



Economías feministas

Arraigo, vínculo, subversión

Amaia Pérez Orozco (comp.)

útiles

traficantes
de Sueños

Economías feministas

Arraigo, vínculo, subversión

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

útiles 31

Útiles es un tren en marcha que anima la discusión en el seno de los movimientos sociales. Alienta la creación de nuevos terrenos de conflicto en el trabajo precario y en el trabajo de los migrantes, estimula la autorreflexión de los grupos feministas, de las asociaciones locales y de los proyectos de comunicación social, incita a la apertura de nuevos campos de batalla en una frontera digital todavía abierta.

Útiles recoge materiales de encuesta y de investigación. Se propone como un proyecto editorial autoproducido por los movimientos sociales. Trata de poner a disposición del «común» saberes y conocimientos generados en el centro de las dinámicas de explotación y dominio y desde las prácticas de autoorganización. Conocimientos que quieren ser las herramientas de futuras prácticas de libertad.

© De los textos, sus autoras.
© 2024, de la edición, Traficantes de Sueños.



creative commons

Licencia Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial 4.0 España

Usted es libre de:

*Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

*Adaptar — remezclar, transformar y crear a partir del material

El licenciadador no puede revocar estas libertades mientras cumpla con los términos de la licencia.

Bajo las condiciones siguientes:

*Reconocimiento — Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciadador o lo recibe por el uso que hace.

*NoComercial — No puede utilizar el material para una finalidad comercial.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales o medidas tecnológicas que legalmente restrinjan realizar aquello que la licencia permite.

No tiene que cumplir con la licencia para aquellos elementos del material en el dominio público o cuando su utilización esté permitida por la aplicación de una excepción o un límite.

No se dan garantías. La licencia puede no ofrecer todos los permisos necesarios para la utilización prevista. Por ejemplo, otros derechos como los de publicidad, privacidad, o los derechos morales pueden limitar el uso del material.

El texto «Juntas y revueltas: explorando territorios de la economía feminista» fue financiado por la Fundación Rosa Luxemburgo y el Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo (BMZ) de Alemania. El editor es el único responsable de la presente publicación. Las posiciones expresadas en este documento no reflejan la posición del financiador. La publicación no puede utilizarse con fines electorales.

1ª edición: 1250 ejemplares, noviembre de 2024

Título:

Economías feministas. Arraigo, vínculo, subversión

Compiladora:

Amaia Pérez Orozco

Autoras:

Amaia Pérez Orozco

Colectiva XXX

Sempreviva Organização Feminista

Eje de precariedad y economía feminista de Madrid

Gonzalo Fernández Ortiz de Zárate

Sira del Río Agudín

Ilustración, diseño y maquetación de la portada del fanzine:

Anna Mezz e Iñaki Peña

Maquetación y diseño de cubierta:

Traficantes de Sueños

taller@traficantes.net

Edición:

Traficantes de Sueños

C/ Duque de Alba 13

28012 Madrid. Tlf: 915320928

e-mail:editorial@traficantes.net



@editorial.Traficantes



@Traficantes_Ed

ISBN: 978-84-19833-30-3

Depósito legal: M-25419-2024

Economías feministas

Arraigo, vínculo, subversión

Amaia Pérez Orozco

Colectiva XXK

Sempreviva Organização Feminista

Eje de precariedad y economía feminista de Madrid

Gonzalo Fernández Ortiz de Zárate

Sira del Río Agudín

traficantes de sueños
útiles

Índice

Prólogo	11
1. Ecofeminismos. Sostener la vida y cuidar el territorio cuerpo-tierra, Amaia Pérez Orozco	19
Introducción	19
1. El punto de partida	20
2. La sostenibilidad de la vida	22
3. Territorio cuerpo-tierra	26
4. Conflicto capital-vida	29
5. Cuidados	36
6. Transición ecofeminista	39
Bibliografía	43
2. Derivas feministas hacia el bienvivir, Colectiva XXX	47
1. <i>Esa Cosa Escandalosa</i> violenta y asfaltada	49
2. El sustrato común de las alternativas diversas	58
3. Derecho colectivo al cuidado	66
4. Soberanía alimentaria feminista	75
5. Destronar el empleo para bienvivir	84
6. Vidas libres de violencias	92
7. Buscando un horizonte: la soberanía feminista	99
Bibliografía	103
3. ¿Y si el hámster dejara de mover la rueda capitalista?, Amaia Pérez Orozco y Gonzalo Fernández Ortiz de Zárate	105
1. Transitar fuera de la rueda capitalista	105
2. Salgamos de la rueda capitalista	113
3. Un marco de referencia inacabado para transitar fuera de la rueda	114
4. Continuando el debate	124

4. Juntas y revueltas: explorando territorios de la economía feminista,	125
<i>Colectiva xxx y sof Sempreviva Organização Feminista</i>	
1. Un lenguaje común del que partir	128
2. Un lenguaje común a explorar	135
3. Entre los hogares y el Estado... ¿la comunidad?	149
4. Un mundo en transformación: digitalización	158
5. Preguntas para la acción feminista	165
Algunas referencias para continuar explorando	167
5. Germinando palabras para la insurrección micropolítica,	169
<i>Sira del Río Agudín y Amaia Pérez Orozco</i>	
1. La micropolítica como espacio de insurrección	170
2. Tracy Chapman y el monstruo aterrador	174
3. Interdependencia radical despedazada	176
4. Cocinar a fuego lento la insurrección micropolítica	179
5. Cuerpo colectivo y monstruos liberados	183
6. La promesa para la insurrección a fuego lento	186
7. Siete pistas para una germinación posible	189
Breve diccionario rebelde de economía feminista,	
<i>Eje de precariedad y economía feminista</i>	191
Sobre las autoras	229

Prólogo

Amaia Pérez Orozco

Escribimos porque escribir nos ayuda a asentar y reposar la sabiduría colectiva, aquella que incluye el no saber y la duda; porque es una forma de compartir lo luchado y de impulsarnos mutuamente. Escribimos no desde un ánimo de pedagogía, de enseñar a quien no sabe; sino de contagio, de enseñarnos unas a otras, abriéndonos a la posibilidad de revisar lo que creíamos conocido.

Desde ahí están redactados los textos que componen el libro que tenéis entre manos. A excepción de uno, todos ellos son textos colectivos, fruto de reflexiones y acciones compartidas. Forman parte de un esfuerzo común por construir un marco feminista propio de comprensión del mundo que funcione como palanca para transformarlo. Tiran del hilo de la economía feminista y de la propuesta política y analítica de la sostenibilidad de la vida. Este es su hilo conductor, al que podemos añadir otro de importancia secundaria: el hecho de que la misma persona que escribe este prólogo ha participado directamente en la redacción de todos ellos.

Al decir «tirar del hilo» nos referimos a que nuestra mirada feminista nunca está quieta. No se autocomplace en un marco definido cerrado, sino que se reconoce en constante reconstrucción; una reconstrucción que surge de la acción política y del intento de hacer alternativas, más allá de hablar de alternativas. En las últimas décadas hemos ido elaborando un marco que nos ha permitido nombrar el sistema biocida que habitamos, entender que nos atraviesa de formas radicalmente desiguales y compartir formas para subvertirlo. Este es un punto de arranque común que necesitamos afinar, llenando de contenido los conceptos y las propuestas, respondiendo a las críticas

(constructivas) y haciéndonos cargo de sus límites y sus vacíos. Decir «aquí nos equivocábamos» o «nos faltaba esto» o «esto no lo sabemos» no es reconocer un fracaso, sino tener la valentía de intentar construir un conocimiento que responda a los límites del saber, del nombrar, del ver. En definitiva, a la vulnerabilidad, también la vulnerabilidad del conocimiento.

¿En qué direcciones tiran estos textos del hilo de la sostenibilidad de la vida como marco político y analítico? Muy en síntesis, podemos nombrar cuatro. Un primer sendero a recorrer es retejer los hilos rotos entre vida humana y no-humana. Cómo intentamos sostener vidas que merezcan ser vividas ante la voracidad de la lógica de acumulación es una pregunta fundamental para el feminismo. El problema es que muchas de nosotras la hemos hecho replicando la mirada para la cual todo lo no-humano es el marco. Esto señala una profundísima ruptura interna en la que somos incapaces de entendernos como parte de una tierra viva que nos contiene. Conscientes de ello, quienes nos hemos construido en ese sesgo urbanocéntrico nos cuestionamos cómo ir entendiendo y sintiendo que somos territorio cuerpo-tierra. ¿Cómo aprender a mirar con los ojos de las compañeras baserritarras, de las campesinas, de las feministas comunitarias?

Un segundo sendero lo abrimos al aterrizar la apuesta por poner la vida en el centro con alternativas concretas. En esta búsqueda, hay dos retos fundamentales. Por un lado, que sean alternativas que abarquen la complejidad de la vida, sin caer en la eterna ruptura entre la redistribución material y el reconocimiento identitario. Si esta distinción es siempre engañosa, hay intersticios donde ambas facetas se muestran claramente indisociables. Los tiempos, por ejemplo. No solo se trata de repartirlos, sino de entender que el tiempo se siente y se habita, que no son horas y minutos iguales para tod*s. Y por otro lado, construir el nexo entre el cambio en lo más inmediato (lo micro) y lo más lejano (lo macro). La capacidad de los feminismos de transformar cotidianidades es profunda (tanto como difícil de explicar con los parámetros que usamos habitualmente para comprender la política). Pero, ¿nos dejamos en el camino las preguntas de escala mayor, las relativas al sistema y al gran poder corporativo? ¿Cuántas veces hemos sentido que eso nos queda grande? ¿Cómo lanzarnos juntas a lo grande sin perder lo (supuestamente) pequeño?

Un tercer sendero pasa por comprender los hilos de (dis)continuidad entre sur global y norte global. Para entender el conflicto capital-vida, no nos sirve una distinción estática entre zonas de acumulación

y zonas de despojo; porque la acumulación por despojo no se detiene y tendencialmente *esta Cosa escandalosa* termina devorándolo todo. O sí nos sirve, porque las formas de vida de algunas se sostienen a costa de los malos vivires de otras. ¿Cómo reconocer ambas cuestiones al mismo tiempo? Estos hilos de (dis)continuidad nos sirven para nombrar tanto el modelo hegemónico destructivo que se impone desde el centro (aquel, por ejemplo, que implanta la familia nuclear como forma de mal resolver el día a día), como las vías de fuga y los espacios de resistencia, mucho más sólidos en las periferias (el tejido comunitario que se articula desbordando ese modelo familiar tan blanco como urbano y hetero, por seguir con el ejemplo). Fue quizá con la pandemia cuando más claramente vimos que no hay lugares seguros en el planeta, que habitamos desigualmente un dolor global. ¿Cómo construir juntas un marco plurilingüe que pueda nombrar un horizonte de ilusión ante semejante abismo colectivo?

Un cuarto y último sendero es el que caminamos al ir, muy poco a poco, entendiendo la vida como algo mucho más amplio y rico que el sumatorio de vidas individuales, por mucho que esto nos duela a algunas, las del pequeño ego blanco, urbanita y norcéntrico. Somos territorio cuerpo-tierra; somos memoria larga; somos parte de un entramado de la vida que no empieza ni acaba en nuestra piel. ¿De quién hablamos cuando decimos «somos»? ¿Qué es esa vida que está en conflicto con el capital? ¿Qué forma de entender la vida construye la lógica de acumulación, dado que no hay una vida fuera del capital? Hay aquí un terreno que linda con preguntas que nos parecen extrañas. ¿Ontología? ¿Espiritualidad? Llamémoslo X, pero atrevámonos. Porque adentrarnos en ello no es dejar de lado la urgencia por la materialidad de las condiciones vitales, sino ir hasta el fondo de lo que significa defender la vida.

Estos son caminos que intentan recorrer los cinco textos y un vocabulario-fanzine aquí recogidos. Cada uno a su manera.

El texto «Ecofeminismos. Sostener la vida y cuidar el territorio cuerpo-tierra» intenta sintetizar los planteamientos centrales de este marco a día de hoy. Es un texto de autoría individual, pero que surge de lo colectivo y pretende alimentarlo. De alguna forma, actualiza los conceptos centrales que aparecían en el libro de 2014 *Subversión feminista de la economía*, publicado también en Traficante de Sueños.¹

¹ Amaia Pérez Orozco, *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014.

Hace diez años, en el norte global (territorio en el que surge este libro), la noción de «economía feminista» estaba más extendida que hoy, cuando, de alguna forma, ha sido sustituida por la idea de «ecofeminismo» como palabra que nos impulsa a la acción. Sin pretender explicar los motivos complejos de esta evolución, sí podemos mencionar al menos tres procesos que la han afectado: el hecho de que la crisis ecológica profunda (el colapso ecológico) se ha vuelto ya innegable, dotando al ecologismo de mucha capacidad movilizadora sobre todo entre gente joven; la ampliación de las fronteras del extractivismo, que ataca cada vez más las zonas de acumulación del planeta y, en consecuencia, la activación de la lucha en defensa del territorio en el norte global; y un cierto descentramiento de quienes vivimos sepultadas en asfalto y sentimos que para no ahogarnos necesitamos miradas más conectadas con la tierra. En la transición de la economía feminista hacia el ecofeminismo, más allá de la etiqueta, lo relevante es la sustancia, asunto en el que este texto intenta centrarse. Fue publicado originariamente en 2023 en euskera en *He-goak Zabalduz*, núm. 32.

«Derivas feministas hacia el bienvivir» es un texto que surge de un proceso de investigación-acción colectivo llevado a cabo en Euskal Herria en 2018-2019, que buscaba explorar las alternativas al sistema que ya están en marcha. ¿Qué podemos hacer para que eso de *poner la vida en el centro* no se quede en la teoría? En este texto las palabras son *palabras-acción*, que pretenden responder a esa fuerte inquietud que surge una y otra vez cuando debatimos o compartimos las *palabras-teoría*: «de acuerdo, tenemos un sistema biocida; y entonces... ¿qué?». No se recogen alternativas que podrían estar, sino las que ya son. El foco está puesto en lo que está directamente en nuestras manos, en las dimensiones más cercanas para la transformación del sistema y para la construcción de lo que, juntas, optamos por llamar *bienvivir* (y que en otros momentos, por ejemplo, en el vocabulario rebelde, nombramos como buen vivir). Las alternativas aquí exploradas buscan el pan y las rosas, un bienvivir multidimensional, que requiere tanto un derecho colectivo al cuidado, como garantizar vidas libres de violencias; que nos hace preguntarnos si queremos vivir en, de o con la tierra a la par que intentamos destronar el empleo. Esta exploración no la hicimos sentadas y encerradas, sino a través de «derivas», saliendo a las calles y los campos, para recorrerlos juntas.² Las derivas

² Así se explica en la publicación *Apuntes metodológicos para organizar una deriva* (Colectiva XXX, 2020), donde puede consultarse más sobre la metodología empleada. Además, hay una

en este caso fueron paseos colectivos guiados, que nos permitieron indagar con los cuerpos en movimiento. Creemos que nos sirvieron para abordar grandes preguntas (cómo afrontar el sistema heteropatriarcal capitalista) desde una mirada que combina «entender el mundo en nuestras vidas», «partir de sí para no quedarse en sí», «poner en valor la diversidad de nuestras voces» y «reconocer que no somos Simone de Beauvoir... ni falta que nos hace». Este texto, con redacción final de la Colectiva XXK, fue publicado en 2020 en euskera y castellano por Paz con dignidad / OMAL y Colectiva XXK.

«¿Y si el hámster dejara de mover la rueda capitalista?», escrito por Gonzalo Fernández y quien firma este prólogo, surge de la colaboración entre la Colectiva XXK y el Observatorio de Multinacionales en América Latina (OMAL). Tira del hilo del marco de sostenibilidad de la vida en dos sentidos. Por un lado, lo pone en diálogo con miradas de economía crítica de raíz marxista, no inherentemente feminista. Hay un esfuerzo por encontrar palabras comunes tanto en la crítica al sistema como en las propuestas para desmontarlo. Este diálogo entre miradas críticas no se hace con la voluntad de encontrar un marco único, capaz de abarcarlo todo, ni una propuesta absoluta, que tenga todas las respuestas. Se hace con la convicción de que los cruces nos permiten explorar nuevos ángulos, hablar a otros oídos y hacernos políticamente más fuertes para afrontar un sistema que no es solo biocida, sino aterradoramente poderoso. Por otro lado, este texto ahonda en el planteamiento de alternativas. A diferencia del anterior, centrado en el nivel micro, este enfatiza el macro, planteando ejes de transformación sistémica. Se publicó en 2020 en euskera, castellano e inglés.

El texto «Juntas y revueltas. Explorando los territorios de la economía feminista» viene de un proceso llevado a cabo en 2020-2021, en el que nos enredamos dos colectivos feministas de distintos territorios del planeta: Sempreviva Organização Feminista - SOF (Brasil) y Colectiva XXK (Euskal Herria / Estado español), y en el que participaron decenas de compañeras de forma más puntual.³ En él, intentamos construir vínculos entre la economía feminista en el sur y el norte

serie de vídeos, elaborados por las compañeras de AlBorde Films, que muestran el proceso y pueden visualizarse acompañados de la guía de lectura *Pensando juntas las alternativas feministas* (Colectiva XXK, 2020).

³ El proceso tuvo como precedente el artículo breve «Dinamitando el iceberg desde una economía feminista territorializada», en Tica Moreno y Amaia Pérez Orozco, *Pensamientos críticos, miradas que van más allá del desarrollo*, vol. 2, Bilbao, 2020, pp. 26-32.

globales. Este intento es conceptual y analítico, identificando tanto las palabras que son ya patrimonio común como aquellas que nos faltan y necesitamos explorar juntas (el cuerpo-tiempo-territorio). Intentamos también identificar elementos comunes con aterrizajes desiguales en las rearticulaciones del conflicto capital-vida a nivel global (la digitalización, la nuclearización de la vida). Pero, sobre todo, es una apuesta política: queremos construir una economía feminista que sea herramienta de lucha para un feminismo internacionalista, con capacidad de enfrentar al poder corporativo global a la par que exigir responsabilidades por los territorios desiguales que habitamos cada quien. Publicado por la Fundación Rosa Luxemburgo en 2021 en portugués, castellano, inglés y alemán, fue el punto de partida para la serie de cuatro pódcast *Juntas y revueltas*, elaborada en 2022 por SOF en portugués y español.

«Germinando palabras para la insurrección micropolítica» es un texto de otro pelaje. Sin un hilo argumental cerrado, tiene un carácter más exploratorio. Pretende bucear en dimensiones que nos suelen pasar más desapercibidas; podemos llamarlas micropolítica o subjetividad, aunque estos términos tan codificados no captan el revuelo interior que hemos querido compartir en esas páginas. Son un intento de ahondar en el sentimiento profundo de que lo que está en juego es algo mucho más grande que el sistema socioeconómico; es lo más hondo de lo que somos, no como sujetos individuales, sino como ente vivo. Hemos querido compartir la intuición de que para activarnos políticamente sin replicar de manera indeseada aquello mismo que combatimos tenemos que transformar por completo la manera en que nos entendemos en el mundo. Lo hemos escrito Sira del Río Agudín y quien firma este prólogo, más de veinte años después del primer texto en el que quisimos ir dando forma a una mirada de economía feminista que para nosotras era muy nueva por aquel entonces.⁴ Es un texto inédito.

Por último, vais a encontrar el «Breve vocabulario rebelde de economía feminista». Recoge las palabras que nos sirven como herramientas de lucha cotidiana al colectivo «Eje de precariedad y economía feminista» de Madrid. Son definiciones de conceptos (algunos complejos) en palabras sencillas, para que todas podamos apropiarnoslos y usarlos. Sabemos que muchos de nuestros planteamientos se mal utilizan. Por eso todas las definiciones explican «de qué sí

⁴ Sira del Río y Amaia Pérez Orozco, «La economía desde el feminismo: trabajos y cuidados», *Rescaldos. Revista de diálogo social*, núm. 7, 2002, pp. 15-36.

hablamos» y «de qué NO hablamos». Es una manera de resistirnos a la tergiversación y la cooptación. Además, hemos querido transmitir las ideas de una manera más creativa y lúdica. Aquí compartimos el escaneo de un fanzine que hemos hecho expresamente para este libro, cortando y pegando, de modo analógico en tiempos de (supuesta) Inteligencia Artificial. Este vocabulario, inicialmente surgido en 2018 (y nunca publicado como tal), lo vamos reconstruyendo con el tiempo a medida que las definiciones se nos hacen estrechas y ya no cabemos en ellas. Es un vocabulario que hemos usado en talleres varios, para reinventarlo con otras voces. Lo compartimos aquí para que lo uséis, lo reviséis, lo cuestionéis... Como todo lo que aparece en este libro: se lanza al común para que lo hagamos de todas, de todes, nuestro.

Antes de terminar, quizá merezca la pena mencionar que todo lo aquí incluido está escrito con posterioridad a la pandemia (a excepción del vocabulario rebelde, elaborado con anterioridad y en revisión permanente; y del texto «Derivas feministas hacia el bienvivir», que se redactó durante el confinamiento, pero recoge un proceso que se realizó con anterioridad). Sin embargo, las menciones a este tema son escasas y esporádicas. ¿Qué nos dice esto? ¿Estamos habitando aún «los años del covid» y, por eso, por puro estar dentro, no somos capaces de verlos? ¿Es una negación colectiva de lo que, por un momento, logramos ver: la muerte (desigual) como horizonte global? Si es una incapacidad o una negación, ¿quiénes somos incapaces o quiénes negamos? ¿Qué negamos? ¿O quizá es que estamos aún intentando comprender lo visto y, por eso, aún no podemos concluir? ¿Pero cómo podremos comprender si no lo hablamos? ¿Cómo hablar sin prejuizar? Cerramos esta introducción compartiendo dudas y, quizá, una única certeza que entrevemos de fondo: necesitamos mirar y comprender juntas, juntes, para que no vuelva a sucedernos lo mismo. La pandemia generó una situación que era inabarcable con los paradigmas políticos a los que estamos acostumbradas; y no tuvimos capacidad de respuesta. ¿Qué podemos aprender para defender mejor la vida colectiva ante nuevas situaciones imprevistas que el colapso ecológico y la crisis civilizatoria muy probablemente nos traerán?

1. Ecofeminismos. Sostener la vida y cuidar el territorio cuerpo-tierra*

Amaia Pérez Orozco

Introducción

El ecofeminismo es aquel espacio en el que confluyen el ecologismo y el feminismo, dando como resultado una mirada que desborda la simple suma de las dos perspectivas. Es una manera de observar el mundo doblemente preocupada por el ecosistema y por la desigualdad de género. Es también una apuesta política que busca cambios profundos para avanzar en términos de equilibrio con la naturaleza y de igualdad entre mujeres y hombres. Más allá de este punto de partida básico compartido, el ecofeminismo puede ser una cosmogonía, una forma de espiritualidad, un modo de vida y resistencia. No existe un solo ecologismo; no existe un solo feminismo; mucho menos existe un único ecofeminismo.

Mirene Begiristain (2021) identifica seis tipos de ecofeminismos, y los vincula a distintos momentos históricos y/o territorios: el ecofeminismo radical-esencialista (1960 y 1970, con especial desarrollo en Estados Unidos); el ecofeminismo cultural-espiritualista (1970 en diversos territorios, sobre todo del sur global, como India y Brasil); el feminismo constructivista (1980-1990, territorios diversos del norte global); la ecología política feminista (1990, norte global anglófono); el ecofeminismo liberal (más actual y en circulación, sobre todo, en organizaciones supranacionales o internacionales, ligado a los Objetivos de Desarrollo Sostenible y a los Nuevos Pactos Verdes [*New*

* Amaia Pérez Orozco, «Ekofeminismoak: Bizitzari eustea eta gorputza-lurra lurralde zaintzea», *Hegoak Zabalduz*, núm. 32, disponible en <https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/es/publications/616>.

Green Deal]); y el ecofeminismo socialista-sostenibilidad de la vida (2000 en adelante).

Las páginas que tienes en tus manos desarrollan esta última mirada. Es importante entenderlo así: el ecofeminismo es muy diverso. Difícilmente alguien podría contárnoslo todo sobre todas sus multiplicidades pero, desde luego, imposible hacerlo en un texto breve como este. Lo que tienes entre tus manos es una mirada dentro de las muchas miradas posibles. Begiristain sitúa este enfoque en el norte global hispanohablante. De hecho, ese es el territorio que habita quien escribe este texto, que tiene un punto de partida muy norccéntrico, urbano y blanco. Es crucial reconocer estas limitaciones, pero es igualmente importante señalar que esta mirada está crecientemente permeada y construida en alianza con feminismos de Abya Yala.¹ Podría decirse que el ecofeminismo socialista de la sostenibilidad de la vida se construye en territorios hispanohablantes y lusófonos a un lado y otro del Atlántico.

1. El punto de partida

El ecofeminismo se caracteriza por tres aspectos. Primero, en él confluyen dos corrientes. Por un lado, el *ecologismo social*, que es aquel que no se preocupa únicamente por cuestiones medioambientales, sino también por asuntos socioeconómicos (en palabras llanas, por cómo está la naturaleza y por cómo está la gente). Y, por otro, un feminismo que en ningún caso es liberal, sino que podría definirse como anticapitalista: no busca la igualdad en el sistema, sino transformar el sistema (como a menudo se dice: *no queremos la mitad de la tarta, queremos cambiar la receta*). Segundo, el punto de partida es la apuesta por descentrar a los mercados capitalistas tanto de la mirada como de la propuesta de cambio. Quiere comprender cómo se sostienen la vida humana y la no humana, entendiendo que el planeta entero es un conjunto vivo. Y quiere subvertir el sistema actual, que gira en torno a una lógica de acumulación mercantil, a la que acusa de ser biocida: en lugar de cuidar la vida, la ataca. Tercero, comprende el sistema dominante a nivel global como un *sistema de dominación múltiple*, en el que no hay un único eje de desigualdad. A nivel analítico, habla de la interseccionalidad o de la matriz de dominación para referirse a la confluencia de distintos vectores de privilegio / opresión:

¹ Término prehispánico utilizado para designar a América Latina y el Caribe.

la clase, el género, la racialización, etc. Y, en términos coloquiales, a menudo habla de *esta Cosa escandalosa*, para referirse al capitalismo heteropatriarcal, colonialista, racista y ecocida. *Esta Cosa escandalosa* ha sido impuesta por la Modernidad eurocéntrica cuando menos desde la conquista de Abya Yala y establece el desarrollo o, mejor dicho, el *maldesarrollo*, como objetivo homogéneo a alcanzar en todos los territorios del planeta.

Para el ecofeminismo, a día de hoy afrontamos una doble urgencia: la crisis civilizatoria y el colapso ecológico. *Esta Cosa escandalosa* hace aguas. La crisis es multidimensional (socioeconómica, política y de sentido ético) y acumulada (no es coyuntural ni pasajera). Es de tal calado que podemos decir que es una crisis del modelo civilizatorio. El colapso ecológico implica que vamos a vivir con una menor extracción de materiales y con menos cantidades de energía, simplemente, porque en el planeta ya no hay tanto como el *maldesarrollo* desenfrenado necesita.

La conjunción del colapso ecológico y la crisis civilizatoria nos sitúa ante una transición inevitable. La pregunta no es si queremos que el mundo cambie, porque ya está cambiando hacia... ¿dónde? Esta es la cuestión: hacia dónde vamos como humanidad y como planeta. Esta transición cuyo sentido está en disputa se produce en el marco de un tercer factor fundamental: la propia imposibilidad del capitalismo de recuperarse a sí mismo, incapaz de poner en marcha una nueva onda larga de acumulación. Por decirlo en palabras sencillas: está dando sus últimos coletazos. Pero tiene capacidad de arrastrar consigo al conjunto de lo vivo.

Esta es la lectura que el ecofeminismo hace de la situación actual, muy distinta a los discursos oficiales, también a los de gran parte de las izquierdas institucionales. Para estos, la crisis civilizatoria no es tal, sino que se trata de dificultades para relanzar el crecimiento *económico* que pueden corregirse. La crisis ecológica se reconoce solo en una dimensión: el cambio climático. Este también puede solucionarse a través del impulso de nuevos sectores que son precisamente aquellos que permitirán recuperar el crecimiento y, por tanto, el bienestar. La digitalización y el paso de las energías fósiles a las renovables son los dos puntales de esta propuesta. Se trata de poner en marcha una doble transición energética y digital para alcanzar el desarrollo humano sostenible a nivel global. El ecofeminismo asegura que esta propuesta hegemónica pretende instalar una nueva forma de *capitalismo verde digital* que, muy lejos de ser una solución, es una forma de acelerar el colapso ecosocial.

