrutables» en la realización del gran proyecto de la especie humana, guiado por el principio regulador de una sociedad civil universal (Kant, 1991)[5].

Indudablemente el énfasis normativo del cosmopolitismo kantiano, el ideal regulador de una sociedad capaz de incluir a la humanidad toda constituye una herencia duradera, de la misma manera que la convicción relativa a la necesidad de sujeción a una ley moral que permanece como imperativo universal no sólo para la ciudadanía sujeta a la ley positiva, sino abierta a

[5] Los textos de Kant han abonado interpretaciones tan disímiles como la de Ursula Jauch (1989), que discurre en una dirección semejante a la de María Julia Bertomeu (2017) y la de Luisa Posada Kubissa (1993). En cuanto al asunto de la racialización, el trabajo de Emmanuel Chukwudi Ezze (2001) ha dado lugar a una extensa lista de publicaciones y críticas. Jauch (1989) y Bertomeu (2017) afirman el carácter no discriminatorio del universalismo kantiano, pues la desigualdad y la tutela son transitorias y desaparecerían a medida que se avance hacia la sociedad civil universal.

una hospitalidad potencialmente universal. El futuro se abría entonces como horizonte de expectativa.

3. Del cosmopolitismo de Marx y Engels

El cosmopolitismo de Marx y Engels apunta hacia la extinción del dominio y la explotación como resultado de la lucha de clases y de la hermandad consciente entre proletarios. Marx confiaba en la capacidad, por parte del proletariado, para construir un mundo que sería para todos tras la toma del cielo por asalto en la revolución, que presagiaba próxima después de los levantamientos europeos de 1848 y de la sacudida de la Comuna de París.

El sujeto de la revolución internacionalista era, para Marx y Engels, un sujeto encarnado, productor material de la vida, más ubicado en el terreno de la historia que en el de la ley moral. Sin embargo, existen tensiones en lo relativo a la especificidad de la sexuación y el eurocentrismo.

Para Marx y Engels el capitalismo, como condición histórica no elegida, había parido a sus propios adversarios, el proletariado, y era función de la teoría crítica iluminar las condiciones para la praxis de ese sujeto capaz de transformar las injusticias del orden social establecido. Dueños de una aguda percepción de la explotación y sus implicancias para la vida, para estos autores el cuerpo proletario estaba marcado por la historia colectiva de la humanidad. Las menciones a las mujeres proletarias en el *Manifiesto Comunista*, señalan la irrelevancia de las distinciones de sexo y edad para el proletariado y las tensiones entre proletarias y burguesas, cuyas suertes se definen de manera diferente y desigual en el terreno de la lucha de clases.

¿Qué lugar hay para las mujeres en el proyecto internacionalista? Si bien los feminismos y el marxismo se caracterizan por una serie de afinidades ligadas a la idea de una articulación fuerte entre teoría y praxis, la centralidad asignada al trabajo productivo y el énfasis en lo colectivo ha dado lugar a mutuas incomprensiones, pues mientras las y los marxistas apelan a un sujeto cuya opresión se sitúa en el terreno de la historia y de las relaciones de explotación capitalista, la especificidad de la dominación ejercida sobre las mujeres parece estar centrada en el control del cuerpo sexuado leído en clave naturalista. Otro obstáculo puede ubicarse, probablemente, en el énfasis de las feministas en la singularidad y a menudo en una forma de concebir la individualización rayana en el individualismo[6].

[6] No es un asunto menor el énfasis diferencial en la explotación y la dominación (Jónasdóttir, 1993; Ciriza, 2007). Las *radicals* estadounidenses y sus herederas ubican el patriarcado como una relación de dominación

La ubicación del asunto de las mujeres, que se presenta para la tradición marxista como un atolladero teórico y una tensión no menor en los procesos organizativos, ha conducido a una lateralización del tema y a una lectura simplificada que ubicó la solución al dilema en el terreno de la incorporación al mercado de trabajo. Al mismo tiempo, la ligazón entre mujeres y naturaleza constituye en sí mismo un asunto de aguda controversia que es preciso desbrozar con mayor precisión, pues se trata de un verdadero atolladero (Engels, 2007 [1884]; Ciriza, 2007).