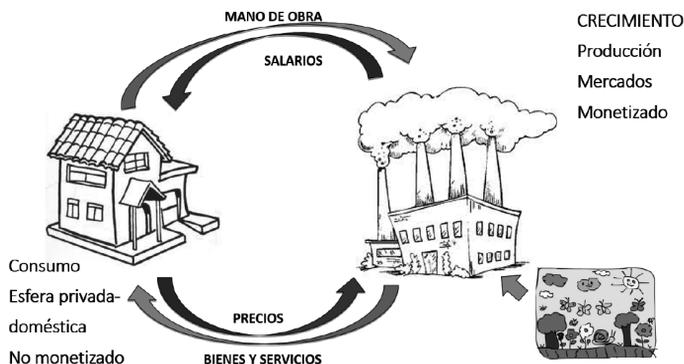
Este texto intenta desarrollar la lectura crítica del sistema que hace el ecofeminismo a través de la introducción de cuatro conceptos clave: la sostenibilidad de la vida, el territorio cuerpo-tierra, el conflicto capital-vida y los cuidados. Finalmente, se incluyen unas breves pinceladas de la contrapropuesta ecofeminista que intenta defender la vida en un momento de absoluta urgencia.²

2. La sostenibilidad de la vida

Poner en el centro la sostenibilidad de la vida es la apuesta ecofeminista para acabar con la prioridad analítica y política que tienen hoy los mercados capitalistas.

Los mercados están habitualmente en el centro de nuestra forma de mirar y comprender el mundo: pensamos la sociedad priorizando la economía, al mismo tiempo que reducimos la idea de economía al dinero, llamando trabajo a aquel que se paga y equiparando bienestar con capacidad de consumo. Entendemos que el motor económico son las empresas, que generan bienes y servicios y que crean el trabajo que nos permite consumir (o sea, vivir). Las personas, en sus hogares, son sujetos pasivos a la espera del crecimiento generado gracias a la iniciativa privada. La naturaleza es un recurso por utilizar para producir y crecer.

Gráfica 1.1. El mundo visto desde la centralidad mercantil



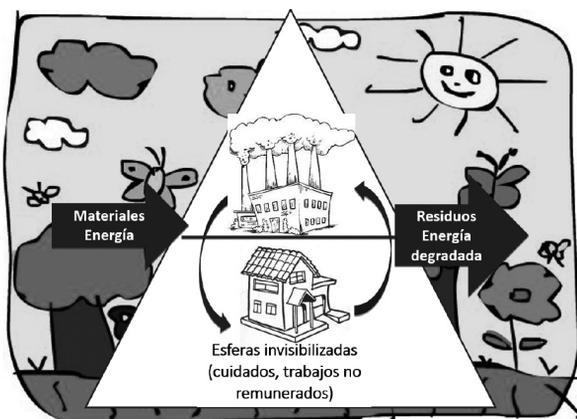
Fuente: Elaboración propia

² No se introducen de forma sistemática citas o referencias bibliográficas a lo largo del texto para facilitar la lectura. Las ideas recogidas están siendo elaboradas de forma colectiva y puede profundizarse en ellas mediante las referencias incluidas en la bibliografía.

Esta forma de ver nos impide realizarnos preguntas más hondas sobre la vida misma (por ejemplo, comprender que el bienestar es un proceso muy complejo en el que se entremezclan factores materiales y emocionales) o sobre el sistema (por ejemplo, cuestionar que el acceso a bienes básicos no esté garantizado de forma colectiva y desmercantilizada). Nos impide también sacar a la luz una multiplicidad de desigualdades (por ejemplo, el reparto injusto de los trabajos no pagados) y de conflictos sistémicos (por ejemplo, que no es casualidad que los trabajos más esenciales —como los agrícolas o los de cuidados— sean los peor pagados).

Al situar a los mercados en el centro, hay toda una serie de dimensiones socioeconómicas que no vemos y que son precisamente aquellas sobre las que se sostienen los circuitos mercantiles. Por un lado, la producción (de mercado) tiene un otro oculto: la reproducción (también llamada cuidados, como luego veremos). Ese otro oculto está muy desigualmente repartido; hay una profunda división sexual del trabajo, marcada también por la clase social y la racialización. Pero, además, debe permanecer oculto para que el sistema siga funcionando. Lo que sostiene la vida no es la mano invisible del mercado sino, bien al contrario, la *mano invisible de la vida cotidiana* que funciona en las esferas socioeconómicas que están *más acá del mercado*, más cercanas a la vida misma, asumiendo la responsabilidad de sacarla adelante en un contexto hostil. El sistema puede describirse usando la imagen de un iceberg.

Gráfica 1.2. El sistema socioeconómico desde la mirada ecofeminista



Fuente: Elaboración propia

Por otro lado, la idea misma de que producimos algo, de que creamos una riqueza que antes no existía, es una fantasía antropocéntrica que oculta que realmente lo único que hacemos es utilizar energía para extraer lo que ya está en la tierra y transformarlo, generando residuos en el proceso. Esta *fantasía de la producción* se sostiene sobre una medida artificial de la riqueza: el dinero. Porque acumulamos dinero (algo que no existe a no ser que las personas creamos en su existencia), pensamos que estamos produciendo riqueza y que estamos creciendo. El sistema socioeconómico es un subsistema abierto (se alimenta de lo que está fuera de sí mismo, en la tierra, y a ella expulsa basura y energía degradada) en un planeta cerrado (no recibe materiales del exterior, no puede mandar fuera la basura, la energía que llega de fuera es ínfima en relación con la utilizada). Nada puede crecer sin límite en un planeta con límites, pero el dinero nos permite pensar que sí, nos permite olvidarnos de esos límites.

A diferencia de la mirada hegemónica, el ecofeminismo sitúa en el centro de sus preocupaciones la sostenibilidad de la vida, humana y no humana. Se pregunta por los procesos que ponen las condiciones de posibilidad de *vidas que merecen ser vividas*. El ecofeminismo afirma que la vida no es por casualidad, ni por arte de magia, ni por intervención divina. La vida es una posibilidad, pero no una certeza: para que suceda, debemos recrearla día tras día, siempre en colectivo y como parte de una tierra viva. La vida es una realidad de *vulnerabilidad, interdependencia y codependencia*. La economía no es el terreno de la meritocracia donde cada quien nos las apañamos en soledad y competimos con el resto, usando la naturaleza como un recurso. La economía es una red, un tejido social interdependiente que se hace cargo de la vulnerabilidad de la vida humana, dependiente del ecosistema.

Al preguntarse por los procesos de sostenimiento de la vida, el ecofeminismo denuncia que el modelo de desarrollo es más bien un modelo de *mal desarrollo* porque no logra poner las condiciones de posibilidad de vidas que merezcan ser vividas para las mayorías globales; porque organiza la interdependencia en clave de desigualdad y procesos de acumulación / desposesión; y porque, al negar nuestra codependencia, ha ido ya más allá de los límites del planeta. La crisis socioeconómica instala la precariedad en la vida como régimen de existencia general. La precariedad se reparte muy desigualmente y para amplios segmentos de la población mundial significa directamente exclusión o muerte. La crisis ecológica abarca tres procesos imparable: cambio climático; pérdida de biodiversidad; y agotamiento

de materiales, fuentes energéticas y sumideros del planeta que absorben los residuos. Esta crisis ecosocial es ya de tal magnitud que debemos hablar de colapso de las actuales formas de vida planetarias.

Hablar de colapso no es referirse a una amenaza futura ni al riesgo de una hecatombe natural repentina que vaya a destruir todo el mundo conocido. El colapso es algo que ya está en marcha. La ruptura de equilibrios ecosistémicos se está acelerando y, con distintas intensidades y escalas geográficas, va abarcando el conjunto del planeta. Frente a estos colapsos ecológicos, el sistema es incapaz de reaccionar, derivando así en colapsos socioeconómicos. La pandemia del coronavirus fue el ejemplo más visible a nivel global del *colapso ecosocial* comprendido como la ruptura encadenada de los ciclos de reproducción de la vida ecosistémicos y humanos.

En esta situación, cuando nuestras aspiraciones de transformación siguen limitadas a los mercados, buscando *más crecimiento* o *mejor crecimiento* (*más verde, más humano o igualitario*), seguimos alimentando ese sistema biocida, yendo hacia el abismo y hacia la desaparición de las actuales formas de vida en la tierra (el planeta seguirá, pero serán otras las formas de vida, y muy dudosamente sobrevivirá la especie humana). Esto es lo que sucede hoy con los planteamientos del *desarrollo humano sostenible*, adoptado como el objetivo oficial que marca el quehacer de gobiernos progresistas e instituciones internacionales. Estos planteamientos eran críticos en sus inicios,³ pero hoy han sido cooptados por el capitalismo verde digital, que, frente a la actual situación de urgencia, defiende un *crecimiento económico* (*desarrollo*) como la vía para solucionar al mismo tiempo los problemas sociales de desigualdad, pobreza, etc. (*humano*) y los medioambientales, fundamentalmente, el cambio climático (*sostenible*).

Por eso el ecofeminismo afirma que necesitamos descentrar a los mercados de nuestra apuesta política: no se trata de vivir mejor en los mercados, ni de mercados que cuiden el planeta. Para *bienvivir* necesitamos transformar el sistema, quitar a los mercados y su lógica del *crecimiento* del centro. Se trata de vivir *bien* y no *mejor*: ni mejor que antes, ni mejor que el resto, sino bien, en aquello que colectivamente definamos como vida que merece la alegría de ser vivida en un planeta vivo (*buen convivir*). La pregunta política del ecofeminismo es cómo podemos transitar desde el actual sistema

³ Los orígenes se sitúan en el *Informe Brutland*, que en 1987 introdujo la idea del desarrollo sostenible, y el *Informe de Desarrollo Humano* de 1990.

biocida a un mundo otro donde sobreviva la especie humana en el marco de un nuevo equilibrio ecosistémico hoy ya inevitable, y donde el eje vertebrador de nuestros sistemas socioeconómicos sea el sostenimiento del buen convivir.

3. Territorio cuerpo-tierra

El ecofeminismo de corte urbano y blanco del norte global, al hablar de sostenibilidad de la vida, hace un esfuerzo por sacar a la luz la interdependencia y la ecodependencia. El ecofeminismo que se construye en el sur global (vinculado, sobre todo, a los feminismos campesino, indígena y comunitario) no necesita *esforzarse*, porque los vínculos que unen a los seres vivos entre sí y con la tierra se sienten en carne propia. La vida se siente como una experiencia arraigada en el territorio cuerpo-tierra. Desde ahí, se denuncia que es el (neo)colonialismo el que rompe los vínculos y permite imponer globalmente *esta Cosa escandalosa* a través de la ruptura de esos vínculos y del despojo del territorio cuerpo-tierra.

Las bases materiales de la vida

Al hablar de territorio-tierra, se nombra el hecho de que todo sucede siempre sobre una tierra viva, la que nos permite existir. Se dice tierra en sentido amplio para hablar de las montañas, los bosques, las aguas, los campos... La Pachamama, Ama Lurra,⁴ Gaia... como quiera que lo llamemos tiene vida propia, y sobre ella cobran vida plantas y animales (humanos y no humanos).

Al hablar de territorio-cuerpo, se nombra la vida de las personas como una experiencia encarnada: somos cuerpo que necesita ser cuidado y defendido. No somos cuerpos individuales, escindidos unos de los otros, sino cuerpo colectivo. Se hace hincapié en las relaciones que vinculan unas personas a otras. El ecofeminismo pone especial atención en los cuerpos de las mujeres y, desde ahí, en dos cosas: los trabajos ocultos y la violencia. Los cuerpos de las mujeres dan vida, la recrean día a día y son ellas principalmente quienes alimentan el mundo. Al mismo tiempo, sufren grandes dosis de violencia heteropatriarcal, clasista y racista. Sacar a la luz el territorio-cuerpo es

⁴ Amalur o Ama Lurra (en euskera literalmente Madre Tierra) es una diosa de la mitología vasca, personificación de la Tierra. [N. de E.]

preguntarnos cómo se cuidan o explotan los cuerpos; si hay o no libertad sexual y reproductiva; y cómo unos cuerpos se sostienen sobre otros.

Esta Cosa escandalosa se construye sobre la ilusión permanente de negar el territorio cuerpo-tierra. Parte de la convicción de que todo es sustituible por tecnología: el territorio-tierra y el territorio-cuerpo. Esto se ve con especial claridad en la agricultura: desde la revolución verde de la década de los años setenta a la actual agricultura 4.0, se busca una agricultura (tecnificada, digitalizada) sin agricultor*s. El tecnooptimismo del siglo XXI confía en la posibilidad de *desmaterializar la economía*: a través de la digitalización y del avance hacia modos *limpios* de obtención de energía pretende lograr una economía virtual que cree *riqueza* sin consumir materiales, sin emitir gases contaminantes, sin generar basura.

El ecofeminismo desvela la falsedad y la violencia de este tecnooptimismo. Toda tecnología verde y digital tiene detrás materia. No hay agricultura sin tierra y sin agricultor*s. Ordenadores o coches eléctricos usan materiales raros extraídos mediante una violenta minería. Los macroparques eólicos se instalan destruyendo equilibrios ecológicos o acabando con tierras de cultivo. El poder corporativo sabe que necesita territorio y por eso está protagonizando una verdadera guerra global por lo que llama *recursos* (la tierra, el agua, las tierras raras, las fuentes energéticas...). La doble transición verde y digital se sostiene sobre una ofensiva extractivista y megaproyectos destructivos.

El extractivismo y los megaproyectos reconfiguran las dinámicas colonialistas, desde los cables submarinos que recorren las antiguas rutas del comercio de esclavos hasta los algoritmos digitales racistas, pasando por los proyectos de compensación de emisiones, que son una forma de *lavado verde* para las multinacionales.

La ofensiva extractivista implica también una profunda repatriarcalización de los territorios en cuatro dimensiones: una dimensión política, porque la toma de decisiones en los lugares donde se instalan los megaproyectos suele estar fuertemente masculinizada, las grandes empresas establecen alianzas con las élites locales masculinizadas; una dimensión ecológica, porque el extractivismo supone la ruptura de los ciclos de reproducción de la vida (los suelos, el agua, la alimentación...); una dimensión económica, porque establece estructuras laborales patriarcales, generando empleo masculinizado y relegando a las

mujeres a las casas, imponiendo el modelo de hogar nuclear blanco y urbano, y reduciendo la movilidad de las mujeres por el terreno (ni hay ya huertos que cultivar, ni bosques en los que recolectar); finalmente, una dimensión corporal, porque el extractivismo trae consigo fuertes dosis de violencia machista, desde las fuerzas de seguridad que protegen los megaproyectos, a las dinámicas agresivas propias de ambientes laborales muy precarios y masculinizados.

Defensa y soberanía del territorio cuerpo-tierra

Todo el ecofeminismo vincula mirada y acción, pero este entrelazamiento es especialmente fuerte en la apuesta por nombrar el territorio cuerpo-tierra. Surge de las luchas de las mujeres campesinas e indígenas en defensa de sus territorios frente al avance del extractivismo y los megaproyectos, protagonizando luchas contra la minería, las grandes presas, el agronegocio, etc. En esta rebeldía, ellas incorporan el combate de la violencia y por la defensa de derechos sexuales y reproductivos. Vivir es siempre una experiencia arraigada en un cuerpo y una tierra, pero no basta con nombrarlo, la urgencia es defender este territorio amplio y complejo donde sucede la vida.

Se defiende la soberanía del territorio cuerpo-tierra comprendiendo el territorio como un todo vivo, no como un sumatorio de tierras o cuerpos aislados. La vida sucede en conexión. Los dolores también se conectan: una comunidad que vive en armonía con el bosque y el río no siente su destrucción como el daño al recurso que le proporciona alimento, sino como el daño a algo que es parte de sí misma. Es un dolor en primera persona. También es una alegría en primera persona: *bienvivir* es sentirse parte de ese entramado vivo. Por eso se habla del tejido, la trama o el entramado de la vida.

El modelo de *maldesarrollo*, profundamente colonialista, ha impuesto globalmente una cosmogonía eurocéntrica construida sobre la negación y ruptura de ese entramado. Los animales humanos rompemos nuestros lazos con el resto de lo vivo y lo pensamos en clave de recurso medioambiental (medio-ambiente: aquello que nos rodea, pero no nos constituye). Luego rompemos los lazos entre nosotr*s: la comunidad se desgaja y las personas nos pensamos en aislamiento unas de otras. Siguiendo las directrices del sistema, nos quedamos en profunda soledad.

Frente a ello, pensarnos en clave de territorio cuerpo-tierra es partir de una cosmogonía distinta, en comunidad con todo lo que hoy está

vivo, así como con lo que vive y muere a lo largo del tiempo. La defensa de la comunidad está profundamente enraizada en el ecofeminismo. No se trata de cualquier comunidad, dado que a menudo esta está gravemente atravesada por relaciones de violencia y desigualdad. Sino de aquella que, partiendo de los lazos de reciprocidad existentes, se desea construir a través de la defensa del territorio-cuerpo.

Una cosmogonía diferente implica también una vivencia diferente del tiempo. El modelo de *maldesarrollo* es absolutamente presentista: la visión lineal del progreso entiende el pasado como algo superado y piensa el futuro como una mejora inagotable, un crecimiento sin fin, del cual, al mismo tiempo, se desresponsabiliza. Frente a esta mirada progresiva y lineal, el tiempo se vive de forma circular, se plantea el *pasado como futuro*, o se nombra la *memoria larga* como aquella forma de reconocerse parte de un cuerpo colectivo que no habita únicamente el presente.

Al nombrar el territorio cuerpo-tierra, por un lado, se enfatiza la dimensión (neo)colonial de *esta Cosa escandalosa* y, por otro, se va más allá de visibilizar las bases materiales en las que se arraiga la vida (la tierra, los cuerpos) para, sobre todo, insistir en que es un entramado, un tejido que no puede entenderse como el sumatorio de piezas sueltas. A quienes habitamos el norte global urbano y blanco, se nos abre una pregunta fundamental: ¿podemos llegar a imaginar siquiera las rupturas en los modos de comprender y habitar el mundo que significa pensarse parte de ese tejido que palpita? ¿Podemos sentirnos parte de la tierra viva cuando pisamos casi en exclusiva asfalto?

4. Conflicto capital-vida

La denuncia de que *esta Cosa escandalosa* se asienta sobre un conflicto sistémico e irresoluble entre la acumulación de capital y el sostenimiento de la vida es un tercer eje vertebrador del ecofeminismo. El ecofeminismo se suma al marxismo en la identificación de la lógica del beneficio y el *crecimiento* como eje vertebrador del capitalismo. Pero, a diferencia del marxismo, no limita la denuncia al conflicto capital-trabajo. Afirma que la disputa no es solo con el trabajo remunerado, sino con todos los trabajos, incluyendo los no remunerados; y, más allá, con la vida misma, siendo la vida irreductible a la dimensión de mano de obra.

En el capitalismo, los medios de reproducción de la vida están en manos individuales, convirtiéndose en medios privados de acumulación. Pierden así su sentido colectivo. La tierra ya no es el territorio que alimenta a la comunidad humana en sintonía con el resto del ecosistema, sino que es un capital que se pone a funcionar para que rinda un beneficio particular. Si resulta más rentable cultivarla con agrotóxicos, aunque esto la envenene, se hace. Si genera mayor ganancia exportar los alimentos, aunque la población local pase hambre, se venderá fuera. Estas situaciones, profundamente incomprensibles desde una óptica de sostenibilidad de la vida, son plenamente razonables desde una lógica de acumulación de capital. Para esta lógica, la vida humana y no humana no es el objetivo a cuidar y sostener, sino el recurso a explotar para generar beneficio. Cuando la vida no es el fin, sino el medio dañable, la vida está siempre bajo amenaza.

El ecofeminismo afirma que, al final, son los mercados capitalistas los que se sitúan en el epicentro a un triple nivel: material, simbólico y político. Material, porque deciden qué producir, cómo, cuánto, de qué forma distribuirlo. Simbólico, porque construyen las ideas mismas de bienestar, crecimiento, riqueza, trabajo, desarrollo...Y político, porque ponen a su servicio a las instituciones políticas y, en un sentido más profundo, constriñen nuestros reclamos de transformación a mejoras dentro de los estrechos márgenes del sistema mismo. Al final, como se dice popularmente, *es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo.*

Quizá el mayor exponente de esta centralidad mercantil sea el Antropoceno. Con este nombre se designa una nueva era geológica en la que el principal agente que determina el funcionamiento del planeta entero es la propia actividad humana. La historia de la tierra (viva, recordemos) ha recorrido diversas eras, y el paso de unas a otras está marcado por extinciones masivas que han reconfigurado la vida en el planeta. Hoy día estamos a las puertas de una sexta extinción masiva. Y este cambio está causado por el modelo de *maldesarrollo* puesto en marcha en los últimos siglos por *esta Cosa escandalosa*. La centralidad de la lógica de acumulación no se ve solo en paisajes atravesados por el asfalto; se ve en el cambio de los regímenes de vientos y de aguas, en el colapso planetario que incluye, pero excede, el cambio climático.

La identificación de este conflicto es punto de partida fundamental para el ecofeminismo. A partir de ahí, hay al menos dos vías en las que ahondar: evitar una mirada excesivamente simplista del conflicto y preguntar qué papel juega el Estado.

BBVAh y el valor de las vidas

¿Hablar de conflicto capital-vida significa decir que, en un mundo dominado por el capital, la vida *no vale nada*? No. ¿Significa decir que todas las vidas salen igualmente malparadas en este modelo de *mal-desarrollo*? Tampoco. Ni la vida es algo puro e inmaculado flotando en el vacío, ni el capital es un ente abstracto.

El capital *tiene rostro*: el de aquellos que tienen en sus manos el poder corporativo global. El ecofeminismo denuncia que este poder está concentrado (cada vez más concentrado) en torno al sujeto en quien convergen todos los ejes de desigualdad en clave de privilegio. Es aquel a quien irónicamente se reconoce como el *BBVAh*, jugando con el nombre de esta poderosa entidad bancaria: Blanco, Burgués, Varón, Asfaltado/Adulto (hetero, con funcionalidad normativa...). Los modos de vida de esta minoría están basados en el acaparamiento (necesitan sistemáticamente del expolio de cuerpos, tiempos y territorios) y los pueden imponer por su dominio de los circuitos del capital.

El *BBVAh* construye su forma de estar en el mundo no solo en clave de maximizar el beneficio monetario. Siendo este un elemento central, también entran en juego otros aspectos vinculados a la construcción de la masculinidad blanca hegemónica. Esta masculinidad es un lugar que se ocupa por exclusión del resto, es inherentemente jerárquica y violenta. No solo se busca el lucro monetario, sino el dominio de los cuerpos sexuados y racializados. La lógica de acumulación no es solo capitalista, es en sí misma heteropatriarcal y racista, peligrosa y violenta.

El conflicto capital-vida es el conflicto entre las vidas de quienes dominan el capital con... ¿con quién? No podemos pensar *la vida* como un título bajo el cual caben por igual todas las vidas. *Esta Cosa escandalosa* no puede verse como un iceberg con dos partes claramente diferenciadas (el capital y la vida), sino como una complicada estructura en la que hay unas pocas vidas que *valen* mucho (¡muchísimo!) plenamente privilegiadas a costa de poner todo a su servicio.

Al hablar del ataque a la vida se habla, por un lado, de la vida del planeta. El capitalismo, erigido sobre esa fantasía de la producción que le permite negar el agresivo extractivismo sobre el que funciona, degrada sistemáticamente los ecosistemas. Por otro lado, las vidas concretas de las personas reciben ataques de gravedad radicalmente desigual según cuánto se alejen de ese vértice del poder que ocupa el *BBVAh*.

Dentro de la inmensa mayoría global que no es el BBVAh, las vidas concretas adquieren su valor por estar *al servicio* del proceso de acumulación (como trabajadoras, consumidoras, siervas, cuerpos deseables, etc.) y al mismo tiempo disfrutan de márgenes para el ejercicio relativo del privilegio. A medida que nos alejamos de esa minoría global, mayor es el nivel de violencia que se ejerce sobre la vida, mayores son los niveles de desposesión, mayor es la cantidad de trabajos invisibilizados que se realizan (como veremos en el siguiente apartado) y menor es el margen para el ejercicio de privilegios relativos. Podríamos decir que aquí se juega la biopolítica, el capitalismo como un régimen de control de lo vivo.

Por debajo, hay otras vidas que solo *valen* muertas: desde los cuerpos violados o asesinados de las mujeres que sirven para enviar un mensaje relativo a quién es dueño de la vida (y la muerte), hasta los cuerpos desfallecidos por los trabajos esclavos. Este es el terreno de la necropolítica: el *capitalismo gore* como un régimen de control de la muerte. Y, más allá aún, hay cuerpos que no *valen* ni siquiera muertos, son los *desechos humanos*, las vidas perdidas en hambrunas, guerras olvidadas, infernales caminos migratorios de desiertos o mares. Son las muertes provocadas por *esta Cosa escandalosa* que ni siquiera son lucrativas para el sistema.

Gráfica 1.3. La jerarquización de las vidas en *esta Cosa escandalosa*



Fuente: Elaboración propia

El capitalismo otorga estructura material al valor simbólico radicalmente desigual que tienen unas vidas y otras en el marco de este sistema de dominación múltiple (heteropatriarcal, racista, colonialista, capacitista...). Hablar de conflicto capital-vida es hablar de la jerarquización extrema entre las vidas. Además, es hablar de la forma tóxica de comprender *la vida* que se construye en *esta Cosa escandalosa*. Por un lado, los modos de vida del BBVAh basados en el acaparamiento funcionan como expectativa generalizada en la medida en que dejamos que nuestra propia idea de vida que merece ser vivida sea atrapada por el sistema. Se impone una noción de bienestar que ni es universalizable ni respeta la diversidad. Por otro, para poder aspirar al éxito hay que cumplir con un ideal de autosuficiencia. Pretendemos no necesitar a nada ni a nadie. Robinson Crusoe es el paradigma de este modelo civilizatorio: un sujeto (hombre blanco adulto con funcionalidad normativa) que llega a una isla *desierta* (la isla no se considera un territorio vivo) que utiliza como recurso para, radicalmente solo, ser el héroe que poco a poco construirá civilización y, más adelante, sacará de la barbarie a su esclavo racializado, Viernes.

El ecofeminismo afirma que la autosuficiencia es una quimera dañina; un delirio que está en el núcleo duro de la masculinidad hegemónica blanca: Robinson Crusoe no ha aparecido en el mundo de la nada ni podría sobrevivir si enfermara o si la isla no lo alimentara. Pero actuar como si no se dependiera de nadie es requisito para poder tener éxito en el sistema porque le permite no asumir responsabilidad sobre nada ni nadie distinto a sí mismo. Es muy claro cómo funciona este modelo en el mercado laboral: hay que insertarse en él como si nunca te cansaras o como si nada ni nadie fuera de la empresa necesitara tu atención. Hay que jugar a ser el trabajador libre de cuidados (o, más irónicamente, el *trabajador champiñón*), que nace todos los días plenamente disponible para la empresa, con todas las necesidades resueltas y sin *cargas familiares*. Sin embargo, no hay trabajador champiñón sin unas manos invisibles que resuelven toda una constelación de cuestiones *más acá del mercado*. El sueño norteamericano del éxito en soledad frente a una naturaleza enemiga a dominar es eso mismo: un sueño, una pesadilla.

Bajo la lógica del capital, se construye una idea de lo que es la vida que niega lo más básico de la existencia: la vulnerabilidad. Esta forma de comprender la vida rompe los lazos que nos unen. Niega que lo que está vivo es una trama, un tejido. Y niega que, al romperlo, colapsamos.

El Estado (del bienestar) no soluciona el conflicto

El papel que juegan los Estados depende de las fuerzas políticas que están detrás. Pueden ponerse abiertamente al servicio del capital, como sucedió con las dictaduras del Cono Sur, que convirtieron la región en un experimento neoliberal. O pueden intentar usar los mecanismos del sistema para favorecer a la ciudadanía, como lo han hecho gobiernos progresistas en Abya Yala con el neoextractivismo como forma de financiar la lucha contra la pobreza. Pero, incluso en aquellos lugares del mundo, épocas y condiciones en las que el Estado ha usado sus herramientas para suavizar la disputa, tras el aparente idilio entre bienestar y mercados, la contradicción siempre resurge. Cuando esto sucede, los Estados terminan decantándose por garantizar la acumulación.

Es especialmente importante entender que es esto lo que sucede también en los Estados del bienestar propios de territorios (colonialistas) que se consideraban a sí mismos adalides de derechos (civiles, políticos y económicos) y ejemplo a seguir globalmente. El Estado del bienestar se publicita a sí mismo como la manera de lograr condiciones de vida dignas para el conjunto social dentro del capitalismo, es decir, como la forma de superar el conflicto capital-vida. Y se promociona también como un horizonte universalizable. El ecofeminismo sí reconoce su capacidad para regular la intensidad del conflicto, pero denuncia que nunca podrá acabar con él ni podrá ser universal.

Si antes no se había querido ver, esto quedó innegablemente al descubierto con el estallido financiero de 2008, cuando se pusieron en marcha políticas de socialización de los riesgos empresariales a costa de atacar las condiciones de vida. Fueron políticas de austeridad biocida similares a las que ya se habían experimentado con dureza durante décadas en el sur global mediante los llamados planes de ajuste estructural. Esto permitió ver dos cosas. Por un lado, que el Estado del bienestar es una excepción histórica del norte global, conseguida a partir de una pelea de las clases trabajadoras. Para ellas es, al mismo tiempo, logro (se arrancan derechos al capital) y renuncia (se asume vivir en el capitalismo). Y, por otro, que incluso en sus mejores versiones se ha sostenido siempre sobre la desigualdad global (es factible en zonas de acumulación del planeta, pero no es universalizable), sobre la división sexual del trabajo (las mujeres han accedido a una ciudadanía de segunda porque los trabajos invisibles son necesarios para sostener el capitalismo) y sobre el expolio ecosistémico (el Estado del bienestar se financia con estrategias desarrollistas).

Tras unas décadas de predominio de un discurso neoliberal muy beligerante contra el Estado, el capitalismo verde y digital promete de nuevo el avance universal de los Estados del bienestar, así como su perfeccionamiento para cubrir facetas hoy desatendidas (por ejemplo, los cuidados) y con el reconocimiento de derechos en clave de diversidad (sexual, de género, cultural...). El puntal de este modelo son las colaboraciones público-privadas, en las que instituciones públicas y empresas se alían para poner en marcha los innovadores megaproyectos que la transición verde y digital necesita.

Gráfica 1.4. El mundo del siglo XXI visto desde la centralidad mercantil



Fuente: Elaboración propia

Esta es la propuesta tras los proyectos aparentemente amables de los Nuevos Pactos Verdes propuestos, fundamentalmente, en el norte global. El ecofeminismo denuncia que se trata de una nueva retórica para convencer de lo viejo: la inexistencia del conflicto capital-vida. Y, sin embargo, no es más que una forma renovada de captura corporativa de los Estados que, en primera y última instancia, salva al poder corporativo en un momento agónico para este: no logra recuperar el negocio y, además, debe hacerlo como nunca lo ha hecho, sin base material suficiente (sin energía abundante y barata, por decirlo de forma simple).

Los Estados de las zonas de acumulación del planeta vuelven a proponerse a sí mismos como adalides del desarrollo, ahora del humano y sostenible. Ocultan que, bien al contrario, lo que está sucediendo en el

norte global es un proceso de *periferización del centro*. Este centro en declive cada vez vive más en carne propia los males propios del *subdesarrollo*, problemas que creía superados por haber hecho bien los deberes del *desarrollo*: desde la profundización de la precariedad en la vida y la pobreza multidimensional (alimentaria, energética, habitacional...) hasta la embestida de los proyectos extractivos. El sueño del *maldesarrollo* se está haciendo añicos. Hablar de *esta Cosa escandalosa* como un sistema movido por la acumulación significa decir que el doble proceso de acaparamiento y despojo no tiene fin: cada vez son menos los territorios o los segmentos sociales que acumulan; cada vez son más los despojados (aunque sea con desigual intensidad). No existen lugares seguros en el planeta. Es un sistema suicida.

5. Cuidados

Cuidados es un término que resulta tan inspirador y atractivo como confuso. Según quién y desde dónde utilice la palabra, sus significados pueden ser sumamente distintos. Ni siquiera hay un uso claro dentro del ecofeminismo, que con la misma palabra se refiere a dos cuestiones muy diferentes: aquello que querríamos que estuviera en el centro de un mundo distinto por el que luchamos; y aquello con lo que necesitamos acabar porque sostiene el mundo que queremos subvertir. Los cuidados nombran un horizonte y los cuidados nombran el problema de raíz. Pensémoslos desde estos dos ángulos.

Nombran un horizonte cuando se refieren a una forma de situarse en el entramado de la vida consciente de la existencia de ese mismo tejido y responsable con su pervivencia. Designan una lógica de la responsabilidad compartida: el intento de acoger la vulnerabilidad, y de responder a la interdependencia y la ecodependencia en clave de reciprocidad y armonía. Cuidamos cuando nos sabemos parte de una comunidad y cuando protegemos el territorio cuerpo-tierra. Desde esta óptica, los cuidados se vinculan al combate de los megaproyectos y el extractivismo; a la oposición a la privatización de los bienes comunes; a la defensa y la construcción de lo común y lo colectivo; al reparto de los trabajos no remunerados; a la apuesta por la soberanía alimentaria y el agroekofeminismo; a la defensa de *economías otras* (de las que luego hablaremos)... Los cuidados son lo que surge de un modo de estar en el mundo en ruptura con las lógicas de la autosuficiencia y la acumulación. Podrían quizá llamarse *cuidados rebeldes*. La lucha sí es poner los cuidados rebeldes en el centro.

Pero también se habla de cuidados para referirse a ese otro oculto que hace que la vida salga (malamente) adelante en un contexto de ataque. Esta forma de pensarlos enfatiza el rol estructural que juegan en *esta Cosa escandalosa*. Decir que los mercados están en el epicentro significa decir que las estructuras colectivas se ponen a su servicio. En un sistema dominado por la acumulación ni existe ni puede existir una responsabilidad colectiva en sostener la vida. Sin embargo, sin vida no hay capital, ni mercados, ni nada. ¿Cómo puede seguir funcionando el sistema?

Esta responsabilidad se asume en la *cara B* del sistema. Ahí se encuentran los trabajos y los tiempos dedicados a hacerse cargo de la vida. Reparar los daños provocados por los mercados y garantizan todo lo demás necesario para vivir que estos no nos dan. Lo hacen a partir de una relación interpersonal afectiva (no siempre buena, también hay afectos negativos, como la culpa o el chantaje) que no existe en el mercado, donde interactúan personas productoras o consumidoras desconocidas. Estos trabajos garantizan además la existencia de *trabajadores champiñones*. Actúan como colchón del mercado. Esto se ve cuando, ante políticas de austeridad, se ponen en marcha estrategias de supervivencia sustitutivas del consumo mercantil. En palabras sencillas: si ya no se puede comprar o no lo da el Estado, se hace gratis en casa.

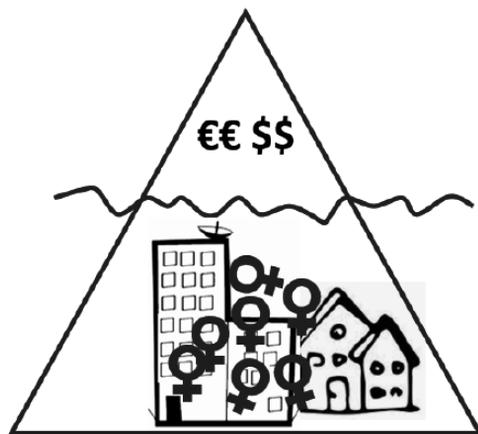
Los cuidados se encargan de todo ello bajo tres condiciones. Primero, están privatizados: no son responsabilidad común, sino de lo privado-doméstico, de hogares que utilizan los medios privadamente disponibles (tiempo, dinero, redes...). Los hogares no son unidades armoniosas, sino instituciones heteropatriarcales (marcadas por criterios de género respecto al parentesco, los vínculos, la sexualidad). El modelo de *maldesarrollo* erosiona las formas más colectivas de sostenimiento de la vida e impone violentamente una forma de hogar heteropatriarcal blanco y urbano.

Segundo, están feminizados: la mayor parte los realizan mujeres, aunque entre sí se reparten de manera radicalmente desigual sobre la base de la racialización y la clase social. Las cadenas globales de cuidados son un lugar estratégico para ver esto: mujeres migradas y racializadas que realizan los cuidados que otras mujeres no pueden o no quieren hacer y que, al migrar, dejan responsabilidades de cuidados en manos de otras mujeres. Cadenas de las que están ausentes hombres, Estados y empresas (aunque reciben sus beneficios). Hoy son globales, pero siempre han existido entre clases sociales. Nos

hablan de los cuidados como redes que se articulan sobre relaciones de poder y que sostienen un mundo que gira en torno a los mercados.

Los cuidados también están feminizados y racializados en un sentido simbólico: ¿quién quiere encargarse de cuidar la vida en un sistema que menosprecia la vida? Quienes entienden que es su deber. La identidad femenina hegemónica se construye en torno a una ética reaccionaria del cuidado: es una lógica del cuidado porque atiende a la necesidad de reproducción. Pero es reaccionaria porque se cuida bajo un mandato de inmolación y sacrificio; porque solo se cuida al hogar heteropatriarcal; y porque asumiendo este supuesto deber se evita que el conflicto estalle. Los cuidados se vinculan también a una lógica de servidumbre: cuida quien tiene que poner su vida al servicio de otras que *valen más*. Las clases populares al servicio de señoritos y señoritas; las personas racializadas al servicio de señoritos blancos y señoritas blancas.

Gráfica 1.5. Redes de cuidados privatizados, feminizados e invisibilizados como base del sistema



Fuente: Elaboración propia

Finalmente, los cuidados están invisibilizados. La invisibilidad se refiere al entretendido de carencias diversas. No hay herramientas conceptuales y metodológicas para entenderlos; no se regulan; no conllevan contraprestaciones en salario ni derechos; no hay reivindicaciones y estructuras políticas para cambiarlos... Y, si hay algo de todo esto, es siempre de segunda o tercera categoría. La conjunción

de estas carencias implica que estos trabajos no proporcionen acceso a la ciudadanía económica y social ni autorreconocimiento como sujeto de derechos. No son un ámbito desde el cual nos constituimos como sujeto político con capacidad de cuestionar el conjunto social. La invisibilidad implica falta de *politicidad*. Esta noción compleja de invisibilidad se vincula con el planteamiento que hemos lanzado antes del valor desigual de las vidas. Cuanto menos vale tu vida, más cuidados invisibles realizas.

¿Por qué son invisibles los cuidados? Porque su invisibilidad permite ocultar el conflicto capital-vida: si no vemos el lugar responsable de lidiar con esta tensión, el conflicto *desaparece*. El capitalismo es un sistema biocida, mientras que el heteropatriarcado blanco proporciona trabajos y sujetos subalternos que sostienen la vida (o, al menos, lo intentan) sin cuestionar el sistema. El colonialismo racista otorga alcance global a estas cadenas de cuidados. Estos cuidados no son en ningún caso aquello que queremos poner en el centro, sino aquello a denunciar.

El modelo de *maldesarrollo* se instala globalmente sobre la destrucción de la comunidad y de formas de economía distintas a la capitalista. Asienta una forma homogénea de comprender el éxito en torno al ideal de autosuficiencia y a expectativas de vida basadas en el acaparamiento. La expansión de este modelo que rompe el entramado de la vida tiene siempre una *cara B*: los territorios cuerpo-tierra expoliados, los cuidados invisibilizados. Frente a ello, los intentos de fomentar o proteger modos diversos de cuidados rebeldes son siempre luchas a contracorriente, que el sistema intenta ahogar o reprimir.

6. Transición ecofeminista

El ecofeminismo se pregunta cómo proteger la vida ante el colapso ecosocial partiendo de una paradoja: en la medida en que nuestras vidas sigan sujetas a los mercados capitalistas, si estos se hunden, nos arrastran con ellos; pero, si se recuperan, lo hacen a costa de nuestras vidas y del planeta, hundiéndonos definitivamente. ¿Cómo aprovechar su momento de ruptura para construir soberanías sobre la vida colectiva?

Esta respuesta debe estar radicalmente arraigada, no puede universalizarse. Comenzar a desmontar *esta Cosa escandalosa* desde las sociedades del norte global colonialista (el terreno que habita quien

escribe este texto) requiere un doble movimiento: el decrecimiento de las dimensiones visibilizadas del sistema, y la colectivización de todo lo que sucede en sus dimensiones invisibilizadas.

Decrecimiento es un término polémico; pero lo relevante no es la palabra, sino el contenido. Para el ecofeminismo, el decrecimiento abarca tres cuestiones. Primero, afrontar el obligado decrecimiento metabólico (en el uso de materia y energía) de manera planificada, democrática y desde criterios de redistribución global. Si lo sigue dominando el poder corporativo, seguirán acumulando quienes deben decrecer. El decrecimiento se vincula fuertemente con la lucha contra el extractivismo y los megaproyectos. En el norte global, esta lucha tiene una doble arista: reconocer que el extractivismo también avanza en sus territorios y frenarlo, al mismo tiempo que no se fomenta el extractivismo fuera. Para ello, no solo hay que apoyar a las mujeres defensoras del territorio en el sur global, sino que hay que combatir a las empresas del norte que (a menudo con dinero público) instalan megaproyectos fuera de sus fronteras; y reducir radicalmente el sobreconsumo, no solo de los hogares, sino sobre todo del tejido empresarial. No basta con cambiar la forma en que se produce, sino también el para qué y el cuánto.

Segundo, decrecer significa reducir el radio de acción de la lógica de acumulación. Esto pasa por frenar el proceso de mercantilización de la vida, desde los mercados de reproducción asistida a los cuidados digitalizados o los bienes comunes naturales. Y pasa por quitarle poder y recursos al capital. Hay que expropiarle la riqueza que ha acumulado: el dinero (su propia *riqueza*, al mismo tiempo que cuestionamos llamar riqueza al dinero capitalista), el tiempo de vida (una fuerte reducción de la jornada laboral, reorganización de horarios, etc., para tener tiempo para construir alternativas), la vivienda (vacía o que sirve para especular), las infraestructuras, la tierra acaparada, el conocimiento privatizado (leyes de propiedad intelectual, monopolio empresarial de los big data)... Hay que reconvertir los medios privados de acumulación de capital en medios colectivos de reproducción de la vida. Para eso, podemos usar los mejores mecanismos del Estado del bienestar (por ejemplo, una reforma fiscal progresiva y profunda), pero también los mecanismos que exceden al sistema y cuestionan la propiedad privada, como la okupación.

Tercero, hay que decrecer los modos de vida basados en el acaparamiento. Esto implica cuestionar el consumismo y la autosuficiencia como ideal de éxito. Y significa abrir la pregunta de a qué vamos a llamar vivir *bien* si ya no se trata de *cuanto más, mejor*. El ecofeminismo

a menudo usa el término buen convivir (o bienvivir) para referirse a una futura noción de vida que merece ser vivida, que definamos en colectivo y respete tres criterios: la universalidad (debe ser posible para tod*s), la singularidad (debe reconocer la diversidad) y los límites del planeta.

Con los recursos que se quiten al capital, tendremos financiación para avanzar en el segundo movimiento: la construcción de espacios socioeconómicos en los que se asuma una responsabilidad compartida en la sostenibilidad del buen convivir. Se trata de colectivizar esa tarea que está hoy escondida en la *cara B* del sistema. Para ello, hay tres ejes clave de incidencia.

Primero, es fundamental transformar las redes económicas de cotidianidad. Estas redes giran hoy en torno a hogares heteropatriarcales, movidos por una ética reaccionaria del cuidado y por el servilismo racista y clasista. ¿Cómo lograr caminar, desde ellas, hacia una construcción de redes comunitarias movidas por una lógica del cuidado mutuo? La denuncia y el desmontaje de la división sexual del trabajo es un paso imprescindible. Esto requiere desarticular la retórica de la igualdad, que impide ver cómo se reconfigura la distribución injusta de los trabajos, y cómo desde los hogares se expande a nuevas áreas, también a la comunidad. Construir comunidad pasa también por cuestionar la masculinidad y la feminidad hegemónicas: ni desde la lógica de la autosuficiencia ni desde la ética reaccionaria del cuidado puede construirse cuidado mutuo.

Segundo, necesitamos promover y reforzar las *economías-otras*, aquellas que no giran en torno a la acumulación a la hora de organizar y valorar los trabajos y de satisfacer necesidades; y en las que hay cercanía y conocimiento mutuo entre quienes producen y quienes consumen. En un norte global donde parece que solo hay empresas capitalistas, es fundamental ver otros modos rebeldes que también existen y potenciarlos: economía campesina, vinculada a la apuesta por la soberanía alimentaria y la agroecología; economía social y solidaria transformadora como una forma de mercado alternativa; economías populares puestas en marcha por quienes son expulsad*s de los mercados formales; economías subversivas construidas contra la propiedad privada con base en el apoyo mutuo, el trueque y el autoconsumo. Todas estas formas alternativas de organizar el aprovisionamiento son imprescindibles, a la par que es preciso revisar las dinámicas clasistas, racistas o heteropatriarcales que a menudo las atraviesan. Son una semilla poderosa, aunque no sean perfectas.

La tercera apuesta es lo público-comunitario. Aunque el Estado del bienestar no sea el horizonte, en un contexto de privatización explícita (bajo el paradigma de la colaboración público-privada) sí es clave hacer una defensa férrea de lo público y luchar por su expansión (por ejemplo, en el ámbito de los derechos a la energía y al cuidado). Pero esta defensa debe ser igualmente crítica, ya que lo público a menudo funciona de forma muy vertical y burocrática, y se utiliza como instrumento de vigilancia y de penalización de la diversidad. Estas críticas llevan al ecofeminismo a defender un nuevo paradigma de lo público que lo acerque a lo comunitario. Esta apuesta, que no es sencilla ni está aún nítidamente definida, se traduce, por ejemplo, en la exigencia de un sistema público-comunitario de cuidados, o de comunidades energéticas en las que participen instituciones públicas.

Redes económicas cotidianas articuladas en torno a la comunidad, economías-otras que actúen desde valores de reciprocidad y lo público-comunitario serían tres espacios fundamentales unidos entre sí por esa responsabilidad colectiva en sostener el buen convivir. Alimentarlas con aquello que detraigamos al capital y desde un ejercicio de decrecimiento metabólico con justicia global significaría un profundísimo reajuste de la matriz socioeconómica. Nos permitiría avanzar hacia nuevos sistemas socioeconómicos con características muy distintas a los actuales: sistemas arraigados al territorio, con circuitos económicos cortos y simplificados frente al delirio de la globalización que busca un mundo hiperconectado sobre la negación del territorio cuerpo-tierra. Un sistema simplificado, en el que los factores clave vuelvan a ser la tierra y los cuerpos, a cuyo servicio se ponga una tecnología más cercana y sencilla, que pueda controlarse democráticamente. Un sistema recampesinizado, en el que se ponga freno a la deriva urbanizadora que todo lo llena de asfalto.

Para impulsar semejantes movimientos, es precisa mucha fuerza política colectiva. ¿De dónde partir para lograrla? Para el ecofeminismo, hay un poderío grande en *politizar el malestar*. El fin del sueño del *maldesarrollo* trae consigo un sentimiento profundo de fracaso o fraude (me prometieron el éxito y es mentira) y un fuerte sentimiento de soledad (cuando el sueño norteamericano se rompe, lo que quedan son los vínculos rotos). Frente a un capitalismo verde y digital que sigue prometiendo en falso, este sentimiento solo lo están recogiendo los neofascismos: se nos dice que no cabemos... porque hay quienes *sobran*. Se promete la recuperación de los sueños rotos para una comunidad cerrada y jerárquica. Es una propuesta de orden interno y

expulsión de migrantes, mujeres *desnaturalizadas* y demás indeseables que atacan los valores de la patria de hombres blancos y sus familias.

Acoger el malestar desde un lugar radicalmente distinto es entonces el primer paso: nombrarlo, ponerlo en común y entender sus raíces sistémicas. Pero aquí aparece una segunda preocupación. La conciencia del colapso ecológico puede traducirse en negación o huida, desde preocuparnos únicamente por nuestro micromundo (comer sano, conseguir *paz interior*...) hasta un *carpe diem* escapista. O puede convertirse en desolación y desesperanza radical.

Frente a ello, el ecofeminismo del norte global necesita aprender de los feminismos de las periferias de *esta Cosa escandalosa*. La capacidad vital de las compañeras que habitan territorios asolados por la violencia más descarnada es una llamada a no desfallecer. Ante desapariciones, muertes, violaciones, torturas, expulsiones y saqueos de la tierra, se responde insistiendo en que el dolor por las vidas perdidas no puede hacernos renunciar a la alegría por la vida que hay, sino llevarnos a defenderla y disfrutarla con más fuerza aún. ¿Podemos convertir juntas el desánimo de cada una en esperanza radical y colectiva? ¿Podemos hacerlo desde la solidaridad feminista internacionalista, en la que el norte global asuma responsabilidades por toda la historia de colonialismo? Todas estas son preguntas vivas para el ecofeminismo que lucha por la soberanía del territorio cuerpo-tierra, por la sostenibilidad del buen convivir y, en un sentido aún más amplio, por un planeta vivo en el cual la especie humana sobreviva, pero ya no esté en el centro.

Bibliografía

- Bayas Fernández, Blanca, Mirene Begiristain Zubillaga, Irene González Pijuan, Mònica Guiteras Blaya, Ruth Pérez Lázaro y Amaia Pérez Orozco (2022), *Inbertsio publikoak trantsizio ekofeminista ahultzeko bide berria*, Barcelona y Bilbao, Colectiva XXK, ODG, OMAL y ESF, disponible en <https://colectivaxxk.net/wp-content/uploads/2022/12/Maquetacion-pertes-eu-web.pdf>.
- Begiristain Zubillaga, Mirene (2021), «Ekofeminismoen txirikordak», *Jakin.eus*, pp. 245-246.
- Bosch, Anna, Cristina Carrasco y Elena Grau (2005), «Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo», en Tello, Enric, *La historia cuenta*, Barcelona, El Viejo

- Topo, disponible en https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Boletin_ECOS/10/verde_que_te_quiero_violeta.pdf.
- Carrasco Bengoa, Cristina y Corina Rodríguez Enríquez (eds.) (2023), *Voces desde las economías feministas: resistencias, arraigos, cuidados*, Entrepobles y Editorial madreSelva, Barcelona y Buenos Aires.
- Celiberti, Lilian (coord.) (2019), *Las bases materiales que sostienen la vida. Perspectivas ecofeministas*, Montevideo, Cotidiano Mujer - Colectivo Ecofeminista Dafnias, disponible en <https://www.cotidianomujer.org.uy/wp-content/uploads/2019/08/LasBasesMaterialesQueSostienenLaVida-Perspectivas-Ecofeministas.pdf>
- Colectiva XXX y SOF (2021), *Juntas y revueltas: explorando territorios de la economía feminista*, Fundación Rosa Luxemburgo, disponible en este volumen.
- Colectivo miradas críticas del territorio desde el feminismo (2014), *La vida en el centro y el crudo bajo la tierra. El Yasuní en clave feminista*, Quito, Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, disponible en <https://miradascriticasdelterritoriodesdeelfeminismo.files.wordpress.com/2014/05/yasunienclavefeminista.pdf>
- Cruz Hernández, Delmy Tania y Manuel Bayón Jiménez (coords.) (2020), *Cuerpos, Territorios y Feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*, Abya Yala, IETM y Bajo Tierra Ediciones, disponible en https://miradascriticasdelterritoriodesdeelfeminismo.files.wordpress.com/2022/04/cuerpos-territorios-feminismos.pdf?force_download=true
- Etxaldeko Emakumeak (2020), «Agroecofeminismo: la soberanía alimentaria y el feminismo de la mano», *Viento Sur*, núm. 171, pp. 50-54, disponible en <https://vientosur.info/agroecofeminismo-la-soberania-alimentaria-y-el-feminismo-de-la-mano/>
- Ezquerria, Sandra, Marina Di Masso y Marta Rivera (eds.) (2022), *Comunes reproductivos. Cercamientos y descercamientos contemporáneos en los cuidados y la agroecología*, Madrid, Catarata.
- Gil, Silvia L. y vv. AA. (2022), *Horizontes del feminismo. Conversaciones en un tiempo de crisis y esperanza*, Traficantes de Sueños y Bajo Tierra, Madrid y Ciudad de México.
- Grupo de Feminismos de Desazkundea (2013), «Decrecimiento Feminista: una perspectiva desde los comunes», *Dossieres EsF. El procomún y los bienes comunes*, núm. 16, pp. 17-23, disponible en <http://www.ecosfron.org/wp-content/uploads/DOSSIERES-EsF-16-El-procom%C3%BAn-y-los-bienes-comunes.pdf>
- Guzmán Arroyo, Adriana (2019), *Descolonizar la memoria, Descolonizar los feminismos*, La Paz, Tarpuna Muya, disponible en <https://>

mujeresxmujeres.org.ar/wordpress/wp-content/uploads/2021/09/Descolonizar-Los-Feminismos-Feminismo-Comunitario-Antipatriarcal.pdf

Herrero, Yayo (2023), *Toma de tierra*, Bilbao, Caniche editorial.

Isla, Ana, Miriam Nobre, Renata Moreno, Sheyla Saori y Yayo Herrero (2020), *Economía feminista e ecológica: resistências e retomadas de corpos e territórios*, São Paulo, Sempreviva Organização Feminista, disponible en https://www.sof.org.br/wp-content/uploads/2020/06/Economia-Feminista-e-Ecologica_SOFweb-1.pdf

Leyva Solano, Xochitl y Rosalba Icaza (coords.) (2019), *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*, Buenos Aires, San Cristóbal de Las Casas y La Haya, CLACSO, Cooperativa Editorial Retos y Institute of Social Studies, disponible en https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/15453/1/En_tiempos_de_muerte.pdf

Lobo, Natália (2022), *Las nuevas formas de los viejos mecanismos de apropiación de la naturaleza: control de cuerpos-tiempos-territorios y política feminista*, São Paulo, Sempreviva Organização Feminista y Fundação Rosa Luxemburgo, disponible en https://rosalux.org.br/wp-content/uploads/2022/04/Nuevas_formas.pdf

Navarro, Mina Lorena y Raquel Gutiérrez (2018), «Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos», *Bajo el Volcán*, núm. 18 (28), pp. 45-57, disponible en <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1113>

Pérez Orozco, Amaia (2014), *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficantes de Sueños, disponible online.

VV. AA. (2020), *Deriva feminista kondo bizitzea lortzeko bidean*, Bilbao, Colectiva XXK y OMAL, disponible en http://omal.info/IMG/pdf/informe_definitivo_eus.pdf

2. Derivas feministas hacia el bienvivir*

Colectiva XXX

Queremos comprender el sistema (capitalista, heteropatriarcal, racista...) desde las vidas concretas individuales y colectivas. Buscamos entender cómo nos impacta y qué margen de maniobra tenemos: en nuestro día a día, con nuestros modos de ser y hacer, ¿somos cómplices de su reconstrucción o nos rebelamos frente a él? ¿Estamos encontrando alternativas desde la práctica que nos lleven a un mundo distinto donde logremos poner la vida en el centro, construir soberanías feministas, vivir vidas que merezcan la alegría de ser vividas?

Atravesamos una crisis multidimensional y civilizatoria; el mundo está cambiado... ¿hacia dónde? En este momento histórico crítico, los feminismos son indispensables para entender lo que pasa y nos pasa, y para llevar el cambio hacia mundos donde quepan muchos mundos. Todas andamos en esto, de una forma u otra. Con este proceso buscamos tener un ámbito de reflexión y aprendizaje colectivo, darnos un tiempo para reposar tantas cosas que hacemos y pensamos cada una, cada colectivo, en cada espacio de articulación o acción.