Otro obstáculo en orden a la construcción del internacionalismo ha sido el eurocentrismo, una acusación dirigida en forma recurrente contra el marxismo, basada en la idea de que el sentido de la historia está marcado por el derrotero seguido por las sociedades de la Europa occidental. Según el *Manifiesto*, los países colonizados seguirían el recorrido de los industrializados pues la economía mercantil socava las relaciones de las y los seres humanos entre sí y con la naturaleza derribando todas las murallas y edificando un mundo a imagen y semejanza de la burguesía (Marx & Engels, 1848). Sin embargo, el seguimiento de Marx de los acontecimientos en las sociedades no occidentales lo fueron conduciendo a distanciarse de esa visión (Anderson, 2010). La interpretación de los fundadores del marxismo se fue transformando a partir de la necesidad de incorporar una visión histórica, económica y política de sociedades como India, Indonesia, China y Rusia; y también debido a la exigencia de contar con herramientas para descifrar los procesos políticos y sociales en Irlanda y Polonia. Mención aparte merece el tema de la racialización, un asunto que se hizo visible a partir del conflicto alrededor de la llamada segunda revolución americana (1861 y 1865).

Según Kevin Anderson, Marx comprendió la relación entre acumulación capitalista y esclavitud, conmovido por la oportunidad de hacer un seguimiento de la guerra civil estadounidense, que operó como instancia reveladora del entrelazamiento entre la suerte de la lucha abolicionista y la lucha obrera. Anderson recupera los análisis marxianos sobre el racismo de los blancos pobres, aprovechado por la clase dominante para extorsionar de manera diferencial al proletariado en razón de la racialización. Dice Marx en *Die Presse*, en 1861:

consistente en el control sobre los cuerpos y las sexualidades de las mujeres (Millet, 1995). La articulación entre capitalismo y patriarcado se diluye en una suerte de telón de fondo para las demandas feministas que se despliegan en las luchas por el reconocimiento. Asuntos como el trabajo de reproducción de la vida y su función en la economía capitalista o la especificidad de la extorsión laboral ocupan un marginal, del mismo modo que la racialización y las desigualdades de clase.

> El sistema esclavista podría infectar completamente la Unión. En los estados del norte [...] la clase trabajadora blanca podría ser gradualmente degradada al nivel de la servidumbre [...] así como en el sur el trabajo pesado es para los negros, en el norte es para los alemanes, los irlandeses y sus descendientes (Cit. por Anderson[7], 2010, p. 90).

Si bien Marx fue capaz de matizar su visión acerca del carácter no neutral de la corporalidad y advertir en la extorsión esclavista el origen de la acumulación de capital, y un riesgo para las posibilidades emancipatorias de la clase obrera, eurocentrismo y sexismo cumplieron un papel complejo a lo largo de la historia del movimiento socialista.

Probablemente la clave se encuentre en la dificultad para leer el trabajo reproductivo, las marcas corporales de la sexuación, la diferencia y desigualdad entre quienes colonizan y aquellas personas colonizadas.

Las esperanzas emancipatorias del siglo XIX se tejieron a la luz de la idea de progreso y reposaban sobre supuestos hoy en crisis: La confianza en que el tiempo por venir reservaba promesas de abundancia y plenitud para la humanidad. La idea de que se marchaba a favor de la corriente y el imperativo de extorsionar a la naturaleza cosificada en aras del progreso se hallaban incrustados en el corazón del siglo XIX. Sus intérpretes más conspicuos fueron los socialdemócratas alemanes, pero no fueron los únicos.

Una lectura a contrapelo nos obliga a revisar las herramientas de las que dispone el marxismo y a apelar a aquellas que permiten, a la manera de las reflexiones llevadas a cabo por Benjamin (1982) y por Mies (2019) poner en cuestión la idea de progreso y el mandato de extorsión y conquista de la naturaleza (Benjamin, 1982 [1941], Tesis 9, 10 y 11).

4. El terreno de la globalización capitalista

La violenta regresión producida por la actual crisis del capitalismo pone en cuestión las condiciones de reproducción de la vida en el planeta y hace urgente pensar horizontes emancipatorios a partir de las determinaciones que el actual estadio del capitalismo impone.

La reedición de políticas neoliberales en el subcontinente nos sitúa ante la devastación de la naturaleza y el despojo de los sectores subalternos y de

[7] La traducción es propia.

aquellas personas que el capitalismo descarta debido a la clase, la racialización, la explotación y dominación patriarcal y heterosexista.