* Colectiva xxx, *Derivas feministas para el bienvivir*, Bilbao, Paz con dignidad / OMAL y Colectiva xxx, 2020, disponible online en https://colectivaxxk.net/wp-content/uploads/2019/09/informe_definitivo_cast.pdf Con la participación de Afaf, Agurtzane, Ainara, Aixa, Alba, Amaia Z., Amaia O., Ana E., Ana H., Ana L., Ana María, Anabel, Andere, Ane G., Ane N., Ane R., Arantxa, Aura, Bea, Berta, Blanca, Carmen, Carmina, Cony, Cristina, Dunia, Edurne, Eva, Flora, Garazi, Georgina, Haizea, Iratxe, Isa, Itziar G., Itziar V., Izaskun P., Izaskun R., Izaskun U., Jose, Júlia, Katy, Kontxi, Laura, Leire M., Leire R., Leto, Liz, Lur, Mar, María R., María S., Marian, Marañoñ, Marina, Maritxu, Marta, Mathilde, Miren, Mirene, Monica, Monika, Nadia D., Nadia L., Naia, Natalia, Olatz, Patricia, Pili, Presen, Raquel, Restituta, Rosario, Sana, Silvia P., Silvia R., Silvia Z., Txefi, Udane, Vanesa, Zaloa H., Zaloa P., Zoe y Zuriñe.

Lo que acabas de leer es el texto con el que en el otoño de 2018 nos convocamos mujeres*¹ diversas, todas involucradas, con distintas intensidades y formas, en experiencias de transformación social feminista. Fueron estas las preguntas que nos unieron e impulsaron a poner en marcha un proceso de investigación-formación colectiva al que denominamos derivas.²

Iniciamos nuestra andadura a finales de 2018 y la culminamos con las derivas en la primavera de 2019. Estas consistieron en paseos colectivos guiados en torno a cuatro ejes que forman parte indudable de los mundos alternativos que queremos construir: el derecho colectivo al cuidado, la soberanía alimentaria feminista, el destronamiento del empleo y la liberación de las violencias.

En las derivas, dedicamos un día (o una mañana, o una tarde) a recorrer lugares previamente definidos en los que detenernos, y a los que mirar con mayor atención en busca de respuestas colectivas y situadas en torno a esos cuatro ejes. Nos permitieron dedicar tiempo a contarnos, a revisar lo de siempre desde otras perspectivas y miradas.

Fuimos ochenta mujeres* las que participamos en las diversas actividades del proceso. Son nuestras voces en primera persona las que aquí

¹ Usamos el atajo del asterisco para referirnos a un grupo más amplio que las cis-mujeres. Pretendemos incluir a mujeres cis y trans que se reconocen como tales, a bolleras que no se reconocen mujeres y a personas transgénero que estallan la dicotomía mujer / hombre. El asterisco también pretende ser una llamada de atención a la necesidad de no perder de vista que las mujeres, bolleras y trans no solo somos muy diversas, sino que ocupamos posiciones desiguales según nuestra localización en el complejo entramado de relaciones de privilegio / opresión del sistema de dominación múltiple. Finalmente, al hablar de mujeres* queremos también hacer referencia a que el sujeto del feminismo no preexiste sobre la base de problemas comunes, sino que se construye a partir de trabajar problemáticas concretas que nos atraviesan, viendo cuáles son comunes y qué desigualdades nos cruzan. Decimos que es un atajo porque somos conscientes de que el *dichoso asterisco* en absoluto cierra los debates abiertos respecto al sujeto del feminismo; solo pretende alertar de que ahí están y explicitar la voluntad de ir trabajándolos.

² La deriva como metodología móvil se vincula con la Internacional Situacionista. Hay muchas formas posibles de entenderla y desarrollarla. A nosotras nos han resultado especialmente inspiradores el trabajo del colectivo Precarias a la Deriva y los materiales frutos del mismo (el libro *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003 y el material audiovisual disponible en <https://vimeo.com/3766139>), así como los Paseos de Jane Jacobs realizados en diferentes lugares del Estado incluidos diferentes barrios de Bilbao (<https://elpaseodejane.wordpress.com/>). Podéis encontrar más información sobre la metodología que utilizamos en la guía *Derivas. Apuntes metodológicos para organizar una deriva*, y *Derivas. Pensando juntas las alternativas feministas. Apuntes didácticos para trabajar con el vídeo de Derivas* (disponibles en la web <https://colectivaxk.net>). Los vídeos elaborados por Al Borde Films, que se complementan con este último documento, recogen lo esencial de lo vivido y construido juntas.

encontraréis. Somos conscientes de que no todas hemos vivido todo lo que narramos, de que no todas estamos de acuerdo en todo y de que este texto no sería el mismo si hubiera sido redactado por cualquiera de las ochenta, ya que cada una aportamos un énfasis distinto. Desde la Colectiva XXX asumimos la responsabilidad de las palabras concretas.

En este texto vais a encontrar, primero, una breve reflexión sobre los modos de funcionamiento del sistema que queremos cambiar, al que irónicamente llamamos *esa Cosa escandalosa*, sobre sus impactos sobre nuestras vidas y sobre las posibilidades de cambio: ¿cómo podemos transformarlo? ¿Qué podemos hacer y qué estamos haciendo ya? En segundo lugar, identificamos y presentamos elementos comunes a todas las alternativas de cambio. A continuación, nos adentramos en cada uno de los cuatro ejes dotándolos de contenido: más allá del titular, ¿qué queremos decir, por ejemplo, cuando decimos que el derecho al cuidado debe ser colectivo? ¿Qué implica que la soberanía alimentaria sea feminista? También abordamos las posibilidades e iniciativas para hacer realidad ese contenido anhelado. Finalmente, presentamos y proponemos la soberanía feminista como el marco común para comprender nuestras apuestas, las que ya están y las que aún no sabemos nombrar; las que hemos podido trabajar en este proceso y las que se nos han quedado fuera.

Todo lo que vais a leer es parte de un proceso de construcción colectiva. Y, desde ahí, lo lanzamos a un colectivo más amplio. Porque solo juntas, juntes, entre muchas, iremos construyendo las alternativas feministas para el bienvivir.

1. *Esa Cosa Escandalosa violenta y asfaltada*

Como feministas, sabemos que quién mire y desde dónde mire condiciona la verdad parcial y situada que obtengamos. Por eso, antes de adentrarnos en la crítica que hacemos al sistema, es necesario explicar desde dónde observamos ese sistema que queremos subvertir.

Mirando desde la sostenibilidad de la vida

Nuestra forma de entender el mundo y de comprendernos en él no parte de la abstracción, de las grandes palabras o de las ideas teóricas, sino de la vida concreta. En este proceso colectivo de investigación-formación, hemos puesto nuestros cuerpos en el centro porque queríamos

poner la sostenibilidad de la vida en el centro. La pregunta que nos atravesaba era cómo podemos defender la vida en común, arraigada en un planeta vivo, en el marco de un sistema que la violenta.

Entendemos la vida como vida colectiva; como un proceso amplio y complejo que nos desborda en tanto que personas individuales, pero que, al mismo tiempo, se aterriza en el bienvivir o el malvivir de cada quien. Todas las vidas, en su diversidad, nos importan. Reconocemos la vida como una realidad de ecodependencia, en la que todo el planeta forma parte de un tejido de relaciones; y como una realidad de interdependencia, en la que solas no existimos, ya que el hecho mismo de vivir nos vincula al resto. Es la red de producción y reproducción de la vida la que queremos entender: ¿Cómo está funcionando? ¿Cómo la pone en riesgo el sistema hegemónico, ese al que llamamos *la Cosa escandalosa*? ¿Qué multiplicidad de tiempos requiere su reconstrucción diaria? ¿Qué entendemos por vida que merezca la alegría de ser vivida, no cada una en nuestro rincón, sino juntas? ¿Por qué luchas apostamos que mejoren la vida hoy, en lugar de sacrificarla por un supuesto bien superior futuro?

La lente de la sostenibilidad de la vida ha sido nuestra apuesta para indagar sobre el modelo de organización sociopolítica. Esta mirada nos ha permitido visibilizar todos los trabajos necesarios para que haya vida y recuperar la tierra que nos sostiene y de la que formamos parte. Nos ha abierto también la pregunta de a qué vida aspiramos, a qué llamamos (o queremos llamar) bienvivir, más allá de lo que nos imponen las lógicas dominantes. Y nos ha servido como palanca para analizar los diversos ejes de privilegio / opresión que cruzan y marcan las vidas y los cuerpos de las mujeres*, y las violencias que traen consigo.

Un sistema de dominación múltiple: seducción y violencia

Para construir un sujeto político común, necesitamos identificar los problemas y horizontes compartidos a la par que las desigualdades que nos atraviesan, evitando invisibilizar unas discriminaciones frente a otras o nombrar como luchas de todas las que son luchas de algunas (o, peor aún, luchas de algunas a costa de otras). El *nosotras** sujeto de la lucha feminista no es un colectivo dado de antemano, sino el colectivo que queremos construir tirando del hilo heteropatriarcal que nos une y de los hilos múltiples que nos desigualan.

Habitamos un capitalismo heteropatriarcal, (neo)colonialista, racista, medioambientalmente destructor, capacitista y urbanocéntrico. Al enfrentarlo, los feminismos nos articulamos en oposición al heteropatriarcado, pero atendiendo a su intersección con otros mecanismos de privilegio / opresión. Entendemos así que el género es una marca de desigualdad que no existe en sí misma, sino en su cruce con otras: al menos, la clase social, la racialización, el estatus migratorio, la diversidad sexual y de género, el hábitat rural / urbano y la diversidad funcional. En su conjunción, todas ellas definen una matriz de dominación múltiple.

Entendemos que se trata de un sistema que nos oprime y del que, al mismo tiempo, formamos parte. Sin lugar a duda, hay mecanismos externos que nos constriñen y condicionan nuestras vidas. Pero reivindicamos la potencia y la responsabilidad de reconocer que disponemos de cierto margen de acción, de cierta capacidad de agencia. Las prácticas y los sentires que desplegamos día a día reconstruyen el sistema... o lo transforman. Eso no significa ni que nos sintamos culpables de los males del mundo, ni que pensemos que el papel que jugamos cada quien es el mismo. Lo que verdaderamente significa e implica es que estamos dispuestas a reconocer las responsabilidades desiguales que tenemos sobre el mundo que habitamos y, sobre todo, a asumir un compromiso de cambiarlo. Como lo nombraremos al final del documento, ese margen de agencia es un margen de soberanía que está en nuestras manos y del que hemos de responsabilizarnos. Por eso, nuestras preguntas sobre las alternativas en marcha o a desplegar no eran solo (o tanto) reivindicaciones hacia fuera, sino cuestiones vinculadas a nuestro hacer concreto para intentar cambiar las cosas.

Finalmente, partimos de la convicción de que *esta Cosa escandalosa* se impone mediante dos vías: la seducción y la violencia. Hay mecanismos que condicionan nuestros deseos y expectativas de vida y, desde ahí, nos seducen, prometiendo darnos aquello a lo que aspiramos: el nivel de consumo mercantil que se nos inocular como imprescindible por el capitalismo; el cuerpo bello con el que sentiremos heteropatriarcalmente deseadas; o el reconocimiento oficial / occidental de ser una persona culta en un mundo de cultura blanca... por ejemplo. Pero también hay mecanismos que juegan a la violencia: cuando la seducción no es suficiente, o cuando la seducción hay que forzarla, o cuando no hay tiempo para florituras. En *esta Cosa escandalosa* hay despojo, hay violación, hay daño. La letra, con sangre entra; la belleza está cosida con cicatrices y el dinero, manchado.

Nos preguntamos cómo se entretrejen los distintos tipos de violencia heteropatriarcal, capitalista, racista, corporativa, lesbo-tránsfoba... y cómo se ejercen sobre cuerpos diversos. ¿Es el cuerpo de las mujeres* el primer territorio de conquista? ¿Cómo se conecta la violencia ejercida en las relaciones interpersonales de cercanía con la violencia institucional ejercida desde lo (aparentemente) impersonal? Seducción y violencia, consentimiento y coacción, son dos formas de imposición del sistema que no están en ruptura, sino ligadas por un hilo de continuidad que queríamos comprender para desanudarlo.

La mercantilización de la vida

Uno de los procesos críticos que caracterizan al sistema actual es la mercantilización de la vida. Es decir, el proceso por el cual lo común desaparece y todo lo vivo y todas las relaciones se van convirtiendo en nicho de negocio bajo el formato de la propiedad privada y del ánimo de lucro. Los medios de *reproducción* de la vida común se van convirtiendo en medios de producción de capital privado, es decir, en medios para permitir las formas de vida privilegiadas de quienes poseen el capital, de quienes tienen en su mano eso que llamamos el poder corporativo.³ En la medida en que lo que *necesitamos* para vivir (o lo que *creemos que necesitamos para vivir*) se convierte en mercancía, dependemos cada vez más del dinero y del trabajo remunerado. El empleo pasa así a estar cada vez más en el centro de nuestras vidas, a la par que está cada vez más precarizado. El agua o la sanidad dejan de ser públicas. La atención a la dependencia sale de las casas para lucrar a las empresas dueñas de las residencias de personas ancianas. Dejamos de pasear al aire libre para hacer aquagym. Ya no vamos a por la leche de la vaca de la vecina, sino a comprar un tetrabrik al súper. El agronegocio privatiza y acapara la tierra, convirtiendo en peones agrícolas a quienes cultivaban sus terrenos.

Esto, en parte, no es nada nuevo: la propiedad privada, el despojo de los comunes y el ánimo de lucro son fundantes del capitalismo (es por lo que hablamos de *acumulación originaria*). Pero las fronteras de la

³ Suele plantearse que el poder corporativo lo forman las empresas transnacionales, junto a los Estados y las organizaciones económicas internacionales que apoyan a estas grandes empresas. En su conjunto, es un entramado formado por las instituciones mercantiles y políticas que dominan el proceso de globalización neoliberal. Desde una noción más laxa, en este documento incluimos también a capitales (y capitalistas) menos poderosos, pero que igualmente imponen los ritmos y prioridades de los procesos de acumulación de beneficio monetario privado sobre el bienestar.

mercancía siguen expandiéndose: cosas que no existían antes (como los *big data*), nuevos territorios (como sucede con el avance del extractivismo), dimensiones de la vida que permanecían relativamente al margen (como la reproducción asistida o las semillas)... A su vez, lo mercantilizado se somete a un capital cada vez más concentrado, a empresas cada vez mayores. Esto es particularmente visible en el ámbito de la alimentación y de la configuración de nuevos territorios, con un fenómeno de acaparamiento global de tierras cultivables, de creciente dominio de empresas agroexportadoras y grandes distribuidoras transnacionales, y de privatización de bienes comunes, como el agua o los bosques. La mercantilización de la vida nos despoja así de la tierra como sustrato de la existencia. Nos desterritorializa; asfalta el campo, imponiéndonos lo urbano como destino vital y llenando de carreteras o grandes extensiones regadas de petróleo lo que ya solo se lee como huecos entre ciudades; y nos asfalta el cuerpo cuando perdemos toda conexión con los ritmos naturales.

Otro ámbito crecientemente mercantilizado es el de los cuidados. Por el predominio de lógicas familistas, es un ámbito que ha permanecido mayormente en manos del trabajo gratuito de las mujeres* de la familia y del trabajo mal pagado de las empleadas de hogar, que son *como de la familia*. Ha quedado en gran medida fuera del alcance directo del ánimo de lucro. Sin embargo, este relativo aislamiento del predominio de las empresas no lo leemos como liberación. No solo porque la mercantilización esté avanzando rápidamente, dirigida por grandes empresas, sino porque ha sido un terreno prioritario de funcionamiento de lógicas de dominación heteropatriarcales, clasistas y racistas; y porque ese situarse *más acá* del mercado no significa que haya estado al margen del capitalismo, sino que el terreno de los cuidados es la *cara B* del sistema. Más aún, ambos aspectos van unidos. Así, el predominio del poder corporativo en las esferas que directamente controla tiene un otro oculto: las esferas invisibilizadas puestas en manos de los sujetos subalternos, de las mujeres* y las clases sirvientes. Porque es en esas esferas invisibilizadas donde se intenta restañar las heridas que provoca el capital sobre la vida. Un lugar donde hemos visto esto con nitidez es la economía campesina: su desaparición y la imposición de un modelo de agronegocio ha ido mano a mano con la imposición de una división sexual del trabajo que confinaba a las mujeres* en los hogares y les imponía las labores no remuneradas en esa nueva división espacial y económica entre lo *productivo-mercantil* y lo *reproductivo-doméstico*.

Conflicto capital-vida y BBVAh

Este sistema de dominación múltiple funciona movido por un proceso de acumulación permanente, sustentado en la explotación de los trabajos pagados y no pagados y la explotación del planeta. No se cultiva porque haya quien tiene hambre, sino porque quien posee la tierra (y el agua y la maquinaria y el acceso a los mercados) quiere y puede hacer negocio. No habita las casas quien necesita techo, sino que las casas se venden a quien pueda pagarlas. Hablamos así del conflicto capital-vida como el conflicto que existe en el sistema actual entre el buen funcionamiento de los procesos de acumulación de capital y los de sostenibilidad de la vida.

No se trata de un conflicto abstracto, sino de una tensión que experimentamos hondamente en el día a día: cuando no tenemos tiempos para la amistad porque el tiempo está colonizado por el curro; cuando la plaza donde nos encontrábamos está ocupada por apartamentos de lujo. No es abstracto tampoco en el sentido de que la parte beneficiada no es etérea: el capital tiene rostro. Es el rostro de aquel en quien se cruzan todos los ejes de desigualdad en su formato de privilegio: el BBVAh, el Blanco, Burgués, Varón, Asfaltado, heterosexual (¡y más!). El BBVAh impone sus necesidades e intereses y acumula poder y recursos a costa de las vidas ajenas, con una enorme movilidad global y desapego territorial, porque tiene en sus manos el poder corporativo.

En *esta Cosa escandalosa* no todas las vidas importan de la misma manera: unas pocas importan mucho; otras importan, pero menos; otras importan solo para estar al servicio de las privilegiadas; y otras no valen nada, o importan solo destruidas. Y la vida del planeta no tiene valor en sí, sino como materia prima (por eso los entendemos como *recursos* naturales) para el proyecto de lo que llaman desarrollo y progreso. Es, en definitiva, un sistema ecocida y biocida; un sistema suicida. Este es un problema común, de la vida colectiva. Pero es también un problema repartido de manera radicalmente desigual. La forma que toma el conflicto y la gravedad de la explotación ejercida sobre cada vida concreta depende de nuestra posición en la matriz de dominación múltiple. No tenemos el mismo riesgo quienes solo podemos comprar la comida barata y transgénica de las grandes superficies que quienes podemos elegir entre los estantes bio y ecológicos. Pero lo convertimos en problema común si apostamos por una cooperativa de consumo que provea productos agroecológicos y

locales, intentando reducir sus precios a la par que pagar lo justo a las baserritarras [campesinas].

Cuidados en precario

Este sistema se sostiene sobre un conjunto de trabajos que se encargan de resolver la vida, intentando sanarla de los daños que le provocan los mercados. A «esos trabajos cotidianos imprescindibles para que esto rule» los llamamos cuidados y están metidos e invisibilizados en las casas.⁴ Están asimismo profundamente minusvalorados: mal pagados o no pagados, sin derechos o con derechos de segunda, a menudo ni siquiera llamados o considerados trabajos. El saber culinario es un no-saber al lado de saber conducir un tractor. ¿Quién prefiere poner en el currículum que ha aprendido a levantar día a día los ánimos bajos en el desayuno en lugar de adjuntar un diploma de *coaching*? Los cuidados invisibilizados son así lo que no existe, el problema que no nombramos, y sirven para ocultar el conflicto capital-vida.

Los cuidados están profundamente asociados al deber-ser de las mujeres*. Muy probablemente estén a cargo de una *ella*, trabajadora de hogar, madre y esposa amantísima (o no), hasta el moño: que siente que *esta Cosa escandalosa* le exige dar más del cien por cien de sí misma en el mundo del empleo mientras le obliga a asumir el mandato del cuidado. Una ella que hace un trabajo que sabe imprescindible en unas condiciones que sufre como injustas y, por eso, podría decir algo así como: «desde la rabia, lo hará encantada».⁵ Es un modelo que se nos impone y nos imponemos.

En el heteropatriarcado, ser una buena mujer es vincular nuestra identidad, reconocimiento social y autoestima a la idea del sacrificio; mientras que a los hombres les está permitido no considerar el cuidado como responsabilidad primordial que condiciona el resto de la vida. Este mandato tiene consecuencias, que experimentamos de manera muy distintas mujeres* diversas. Algunas de nosotras hemos acumulado tantas responsabilidades a lo largo de nuestras vidas que

⁴ Todas las frases entrecomilladas que aparecen a lo largo del texto son palabras literales que ha expresado alguna compañera en algún momento del proceso (en un taller, una deriva, etc.).

⁵ Esta misma ambivalencia profunda es la que observamos en la familia: en tanto que lugar central en nuestras vidas es, a veces, red de afecto y un apoyo para poder salir al mercado y a lo público (por ejemplo, para poder estudiar). Pero otras muchas veces es una carga. O directamente un terreno para el despliegue de la violencia machista.

se han convertido en «una piedra grande, grande, grande y yo abajo aplastada». Otras estamos pedaleando sin descanso en el tándem del empleo y los cuidados (cuando no sumamos la militancia). Otras delegamos los cuidados en cuanto podemos: a nuestras madres, o a aquellas que trabajan como empleadas de hogar porque la violencia institucional racista les niega derechos básicos de ciudadanía o no les reconoce la validez de sus títulos universitarios. La división sexual del trabajo siempre ha sido una división por clase social y está cada vez más racializada y globalizada.

El mercado laboral exige trabajadores libres de cuidados, o *trabajadores champiñón*, como ironizamos en ocasiones. Hablamos de este champiñón en masculino porque es una figura masculinizada. Son aquellos que están plenamente disponibles para el mundo de lo público porque tienen todas sus necesidades resueltas y ninguna responsabilidad de cuidar al resto. Esta es una precondition para poder aspirar al éxito mercantil. Pero los champiñones no existen: solo parecen existir si alguien los cuida y asume las responsabilidades de las que se desentienden. De nuevo, lo mercantil tiene una cara oculta; el empleo tiene una *cara B*. El trabajador champiñón tiene generalmente una cuidadora inmolada, que ha cambiado con el tiempo. Ya no es el ama de casa burguesa o la obrera doblemente invisible. Bajo el modelo heteropatriarcal moderno, la contraparte es la mujer perfecta (a menudo, la madre perfecta) que, además de cubrir los cuidados, está en el mercado laboral. Ayer y hoy, mujeres* articuladas en torno a redes de cuidados desiguales y en precario que tienen sus nodos de condensación en las casas y permanecen invisibilizados.

¿Cómo llamar a estos cuidados que damos en condiciones que queremos cambiar? ¿Cómo llamarlos para señalar en qué condiciones cuidamos, para visibilizar a quienes cuidan y señalar a quienes no cuidan? ¿Cuidados en precario?

Crisis, precariedad y violencia

Frente a muchos discursos oficiales que hablan de recuperación, nosotras consideramos que vivimos momentos de profunda crisis. Estamos afrontando una dura crisis ecológica, que incluye el cambio climático, pero también otros procesos, como el agotamiento de las fuentes de energía y la pérdida de biodiversidad. Quienes vivimos en/de/con la tierra lo percibimos de primera mano; pero también quienes estamos en las ciudades rodeadas de asfalto.

Los feminismos, al mirar desde las vidas concretas, tienen a menudo una mirada que es mucho más certera que otras miradas contrahegemónicas que, en gran medida por su óptica androcéntrica, no logran despegarse de la lente mercantil.

Por eso llevábamos muchos años hablando de crisis antes de que el discurso mayoritario usase esta palabra. Denunciábamos una crisis de los cuidados relacionada con las tensiones que salen a flote cuando las mujeres* ya no pueden o no quieren seguir asumiendo en silencio y soledad la responsabilidad de sostener la vida atacada. Hablábamos de malestares cotidianos, de cuerpos que enferman, de soledades, de cuidados insuficientes o colapsados... Y hablábamos de cómo la conformación de cadenas globales de cuidados era una no-solución individual a problemas colectivos. Hoy, esa crisis no solo no ha pasado, sino que se ha instalado con fuerza y se ha sumado a un proceso cada vez más profundo y extendido de precariedad en la vida.

Precariedad significa inseguridad a la hora de acceder a los recursos que necesitamos para vivir vidas que merezcan ser vividas. Abarca la precariedad laboral y de ingresos, pero va más allá: se relaciona con falta de derechos, servicios públicos y redes de apoyo; con la falta de tiempo y la sobrecarga emocional y física... Esta es la nueva normalidad vital (¡es un régimen político!), que nos afecta a todas, pero con intensidades muy desiguales, dependiendo, de nuevo, de nuestra posición en la matriz de dominación múltiple.

Este sistema nos hace vivir vidas precarias al tener que resolver la existencia de manera solitaria, privatizada y mercantilizada. Para muchas, la precariedad significa incapacidad de decidir sobre nuestras vidas, individuales y colectivas; imposibilidad de imaginar un futuro y tener un proyecto de vida elegido. Para algunas, la precariedad se convierte directamente en expulsión: pasamos del riesgo de enfermar, a caer enfermas; del miedo a no poder pagar el alquiler, al desahucio. La precariedad significa a menudo miedo: el miedo a que llegue ese momento en el que no puedes más; el miedo a caer, a quedarte fuera. Y ese miedo nos paraliza. Por eso, el primer paso para cambiar el sistema es romper el miedo. Y eso solo podemos hacerlo en compañía. Por eso estamos aquí: hemos *derivado juntas* y, ahora, en este documento os contamos lo que hemos visto.

2. El sustrato común de las alternativas diversas

Hay mucho que aún no sabemos sobre las alternativas a *esta Cosa escandalosa* que queremos y podemos construir, que estamos construyendo ya. Pero también vamos teniendo algunas cosas claras. Sabemos que todas ellas tienen tres elementos en común. Son alternativas arraigadas; su lucha es por y desde los cuerpos que habitan y se relacionan en territorios vivos. Son alternativas que se despliegan conectando las diversas escalas de la vida a modo de espiral: desde lo más personal y pequeño a lo más global. Y son alternativas que desmontan, desde una clave de multidimensionalidad, los sentidos comunes tóxicos que nos constituyen.

Arraigo en el territorio

El poder corporativo está desterritorializado. Se mueve globalmente a una velocidad difícilmente imaginable por la ciudadanía de a pie; lo hace en el marco de un capitalismo financiarizado donde el dinero, que es cada vez más un asiento contable en algún ordenador, puede desaparecer de cualquier punto del globo y reaparecer automáticamente en otro. Desarraigarse es negar los límites de la vida. Es vender fantasías como la desmaterialización de la economía. ¿Es que el flujo de *big data* no se sostiene en un hardware que es fabricado, limpiado y manejado por manos concretas que, a su vez, han sido cuidadas por otras manos? ¿Es que este hardware no está hecho de materiales extraídos de las heridas a la tierra? ¿No ejecuta su software consumiendo energía generada y distribuida? ¿No será en un tiempo basura electrónica que recalará en algún vertedero? En la economía que llaman desmaterializada hay cuerpos y materia, pero desaparecen del imaginario.

Frente a un sistema que desterritorializa, el arraigo no es solo un movimiento, mucho menos una retórica, es el elemento que da materialidad a las alternativas, un espacio para que existan. Nos obliga eso sí a rupturas profundas en nuestra forma de entender el mundo y de entendernos en él. Se trata de comprendernos como entes vivos que no flotamos en el vacío, ni en las palabras, ni en los mercados bursátiles. Arraigar y arraigarnos es reconocer los límites de los cuerpos y de la tierra que habitamos; y reconocer los vínculos que nos atan a otras personas, a otros seres vivos, y al conjunto del ecosistema.

Podríamos quizá aquí utilizar la noción del territorio cuerpo-tierra que está en el corazón del feminismo comunitario mesoamericano. Esta noción no parece, hasta la fecha, tener un fácil enganche con el lenguaje del norte global, de estas zonas de acumulación del planeta. Pero el giro que implica a nivel de cómo pensar el territorio sí es compartido por los feminismos de estos lares.

Al hablar de territorio cuerpo-tierra queremos hacer referencia, por una parte, a la tierra misma en el sentido del ecosistema del que somos parte. Por otra, a los cuerpos que somos, porque estar vivas es ser carne. Por último, a que los cuerpos que habitamos la tierra interactuamos, tejemos relaciones; el territorio está también constituido por esas relaciones. Más allá del nombre, esta noción compleja es el sustrato desde el cual se lanza el planteamiento de arraigar las alternativas. A la triple negación del territorio cuerpo-tierra que hace *esta Cosa escandalosa*, contraponemos una triple afirmación.