Los signos de esta crisis, parcialmente comunes a las sucesivas crisis cíclicas del capitalismo, asuelan nuestro continente. Marx había observado que la mercantilización, es decir, la escisión entre uso y cambio ubicada en el corazón de la mercancía, es el motor impulsor de la superproducción. En la medida en que la producción está orientada por la lógica del intercambio, se genera un exceso de mercancías que, de manera contradictoria, sume a los trabajadores y las trabajadoras en la miseria. Mientras más mercancías producen, menos posibilidades tienen de satisfacer sus necesidades pues se sumen en la desocupación y por ello se ven en la imposibilidad de comprar (Marx, 2012). La mercantilización y la privatización conducen a las crisis, que se producen cuando hay «una masa excedente de todas las condiciones de la reproducción y una masa excedente de toda clase de mercancías invendidas [...] tenemos capitalistas en bancarrota y trabajadores desprovistos de todo y hambrientos» (Marx, 2012, p. 31). El proceso de mercantilización, que parece no hallar barrera alguna, lo transforma todo en entes físico-metafísicos que se presentan como relaciones sociales entre cosas existentes al margen de los sujetos encarnados y sus necesidades reales. El mundo de la fantasmagoría devora al mundo real (Marx, 1973).

La escisión entre uso y cambio, tal como Luxemburg había indicado, afecta en forma creciente la posibilidad de producir para la vida, estragada por la lógica del capitalismo, según la cual «cada uno produce lo que *no* necesita absolutamente, es decir [...] *valores de cambio*, mientras que antes producía predominantemente *valores de uso*» (Luxemburg, 2018, p. 13).

Este mundo de acelerada producción de mercancías genera crisis alimentaria y acumulación incesante de objetos producidos bajo la lógica de la obsolescencia programada. Basura que degrada el ambiente y las condiciones de vida de animales no humanos y humanos. Guiado por la imparable progresión de las fuerzas productivas, el capitalismo avanza privatizando y mercantilizando todo aquello que durante mucho tiempo permaneció como bien de uso, como bien común, desde el agua a las semillas. En esa carrera desbocada destruye las economías que Luxemburg llamaba *naturales*[8]. «Los capitalistas se apoderan de fuentes importantes de fuerzas productivas, como la tierra, la caza en las

8 Para Luxemburg, las economías naturales conllevan formas de producción no capitalistas cuya organización económica no mercantil suponen formas de propiedad (como la propiedad comunal de la tierra) que ponen barreras a la acumulación de capital.

selvas vírgenes, [...] la "liberación" de las fuerzas de trabajo que se verán obligadas a trabajar para el capital» (Luxemburgo, 1967, p. 179).

La percepción luxemburguiana de la relación entre formaciones capitalistas y no capitalistas es una herramienta interpretativa para la lectura de la dirección actual del capitalismo en relación con los cuerpos humanos y la naturaleza. Decía Rosa:

> Cuando se dice que el capitalismo vive de formaciones no capitalistas [...] hay que decir que vive de la ruina de estas formaciones, y si necesita el ambiente no capitalista para la acumulación, lo necesita como base para realizar la acumulación absorbiéndolo [...] la acumulación del capital [...] se efectúa destrozándolas y asimilándolas [...] (Luxemburgo, 1967, p. 205).

A la vez que el capital financiero, la forma más predatoria, se expande a escala global arrasando con lo que halla a su paso y acudiendo a nuevas formas de despojo, los ciclos de las crisis se aceleran y estallan con todo su poder destructivo en intervalos cada vez más breves. En 2008 el estallido de la burbuja financiera produjo una conmoción de la economía estadounidense. Los poderosos del mundo (empresas transnacionales, bancos, organismos internacionales de financiamiento, países coloniales) desataron un proceso de acumulación que se reitera en cada crisis cíclica del sistema como repetición nunca idéntica. Una vez agotada la posibilidad de desplazamiento hacia nuevas tierras, merced a las nuevas tecnologías, desde el fracking a las tecnologías «bio», el capital se abre paso en territorios ancestrales (Shiva & Mies, 1998). Avanza sobre las especies animales y vegetales que habitan el planeta y sobre nuestros cuerpos generando procesos de mercantilización que incluyen partes del cuerpo humano, el agua, las especies no humanas, que devienen mercancías y terreno de valorización del capital.