Ante la negación de la tierra: nos arraigamos en la tierra. En el actual sistema alimentario, la tierra no sirve para cultivarla o para criar vida en ella. La producción de alimentos está desterritorializada; la enviamos fuera, como una actividad que, siendo básica para el sostenimiento de la vida, tiene un valor negado. Quien puede, se deshace de ella. Vivimos vidas asfaltadas, en sentido puramente material, como muestran las carreteras, que lo invaden todo; y en sentido simbólico, totalmente desapegadas de los ciclos de la naturaleza, no solo por empeñarnos en comer tomates en invierno o piñas en Bilbao, sino porque, al no tener ni idea de cuándo se produce qué y en qué tierra, ni siquiera somos conscientes de lo profundamente asfaltado que está nuestro apetito. Frente a ello, apostamos por recuperar la tierra como fuente de vida y no como mercancía, una tierra en la que reproducir lo que necesitamos para vivir y con la que reproducimos. Apostamos por reducir todo lo posible la dependencia externa de alimentos, de fuentes energéticas, de materiales, de sumideros de residuos... Esto implica revisar los usos del suelo; avanzar hacia sistemas agroalimentarios locales y hacia la soberanía energética; defender los bienes comunes naturales (agua, bosques, biodiversidad...); y contener el asfalto. Sabemos que, para ello, hemos de revisar las relaciones campo-ciudad y nuestra relación con la tierra. Esta es una dimensión que hemos trabajado especialmente desde el eje de agroekofeminismo.

Ante la negación del cuerpo: nos acuerpamos. Desde los feminismos denunciarnos que el heteropatriarcado asocia la masculinidad y la blanquitud a la razón descorporeizada: el cuerpo se vive como

límite y el sujeto privilegiado no debe tenerlos, por eso no está marcado por la carne. El modo privilegiado de estar en el mundo parece flotar en el vacío. Frente a ello, la idea misma de derivas surge de afirmarnos como cuerpos diversos, marcados por toda una historia de relaciones de privilegio / opresión. En ellos se expresan la clase, el género, la racialización, la diversidad funcional... Nuestras apuestas parten de mirarlos y mirarnos desde ahí, para no perder nunca de vista la matriz de dominación. También denunciamos la expropiación de nuestros cuerpos que realiza el heteropatriarcado como un eje central de la violencia. Nuestros cuerpos deben estar al servicio de; amoldarse a los cánones exigidos por; cumplir las funciones predefinidas para. Frente a esto, reclamamos soberanía sobre ellos. Una soberanía que solo existe reconociendo la materia vulnerable que nos constituye. Denunciamos la violencia que implica el quebrantar los ciclos vitales: en este sistema, procesos consustanciales al paso de la vida y el tiempo se leen como problema, se sobrediagnostican y se medicalizan. La regla, el climaterio, la menopausia, las tristezas, los nervios, los duelos... Apostamos por acuerparnos: reconocer las marcas encarnadas que nos unen y desunen, las alegrías y los dolores que nos dejan huella; reconocernos desde nuestros cuerpos soberanos junto a otras y ocupar el territorio como cuerpo colectivo diverso.

Ante el vacío del territorio: construimos lugares de encuentro y relación. El territorio está lleno de vida por las relaciones que se dan en él. Un elemento al que hemos prestado atención en este proceso es la necesidad de que proliferen en el territorio los *lugares*, entendidos como espacios en los que es posible el encuentro entre gentes diversas, la generación de relaciones que pueden constituir comunidad e identidad colectiva. En *esta Cosa escandalosa* los lugares van desapareciendo, y son sustituidos por *no-lugares*, espacios de paso efímeros, de cruce fugaz y vacío de interacción; o por *hiperlugares*, en los que se juntan sujetos homogéneos, con identidades predefinidas y que conforman colectividades cerradas. La existencia de lugares (de encuentro) es clave para poder construir las comunidades por las que apostamos y que explicamos más adelante. Lugar es la plaza del mercado, donde interactúan productoras y consumidoras; donde pueden suceder a la vez el abastecimiento, el cuidado, la recuperación del vínculo con la tierra y la relación pueblo-ciudad. Lugar es una *kultur etxea* [casa de la cultura] autogestionada, que «es barrio y hace barrio»; un lugar que nace de las necesidades locales, donde se construye lenguaje común y se funciona con base en *auzogestioa* (gestión colectiva autónoma en el barrio). Veréis que en las alternativas surgen

una y otra vez propuestas que se vinculan a la consolidación de estos lugares, que son territorio.

La apuesta por el arraigo de las alternativas en el territorio no es una apuesta por la autarquía, por el cierre y el repliegue hacia dentro. Es una apuesta por reinventar la manera de movernos por el territorio global desde el reconocimiento de los vínculos, desde la soberanía y la acogida. Así, por ejemplo, no se plantea solo recuperar tierras para el cultivo local, sino que el territorio sea espacio en el que nos reencontremos quienes hemos sido violentamente expulsad*s de nuestras propias tierras, a menudo precisamente por defender nuestro territorio cuerpo-tierra. Por ejemplo, los megaproyectos, en los que el poder corporativo despliega una violencia masculinizada y blanca para hacer avanzar el extractivismo, están expulsando a numerosas poblaciones. Mientras luchamos contra esos megaproyectos (reconociendo, en primer lugar, la responsabilidad de las empresas más cercanas), ¿por qué no pensar ese territorio en el que queremos rearraigarnos como una tierra de acogida y encuentro, en la que compartir saberes?

La desterritorialización del poder corporativo va unida a su intento de negación del tiempo: distancia y tiempo, en tanto que coordenadas que puedan constreñir el proceso de acumulación, han de desaparecer. Trenes de alta velocidad para borrar los kilómetros y minimizar los minutos que tardamos en recorrerlos. Se impone un cortoplacismo extremo, que nos desvincula de los biorritmos propios y ecosistémicos. Frente a la desterritorialización, apostamos por el arraigo. Pero... ¿cómo arraigarnos en el tiempo? Quizá este haya sido el principal nudo que hemos encontrado una y otra vez a lo largo de nuestro proceso de construcción colectiva de alternativas y que no hemos logrado desatar.

No me da la vida parece ser el mantra omnipresente. Para construir las alternativas necesitamos un tiempo que no tenemos, y dedicar tiempo a lo colectivo termina de agotarnos el cuerpo, que ya está al límite. ¿Qué podemos y queremos hacer? Sabemos que queremos estallar la noción del tiempo-reloj productivista, cuantificable y monetarista. El tiempo no es dinero, pero tampoco es infinitamente elástico. Sabemos que hay formas circulares de vivir la temporalidad que estallan nuestra comprensión lineal occidental y urbana. Pero ¿cómo dar el salto de saber que existen otros tiempos a vivir el tiempo de una manera radicalmente distinta? Sospechamos que el arraigo y el acuerpamiento son apuestas íntimamente ligadas a una vivencia del

tiempo en ruptura con la actual, que nos permita ser soberanas de nuestros tiempos. Probablemente solo desde ahí podamos afrontar ese *no me da la vida*. Pero cómo hacerlo... Como decíamos, sabemos muchas cosas... y también nos quedan muchas otras por saber.

Del micro-meso-macro a la espiral de las alternativas

Cuando comenzamos nuestra andadura, teníamos claro que queríamos conectar diversos niveles en los que poder trabajar las alternativas. Empezando por el más próximo, considerábamos que eran imprescindibles cambios en lo micro, en lo más cercano y personal; hablábamos de transformaciones en las formas de ser y estar en el mundo, en las prácticas y en los sentires, y en las redes y relaciones que tejemos desde ahí. Continuábamos mencionando el nivel meso, el de las políticas, las instituciones, las estructuras colectivas en las que organizamos la vida. Y terminábamos refiriéndonos al nivel macro, al global, a lo grande y más lejano.

Los cambios en lo micro son posibles por el margen de agencia que tenemos a pesar de los estreñimientos de las estructuras. Los cambios en lo macro son modificaciones en esas grandes estructuras, que no son solo materiales, sino también simbólicas (por ejemplo, el sistema de pensiones contributivo no valora el trabajo no pagado, pero tampoco socialmente lo reconocemos como trabajo). A menudo, cambiar lo macro nos resulta lejano e impracticable. Pero sabemos que sí puede lograrse gracias a la articulación y politización de los cambios micro y de su vehiculización a nivel meso, a través de instituciones. Lo meso sabemos que otorga soporte y concreción a las macroestructuras para condicionar las vidas concretas en lo micro. El sistema de pensiones puede cambiarse si socialmente nos creemos que quien ha dedicado años a cuidados no remunerados se merece una pensión digna y peleamos porque esto se concrete en leyes.

Pues bien, si este era nuestro punto de partida, hemos ido viendo que esta formulación multinivel mutaba hacia una comprensión de las alternativas como un conjunto de transformaciones ligadas más bien a modo de espiral. A su vez, las alternativas prefiguran ese mundo futuro distinto por el que apostamos, en el que los diversos espacios de resolución de la vida colectiva estarían ligados entre sí también a modo de espiral. Es quizá en el ámbito del derecho colectivo al cuidado donde más hemos expandido esta idea que, sin embargo, no deja de ser común a todos los ejes.

La espiral arranca desde el ámbito más íntimo, la vida y el cuerpo propios. Desde ahí, nos conectamos en las redes de cercanía y afecto, las familias de elección, que constituimos para resolver la cotidianidad. Estas redes, a su vez, se encuentran y vinculan en el espacio más amplio de la comunidad, donde desarrollamos proyectos colectivos, y hacemos escalera, barrio o pueblo. Finalmente, las comunidades se engarzan con lo público, con un marco institucional que da soporte a las relaciones socioeconómicas y políticas. Imaginamos que el vínculo que une la espiral es la responsabilidad compartida en sostener el bienvivir, organizada en función de las escalas en las que sea necesario gestionar ese sostenimiento: subir la compra a una vecina mayor con poca movilidad puede ir de la mano de cuidar calles por las que podamos pasear todas y de que haya un hospital público para realizarle una operación de cataratas.

Esta es, a muy grandes rasgos, la espiral de la vida colectiva por la que apostamos a futuro. A lo largo de nuestro proceso, hemos profundizado en la dimensión personal y en la comunitaria. Hemos partido de la convicción del destierro paulatino de lo lucrativo como motor del conjunto: los agentes y entidades movidos por el ánimo de lucro no forman parte de la espiral de nuestras alternativas. Y hemos dejado poco más que esbozada la dimensión correspondiente a lo público y a las políticas públicas.

La necesidad de un cambio profundo en lo personal nos ha llevado a hablar mucho sobre las lógicas que nos atraviesan (productivismo, individualismo, culpa...); hemos hablado tanto, que sobre este punto gira el siguiente apartado. Pero también hemos visto claro que los cambios personales requieren un salto de escala; sin ese salto, no solo no logramos cambiar el conjunto, sino que los cambios personales se vuelven insostenibles. Por ejemplo, si nos reencontramos con la tierra y nos lanzamos a la osadía de vivir de/con ella y producir distinto, necesitamos encontrar a «álguienes» que también se hayan lanzado a la aventura de aprovisionarse distinto, y precisamos redes de distribución que nos pongan en contacto.

Apostamos así por cambios personales en el marco de una ruptura con la noción individualista de la vida. No queremos vivir solas, sino crear redes de cercanía que desborden la familia nuclear y la familia tradicional; ampliar las redes de afecto y cuidado y, desde ahí, ir tejiendo comunidad. La comunidad por la que apostamos no parte de una pertenencia prefijada que marca un adentro y un afuera cerrados; sino que, al contrario, construye pertenencia y vínculo

social. Ahora bien, somos conscientes de las dificultades que impone el contexto para esta construcción de comunidad. No es menor el problema que pone el modelo de vivienda: nuestras casas son pequeñas; es difícil vivir con otras... es difícil incluso juntarnos con otras en casa. No cabemos.

En todos los ejes trabajados tenían una importancia enorme las redes de mujeres* y los espacios feministas: como lugar de apoyo y como centro neurálgico desde el cual relacionarnos con el resto del mundo. Hemos visto también la importancia del barrio y de defenderlo frente al avance del poder corporativo, que lo va haciendo desaparecer. La comunidad y las redes ocupan, por lo tanto, un lugar central en nuestras alternativas (y con especial fuerza y urgencia en el de vidas libres de violencia), que rompen así con una mirada dirigida prioritariamente a reivindicar a las instituciones públicas.

El entretrejo entre las distintas dimensiones de la espiral lo hemos explorado en diversos ámbitos. Por ejemplo, a la hora de pensar alternativas laborales que nos ayuden a destronar el empleo, una de las posibilidades que aparecía a menudo (y sobre la que hablaremos más adelante) era la del autoempleo, como una forma de lograr mayor autonomía para combinar empleo y resto de la vida, y de dotar de sentido social y político al curro. Pero rara vez nos quedamos en el autoempleo como tal; más bien apostamos por proyectos de autoempleo colectivo, junto a otr*s. Y, desde ahí, por la intercooperación entre diversos proyectos, así como por vincular los proyectos laborales a los barrios donde se sitúan.

Como decíamos, un punto que nos ha quedado pendiente de explorar más es el de las políticas públicas. Aun así, sí hemos identificado elementos relevantes que hay que señalar. Por un lado, que al hablar de la política no hablamos solo de políticas públicas. En ese sentido, las alternativas contienen una apuesta por desinstitucionalizar la política que, por ejemplo, se materializa en la propuesta de afianzar espacios de autogestión colectiva que den vida a los barrios, y que no dependan de las instituciones. Por otro lado, apostamos por políticas públicas que nos aumenten los márgenes de autonomía y no nos construyan como sujetos dependientes, fomentando roles de sumisión. Para ello, entre otros asuntos, es clave recuperar la idea de que las prestaciones públicas son derechos, conseguidos entre tod*s y gestionados por lo público pensado como casa común; no son concesiones que nos otorga un poder ajeno.

Finalmente, entendemos que las políticas públicas contienen grandes dosis de racismo institucionalizado. Desde ahí, la lucha contra la ley de extranjería es un eje que lo atraviesa todo.

Reconstrucción multidimensional de los sentidos comunes

Hablamos de sentidos comunes para referirnos no a la «capacidad de entender o juzgar de forma razonable» que dice la RAE, sino a las lógicas compartidas que nos atraviesan y moldean nuestros modos de ser, hacer y sentir. Este recorrido juntas nos ha permitido identificar varios de esos sentidos que nos aparecen una y otra vez, impidiendo concretar las alternativas y generándonos importantes dosis de dolor. Esas lógicas, esos valores profundos, son capitalistas, heteropatriarcales, colonialistas, capacitistas, binaristas. Por lo tanto, por un lado, son estructurales, nos desbordan a cada una de nosotras; pero también los actualizamos diariamente y por eso mismo, cada día, juntas, podemos intentar frenarlos. Por otro, son multidimensionales, reflejan el cruce de los distintos ejes de dominación. Y justo es decir que en los que más hemos profundizado es en los directamente vinculados al capitalismo y al heteropatriarcado, habiendo ahondado mucho menos en sentidos comunes racistas, capacitistas, binaristas heteronormativos, etc. Nos queda mucho por hacer... pero algo hemos hecho ya.

Hemos identificado así que en nosotras mismas operan valores capitalistas que frenan las alternativas por las que queremos apostar. Los proyectos de okupación colectiva de vivienda, por ejemplo, chocan una y otra vez con el valor profundo de la propiedad privada. La lógica del *cuanto más, mejor* nos impide calibrar certeramente el alcance de nuestros proyectos, metiéndonos a veces en situaciones que nos desbordan y no podemos manejar. Así, sabemos que la expansión en sí misma o sin más aderezos no puede ser criterio de éxito de la economía social y solidaria, pero crecer siempre nos tienta. El individualismo del capitalismo también reaparece constantemente. Vemos claramente las tensiones entre lo individual y lo colectivo: nos juntamos para resolver el mundo, pero luego cada quien va a su casa a resolver su vida. Y también vemos que el individualismo tiene una cara oculta, muy marcada por el heteropatriarcado: la inmolación y el sacrificio. Las mujeres* tenemos mayor conciencia de la importancia de los cuidados emocionales como sostén de cualquier iniciativa y a menudo nos preocupamos por esto. Cuando lo hacemos, estamos rebelándonos frente al individualismo pero, en la medida en que

estos cuidados no se ven, no se valoran y mucho menos se reparten, ¿dónde está el límite a la inmolación? Y, de aquí, saltamos a la culpa heteropatriarcal, que resurge una y otra vez. La culpa cuando rompemos con los mandatos y no hacemos; y la culpa cuando somos obedientes al mandato frente al que querríamos rebelarnos. La culpa por cansarnos: «Soy una floja». La culpa por parar y por no parar. La culpa que nos desconecta de nosotras mismas y que puede derivar en autoviolencia porque «te metes mucha cañita». Así, en la culpa se entretejen capitalismo y heteropatriarcado; y también lo hacen en el hiperproductivismo. No solo hay que ser hiperproductivas en el empleo, no importa el impacto corporal o en términos de salud mental, sino con el cuerpo, que ha de ser perfecto.

Si los sentidos comunes son hilos que nos tejen a *esta Cosa escandalosa* compleja, su desmontaje debe ser interseccional, multidimensional. A lo largo de este recorrido juntas, hemos identificado al menos dos claves para intentarlo. Necesitamos aprender a conectar con nuestro deseo y nuestro placer. Un deseo y un placer no mercantilizados, no cooptados; un deseo y un placer soberanos. Y necesitamos aprender a aceptar nuestras incoherencias. Desde la masculinidad hegemónica, la incoherencia se vive muy a menudo con autocomplacencia: hay mucho a lo que no llego, pero mira todo esto a lo que sí llego. Desde la feminidad hegemónica, ataca la culpa: hay tanto a lo que no llego... Nos hemos animado unas a otras a «confesar tu pecado agroecológico». Apuestas por la soberanía alimentaria, pero te fascinan las ensaladas de sobre o las patatas fritas bien empaquetadas en aluminio de colores. Y de la confesión, pasamos a la convivencia. Convive con tu pecado agroecológico y conecta con tu deseo. Quizá, entre unas cosas y otras, logremos incluso romper con el hiperproductivismo y sacar «tiempo para tocarnos el higo individual y colectivamente».

3. Derecho colectivo al cuidado

Hay muchas formas posibles de comprender los cuidados. ¿Cómo los abordamos nosotras? Partimos de la consideración de que los cuidados, en sí mismos, no son ni buenos ni malos, sencillamente, deben suceder para que la vida pueda existir. Todas las personas somos vulnerables y, si no (nos) cuidamos, simplemente no vivimos. La pregunta, por lo tanto, no es si debemos cuidar más o menos. La pregunta es cómo (nos) cuidamos y cómo queremos cuidar. Y, también, cuáles son las vidas que queremos cuidar.

Partimos también de considerar que los cuidados son una necesidad constante de todas las personas, en todos los momentos de la vida. Aunque en distintas circunstancias necesitemos distintos tipos de cuidados y tengamos mayor o menor capacidad de autocuidarnos y de cuidar a otr*s. Por eso no hablamos solo de situaciones de dependencia.

Finalmente, nos cuestionamos: dado que son una necesidad de tod*s... ¿son o deberían ser una obligación para todas las personas? No nos ha resultado fácil responder a esta pregunta. Pero, al hilo de ponerla en discusión, hemos ido matizando nuestra apuesta. Ahora, sin haber terminado de resolverla, sí tenemos mayor claridad, y por eso hemos pasado a hablar del derecho al cuidado como un derecho colectivo.

¿Un derecho a qué? ¿Por qué colectivo?

Al comienzo de nuestra andadura no dudábamos de que nuestro horizonte de lucha feminista incluía la apuesta por el derecho al cuidado. Ahora, seguimos hablando de derecho, pero de un derecho colectivo. La diferencia es fundamental, porque implica no pensar en términos individualizados, tal y como se hace desde una perspectiva liberal. Una visión individualizada del derecho al cuidado nos puede llevar a situaciones aparentemente sin salida como la de que todo el mundo se acogiera a su derecho individual a no cuidar. Desde la idea de lo colectivo, podemos defender simultáneamente que no haya nunca más mujeres* que inmolan sus vidas por la obligación de cuidar, a la par que buscamos modos para construir una responsabilidad verdaderamente compartida en el cuidado de la vida común, donde nadie se considere al margen o por encima de esa responsabilidad y viva, por tanto, a costa del resto. Como decía una compañera: «Si tu derecho a no cuidar significa que yo cuido por ti, me río yo de ese derecho». A la hora de pensar el derecho al cuidado, necesitamos tener siempre muy presente la dimensión de lo común, que reconoce la soberanía de cada vida concreta, pero lo hace en el marco de la vida colectiva.

Pensamos el derecho colectivo al cuidado como un derecho de todas las personas, a lo largo de toda la vida, a ser y sentirnos libres de cuidar y de recibir cuidados. Va mucho más allá de las situaciones de dependencia e implica la capacidad de decisión sobre cuánto, cómo y a quién queremos cuidar; cuánto, cómo y por quién queremos ser cuidad*s, incluyendo el derecho a decir que no a los cuidados. Este derecho nos lleva a pensar en una noción de libertad distinta a la

actual, preguntándonos quién es hoy libre y a costa de quién. Y nos lleva a poner la libertad en vínculo estrecho con el compromiso con la vida propia y la colectiva. Hablar de derecho colectivo al cuidado, al fin y al cabo, es apostar por poner la vida en el centro; por establecer como eje gravitatorio del conjunto la reproducción cotidiana de la vida, en lo más pueril y lo más grandilocuente, en sus dimensiones de alegría y salud, y de dolor y enfermedad.

El derecho colectivo al cuidado va inextricablemente unido a otros derechos. Nosotras hemos hablado, sobre todo, del derecho a la alimentación que está en el núcleo de la apuesta por la soberanía alimentaria. Para poder cuidar(nos) bien necesitamos poder alimentar(nos) bien. Y la propuesta de la soberanía alimentaria ha de incluir el derecho al cuidado al menos en un doble sentido. No puede obviar quién se encarga de cocinar; como diremos, debe ampliar lo que entiende por cadena alimentaria. Y, en su apuesta por reconstruir las relaciones de producción de alimentos en términos de soberanía, democracia, etc., ha de incluir el cuidado mutuo entre las personas que conforman esa cadena alimentaria.

El derecho colectivo al cuidado también se engarza con los derechos laborales. Por un lado, porque la definición de derechos laborales ha de incluir facilitar los arreglos cotidianos del cuidado de las personas trabajadoras. Es decir, pensamos que los derechos laborales son una manera de luchar contra la idea del trabajador champiñón que demandan las empresas. Por otro, porque en los actuales arreglos del cuidado se dan profundas vulneraciones de derechos laborales, como sucede en el empleo de hogar. Más aún, la forma en que se pretende malamente garantizar el derecho al cuidado es a costa de los derechos laborales de las personas cuidadoras. Esto sucede hoy en día con la llamada ley de dependencia, que abusa de la prestación económica por cuidados no profesionales, sobrecargando a cuidadoras familiares o fomentando la contratación irregular de trabajadoras de hogar; y financia servicios privatizados de ayuda a domicilio, residencias, etc., que hacen negocio a costa de las malas condiciones de las trabajadoras.

Cambios en espiral

Ha sido en el eje de derecho colectivo al cuidado donde la metáfora de la espiral ha adquirido mayor cuerpo. Proponemos organizar los cuidados en distintas dimensiones conectadas: desde el autocuidado a la familia elegida, las redes comunitarias y de apoyo mutuo y los

espacios públicos. De nuestra espiral desterramos el ánimo de lucro porque tenemos claro que, si el negocio entra aquí, «se va todo al garete». No pensamos las distintas dimensiones como separadas, sino vinculadas: así, por ejemplo, pensamos en espacios autogestionados apoyados por el ayuntamiento; sabemos que, si hay espacios públicos para cuidar a tu madre anciana, tienes mayor margen para el autocuidado; desde el trabajo comunitario y de cercanía, exigimos a lo público... Las escalas de la espiral se vinculan.

Podemos comenzar a pensar en los cambios imprescindibles para avanzar en ese derecho desde el ámbito más cercano, colocando el autocuidado en el centro de nuestra espiral: la responsabilidad por el cuidado de la vida colectiva pasa, en primer lugar, por la responsabilidad sobre nuestro propio cuerpo y nuestro propio día a día. Además, si no nos autocuidamos tampoco podemos establecer relaciones de cuidados satisfactorias; el cuidado muta fácilmente en control sobre la vida ajena o, incluso, en chantaje emocional y en violencia. Ahora bien, es importante remarcar que nuestra concepción del autocuidado está muy alejada de la idea neoliberal del *cuidate, te lo mereces*. Es una noción en relación con el resto (no por encima o al margen del resto). Desde el autocuidado, queremos involucrarnos en relaciones de cuidado mutuo. Nuestra apuesta va hacia el establecimiento de redes de convivencia que sean libremente elegidas (familias de elección) y donde los arreglos cotidianos del cuidado sean justos.

Esto requiere cambios profundos en los hogares que tenemos, donde el mal reparto de trabajos nos genera a menudo la sensación de querer largarnos de nuestra propia casa. Para lograrlo, las mujeres* necesitamos desobedecer el mandato de género del *cuida, cuida, cuida* y el mandato del *todo por amor*. Estos mandatos no operan solo con respecto a maridos o hij*s, sino, en general, en las relaciones de cercanía. Hay varias estrategias que hemos ido usando para conseguir que esta desobediencia permita redistribuir *lo malrepartido: el reparto por des-cuido*: «si no hago nunca la cena, ya terminarán por hacerla ellos alguna vez»; *la huelga en casa*: similar a la anterior, pero más explícita; o la estrategia del *yéndome*: «si no estoy, no les queda otra que hacerlo». Todas estas estrategias son útiles, pero lo son, sobre todo, si logran conectarse con movimientos a otros niveles. Y, para que vayan más allá de cambios aislados, hemos de politizarlas y apoyarlas. Politizarlas para entender que lo que nos pasa a cada una nos pasa o puede pasar a todas, porque el problema es sistémico. Politizarlas para dar legitimidad a las resistencias. Politizarlas para ponerlas en marcha

junto a otras. En esta línea recordábamos la campaña por la «insumisión al servicio familiar obligatorio» puesta en marcha en Bizkaia en los años noventa.

Además de cambiar los hogares más cercanos a la familia clásica, también queremos construir otros hogares. «Desalojar a los hombres de nuestras vidas», proponía una compañera. Y esto podemos asumirlo literalmente, evitando la convivencia con quienes, a menudo, dan mucho más trabajo del que quitan, y tejer redes en las que las relaciones significativas (sexuales o no) sean entre mujeres*. O podemos pensarlo simbólicamente en el sentido de negarnos a construir vida con quien no rompe con la masculinidad hegemónica (y, ahí, decíamos que también hay que desalojar a las señoras, que buscan sirvientas).

Queremos reforzar y consolidar las formas de convivencia más horizontales que ya existen, pero que enfrentan muchas dificultades porque escapan de lo normativo. Por un parte, está la dificultad básica de su invisibilidad: a menudo pasan desapercibidas o no las legitimamos. Tenemos que hablar de ellas: hay *familias* de mil tipos (reconstituidas, bolleras, transnacionales, extensas, de amistad...). ¿Cómo son? ¿Cómo funcionan? Y tenemos que reconocerlas como sujetos de derechos. ¿Por qué constreñir los derechos de conciliación a la familia nuclear? Y necesitamos construir códigos que nos sirvan para manejarnos en ellas, porque, fuera de la familia clásica, a veces no sabemos ni cómo podemos cuidar(nos).

Apostamos, entonces, por construir espacios de convivencia en los que cuidar desde valores de corresponsabilidad y reciprocidad. Desde esta reconstrucción de los arreglos del cuidado en lo más cercano, apostamos por el establecimiento de redes comunitarias, arraigadas en el territorio. Las redes de amistad pueden jugar un papel clave en la resolución cotidiana de la vida. O podemos construir espacios de vivienda colectiva. Aquí destacamos la potencia de la apuesta por el cooperativismo en vivienda, priorizando el uso por encima de la propiedad. Hablamos también de la posibilidad de espacios colectivos de (auto)cuidado, por ejemplo, utilizando lonjas vacías. Hablamos de compartir crianza, no solo para el día en que no puedo, sino como forma habitual de funcionamiento. La construcción de otros núcleos de convivencia se une a la constitución de redes y espacios que permitan sacar los cuidados del espacio estrecho del hogar.

Y las redes comunitarias pueden desplegarse excediendo el ámbito de lo más cercano: comedores, centros sociales, colectivos de mujeres* / feministas... Buscamos articularnos junto a otras para dar respuesta a nuestras propias necesidades, que pueden ser de todo tipo: de escucha, de acompañamiento, de alimentación, de intercambio de saberes, de apoyo financiero, de salud... Estos espacios colectivos de cuidado pueden asentarse en locales públicos cedidos, o en lugares recuperados autogestionados. En todo caso, queremos que respondan a la diversidad de nuestras vidas y que sean nodos en los que arraiguen comunidades inclusivas. Dentro de la idea de cuidado en lo comunitario, también incluimos la relación con la naturaleza, y el intento de rescatar verde también en terreno asfaltado.

Desde lo comunitario, engarzamos con lo público. Exigimos una responsabilidad institucional fuerte en hacerse cargo de los cuidados, especialmente en las etapas vitales donde nuestra vulnerabilidad es mayor (infancia, vejez, enfermedad...). Rompiendo con la tendencia privatizadora, reivindicamos servicios públicos de cuidados, donde se trabaje en condiciones dignas. Queremos romper el círculo vicioso en el que los cuidados que se dan son de mala calidad y se basan en malas condiciones laborales; y pasar a un círculo virtuoso donde el trabajo de cuidados en buenas condiciones sostenga cuidados de buena calidad. Para lograrlo, valoramos muy positivamente la herramienta de la huelga (por ejemplo, la huelga de las trabajadoras de residencias de personas ancianas, o de las trabajadoras de ayuda a domicilio) y la constitución de organizaciones de familiares que han apoyado a las trabajadoras. Feminismo y sindicalismo encuentran aquí un amplio terreno de confluencia y de alianza política.

Sabemos también que, desde lo comunitario, se puede forzar a lo público. Cuando enfrentamos normativas que son discriminatorias y vulneran derechos (como hace, por ejemplo, la ley de exclusión sanitaria con el derecho a la salud de personas migrantes), podemos intentar organizarnos para informarnos de los resquicios existentes, detectar oportunidades de incidencia, ejercer presión, buscar alianzas en la institución, etc., de manera que la institución tenga finalmente que dar respuesta a las situaciones de necesidad. Estos modos de articulación comunitaria los hemos ensayado ya. Se basan en la capacidad de tener una mirada a largo plazo y en el establecimiento de alianzas parciales. Y funcionan. Apostamos por lo comunitario en sí mismo y como mecanismo de flexibilización de lo público.

Por último, hemos identificado los espacios públicos como un territorio de disputa, donde se evidencian las tensiones del modelo de sociedad, de ciudad y de barrio frente al que las vecinas nos resistimos. El conflicto capital-vida está muy presente en nuestras calles, pueblos y barrios. Priman la especulación, la subida de alquileres, la gentrificación, el acaparamiento de tierras. Frente a todo ello, desde una óptica de cuidados, apostamos por sembrar el territorio de proyectos de cuidado colectivos, autogestionados y protagonizados por gentes diversas. Apostamos por permear todas las estructuras comunitarias y públicas de una idea de cuidado mutuo. Por ejemplo, pensar las zonas públicas intentando que el urbanismo favorezca el cuidado colectivo: zonas verdes, bancos, aceras amplias, espacios sin coches... La arquitectura y el urbanismo son herramientas a repensar, entendiendo que las personas somos sujetos que damos y recibimos cuidados. Nos escandaliza la ausencia de este sentido que debería ser tan común: ¿cómo puede haber un edificio público sin baños?

Rupturas necesarias y obstáculos

Poner en funcionamiento esta espiral requiere un doble movimiento hacia fuera y hacia dentro. Hacia dentro en el sentido de promover el autocuidado y la responsabilidad de todas las personas para con nosotras, nuestro entorno de mayor cercanía y la vida común. Derecho al cuidado no significa *trasladar el marrón afuera*: que lo hagan otras, que lo haga el Estado, que lo haga quien sea, pero no yo. No solo denunciamos el intento de comprar cuidados cuanto más baratos mejor, denunciamos que hay una tendencia a delegar si podemos, que se concreta en contratar empleo de hogar como la solución fácil a problemas profundos, o como el modo cómodo de vivir mejor (en ocasiones, regodeándonos en el paternalismo colonialista de *así doy trabajo a una mujer migrada, pobre, lo necesita tanto*). Frente a ello, insistimos en que debemos asumir responsabilidad sobre nuestros cuerpos y nuestro bien-estar diario. La delegación del cuidado propio no puede instalarse como un sentido común.

Un movimiento también hacia fuera porque necesitamos resolver la vida más en redes y menos en lo estrecho del hogar. Y porque, además, hay situaciones que requieren una fuerte presencia colectiva o pública, porque son muy duras, muy exigentes, muy demandantes. Este doble movimiento dentro-fuera ha de permitirnos ir situando el cuidado mutuo como motor de las relaciones sociales, desde la convicción profunda de que todas las vidas importan y desde el intento

de revertir un sistema que otorga un valor extremadamente desigual a las vidas.

Sabemos también que el cuidado ha de atravesar el conjunto de las alternativas que pongamos en marcha. Cuando echamos a rodar cualquier proyecto, no debemos perder de vista la importancia del autocuidado: hay que apostar por los descansos, la rotación, la conciencia de que nadie es imprescindible... Y hay que constituir esos proyectos (sean agroecológicos, de autoempleo colectivo o de apoyo frente a las violencias, por ejemplo) como espacios de cuidado del propio grupo: buscamos modos de funcionar que permitan ponernos cara, apoyarnos y reconocernos, autoformarnos, etc. Este cuidado pasa por lo emocional, pero también por lo material. Destacamos la importancia de las redes de apoyo entre mujeres* que, además de acompañar, alcanzan el sostén monetario, o generan redes de intercambio y trueque no mercantilizadas.

Y otro nudo que tenemos es el hiperproductivismo. A menudo, en los ámbitos de militancia, activismo o participación, tenemos tantas cosas y tan importantes que hacer, que nos cuesta colocar la sostenibilidad de la vida en el centro. Reproducimos lógicas productivistas, que requieren estar disponibles al cien por cien y expulsan a quienes se encargan de atender al resto, porque no pueden seguir el ritmo. Frente a ello, debemos colocar el cuidado como un eje de trabajo continuo en nuestros colectivos, espacios, asambleas, etc., y reordenar tiempos y prioridades, en nuestras propias vidas y a nivel social. Para tener derecho colectivo al cuidado, debemos tener derecho al tiempo, y esto no viene solo de fuera, sino de nosotras mismas: si siempre hay algo más importante que hacer que el propio hecho de vivir, la vida y su cuidado estarán siempre relegados.

Decir esto no es óbice para señalar que también hay elementos de fuera que nos encorsetan: mientras el empleo tenga la centralidad que tiene hoy, tener tiempo para cuidarnos y cuidar seguirá siendo un movimiento a contracorriente. Por eso, liberar tiempo de vida del empleo va a ser una de nuestras vías clave de cambio para bienestar.

Para poder avanzar con todo esto, debemos hacer rupturas profundas en el modo mismo en que nos entendemos en el mundo. Una de las fundamentales son los actuales roles de género. Las mujeres* necesitamos cuidarnos, dejar de cuidar y cuidar de otro modo... ¡sin culpas! Los hombres necesitan renunciar a su privilegio de estar exentos del cuidado. Antes hablábamos de las estrategias de reparto

por descuido. Son estrategias desarrolladas por las mujeres* en un contexto en el que ellos no cambian. Son necesarias.... pero el derecho colectivo al cuidado exige que ellos cambien, de su propia mano y bajo su propia responsabilidad.

Este reparto injusto de responsabilidades se replica a menudo en lo colectivo y comunitario. Somos conscientes de que, ahí, tenemos un nudo grande. Apostamos por lo común, pero sabemos que lo común replica a menudo roles de género injustos. Lo sabemos; no por ello vamos a renunciar a lo comunitario, pero tampoco vamos a conformarnos. Las alternativas feministas exigen la revisión del privilegio masculino en los cuidados en todo contexto.

Por último, solo vamos a poder cambiar lo que sucede con los cuidados si los desprivatizamos y los politizamos: hay que sacarlos a la luz y discutir sobre ellos. Hemos caminado por las calles mirando las ventanas y preguntándonos qué sucedía dentro: ¿qué soledades se esconden? ¿Qué trabajos gratuitos o mal pagados? ¿Qué vidas precarias? Hay que hablar sobre todo esto, entender el porqué de la situación y pensar juntas cómo cambiar y cambiarla. Politizar lo que ahí sucede nos lleva a no aceptar ni la vida puesta al servicio del capital ni la violencia heteropatriarcal, clasista y racista que nos obliga a asumir el cuidado de la vida ajena a costa de la propia, en un mundo que ataca la vida colectiva. Nos lleva a una rebelión que lo cuestiona todo.

Y esa rebelión ha estado en el corazón de las dos últimas huelgas del 8 de marzo, en 2018 y 2019, que han sido momentos clave para avanzar en el derecho colectivo al cuidado. Desde el movimiento feminista autónomo y plural, hemos posicionado los cuidados como eje vertebrador de la huelga. Los hemos politizado y hemos establecido reivindicaciones claras de cara a las instituciones y al conjunto social. Pero, además, la organización de la huelga en sí ha sido un ejemplo de trabajo comunitario y de cercanía, articulado desde vínculos de amistad que se crean, desde ese sabernos interdependientes. Sin el apoyo emocional y personal de las compañeras de militancia, sobrellevar todo el trabajo organizativo en muchas ocasiones hubiese sido imposible. Otra de las potencialidades de la huelga ha sido la creación de espacios de cuidado comunitario, en los que los hombres garantizaban cuidados tanto a las mujeres* en huelga (servicios de cocina, descanso, etc.) como a menores y personas en situación de dependencia. Han permitido resaltar la importancia de colectivizar el cuidado; no es algo que tengamos que resolver de forma individualizada y en los hogares, sino que se trata de una cuestión social y política central,

en la que los hombres han de involucrarse a fondo. Estas experiencias no han de ser una cuestión puntual o excepcional, sino que han de ser experiencias colectivas estratégicas y a largo plazo.

Y, con todo esto, convertimos el 8 de marzo y todos los días del año en momentos de subversión del actual *statu quo*... hacia un derecho colectivo al cuidado.

4. Soberanía alimentaria feminista

La soberanía alimentaria y la agroecología apuestan por que la alimentación deje de ser negocio y pase a ser un derecho sobre el que tengamos capacidad de decisión y soberanía, incluyendo soberanía sobre el territorio que nos alimenta. Para ello, plantean que hay que reconstruir la cadena alimentaria desde el principio hasta el fin: desde la producción, a la distribución y el consumo. Cuando hacemos estas apuestas desde los feminismos, ¿qué de nuevo planteamos? La mirada agroekofeminista⁶, que hemos compartido a lo largo del proceso, hace dos aportes fundamentales: revisar a qué llamamos cadena alimentaria y prestar una atención central a las relaciones que configuran esa cadena. Desde ahí, no apostamos solo por otra forma de alimentarnos, sino por otra forma de relacionarnos, de vivir. Queremos poner la vida en el centro, y la alimentación en el centro de la vida.

Desde los feminismos, entendemos la cadena alimentaria de una manera amplia y la vemos como un proceso no lineal, sino circular. A los eslabones de la producción, distribución y consumo (este último lo renombramos como abastecimiento para darle tintes menos mercantilistas), añadimos el eslabón de los hogares. Entendemos que es ahí donde se garantiza en última instancia que las personas nos alimentemos; es ahí donde reconstruimos las vidas que luego vuelven a poner en funcionamiento la cadena. Los hogares son, por tanto, el eslabón primero y último de la cadena, el que la cierra y la abre, y el que la dota de circularidad. Esta ampliación de la cadena alimentaria va vinculada a la voluntad de sacar a la luz la dimensión de cuidados que atraviesa toda la cadena y que está presente en todos los eslabones,

⁶ Hablamos de agroekofeminismo y no de agroecofeminismo siguiendo la propuesta del colectivo Etxaldeko Emakumeak (s/f), que ha desarrollado la propuesta. Usar la grafía rebelde de la k es una manera de, por un lado, resaltar la dimensión subversiva de la propuesta y, por otra, arraigarla en un territorio cuya lengua propia, el vasco, no tiene c en su alfabeto.

también en la producción y la distribución. Si queremos reconfigurar la cadena alimentaria, hay que reconfigurarlo todo, incluidos los hogares, y sacar a la luz los cuidados que la atraviesan.

Además de revisar de qué hablamos cuando hablamos de la cadena alimentaria, desde los feminismos ponemos énfasis en entender cómo son las relaciones que se tejen en su seno. Queremos visibilizar dinámicas patriarcales que atraviesan el reparto y valoración de los trabajos y la toma de decisiones; ver y combatir las violencias que se ejercen, etc., porque todo ello, si no recibe atención, puede replicarse en las alternativas agroecológicas. Más aún: si no hay una erosión de las relaciones heteropatriarcales, no hay agroekofeminismo. Si no hay soberanía también en los hogares y los cuidados, si no hay soberanía y autonomía para las mujeres*, no hay soberanía alimentaria.

La soberanía alimentaria es una intersección de soberanías: soberanía sobre los bienes naturales; soberanía energética; soberanía sobre los sistemas alimentarios locales; soberanía y autonomía de las mujeres*; y soberanía sobre la organización de lo común y el conocimiento libre. Desde los feminismos entendemos que en todos estos ámbitos deben concretarse tres claves: derecho a decidir de las personas, los pueblos y los territorios, que han de tener autoridad y capacidad de construir sus formas de organización socioeconómica y política; construcción colectiva y popular de las alternativas, porque no puede haber soberanía real si no hay procesos verdaderamente participativos; y fomento de economías campesinas y agroecología, como manera de concretar la propuesta.

Reconstruyendo la cadena alimentaria

¿Qué cambios consideramos necesarios en la cadena alimentaria? A lo largo de nuestro proceso, hemos podido ver cómo el sistema alimentario actual, basado en el agronegocio, es un sistema desterritorializado, descampesinizado y masculinizado.

Está desterritorializado porque ha creído en la posibilidad de desacoplar la tierra y la capacidad de alimentarnos, pensando que el dinero podría sustituir al campo y que podríamos comprar fuera todos los alimentos con el dinero que nos da dedicar la tierra a usos más lucrativos. Está desterritorializado porque todo el campo, desde las tierras cultivables a los bosques, se mira desde la óptica del beneficio monetario posible. Está desterritorializado porque en el propio ámbito rural se reproduce el conflicto capital-vida, con un modelo de

producción insostenible, petrodependiente y contaminante. Está descampesinizado no solo por el sometimiento de lo rural a lo urbano, sino porque en lo rural predomina un modelo agroindustrial y se rechaza el modelo campesino tradicional por considerarlo atrasado. Es un modelo de concentración en grandes núcleos urbanos y de muerte de los pueblos. Y está masculinizado porque el modelo agroindustrial es acogido más favorablemente por los hombres, mientras que el modelo campesino está más bien protagonizado por mujeres*. Lo está porque se construye sobre la división sexual del trabajo, porque encierra los cuidados en las casas y aísla en ellas a las mujeres*, porque no respeta la diversidad, porque contiene altas dosis de violencia machista y porque menosprecia sistemáticamente los saberes tradicionales, que están, en muchos casos, en manos de las mujeres*.

Frente a todo ello, desde los feminismos proponemos un proceso de reterritorialización, campesinización y despatriarcalización de la cadena alimentaria, que pasaría por cambios en todos sus eslabones, por un entretrejo de nuevas relaciones a lo largo de todo su flujo y por transformar la lógica de funcionamiento del conjunto. En otros términos, queremos una subversión feminista de la cadena alimentaria para lograr la soberanía alimentaria.

Cambiar todos los eslabones

A nivel de la producción, la apuesta central es recuperar el modelo campesino de producción pequeña y diversificada, en el que producción de alimentos y vivienda están vinculadas. Apostamos por un modelo agrario y ganadero que no priorice lo grande y que no se preocupe solo por lo generado, sino también por los procesos y los aprendizajes; que anhele alcanzar la viabilidad no solo económica, sino también organizativa, ecológica y emocional. Buscamos romper con la dependencia de insumos de mercado y poner en marcha producciones no contaminantes. Y, al mismo tiempo, buscamos fomentar la corresponsabilidad en todos los trabajos necesarios para que la producción salga adelante, desfeminizando los cuidados y luchando contra la división sexual del trabajo y la triple jornada de las mujeres* baserritarras.

La distribución es un eslabón central: si no hay canales para comercializar lo producido, las iniciativas agroecológicas no pueden despegar. Y, si no hay dónde abastecerse, no hay por dónde dar salida a la voluntad de alimentarnos de forma sana, sostenible y soberana.

A este nivel, apostamos por transitar de un modelo de grandes superficies, de competencia por el precio y de consumo rápido, a uno de alimentación cercana y de calidad. Esto supone transformar los modos de distribución y abastecimiento, fomentando el comercio de cercanía y los espacios de encuentro directo entre personas productoras y consumidoras, como mercados y ferias locales, que debemos consolidar allí donde existen y fomentar donde no. Los grupos de consumo son una herramienta muy utilizada en el ámbito de la agroecología y han tenido un peso grande durante años. En la actualidad, vemos varias propuestas que pretenden un salto de escala, pasando a supermercados colaborativos, donde las propias personas consumidoras sean socias y participen de algún modo en la gestión. Sin embargo, el abastecimiento no tiene por qué darse siempre por la vía de la compraventa: también apostamos por la producción para el autoconsumo y por la recuperación de saberes que nos incrementen los márgenes de autonomía, por ejemplo, reconociendo en los bosques las plantas medicinales.

Estas transformaciones en los eslabones de la producción, la distribución y el abastecimiento se vinculan con la apuesta por destronar el empleo para bienvivir, en la medida en que significan desarrollar trabajos que cuidan el territorio-cuerpo y proporcionan alternativas de generación de ingresos en las que trabajemos encontrando un sentido social y colectivo a lo que hacemos; y revisando los modos en que lo hacemos, buscando esa triple sostenibilidad financiera, política y vital.

Finalmente, es crucial transformar el eslabón de los hogares. Es ahí, en las cocinas, donde nos ponemos los delantales y se limpian las ollas; donde vamos a ir transformando nuestros modos de comer; donde hay que saber cómo cocinar esos productos agroecológicos al igual que hay que saber o entender cómo y cuándo llega cada quien a la mesa, o ir a buscar a quien ha de llegar de la mano. Sin repartir todo este trabajo de manera justa, no hay soberanía alimentaria. La alimentación como un derecho necesita tiempos para la cocina como lugar de trabajo y de encuentro. «Que el espacio de comer con mi gente sea un espacio en condiciones». Y, creemos, necesita cocinas más amplias y en común. Recuperar tiempo para la alimentación va de la mano de colectivizarla. En todo esto, hay un nexo directo con el derecho colectivo al cuidado.

También nos hemos dado cuenta de que la transformación de nuestras pautas cotidianas de abastecimiento y cocina, en las que intentamos repartir mejor y colectivizar más y en las que aprendemos

a vivir con menos, no están exentas de contradicciones. Por aquí rondan nuestros pecados agroecológicos, de los que ya hemos hablado. Pero pretendemos vivir esto sin culpa, cuidándonos y vinculándonos con la fortaleza de la propuesta de la soberanía alimentaria, que nos abre un fértil terreno de construcción, porque es desde nuestras vidas cotidianas desde donde podemos empezar a ponerla en práctica.

Redes con menos mercado y asfalto, con cuidado y colectividad

Los cambios en estos eslabones de la cadena solo pueden ser si se retroalimentan entre sí. Es especialmente importante que quienes estamos inicialmente ocupando solo el eslabón del abastecimiento hagamos un ejercicio por desasfaltarnos y entender de dónde viene aquello que comemos, quién y en qué condiciones lo ha producido, y los ciclos naturales que permiten que haya vida. De alguna manera, hay que salir a ocupar los eslabones de la producción y la distribución: desde participar en un *auzolan*, a plantar unos tomates en casa. Y esto pasa necesariamente por reconstruir los nexos campo-ciudad, y ocupar los espacios limítrofes entre ambos. Con todo ello, podremos ir construyendo un sistema alimentario relocalizado, que aumente sus niveles de autonomía al no depender ni de lo que viene de fuera y lejos, ni de las grandes empresas, ni del consumo constante de petróleo (omnipresente en los pesticidas, en los envases, en los camiones o aviones de transporte...). Este será un sistema alimentario simplificado, basado en proyectos más pequeños con capacidad de articularse colectivamente para aumentar su escala cuando sea necesario.

Ahora bien, aparecen profundas tensiones al intentar reconstruir lo que es hoy día un mercado dominado por la lógica del ánimo de lucro de las grandes empresas agroexportadoras y distribuidoras. No es fácil pasar de la tiranía mercantil, que usa la alimentación como negocio, a sistemas alimentarios locales y soberanos, que la reconocen como un derecho de tod*s. Y estas tensiones macro se reflejan en las vidas concretas. Así, hay productoras agroecológicas que cuentan cómo el paso de producir para el autoconsumo a producir para la venta ha supuesto que ahora se comen «las lechugas más feas». Queremos comprar agroecológico, pero bonito y sin bichos. Lejos de ser algo anecdótico, esto habla de lo que cuesta modificar las expectativas de consumo. Similarmente, ¿cómo garantizar a un tiempo un precio que sea justo para la parte productora y asequible para la parte abastecida? No queremos que lo agroecológico sea un lujo de clase; pero tampoco comer más barato a costa de la calidad de vida de las baserritarras.

Además de revisar nuestras prioridades de gasto, podemos desarrollar otras estrategias: compraventa más colectiva, evitar envasados, garantizar un volumen de compra estable, minimizar gastos de intermediación...

Otra disyuntiva que aparece de manera recurrente es la que distingue entre lo ecológico y lo local y de temporada. Hay mucha producción local y de temporada que de ecológica tiene muy poco. Pensamos que, a pesar de ello, sí nos interesa fomentarla, al menos como un primer impulso. Podemos ir luego animando a que se transite hacia lo agroecológico, entre otros asuntos, enredando a las baserritarras en procesos donde colectivamente avancemos en estas cuestiones, en lugar de exigir individualmente a quien cultiva el campo que lo haga de manera pura, en un contexto de clara dificultad. Simultáneamente, hay producción ecológica que viene de lejos. ¿Cómo no instalar un nuevo sentido común que deje la conciencia tranquila por consumir ecológico, aunque haya chupado litros y litros de petróleo en su desplazamiento? ¿A qué estamos llamando *ecológico*? Dicho de otra manera, ¿cómo ir apuntalando un nuevo sistema alimentario mediante la proliferación y el enredo de proyectos que, solos, nunca podrán soportar las tensiones derivadas de un mercado alimentario que no ha cambiado, pero, juntos, quizá sí?

De nuevo, apelamos a la lógica de la espiral: desde el cambio personal, hacia los proyectos colectivos y las políticas públicas, desterrando el ánimo de lucro. Apostamos por cambios en el yo y en el nosotras. Necesitamos cambiar nuestras pautas de aprovisionamiento, aprender a vivir con menos y mimar los momentos relacionados con la alimentación. Todas necesitamos campesinizarnos y desasfaltarnos. Desde estos cambios propios que son de y para todas, desplegamos una diversidad de proyectos colectivos, en los que podemos involucrarnos con diversas intensidades: iniciativas de cría, cultivo o transformación de alimentos; de distribución; de aprovisionamiento; o de *dar de comer*. Lo hacemos desde el enfoque de la soberanía alimentaria y la agroecología. Quienes formamos parte de esas iniciativas vemos la necesidad de espacios de mujeres* vinculadas a la soberanía alimentaria, que, a su vez, se articulen con otros espacios similares a nivel internacional y con el movimiento feminista. Y es desde ahí que incidimos en las políticas públicas y vamos habitando de otro modo el territorio en su conjunto.

Con todo esto, queremos ir generando otras lógicas como motor del conjunto, instalando dinámicas de colectivización y desmercantilización

a lo largo de toda esa cadena alimentaria circular, siempre en marcha. Queremos sacar la tierra y la alimentación del mercado; apostando por fórmulas más colectivas de producir, distribuir, también de aprovisionarnos o de gestionar cotidianamente la alimentación. Es crucial reducir la dependencia del mercado, de insumos químicos, gran maquinaria o semillas modificadas, de saberes expertos ajenos. Y una vía clave para ello es poner en común: las herramientas, los conocimientos propios, la tierra y las semillas autóctonas que intercambiamos. Trabajar en común hacia fuera, en la producción y transformación de alimentos, en su comercialización; y también hacia dentro. A menudo, las apuestas agroecológicas (sobre todo las de producción) se vinculan a apuestas por viviendas colectivas.

Queremos también construir relaciones que potencien las habilidades diversas, que se basen en el cuidado mutuo y la corresponsabilidad. Los espacios para la transmisión horizontal e intergeneracional de los saberes ocupan un lugar clave para nosotras, porque se trata de recuperar lo que sabemos y aprender juntas lo que no, en la búsqueda de un modelo que ha corrido riesgo de extinción. Aquí una estrategia importante es llevar los conocimientos de un lugar a otro: llevar al agro lo que sabemos desde la cocina y al revés. Se trata de aportar lo que hacemos y lo que sabemos a la apuesta colectiva de la que nos sentimos parte.

En nuestra apuesta por romper las dicotomías asfalto / campo, urbano / rural, nuestra pregunta es qué comunidad queremos y podemos crear. Hay gente que estamos en lo rural y, otra, en el asfalto urbano, pero nos sabemos vinculadas. Por eso apostamos por pensar desde lo común e intentar construir comunidades situadas: territorializadas, recampesinizadas y feministas. Es aquí donde está el reto.

Mujeres baserritarras en/del/con la tierra*

Cuando hablamos de recampesinizar no nos referimos a que todas las personas nos hagamos campesinas, sino a que todas volvamos a conectar con los ritmos de la tierra. Sin embargo, para nosotras, la soberanía alimentaria feminista sí tiene unas protagonistas claras: las mujeres* baserritarras, aunque sea una propuesta de cambio también para todas las demás... y para todos.

Las mujeres* baserritarras encarnamos un modo de afrontar la alimentación radicalmente distinto al del sujeto que protagoniza el sistema de mercado actual: el BBVAh rural, el que se siente grande en un tractor grande; el que usa maquinaria abultada y mucho abono para

producir cantidades apabullantes; el que intenta posicionarse arriba en un mercado cada vez más concentrado, con tierras cada vez más acaparadas. Pero las mujeres* baserritarras también nos distinguimos de otro sujeto que protagoniza un modelo pretendidamente alternativo: el *champiñón agroecológico*. Es el productor rural siempre disponible, que no tiene que cuidar, ni cocinar, ni lavar. La agroecología requiere mucho esfuerzo, mucho tiempo. ¿Cómo compatibilizarlo con todas esas tareas cuando sí eres responsable de ellas? Esta dificultad para compaginar empleo y cuidados (por decirlo en términos urbanos) es aún mayor en lo rural, porque los límites entre producción y reproducción, público y privado-doméstico, son más difusos. Más aún lo son en proyectos agroecológicos que, como decíamos, a menudo son todo un proyecto de vida, que unifican lo laboral y la vivienda.

La apuesta agroekofeminista parte de las vidas de las mujeres* baserritarras que no aspiramos a esa producción apabullante y que no somos champiñones, porque reconocemos el valor y la centralidad del cuidado de la vida y porque en nuestras manos recae a menudo la responsabilidad de sostenerla en el día a día. El núcleo del cambio está en el campo mismo, en el eslabón de la producción de alimentos, que luego recorren las cadenas de la distribución y el aprovisionamiento para llegar a todos los hogares. Al mirar ese eslabón desde la óptica de las mujeres*, nos preguntamos no solo por la producción, sino por la reproducción: desde lo que producimos en el campo abrimos preguntas para pensar la reproducción en la ciudad; desde los baserris [caseríos] lanzamos cuestiones para pensar las casas de todas.

Hacemos una apuesta expresa por revalorizar los saberes de las mujeres* baserritarras, entre ellos, la diversidad culinaria y el conocimiento de plantas medicinales o semillas; por valorar los trabajos del campo en la generación de alimentos sanos, la gestión del territorio y la transmisión de la cultura. Sabemos que la violencia y el control han estado tras la expulsión de las mujeres* del campo y, porque queremos sentir ese campo como nuestra casa, ponemos en primera línea la lucha contra la violencia machista y contra la falta de diversidad y libertad. Dedicamos mucha atención a cuestionar las relaciones de poder en las casas, los proyectos, las organizaciones y los sindicatos. Ponemos énfasis en el reparto de los cuidados que son aún más difíciles en lo rural y lo agroecológico.