Mercantilización y privatización, odio de clase, racismo y misoginia se van imbricando cada vez más. Nada de cuanto era común parece posible hoy: cercamiento de los espacios públicos y de los territorios, privatización del agua y del subsuelo en manos del capital con sus efectos: expulsión de quienes los habitan desde hace siglos, o procuran por la recuperación de las tierras ancestrales que les habían sido arrancadas en los distintos momentos de la colonización del continente. La violencia de este proceso de explotación extrema, de expulsión de miles de seres humanos, de privatización y mercantilización, cobra vidas de diversas maneras: a través del ejercicio directo de la fuerza en un espiral de violencia —que parece confirmar a diario las

previsiones de Rosa Luxemburg sobre la relación entre crisis del capitalismo y expansión de la barbarie—, y produciendo una barbarie que día a día corre los límites de lo tolerable, degrada la tierra, el agua, el aire; extermina especies, expulsa a las y los trabajadores convirtiéndoles en un interminable ejército de reserva, desecha seres humanos y humanas generando subjetividades endriagas que redoblan la apuesta por la violencia corporal, como ha sucedido en Ciudad Juárez (Valencia, 2010). #NiUnaMenos no es casual.

La degradación sigue, sin embargo, un patrón establecido en los albores del capitalismo: racialización colonialista y feminización (no solo mujeres, sino sujetos disidentes de la heteronorma, lesbianas, travestis, trans, no binaries). Como indicaba Fanon, la escisión entre colonizadores y colonizados se profundiza: las fronteras, abiertas para las cosas, se cierran para aquellas personas que intentan llegar a Europa o huyen de sus países asolados y viajan hacia el norte en la *Bestia* para encontrar el muro de Trump (Fanon, 1971). Las mujeres acceden al mercado de trabajo, pero en peores condiciones de contratación y salario, a la vez que, educadas durante siglos para el cuidado, continúan como responsables fundamentales de la supervivencia de les más vulnerables. Las del sur paren para las del norte, cuidan para ellas en cadenas transnacionales de migración y cuidado (Pedone, 2006) El cuerpo se ha fraccionado y mercantilizado hasta tal punto que las propagandas de maternidad subrogada hablan de pedazos de cuerpo colocados sin pudor en el terreno mercantil. Todo puede venderse, comprarse, alquilarse: un riñón, una córnea, un útero.

Al mismo tiempo se produce un rebasamiento de los límites del orden democrático. En nombre de la democracia se asesina, se declaran estados de emergencia, se secuestra, espía y encarcela como en tiempos de dictaduras. El asesinato y judicialización de activistas forma parte de la realidad cotidiana en Nuestra América: Macarena Valdés en Chile, Marielle Franco en Brasil, Berta Cáceres en Honduras, miles de mujeres y personas defensoras de la vida en Colombia y Argentina. La depredación social se presenta como un asunto individual y policíaco que arrasa con las vidas de las mujeres y personas feminizadas como si se tratase de un fenómeno «natural» que no cesa.

5. El horizonte cosmopolita en tiempos de revuelta feminista

Del mismo modo que en 1789 la Revolución francesa conmovía a Kant, induciéndolo a imaginar una norma cosmopolita de regulación de las relaciones entre los estados, y una hospitalidad para acoger extranjeros como sujetos plenos de derecho; y en 1848 (y también de 1871) Marx

proyectaba una emancipación internacional; el movimiento de mujeres y feministas conmueve hoy el territorio de Nuestra América abriendo un horizonte de imaginación cosmopolita que fluye de sur a norte poniendo en cuestión los sesgos eurocéntricos y racistas, andro y antropocéntricos de la imaginación política.

La globalización del mundo mercantil con sus secuelas de desprecio y cosificación de la naturaleza viviente, con la apuesta a la guerra en sus distintas versiones como salida a la crisis, con la competencia feroz por lo que ha devenido escaso: combustibles, tierra, agua, semillas, ha hecho invivible la tierra e imposible dibujar un horizonte de desplazamiento hacia adelante en el tiempo.

Acaso se extravió el mapa del republicanismo kantiano y solo se recuperó la idea de un orden legal de proyección internacional, pero despojado de toda referencia a la materialidad y las necesidades de la vida. El derecho internacional y sus organizaciones son compatibles con la mercantilización extrema y permanecen indiferentes ante la depredación que practica el capital. Si, como ha señalado Delanty, la idea de cosmopolitismo convoca a un desplazamiento desde el horizonte descriptivo al imperativo ético y político, el cosmopolitismo actual debiera asumir el desafío que implica la imposibilidad de reproducción de la vida en el planeta bajo las actuales condiciones de globalización capitalista (Delanty, 2012).