Apostamos por los grupos de mujeres* y por los liderazgos colectivos femeninos. Consideramos imprescindibles los grupos no mixtos, donde nos juntemos solo mujeres*, como espacios de seguridad,

para compartir, tejer y contarnos... Son espacios donde podemos respirar y fortalecernos. En resumen, buscamos erosionar las relaciones heteropatriarcales, porque, si no, la soberanía alimentaria no tendrá a su sujeto protagonista.

Nos preguntamos dónde habitamos las mujeres* baserritarras, protagonistas de la soberanía alimentaria que nos alcanza a todas. ¿En la tierra? ¿O más bien de la tierra? ¿O con la tierra? Nos planteamos si queremos vivir de la tierra. Así planteado nos suena demasiado extractivo, como si fuéramos a despojar a la tierra de algo que nos llevamos. Pero sí queremos poder vivir de lo que producimos en/con la tierra: de la venta o consumo directo de lo que crece o hacemos crecer. ¿Queremos vivir en la tierra? En ocasiones, queremos vivir de lo generado por la tierra, pero no vivir en ella, porque nos resulta un entorno hostil. También somos conscientes de que hay quien quiere vivir en la tierra, pero asfaltándola, despojándola de sí misma. Quizá la apuesta sea vivir con la tierra, respetando sus ritmos, cultivándola sin expropiarla. Quizá podamos vivir con la tierra quienes no vivimos de ella porque no nos dedicamos a producir alimentos. Quizá podamos vivir con la tierra quienes no vivimos directamente en ella, construyendo modos de vida menos asfaltados en las ciudades y luchando por que sean menos destructivas de su entorno. O quizá todas vivamos en la tierra porque siempre hay tierra bajo el asfalto y la pregunta es si vivimos con ella o a su costa.

Parece un trabalenguas, pero, para nosotras, aquí hay importantes preguntas que debemos abordar: ¿qué valor le damos y le pedimos a la tierra? ¿Qué uso le damos más allá del consumo? ¿Podemos construir modos de vida con la tierra y con todos los seres que la habitan? Y, aquí, enlazamos con una última propuesta: apostamos por tierras que sean lugar de acogida y de bienvenida a la biodiversidad y a la diversidad humana. Esta noción de acogida cobra especial fuerza en un contexto de capitalismo global donde hay tantas personas expulsadas de sus tierras, muchas de ellas campesinas o defensoras de tierras lejanas. Queremos que estas tierras sean su nueva tierra. Frente a un poder corporativo que acapara el terreno, que desterritorializa y asfalta todo, defendemos la tierra para quienes la habitamos y vivimos con ella. Una tierra con memoria, donde podamos recuperar elementos centrales de la cultura de los territorios, que han definido históricamente el paisaje y los modos de vida, como es la manzana en Euskal Herria. Pero una memoria viva que se reconstruye cada día junto a todas las que poblamos el territorio.

5. Destronar el empleo para bienvivir

Este es un eje de alternativa que no teníamos claro desde el comienzo. Sí que compartíamos la idea de que algo tienen que poder decir los feminismos sobre los trabajos, pero... ¿qué?

Hace mucho que ya no estamos en la apuesta de la emancipación a través del empleo, que atravesó a una buena parte de los feminismos. Pero el empleo sigue siendo vía primordial de acceso a la autonomía financiera, derechos e, incluso, identidad. Al mismo tiempo, además de empleo, hay otros trabajos: cuidados, militancias... Como feministas, ¿qué proponemos hacer con todo esto? Nos juntamos a partir de las ganas de responder a esa pregunta; con la intuición de que el feminismo es un eje clave para desmontar la división productivo-reproductivo y para buscar alternativas de superación de los conflictos que genera la actual gestión de los tiempos (el *no nos da la vida*) en el marco de la doble esclavitud del salario y los cuidados en precario. Quisimos hablar de cómo dotar de contenido a una propuesta que inicialmente formulamos como *trabajos emancipados*. Y, desde ahí, hemos pasado a hablar de destronar el empleo para bienvivir. ¿Qué significa esto para nosotras?

Politizar los trabajos

Necesitamos hablar de todos los trabajos. Aunque esto sea un ABC de los feminismos, es imprescindible insistir en ello. Hay múltiples formas de trabajo: trabajos no pagados en los hogares y en espacios colectivos, trabajos pagados por cuenta ajena y bajo otra miríada de relaciones laborales cada vez más precarias, trabajos campesinos que estallan el corsé pagado / no pagado, trabajos para el autoconsumo... Queríamos meter todos en el debate; lo que no deja de ser una pelea constante contra la tendencia tan instalada de volver a hablar de «el trabajo» para referirnos solo al empleo. ¿No es contradictorio decir esto y proponer un eje de alternativa que ha pasado de la idea de trabajos emancipados a otra centrada en el empleo? Consideramos que no: hemos ido más allá del empleo para volver al empleo, pero desde un lugar radicalmente distinto. No hemos vuelto para darle centralidad, sino justo al contrario: hemos vuelto al empleo para reconocer la centralidad que tiene hoy en el mundo y pensar cómo quitársela, desplegando estrategias que nos permitan movernos en los márgenes de esa centralidad.

Lo primero, por lo tanto, es politizar todos los trabajos; y esto significa cuestionarnos juntas el papel que juegan los trabajos en nuestras vidas y en el sistema, empezando por la cuestión de qué es trabajar. Nos han surgido muchos debates: ¿trabajar es aquello que se hace en el marco de la obligatoriedad? Si realizamos una actividad desde el deseo, con placer, en el marco de relaciones de reciprocidad, ¿ya no es trabajo? En ese sentido, por ejemplo, ¿los cuidados libremente elegidos ya no serían trabajos? Estas dudas nos siguen rondando y mantenemos discrepancias; a pesar de ello, hemos optado por rescatar la idea de trabajo para referirnos también a actividades más libres y satisfactorias. Desde aquí, se abren otras cuestiones. ¿Cuáles son los trabajos que nos permiten vivir? ¿Cuáles son los trabajos que nos hacen malvivir? ¿Y cuáles son los trabajos que queremos para bienvivir? Creemos que estas tres preguntas son el meollo del asunto.

En nuestras vidas, para vivir, combinamos cuando menos empleo y cuidados no remunerados. Entendemos el empleo en sentido amplio, incluyendo una miríada de actividades que hacemos para lograr ingresos, tengan o no la forma de trabajo asalariado por cuenta ajena. Y, dentro de los cuidados, hablamos de autocuidado, cuidado mutuo que damos y recibimos, y cuidados a personas en situación de dependencia y menores. Además, a menudo, compaginamos todo lo anterior con la militancia, sobre todo las mujeres* que estamos involucradas, de alguna manera, en la construcción de alternativas. Para vivir, necesitamos todos esos trabajos; unos son más libremente elegidos, otros menos.

Frente a la sectorialización vital, vemos que, en nuestras vidas, las distintas formas de trabajo van unidas. Es decir, uno de los mecanismos que ya hemos comenzado a utilizar para bienvivir (o, al menos, tener vidas que nos resulten más satisfactorias) pasa, en gran medida, por vincular los diversos tipos de trabajo.

En términos de empleo predominan dos alternativas principales en línea con buscar lo que podríamos llamar curros más amables. Algunas apostamos por el autoempleo, porque nos permite dotar a la actividad de mayor contenido político y porque puede convertirse no solo en un espacio con bastante capacidad de acogida de nuestras responsabilidades de cuidados extralaborales, sino en un espacio de cuidados en sí. Se entrecruzan aquí empleo, militancia y cuidados. Otras apostamos por el empleo en el sector público, porque garantiza unas mejores condiciones laborales que permiten compaginar mejor las tres formas laborales, además de proporcionar mayor estabilidad,

a partir de la cual poder hacer proyectos de vida más sólidos. Intentamos, por tanto, hacer trabajos que tengan un sentido, y que sean suficientes para resolver las necesidades vitales: las nuestras y las de las personas sobre las que tenemos responsabilidades.

Ahora bien, ¿las estrategias más o menos individualizadas de elección de curros más amables son suficientes? No, en ningún caso lo son. Ante todo, no lo son porque no todas nos las podemos permitir. Algunas de nosotras carecemos del margen de elección mínimo, porque nos atan los papeles o las responsabilidades sobre otras personas que dependen de nuestros ingresos, porque nuestra situación es demasiado precaria, o por mil motivos. Es una estrategia posible, pero no accesible para todas. Pero, además, el empleo sigue siendo una forma de trabajo impuesta desde el exterior, en el marco de la esclavitud del salario y la mercantilización de la vida, que nos condiciona todo el resto de trabajos. Finalmente, también las responsabilidades de cuidados, en el marco de la falta de un derecho colectivo al cuidado, implican sobrecarga laboral y dificultades para una combinación de trabajos que nos resulte satisfactoria. En conjunto, nos sentimos en una especie de pedaleo permanente: mientras sigamos con fuerzas para pedalear, para combinar los mil y un trabajos, todo marcha. Pero ¿y si, por cualquier motivo, nos detenemos? La intuición (¿la certeza?) es que no podemos detener el movimiento, porque corremos el riesgo de caer.

Los equilibrios que logramos con esos curros más amables y con el entrelazamiento de diversos tipos de trabajos son insuficientes. Necesitamos cambios de mayor calado.

Tres vías para destronar el empleo

El empleo, como una forma de trabajo alienada, está en el centro de nuestras vidas en tres sentidos. Primero, porque determina nuestros tiempos de vida. El mercado laboral nos impone ritmos que condicionan todo lo demás; y esto sucede tanto cuando no tenemos control sobre nuestro horario, como cuando aparentemente sí lo tenemos (en las formas de autoempleo), pero tenemos también que responder también a demandas ajenas y currar lo suficiente para lograr ingresos suficientes. ¿Y qué es suficiente? Esto está vinculado con el segundo aspecto: el empleo está en el centro porque gran parte de lo que necesitamos para vivir lo obtenemos consumiendo y, dado que las prestaciones públicas siempre han sido y son cada vez más endebles, la

vía primordial para lograr ingresos es el salario. Esta dependencia del sueldo crece cuanto más mercantilizada está la vida, tanto porque se privatizan servicios públicos (como la educación), como porque nos instalamos en modos de vida más consumistas o se encarecen bienes básicos, como la vivienda. Tercero y último, se sitúa en el centro porque nos dictamina el contenido de las actividades que realizamos. Aquello por lo que conseguimos que alguien nos pague y nos genere ese salario imprescindible, muy a menudo, no tiene un sentido positivo para el bien-estar colectivo. En el marco del conflicto capital-vida, lo que es lucrativo para el mercado muy habitualmente es *productivo* en cuanto a beneficio, pero muy poco *reproductivo* en cuanto a vida colectiva. Podemos pensar en el trabajo de cualquiera que trabaje en publicidad: desde diseñar un anuncio hasta buzonearlo.

En conjunto, vemos que, para poder *¿sobre / mal? vivir*, necesitamos condicionar el conjunto de nuestros tiempos a una serie de actividades que no vienen definidas por su sentido social, sino por su carácter lucrativo. Llamamos así empleo a ese trabajo que hacemos por ser esclavas del salario, que impone ritmos que no responden a las necesidades vitales y que no hacemos por su sentido social, sino porque alguien nos paga para hacerlo (y nos paga porque le genera un beneficio). Desde luego, esto no es emancipación, ni bienestar. ¿Cómo hacemos entonces? Planteamos cambios en las tres vías.

Liberar tiempo de vida

Que el empleo marque menos nuestros tiempos vitales, además de ser liberador en sí mismo, es una precondition para poder apostar por el resto de alternativas, porque todo proceso colectivo requiere tiempo.

La primera pregunta que nos hacemos es cuántas horas vamos a dedicar al empleo y cuántas al resto de la vida. Y la respuesta está en directa conexión, por un lado, con las necesidades que tengamos. Cuanto menos necesitemos consumir para vivir, cuanto menos dependamos del salario, más tiempo podremos liberar. Y aquí nos conectamos con la segunda vía. Por otro lado, está en conexión con las condiciones laborales que tengamos, que van a definir no solo cuán larga sea nuestra jornada laboral, sino cómo se organice. Para liberarnos necesitaríamos una reducción de la jornada laboral combinada con su estabilización (hay mucho empleo a turnos incompatible con la vida) y flexibilización (a partir de los intereses de las personas

empleadas; no de los intereses empresariales). Todo esto, que significa combatir la imagen de ese trabajador champiñón sin necesidades ni responsabilidades de cuidados que es el estándar exigido por el mercado, exigiría transformaciones en las políticas públicas, fundamentalmente en la regulación del mercado laboral. Los cambios a este nivel están así en esa escala de la espiral que nos resulta más lejana, y que parecen muy difíciles en el marco de la expansión de un poder corporativo global cada vez más voraz. Sin dejar de reivindicar a este nivel macro, consideramos que nuestras apuestas inmediatas necesitan colocarse a otro nivel. ¿Dónde?

Hay un margen relativamente amplio de acción en nuestras manos. La liberación de tiempo se vincula al tipo de empleos que escogemos. Aquí, como ya hemos señalado, la apuesta por el autoempleo y por el empleo público, esos curros más amables, es central. También lo es la opción por disfrutar las prestaciones a las que tenemos derecho (desempleo, jubilaciones, renta de garantía de ingresos). Un problema clave es el desconocimiento sobre estas prestaciones, sobre todo, las no contributivas; para afrontarlo, establecemos las oficinas de derechos sociales, que ayudan a informarse y a exigir los derechos que nos corresponden. Obviamente, la capacidad que tenemos para apostar por estas estrategias es muy desigual en el marco de un mercado laboral fuertemente segmentado y de un sistema de bienestar que no es universal. Somos conscientes de que las mujeres* migradas y/o racializadas y las de clase obrera tenemos mucha menor capacidad de usarlas; a menudo, no disponemos de alternativa laboral ni de prestaciones.

Pero, además de esta búsqueda de condiciones laborales mejores (entendiendo que mejor no es ganar más, sino liberar tiempo vital), hay una serie de rupturas con lógicas internas que se vuelven imprescindibles. Hemos identificado dos: la sempiterna culpa y el productivismo. El productivismo, esa ansiedad por hacer más, esa sensación de que nunca es suficiente, nos atraviesa y contamina no solo el empleo, sino las militancias e, incluso, los cuidados. Y esto se vincula con la sensación de culpabilidad que aparece «cuando hacemos, porque hacemos; y, si no hacemos, porque no hacemos». Si haces menos de lo que (crees que) podrías, te sientes mal por no dar de ti todo lo posible; si estiras todo lo posible, te sientes mal por replicar lógicas capitalistas. Frente a todo ello, necesitamos trabajar nos la autoexigencia, reemplazar estas lógicas que nos extenuan por el autocuidado en colectivo; ser conscientes de los momentos vitales

y de las necesidades de nuestros cuerpos; sentir nuestra pertenencia a un territorio que también marca ritmos propios; y conectar con el deseo y el placer. No sabemos bien cómo, pero sí sabemos que la conexión con el deseo y el placer es imprescindible para liberar tiempo del empleo y no volverlo a llenar de otros trabajos ni vivirlo con culpa. No solo se trata de liberar tiempo del curro, sino de disponer tiempo para hacer lo que queramos y para «tocarnos el higo individual y colectivamente».

Desmercantilizar nuestras necesidades

Depender menos del dinero es otra vía fundamental de incidencia. De nuevo, esto requiere introducir cambios en el nivel de la espiral que corresponde a lo público y desalojar el ánimo de lucro como eje vertebrador del sistema socioeconómico. Cuantos más servicios públicos haya y cuanto más coto se ponga a la especulación, menos dinero necesitaremos para acceder a cuestiones básicas, como la vivienda, la sanidad, la atención a la dependencia, el transporte, etc. Reivindicar por esta vía vuelve a ser fundamental, pero, mientras eso sucede, ¿qué transformaciones en lo más cercano podemos ir poniendo en marcha?

Creemos que hay un potencial grande en la desmercantilización de la vida que conseguimos al poner en marcha formas colectivas y autogestionadas de intercambio y de resolución de la vida. Desde compartir piso, a poner en marcha un centro cultural autogestionado donde podamos acceder al ocio y al aprendizaje de manera no mercantilizada, pasando por los talleres del *hazlo tú misma* (o, mejor aún, del *hazlo con otras*), que enseñan a resolver muchas cosas sin tener que comprar o contratar. Estas iniciativas nos permiten romper con la especialización, y nos generan mucha autonomía vital propia y colectiva. También es cierto que, en ocasiones, nos preguntamos si pedir a compañeras que hagan gratis cosas por las que podrían cobrar en el mercado (desde una clase de música a un taller de teatro o fontanería) es una manera de precarizar sus vidas. Por eso creemos que no se trata de que algunas hagan gratis, sino de hacerlo todas y de hacerlo en condiciones en las que haya una apuesta por la colectividad que exceda la actividad concreta. La participación en estos procesos nos llena además de fuerzas para marcar límites y reivindicar en el propio mundo laboral. La potencia que nos da excede su propio espacio.

Estas iniciativas colectivas las vemos en infinidad de lugares: en barrios, en organizaciones de mujeres*... Pueden surgir de la existencia de un proyecto político previo y aglutinar a gentes que ya tenían ese nexo en común. O pueden surgir de la propia necesidad y ayudar a construir comunidad, como sucede cuando se libera algún espacio en un barrio para realizar actividades que la propia gente del barrio requiere. *Auzogestioa* es el nombre que damos a las formas de autogestión arraigadas en el barrio. En estos casos, además de desmercantilizar, estas alternativas tienen una riqueza grande por la diversidad de personas que se encuentran y por el territorio vivo que tejen. Por último, la okupación es, en el marco de la especulación con la vivienda y el suelo, una apuesta especialmente relevante. Okupar vivienda reduce enormemente la dependencia de ingresos para personas concretas; la okupación de espacios para actividades colectivas proporciona la tierra imprescindible para las actividades comunes.

Pero, además de estas vías compartidas, de nuevo debemos hablar de rupturas internas para poder desmercantilizar nuestras vidas. Por un lado, necesitamos cuestionarnos nuestros propios estilos de vida consumistas. Cuanto menos ligado al consumo mercantil esté nuestro deseo y nuestra idea de qué es vivir bien, más nos liberaremos del empleo y bienviviremos. En ocasiones, la simple conciencia de nuestros gastos es una palanca para reducirlos. Como comentaba una compañera: «Creo que lo más revolucionario que he hecho es el Excel [de recuento de gastos]». La otra dinámica instalada a romper es el individualismo que nos frena a la hora tanto de hacer apuestas colectivas como frente al simple hecho de abrir nuestras casas como espacio de encuentro o de cohabitación. Sentir que necesitamos consumir menos para vivir bien y sentir que necesitamos estar y hacer junto al resto, no es una renuncia sino una ganancia, son claves para emanciparnos del empleo y bienvivir.

Cuidar el cuerpo-territorio

Si el empleo es un trabajo despojado de su sentido social, una rebelión fundamental es revertir este vaciamiento. La idea de fondo es que el empleo sea menos trabajo asalariado (trabajo hecho por la rentabilidad que le genera al capital que nos paga el salario) y sea más cuidado del cuerpo-territorio, de la vida común; y que sea en sí mismo más compatible con los cuidados y la militancia. Acercamos empleo y militancia cuando llenamos el primero de contenido político. Y esto sucede, principalmente, en algunas formas de empleo público

(cuando trabajamos en un ámbito que consideramos que es un servicio al común) y en la puesta en marcha de proyectos de autoempleo colectivo que buscan ofrecer a la comunidad algo que es efectivamente necesario: sean una huerta, una tienda agroecológica, una ONG, o una asesoría medioambiental o de género. En estas iniciativas colectivas, podemos situar los cuidados y la corresponsabilidad en el centro, convirtiéndolos en bandera de nuestros proyectos, prestando atención al ámbito organizacional, teniendo en cuenta no solo lo que hacemos sino cómo lo hacemos.

Cuando nuestra apuesta es el autoempleo, en tanto apuesta por un trabajo autónomo, no se queda en el ámbito individual, sino que hablamos de poner en marcha formas colectivas de autoempleo. Estas iniciativas colectivas, además, pueden dar el salto a intercooperar entre sí: aglutinándose para afrontar juntas un entorno económico hostil (por ejemplo, con la conformación de cooperativas de segundo grado para poder acceder a convocatorias públicas); buscando lugares de trabajo compartidos, donde la convivencia permita construir vínculos y posibilite una gestión más horizontal y distribuida del cuidado del espacio común; compartiendo recursos financieros, saberes, contactos...

En estos casos, vamos tejiendo espiral desde lo más individual hacia lo más colectivo, escalando los niveles en los que se materializan las alternativas. Pero esto tiene también dificultades. Por un lado, el productivismo del que ya hemos hablado atraviesa con mucha frecuencia nuestros proyectos. No nos hacen falta jefes para caer en dinámicas estresantes y patriarcales... Por otro, lograr una triple sostenibilidad financiera, política y vital se convierte en una especie de cuadratura del círculo. Intentar ofrecer cosas de verdad necesarias para la vida (y no para el capital) y ofrecerlas a un precio justo para quien las necesita y justo para quien las da es en sí un equilibrio sumamente difícil, dada la absurda estructura de precios a la que nos enfrentamos, donde parece que lo más necesario es lo que menos valor tiene y viceversa. Estas dificultades se viven constantemente, por ejemplo, en el ámbito de la alimentación agroecológica. Pero también las experimenta una ONG u otras organizaciones cuando deben decidir a qué financiación acceder, o a qué proyectos presentarse.

Lograr a un tiempo sostenibilidad financiera y sostenibilidad política requiere equilibrios muy complejos. Más complicados aún cuando queremos combinarlas con la sostenibilidad vital y conseguir que estos empleos (que son más cuidado del cuerpo-territorio

y menos trabajo asalariado) sean compatibles con las necesidades y responsabilidades de cuidados amplias de todas las personas que los componen. A menudo, son proyectos muy motivantes, pero que nos complejizan mucho los espacios y tiempos de vida. Y las dificultades para poner límites serán mayores cuanto mayor sea el contenido social y político de lo que hacemos. Comprender los conflictos y entender que nos exceden, que tienen un origen estructural, nos puede permitir vivir sin culpa las situaciones de incoherencia que sin duda encontraremos. Y si la dificultad es demasiada y terminamos por renunciar a estos trabajos aparentemente más satisfactorios en aras de liberar tiempo de vida... también entonces hemos de huir de la culpa.

Una espiral de transformaciones

Y volvemos al comienzo de esta apuesta: ¿cómo destronar el empleo para bienvivir? Vemos que los niveles de la espiral están profundamente conectados: en lo personal apostamos por cuestionar lógicas productivistas, consumistas, individualistas y heteropatriarcales. En sí mismas, estas rupturas permiten abrir espacio para la liberación de tiempo y para depender menos del dinero. Desde ahí, buscamos curros más amables que, a menudo, pasan por la apuesta por el autoempleo. Estos curros nos liberan más cuanto más colectivos sean y cuantas más posibilidades para la intercooperación abran. Por otro lado, buscamos involucrarnos en proyectos colectivos que permitan desmercantilizar la vida; a veces, la desmercantilización se queda en el terreno más íntimo: cuando compartimos espacios de vida, cuando hacemos junto a otras, cuando okupamos una vivienda. A partir de ahí, de nuevo sabemos que su fuerza se multiplica si, desde ahí, salimos al colectivo, tejemos barrio y hacemos comunidad. Pero todo esto sucede en condiciones no solo adversas, sino cada vez más difíciles, si no tocamos el ámbito de las políticas públicas, donde la reivindicación feminista debe seguir llegando.

6. Vidas libres de violencias

Para poder vivir vidas libres de violencias, hay un paso esencial que consiste en reconocer las múltiples formas de violencia que atraviesan nuestras vidas. A partir de ahí, podemos desarrollar otras estrategias, como la autodefensa o la justicia feministas. Ahora bien, no podemos pensar que necesariamente primero visibilizamos las violencias

y, después, las enfrentamos. Solo enfrentándolas vamos adquiriendo progresivamente la capacidad de verlas, y vamos construyendo relatos colectivos para nombrarlas y para entender cómo liberarnos de ellas. Nos sirven también para entender que las distintas formas de violencia se ejercen de maneras diversas y con intensidad radicalmente desigual sobre nuestros cuerpos diversos según el lugar que ocupemos en *esta Cosa escandalosa* y según cuánto nos alejemos del sujeto hegemónico, del BBVAh. Todos ellos son, por tanto, pasos que damos de manera simultánea y que requieren de la constitución de espacios y redes de apoyo y encuentro.

Nombrando todas las formas de violencia

A lo largo de nuestro proceso, hemos puesto énfasis en nombrar violencias que escapan de una visión clásica de la violencia en las relaciones afectivo-sexuales y del abuso sexual en sentido amplio. Hemos así nombrado distintas violencias asociadas a la diversidad sexual y de género e identificado sus impactos. La propia invisibilización de identidades y formas de vida es una forma de violencia, que sucede en todos los entornos, y que aparece, por ejemplo, cuando las preguntas que se nos dirigen esperan una respuesta normativa en la que no calzamos: desde un «¿tienes novio?» en la familia, hasta un «¿usas anticonceptivos?» en la consulta ginecológica. Hay otros relativos a las condiciones discriminatorias en el mercado laboral; y a la falta de acceso a recursos, como tratamientos médicos (por ejemplo, cuando en la sanidad pública se nos niega el acceso a tratamientos de reproducción asistida a las bolleras, o a un tratamiento de reasignación de sexo). Hay impactos emocionales ligados al miedo, a la alerta constante y al control social autoimpuesto. Y hay también agresiones físicas, verbales, sexuales y psicológicas. La normatividad binarista y heterosexual, en última instancia, genera una eterna sensación de «no poder ser» a quienes rompemos con ella; y una eterna necesidad de justificar la vida propia. Consideramos que, si tenemos que pelear por el valor de nuestras vidas, es porque hay algo que está despojándonos de ese valor, y ese algo es la violencia de fondo.

Sabemos que la violencia no solo se da en las relaciones interpersonales. Hay muchas formas de violencia institucional que necesitamos confrontar, ya que las instituciones establecen normativas que en la práctica funcionan como mecanismos de exclusión. Uno de ellos, que nos impacta con mucha fuerza a las mujeres* migradas, son las normativas para la homologación de títulos, que terminan sirviendo

como instrumento para expropiarnos de nuestros conocimientos (formales) y convertirnos, en términos oficiales, en personas sin instrucción, con la consecuente debilidad con que esto nos sitúa en el mercado laboral. Es también excluyente el propio lenguaje institucional, crecientemente digitalizado, con una redacción, vocabulario y formato siempre complejos. La exclusión se produce, simplemente (¿o intencionalmente?) por no entender qué se nos pide en formularios para solicitar prestaciones, renovarlas, enviar justificaciones... Son excluyentes también los procesos homogéneos, que no reconocen la diversidad y nos tratan a todas como si fuéramos iguales, cuando somos diversas en modos, lenguajes y necesidades de apoyo.

Otra forma de violencia institucional es la comprensión de las prestaciones como concesiones y vigilancia, y no como derechos. Aquí se perciben mecanismos de género de control, entre ellos, la recurrente amenaza de quitarnos a l*s hij*s que se usa con las mujeres* que somos leídas desde la institución como mujer-madre. Observamos un paternalismo y un control sobre la vida de las mujeres*, sobre nuestras decisiones vitales, necesidades y prioridades. La no adecuación de las instituciones para reconocer la diversidad vital es otra forma de violencia. Si esta incapacidad para otorgar derechos a la diversidad se está aminorando (pero no desapareciendo) respecto a la orientación sexual, permanece muy viva respecto a la identidad de género y la cultural (por ejemplo, el no reconocimiento de las bodas gitanas). Quizá el máximo exponente de violencia institucional sea la normativa de extranjería, que funciona como un mecanismo sumamente eficiente de racismo institucionalizado. Todas estas formas de violencia pueden estar contenidas en las normas, en la letra escrita; pero otras muchas veces se ejercen en la práctica institucional cotidiana: en los formularios, en las actuaciones del personal... Son procesos que nos revictimizan, tanto a las mujeres* víctimas de violencia machista, como a aquellas que hemos migrado abandonando territorios violentos en busca de una seguridad que no encontramos.