Si alguna inspiración fuera necesaria, probablemente la dirección no se halle hacia adelante, sino hacia atrás, hacia una economía de subsistencia que preserve al planeta y a la comunidad. En todo caso, una utopía cosmopolita no puede dejar de considerar la naturaleza que somos y en la cual vivimos, el tiempo de reproducción de la vida, a menos que pensemos que es natural depositar en otras/otros, que fueron históricamente ubicados en el lugar de las manos, los cuerpos, los vientres de la humanidad, la porción de trabajo que nos toca por la reproducción y el cuidado de nuestra vida y la de otros y otras. Los límites de esa perspectiva emergen con palmaria evidencia ante la crisis sanitaria mundial producida por la irrupción de la pandemia de COVID-19, tras la cual nada mejoró para las comunidades de vida.

La respuesta colectiva a esta ofensiva sobre territorios y semillas, sobre el agua, los minerales o el petróleo, sobre los cuerpos, puede consistir en generar un internacionalismo de nuevo cuño, cuyos primeros pasos estamos dando. Mujeres del norte y del sur levantan sus voces, se organizan en paros internacionales, tejen alianzas, ponen en cuestión la forma bajo la cual se

imaginaron y construyeron proyectos emancipatorios que no les incluían, hacen visible el reverso de un relato cuya lógica jerárquica y excluyente ha conducido a una crisis ecológica sin precedentes que arroja día a día a miles de seres humanos a la miseria y fabrica sueños de desmaterialización.

Si las condiciones de globalización están dadas, el horizonte cosmopolita ya no puede ser el puramente normativo ni el de la libertad abstracta, sino el de la asunción de los límites del reino de la necesidad, de la carnalidad del cuerpo y su mortalidad, de la necesidad de alimento, afecto, cuidado. La pretensión de emancipación del reino de la necesidad ha conducido a una crisis que tiene una enorme fuerza material: la basura, los asesinatos, las desapariciones, las hambrunas, la concentración de la riqueza, las pandemias, las guerras. De allí deriva la necesidad de asumir las determinaciones de la corporalidad y la irreversible temporalidad, de ubicarnos en continuidad con el territorio y con otras especies para sostener la vida.

La crisis actual desnuda la ficción del individualismo extremo, evidencia la imposibilidad de autosostenerse sin tocar ni ser tocado por el mundo de la necesidad. Y es que el nuevo internacionalismo, si aún tuviésemos esa oportunidad, debería reposar en la apelación al respeto por nuestra corporalidad como parte de la naturaleza que somos, personas cuidadoras y cuidadas por otros y otras seres humanos y no humanos en una trama tan frágil como difícil de descifrar.

Referencias

Anderson, K. (2010). *Marx at the Margins: On Ethnicity, Nationalism, and Non-Western Societies.* Chicago: Chicago University Press.

Arenas, P. (2011). Ahora Damiana es Krygi. Restitución de restos a la comunidad aché de Ypetimi. Paraguay. *Corpus, 1.* https://journals.openedition.org/corpusarchivos/894

Balibar, E. (2012). Citizenship of the world revisited. En G. Delanty (Comp.). *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies* (pp. 291-311). N.Y., London: Routkledge, Taylor & Francis Group.

Benjamin, W. (1982 [1941]). Tesis de Filosofía de la historia. En *Para una crítica de la violencia*. México: La nave de los locos.

Bertomeu, M. J. (2017). Pobreza y propiedad ¿Cara y cruz de la misma moneda? Una lectura desde el republicanismo kantiano. *Isegoría, Revista de filosofía moral y política,* (57), pp. 477-504.

Chukwudi Eze, E. (2001). El color de la razón: La idea de 'raza' en la antropología de Kant. En W. Mignolo (Comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 201-251). Buenos Aires: Ediciones del signo.

Ciriza, A. (2007). Retornar a Engels. Estudio introductorio. En F. Engels. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (pp. 9-79). Buenos Aires: Luxemburg.

Civallero, E. (2008). *Glosario de lenguas indígenas sudamericanas.* https://www.aacademica.org/edgardo.civallero/55

De las Casas, B. (2006 [1542]). *Brevísima relación de la destruición de las Indias.* Fundación Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes y Universidad de Alicante. www.cervantesvirtual.com

Delanty, G. (Coord.) (2012). *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies.* N.Y., London: Routkledge, Taylor & Francis Group.

Engels, F. (2007 [1884]). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* Buenos Aires: Luxemburg.

Fanon, F. (1971). *Los condenados de la tierra.* México: FCE.

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

Hobsbawm. E. (1971). *En torno a los orígenes de la revolución industrial.* Madrid: Siglo XXI.

Hobsbawn, E. (1995). *Historia del siglo XX.1914-1991.* Barcelona: Crítica.

Jauch, U. (1989). *Inmanuel Kant zur Geschlezhterdifferenz. Aufkdänsche Vorurteils Kritik un bürgerliche Geschlechterror mundchaft.* Viena: Passagen Verlag.

Jónasdóttir, A. (1993). *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?* Valencia: Cátedra.

Kant, I. (1999). *Hacia la paz perpetua.* Madrid: Biblioteca Nueva.

Kant, I. (2008). *Metafísica de las costumbres.* Madrid: Tecnos.

Kant, I. (1994). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita.* Madrid: Tecnos.

Kirkwood, J. (1983). *Los nudos de la sabiduría feminista (después del II EFLAC Lima, 1983).* Documento de discusión FLACSO. http://flacsochile.org/biblioteca/pub/memoria/1984/000980.pdf

Kramer, H. & Sprenger, J. (2006 [1487]). *Malleus Maleficarum (El martillo de las brujas).* Buenos Aires: Orión.

Lehmann Nitsche, R. (1908). Relevamiento antropológico de una india guayaquí. *Revista del Museo de La Plata,* Tomo XV, Segunda Serie, Tomo II, pp. 91-102.

Luxemburg, R. (1914). *El Folleto Junius. La crisis de la socialdemocracia alemana.* Ultimo acceso: septiembre de 2019. https://www.marxists.org/espanol/luxem/09El%20folletoJuniusLacrisisdelasocialdemocraciaalemana_0.pdf.

Luxemburg, R. (2018 [1907]) *Introducción a la Economía Política.* Edicions internacionals Sedov.

Luxemburgo, R. (1967 [1913]). *La acumulación del capital.* Grijalbo: México.

Marini, R. M. (2015 [1973]). Dialéctica de la dependencia. En R. M. Marini; C. E. Martins (Comp.) *América latina, dependencia y globalización. Ruy Mauro Marini.* Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño. México: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO.

Marx, K. (1867). C. XXIV. La llamada acumulación originaria. *El capital.* https://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/eccx86s.htm

Marx, K. (1973). *El Capital.* Tomo I. Buenos Aires: Cartago.

Marx, K. (2012). *Las crisis del capitalismo* (Del manuscrito inédito de 1861-1863). Universidad de Valencia. https://issuu.com/otromundoesposible/docs/marx_crisi

Marx, K. & Engels, F. (1848). *Manifiesto del Partido Comunista.* https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm 1/37

Merchant, C. (2020). *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica.* Granada: Comares.

Mies, M. (2019). *Patriarcado y acumulación a escala mundial.* Madrid: Traficantes de sueños.

Millet, K. (1995) *Política Sexual.* Madrid: Cátedra.

Moro, T. (2005 [1516]). *Utopía,* en *Utopías del renacimiento.* Buenos Aires: FCE.

Paredes, J. (2010). *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario.* La Paz: CEDEC.

Pedone, C. (2006). *Estrategias migratorias y poder. Tú siempre jalas a los tuyos.* Quito: Abya Yala-AECI.

Posada Kubissa, L. (1993). Kant: ¿Un pensador para la diferencia? *Hiparquia, 6.* http://www.hiparquia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/volvi/kant-bfun-pensador-para-la-diferencia

Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.* www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/10.pdf pp. 225-242

Shakespeare, W. (2003 [1611]). *La tempestad.* Biblioteca virtual universal.

Shiva, V. & Mies, M. (1998). *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción.* Barcelona: Icaria.

Shiva, V. & Mies, M. (2018 [1993]). *Ecofeminismos.* Córdoba: Cleta ediciones.

Thompson, E. P. (1979). *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial.* Barcelona: Crítica.

Tristán, F. (1977 [1841]). *Unión Obrera.* Barcelona: Fontamara.

Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore.* Barcelona: Melusina.

Wallerstein, I. (1984). *El moderno sistema mundo.* Vol.1. Buenos Aires: Siglo XXI.

WID. World (World Inequality Database) (2018). *Informe sobre la desigualdad global.* Acceso diciembre de 2018. https://wir2018.wid.world/files/download/wir2018-summary-spanish.pdf.