Otra forma de violencia institucional destacable es la violencia judicial, expresión del carácter heteropatriarcal del sistema judicial, que minusvalora los delitos cometidos hacia las mujeres* y que, de hecho, termina a menudo enjuiciándonos a las mismas mujeres* que denunciamos. Es una justicia que ejerce violencia porque, a menudo, el propio proceso de *repartir* justicia se convierte en un proceso violento, de descrédito, de exposición, de vejación, más allá incluso del resultado más o menos favorable de la sentencia.

También el sistema sanitario genera violencia por múltiples frentes. Violencias médicas habituales que sufrimos las mujeres* son el sobrediagnóstico y el empastillamiento (cualquier problema se medicaliza para evitar ver raíces más sociales y complejas), la falta de investigación desde y sobre cuerpos femeninos diversos, la exclusión de quien no encaja en la norma sexual y de género, así como el fomento activo del binarismo de género. Todo esto se produce en el marco de un sistema que enferma a las mujeres* y violenta nuestros cuerpos por la sobrecarga laboral y de responsabilidades, la falta de tiempos, las nuevas formas de contaminación que nos afectan de forma específica...

La violencia, como vemos, toma múltiples formas y se despliega en cualquier terreno. En lo público, terreno ocupado por los hombres y del que se nos desplaza o en el que se nos hace sentir inseguras. Se da una securitización del espacio público que, en vez de protegernos, genera más violencia e inseguridad en nuestros barrios, especialmente en los barrios estigmatizados, donde el control policial es constante. Y donde la contracara de las redadas racistas es la gentrificación, que encarece nuestros barrios y nos expulsa paulatinamente, mientras nuestras calles se convierten en nuevos nichos de negocio para quienes se benefician de la turistificación.

También sucede en las casas que, para muchas, son el lugar más peligroso, porque es donde enfrentamos, sin ojos testigos, las formas de violencia machista directas. Para otras, en cambio, las casas son un espacio de (relativa) seguridad frente al racismo ciudadano que vivimos en la calle, o frente al racismo policial, que nos agrede con controles de identidad racistas cuando no nos lleva directamente a un centro de internamiento. La violencia se produce cada vez más en el espacio virtual, en las redes sociales. Ahí las comunicadoras y periodistas feministas la sufrimos con especial virulencia.

El consumo es otro espacio de despliegue de violencia. Hay violencia tras el modo en que se han producido muchos de los bienes y servicios que consumimos: tras nuestra ropa, hay maquilas donde se trabaja en condiciones de abuso total; tras la energía que usamos, hay parques eólicos que se construyeron tras expulsar a comunidades enteras de sus tierras... Pero el consumo también tiene una violencia en su contracara: en el modo de comprar, en los cuerpos normativizados que queremos que calcen en un molde (heteronormativo, capacitista y racista) inalcanzable, frustrante y que anula tanto la diversidad como la alegría de nuestros cuerpos.

Resistiendo y enfrentando las violencias

Encontramos tres estrategias principales para afrontar las violencias y queremos transitarlas todas a un tiempo porque entendemos que se refuerzan entre sí y que, con todas ellas, somos más libres. Vamos a construir una nueva historia que nos permita reconocernos en nuestra fuerza y no quedarnos atrapadas en el papel de víctimas. Vamos a poner en marcha procesos propios de autodefensa y justicia feministas. Y vamos a articular redes de apoyo, y a hacer de las otras un nosotras.

Cambiar el relato: de víctimas a supervivientes

La construcción de una narración compartida que nos permita colectivizar las vivencias es crucial para sanar malestares y para poder realizar un ejercicio de justicia feminista restaurativa. Estos relatos buscan entender que «lo que me pasa nos pasa». Necesitamos sentirnos identificadas con otras, e identificar juntas esas distintas formas de violencia, ponerles nombre y comprender su funcionamiento como mecanismos de control y disciplinamiento que, en ocasiones, toman también la forma de autoviolencia. Nos preguntamos si las redes sociales pueden ayudarnos a construir ese relato, a contar por otra vía lo que no somos capaces de decir a veces en persona.

Sabemos que nuestros relatos son agrídulces. Frente a un asesinato, no nos basta con hacer una concentración, por muy relevante que sea en términos de denuncia y de visibilizarnos públicamente como un cuerpo colectivo. Hemos de realizar un duelo colectivo que nos permita atravesar juntas el dolor y poner palabras. Este duelo debe permitirnos también no quedarnos con el miedo, sino con la sensación de fuerza que da el sentir la comunidad que está detrás. Precisamos también relatos de supervivencia, para festejar los logros.

Con estos relatos queremos dar la vuelta a los discursos hegemónicos. Por un lado, queremos pasar del «vigila» dirigido a las mujeres* al «no viones» dirigido a los hombres. Queremos poner el foco sobre ellos, que son los que ejercen violencia. ¿Podemos decir que queremos crear *vergüenza de género*? Por otro, queremos que deje de usarse la seguridad de una parte privilegiada de la población como excusa para el ejercicio de la violencia sobre quienes son calificad*s como otr*s (justificando, por ejemplo, los controles de identidad racistas). Buscamos abrir la pregunta de cuáles son las vidas que importan a la hora de definir la idea misma de seguridad y los modos de alcanzarla.

La construcción de estas narraciones es antídoto y resultado del fin de la comodidad: la comodidad de no ver, que permite actuar como si no sucediera nada, negando lo que les ocurre a quienes están a nuestro alrededor o, incluso, lo que nos pasa a nosotras mismas. Creemos que el primer y doloroso paso es transitar del no querer ver al querer saber. Este paso nos obliga a responsabilizarnos y nos permite dejar de hablar de la violencia desde fuera, como si fuera algo que les sucediera a otras. Atrevernos a ver y nombrar la violencia que sucede y nos sucede a todas es un paso fundamental para poder reapropiarnos de nuestros cuerpos y de nuestras vidas.

Queremos construir un nuevo relato que nombre las violencias como algo sistémico. Pero no queremos hacerlo para quedarnos en el dolor, sino para reivindicar la alegría, el baile y el disfrute de nuestros cuerpos diversos. Por eso nos nombramos supervivientes.

Autodefensa y justicia feministas

Una estrategia fundamental para enfrentar las violencias es la autodefensa feminista. La autodefensa incorpora herramientas físicas y psicológicas de defensa personal. Pero, mucho más allá de eso, plantea la necesidad de entender juntas las raíces de la violencia y trabajar sobre ellas. Se busca el empoderamiento propio y colectivo, en una vuelta de tuerca de la idea misma de empoderamiento que, por un lado, lo aterriza en el cuerpo y, por otro, lo acerca a nociones más próximas a la soberanía feminista. No partimos tanto de un planteamiento del estilo *el miedo va a cambiar de bando*, porque nos parece que este parte de una posición de vigilancia, casi de búsqueda de la agresión. Proponemos más bien la desarticulación del miedo como forma de control social y disciplinamiento; y compartir y reconocer estrategias de supervivencia.

La autodefensa feminista es una apuesta de transformación que parte de nosotras, del nivel más cercano y más autónomo. Y, desde ahí, la entrelazamos con la apuesta por la justicia feminista, que toca algo tan ajeno como el sistema judicial, pero acercándolo a nosotras.

Queremos incidir en la justicia existente, por ejemplo, mediante alianzas con juristas feministas que nos permitan reivindicaciones como que la violencia virtual también puede ser violencia machista. Denunciamos la opacidad de los procesos judiciales y exigimos más leyes y más presupuesto. Pero queremos evitar, por un lado, una deriva punitivista de nuestras denuncias y, por otro, poner toda la

exigencia hacia fuera. Por eso pensamos que, quizás, la justicia tenemos que construirla nosotras, haciéndonos responsables de cómo nos ayudamos unas a otras. Por eso apostamos por la justicia feminista. No se trata de tomarnos la justicia por nuestra mano, sino de desplazar la propia noción de justicia. Así, entendemos la justicia feminista como aquella que, a diferencia de una justicia patriarcal basada en el castigo, pone énfasis en la reparación del daño y en el cuidado de las víctimas durante el proceso. Es una justicia que pretende desmontar mandatos y culpas y combatir la vergüenza por haber sido víctima de situaciones de violencia; que construye formas de reparación simbólica; y que entiende la importancia del «yo sí te creo». Frente a una justicia que se reparte, la justicia feminista la construimos mediante procesos colectivos de reapropiación. Así funcionan, por ejemplo, los tribunales de mujeres. En estos procesos, ponemos mucho énfasis en la corresponsabilidad común y en la dimensión de la colectividad, más desde la idea de construir comunidad que desde una idea idealizada de comunidad preexistente. En ellos, vamos colectivizando los relatos, nos vamos sintiendo identificadas y reconocidas en las otras; juntas, construimos un sentimiento de justicia.

Apoyo mutuo para hacer de las otras un nosotras

Los relatos compartidos, la autodefensa y la justicia feministas van de la mano del entrettejimiento de redes de apoyo. Necesitamos estas redes para romper la soledad, el silencio y la invisibilidad. Estar solas nos lleva a aceptar cosas que no queremos, mientras que la tribu nos da fuerza para salir de situaciones violentas en el trabajo, en la familia... Y nos permite visibilizar y denunciar las violencias institucionales en los sistemas educativo y sanitario, el acceso a prestaciones, las oficinas de extranjería...

Estas redes son multiformes. Pueden ser por ejemplo espacios no mixtos donde sentirnos seguras. Desde aquí podemos hacer infinidad de cosas: podemos realizar acompañamientos integrales (psicosociales, económicos, individuales y grupales) para afrontar las situaciones de mayor vulnerabilidad y la violencia institucional. Podemos habitar, celebrar y disfrutar de la diversidad. Podemos construir juntas empoderamiento colectivo y desplegar estrategias de autodefensa feminista. Y podemos construir los relatos colectivos que nos ayudan a sanar. Necesitamos que sean espacios acogedores en los que se pueda contar lo vivido recibiendo una escucha sin juicio. Apostamos por habitaciones propias móviles: en ocasiones, habitaciones propias de

mujeres*; otras, de personas LGTBIQ o de bolleras y/o trans; otras, de mujeres* o personas racializadas. Los espacios son maleables y funcionan no a partir de la exclusión, sino a partir de la necesidad de espacios seguros desde los cuales emerjan los relatos y en los que se conformen las redes. Mediante estas redes queremos hacer de las otras un nosotras, respetando los lugares y momentos juntas y los lugares y momentos de intimidad.

Las redes que construimos pueden alcanzar también diversos niveles: de la habitación propia a la escalera de vecindario en la que nos sintamos seguras para ser quienes somos. Del funcionamiento de otras formas de convivencia y relaciones para salir de la violencia familiar, a la creación de un directorio feminista para contar con profesionales aliadas (abogadas, psicólogas, ginecólogas...).

Queremos también visibilizar (que no celebrar acríticamente) los espacios que están intentando revisar sus dinámicas y formas de funcionamiento internas: espacios mixtos de mujeres* y hombres que miran la dimensión de género, espacios feministas mixtos de mujeres* blancas y racializadas que miran los privilegios por estatus migratorio y racialización...

Finalmente, apostamos por la reapropiación de nuestros cuerpos, desde la conciencia del territorio que habitamos. El conocimiento de nuestros cuerpos, de sus procesos biológicos, de las etapas vitales, de aquello que les da placer o genera dolor... todo esto nos permite partir desde un lugar propio a la hora de juntarnos con otras, para construir relatos, para tejer redes, para autodefendernos y sembrar el territorio de justicia feminista. Esta reapropiación la entendemos como un proceso de sanación feminista más allá de la medicalización.

El proceso que hemos hecho juntas ha sido un ejercicio (limitado) de construcción de relato colectivo y de entretejido de red de apoyo. Lo que aquí leéis es en sí, en alguna manera, parte de ese proceso colectivo de sanación.

7. Buscando un horizonte: la soberanía feminista

Destronar el empleo, soberanía alimentaria feminista, liberarnos de las violencias y convertir los cuidados en un derecho colectivo. No podemos renunciar a ninguna de estas apuestas para bienvivir juntas. Nuestro horizonte de deseo contiene todo eso... y más. Habiendo

llegado unas con otras hasta aquí, ¿qué nos queda ahora? Nos queda seguir caminando por los cuatro ejes que hemos compartido. Nos queda explorar otras sendas que aún no hemos transitado específicamente, pero sí nos han surgido una y otra vez, por ejemplo, el tiempo. Vivimos tiempos infartados, agobiados y ahogados; tiempos robados, impuestos y perdidos. ¿Qué podemos hacer y qué estamos haciendo para vivir tiempos más sostenibles, para ser más soberanas de nuestros tiempos y para vivir el tiempo con alegría? Nos queda transitar las sendas complejas de la diversidad entre ese colectivo mujeres*, el «*» atajo que estamos nombrando en este texto: no solo las sendas de la diversidad, sino las de las desigualdades, que son algo mucho más duro y difícil de gestionar que la diversidad (con todo lo difícil que es esto), porque obligan a enfrentar privilegios y opresiones desde nuestras responsabilidades asimétricas. Nos quedará, seguro, adentrarnos en cuestiones que aún ni olemos.

Y nos queda también pendiente consensuar una *txapela* [sombbrero] para el conjunto. ¿Cómo podemos nombrar ese horizonte de subversión por el que apostamos? No pretendemos tener ni un manual de instrucciones ni un lugar de llegada cerrado y definido que se convierta más bien en una jaula (o en una frontera para decir quién se queda dentro y quién fuera). Queremos poder nombrar las aspiraciones en común; disponer de palabras que nos sean útiles para construir ese nos-otras por el que apostamos.

En el marco de este proceso, hemos comenzado a explorar una de ellas, que nos parece puede tener mucha potencia. La soberanía feminista es una propuesta que se lanza de la mano de parte del movimiento feminista autónomo de Euskal Herria y, en concreto, de las compañeras de Bilgune Feminista. ¿Cómo podríamos pensarla en conexión con todo lo aquí planteado?

La situación actual que enfrentamos está marcada por la instalación de la precariedad en la vida como nuevo régimen de existencia para las mayorías. Aunque muy desigualmente repartidos, los malos vivires se han convertido en la normalidad en *esta Cosa escandalosa*. Una normalidad que se expande, que va tiñéndolo todo progresiva y rápidamente. La precariedad supone la incertidumbre, el miedo al futuro (a un vivir aún peor) y la incapacidad de tener proyectos de vida propios, cada una y en colectivo.

Frente a esta situación, hablar de soberanía feminista es hablar de un horizonte en el que tengamos capacidad de decisión sobre vidas

que merezcan la alegría de ser vividas; en el que tengamos posibilidades para soñar, decidir y concretar proyectos de vida y de futuro.

La soberanía feminista es un planteamiento arraigado en el territorio, el cuerpo y la tierra. Se arraiga en el cuerpo porque no hablamos de grandes arcadias futuras, o de macroprocesos de emancipación donde las personas concretas se desdibujen. Hablamos de vidas aquí y ahora; de tener expectativas para la vida cotidiana; de construir proyectos desde la vida concreta que partan del cuidado diario de los cuerpos vulnerables. Se arraiga en la tierra, porque la vida se entiende como ecodependiente: no hay vida en el vacío, sino como parte de una tierra viva. Y se arraiga en el territorio porque, desde el planteamiento de Bilgune Feminista, esta soberanía se conjuga en euskera. Desde aquí abrimos la pregunta de si no podríamos conjugarla en diversas lenguas, y/o de si ese euskera puede ser traducido o *xuxurrado*.

Es un planteamiento colectivo, porque no es una pregunta neoliberal sobre la felicidad individual; sino una pregunta sobre el bienvivir compartido. Es una apuesta por la capacidad de decisión sobre la vida particular en el marco de la vida común; o viceversa: una reivindicación de la capacidad de decisión sobre la vida común donde haya espacio para decidir sobre la vida propia desde la libertad comprometida, como planteábamos en el derecho colectivo al cuidado. Es una apuesta radical por la vida, por hacernos colectivamente cargo de ella sabiéndola ecodependiente e interdependiente. No es una propuesta miserabilista, de supervivencia, pero escapa también del mantra hegemónico según el cual *o creces, o te estancas*. Podríamos decir que es una apuesta por el bienvivir, y no por vivir mejor: ni mejor que otr*s, ni mejor que antes. Es un bienvivir que se reinventa cada día. Es una apuesta radical por establecer nuevos umbrales de dignidad colectiva, en los que quepamos todas en nuestra diversidad y en el marco de un planeta vivo.

La soberanía feminista es una provocación y una llamada a subvertirlo todo: las estructuras, las relaciones y nuestra íntima comprensión de nosotras mismas. Propone subvertir las estructuras económicas, reconvirtiendo los medios de producción de capital en medios de reproducción de la vida en común. Esto engarza plenamente con las propuestas de desmercantilización y colectivización que han ido apareciendo en los cuatro ejes: de las residencias privadas de personas ancianas a las residencias públicas o las viviendas compartidas; de la tierra acaparada a la tierra cultivada por quienes la habitan y

habitada por quienes la cultivan; de la vida perdida en lograr el sueldo para pagar la hipoteca o el tratamiento antiestrés, a la vivienda okupada y el tiempo liberado. Y subvertir las estructuras económicas es redistribuir los trabajos, al mismo tiempo que cambiamos su contenido: queremos trabajar para sostener la vida, no para ponerla en riesgo, ni para sacrificarla en aras de algún supuesto objetivo superior que es, al final, el privilegio de quien tiene el poder de decidir sobre vidas ajenas.

También las estructuras políticas deben ser puestas patas arriba en pos de formas de democracia directa y radical. Esta democracia ha de atravesarlo todo, desde los espacios más cercanos (los hogares y las redes, sean estas de amistad, de cuidado mutuo o de apoyo para afrontar las violencias), a los más lejanos de las estructuras institucionales y la política formal, pasando por los proyectos colectivos que construimos (de autoempleo, agroecológicos...). Esto engarza plenamente con las propuestas de revisar las formas organizativas que plantea el agroekofeminismo, y que incorporan también los proyectos colectivos de autoempleo y los espacios de intercooperación entre estos. Al mismo tiempo, bajo la idea de democratización podemos hablar de las rebeliones en los hogares ante el mal reparto de los trabajos.

Pero las estructuras no pueden transformarse sin reconstruir los sentidos comunes con los que entendemos nuestras vidas. Interpela, así, a dinámicas como las que hemos denunciado aquí: el todo por amor, la culpa, el individualismo, el consumismo, el productivismo y el asfaltado.

La soberanía feminista nos convoca a revisar las relaciones heteropatriarcales, racistas y clasistas que permean la vida colectiva. Es una apuesta desde y para un sujeto diverso, atravesado por desigualdades, que se atreve a mirar de frente sus privilegios y opresiones. Y es una apuesta no solo por construir a futuro, sino por reconocer la soberanía que ya tenemos. Esto significa dar valor a todo lo que estamos construyendo ya, dando cabida a lo imperfecto, a la duda y la incoherencia, no desde una postura autocomplaciente, pero sí evitando la culpa paralizante o la vocación de santas. Por otro lado, significa también hacernos responsables de nuestro margen de agencia, sintiéndonos parte co-constitutiva del sistema que queremos cambiar.

Creemos que la soberanía feminista engarza plenamente con las propuestas emanadas de este proceso colectivo de derivas. Hemos hablado de arraigo; de subvertir las estructuras políticas y económicas

en un modo que podríamos decir funciona en espiral desde lo más pequeño a lo más grande y vuelta; de transformar las relaciones y los sentidos comunes. Hemos hablado, por lo tanto, de los tres elementos en común que atraviesan los cuatro ejes. Pero, además, hay nexos directos de la apuesta de la soberanía feminista con cada uno de ellos. Además de los que ya hemos ido apuntando, podemos señalar otros. Solo puede haber soberanía sobre la vida propia si son vidas libres de violencias.

Conseguir soberanía es librarnos de las violencias como mecanismo de control y disciplinamiento. Solo podemos ser soberanas de nuestras vidas si las reconocemos ecodependientes y, desde ahí, reconstruimos nuestra relación con la tierra, como plantea la soberanía alimentaria feminista. Y una vida soberana es una vida que se construye en relaciones de cuidado mutuo que, como propone el derecho colectivo al cuidado, no mal resuelve la interdependencia en términos de explotación. Una vida soberana es una vida que no gira en torno al vértice del empleo, que tiene tiempo liberado, que se apoya en formas colectivas y no mercantiles de satisfacción de necesidades y donde los trabajos cuidan el territorio-cuerpo.

La soberanía feminista puede ser nuestro horizonte de subversión feminista. Y las derivas pueden ser una manera de caminar hacia él. Aquí os hemos compartido reflexiones y palabras construidas entre todas y desde nuestras vidas concretas. Las lanzamos al debate colectivo para seguir armando juntas mundos otros, para celebrar todo lo que ya vamos haciendo y para abrir canales de diálogo con los mundos otros que otras compañeras, en otros territorios, estáis ya amasando.

Bibliografía

- Aboitiz Hidalgo, Uzuri (2018), «Soberanía feminista: una aproximación a la soberanía desde la vida cotidiana», en vv. AA. (2018), *Burujabetza pluralean*, Donostia, Iratzar Fundazioa, pp. 91-103, disponible online.
- Bilgune Feminista (2020), «Agenda común para situar nuestras vidas en el centro y soberanías: Poner la vida en el centro es cuestión de soberanía», V Jornadas Feministas de Euskal Herria, Durango, disponible online.
- Ponencias presentadas por Euskal Herriko Bilgune Feminista, «Soberanía feminista de Euskal Herria», disponible online.

- Colectiva XXX (2020a), *Apuntes metodológicos para organizar una deriva*, Colectiva XXX y Paz con Dignidad, disponible online.
- Colectiva XXX (2020b), *Pensando juntas las alternativas feministas. Apuntes didácticos para trabajar con el vídeo de Derivas*, Colectiva XXX y Paz con Dignidad, disponible online.
- Etxaldeko Emakumeak (s/f), Soberanía alimentaria y feminismo, de la mano, Etxaldeko Emakumeak, disponible online en <https://drive.google.com/file/d/1wWbvdwV76YYCIAwL5fhC5mW2xCott-jB/view>
- Piris, Silvia (2015), *Sembrando soberanías para otros modelos de vida en Euskal Herria*, Bizilur y Etxalde, disponible online.
- Sagastizabal, Marina (2018), «Gorpuztu burujabetza feminista», en VV. AA. (2018), *Burujabetza pluralean*, Donostia, Iratzar Fundazioa, pp. 49-60, disponible online.
- Seminario Justicia Feminista (2020), «La justicia feminista a debate», V Jornadas Feministas de Euskal Herria, Durango, disponible online.
- VV. AA. (2018), *Trabajadoras no domesticadas. Diagnóstico participativo y plan de acción integral*, Bilbao, Mundubat, disponible online en <https://drive.google.com/file/d/11OXkPMQQ4WYJJrhhr8nbXqFYbLRV1Phw/view>
- VV. AA. (2019), «Construir, cuidar, habitar: prácticas feministas en organizaciones de la economía solidaria», *Papeles de Economía Solidaria / Ekonomia Solidarioaren Paperak*, núm. 6, enero de 2019, disponible online.

3. ¿Y si el hámster dejara de mover la rueda capitalista?*

Amaia Pérez Orozco y Gonzalo Fernández Ortiz de Zárate

1. Transitar fuera de la rueda capitalista

Un desánimo profundo. Quizá sea esto lo que respiramos casi todo el mundo.¹ Al menos los mundos que habitamos las mayorías sociales, el pueblo, la clase trabajadora, como queramos llamarnos. Un desánimo que nace de la conciencia de estar viviendo un cercamiento intenso de las condiciones de vida. Un cercamiento global, ecosistémico. «Sin casa, sin curro, sin pensión». Así arrancaba ya hace diez años «Juventud sin futuro» en 2011.² «Sin miedo», añadían también, conjurándose para que el desánimo no se convirtiera en este sentimiento.

¹ Este texto es fruto de la síntesis de dos artículos de opinión publicados en *eldiario.es* bajo este mismo título los días 11 de noviembre y 8 de diciembre de 2020.

¹ Dos apuntes lingüísticos antes de comenzar la lectura. En este texto intentamos escapar del binarismo heteronormativo en el lenguaje. Para ello, además de apostar por palabras no marcadas por el género, en ocasiones usamos el «&» para enfatizar el carácter plural en términos de identidad sexual y de género del conjunto social al que nos referimos. En otras ocasiones, utilizamos un femenino genérico para hacer contrapeso al histórico uso del masculino genérico (que también aparece en alguna ocasión). No apostamos por una única opción de manera consciente, porque no creemos que haya que contraer «sacrosanto matrimonio» con ninguna, como argumentan Beatriz P. Repes y Paula Pérez-Rodríguez en su llamado a la «desobediencia lingüística» («Norma lingüística e ideología», *Diagonal*, 11 de julio de 2013, disponible online). Además, en alguna ocasión hablamos de las mujeres*, utilizando el asterisco como un atajo para señalar el carácter desigual y diverso de dicho sujeto, como una forma de enfatizar que el género se construye en intersección con otros ejes de privilegio y opresión (por el mismo motivo, si habláramos de *hombres*, deberíamos hablar de *hombres**).

² Véase la entrada de JSF en la 15mpedia https://15mpedia.org/wiki/Juventud_Sin_Futuro.

Que no nos dé miedo un futuro distinto. Entender lo que nos pasa puede ser un antídoto contra esa sensación paralizante. Y lo que nos pasa, fundamentalmente, es el capitalismo, en su entretejido consustancial con el colonialismo y el heteropatriarcado. No obstante, parece que somos incapaces de pensarnos más allá de sus límites, para imaginarnos que «un fin del mundo distinto es posible». La clase trabajadora como hámster pedaleando sin parar para mantener la rueda capitalista; para obtener, con ese pedaleo, su exigua cuota de bienestar.

Esta imagen creemos que expresa bien nuestra situación. En esta metáfora subyace el muy extendido relato de que solo si prosiguen el crecimiento económico (léase: mercantil) y la acumulación de capital podremos sostener, aun precariamente, nuestras vidas.

No hay más que analizar las diferentes propuestas que hacen, tanto las derechas como parte significativa de las izquierdas, para enfrentar el actual estallido pandémico y la crisis civilizatoria en la que este se inserta, para confirmar que el marco de lo posible y la agencia política se limitan a asumir dicho mantra: el bienestar popular es solo una derivada de la acumulación capitalista. Es la vieja pero muy actual *teoría económica del derrame* según la cual la ganancia empresarial se derrama en beneficio social gracias al empleo y a las políticas públicas.

Pero el capitalismo, con sus relatos, no es una imposición divina, ni un destino histórico inevitable. Es un proyecto que, en su huida hacia adelante, nos conmina a correr para mantener el ritmo incesante de una rueda que, con más o menos empleo y políticas públicas, nos despeña por una pendiente de colapso ecológico, desigualdades crecientes, violencia estructural y control social. La teoría del derrame, que siempre ha sido una falacia, muestra ahora enormes socavones: no hay crecimiento sostenido, el empleo se precariza y se reduce vía digitalización y automatización, y las políticas públicas son capturadas, en términos generales, en favor del poder corporativo.

Necesitamos salir de esta trampa de la acumulación: la rueda capitalista no derrama bienestar, sino que ataca lo vivo. El conflicto capital-vida explica el capitalismo mejor que la teoría del derrame. A pesar de todo, la trampa existe: hoy por hoy estamos en la rueda. El poder corporativo controla los medios de reproducción de la vida, y nuestra propia concepción del bienestar está hondamente mercantilizada. La hegemonía actual del relato y la agenda corporativa es tal que el colapso capitalista tendría (está teniendo) un impacto notable

en términos del bienestar de las mayorías sociales. No podemos negarlo. Tampoco resignarnos, desanimarnos, temer.

Y porque no queremos ni quedarnos en la trampa, ni negar su existencia, es por lo que consideramos que necesitamos propuestas de transición: estrategias que mitiguen ese impacto negativo, a la vez que abren sendas para una reorganización socioeconómica fuera de la rueda, bajo otros sentidos de la vida que merece ser vivida en común. Este proceso, que no pretende construir de repente un mundo radicalmente distinto fuera del sistema, pero tampoco resignarse a él, solo podemos abrirlo desde el conflicto con el sistema y la conciencia de su trampa.

Este texto hace así un llamamiento a transitar fuera de la rueda capitalista, planteando en consecuencia una serie de ejes de referencia para orientar dichas estrategias de transición. Buscamos un diálogo horizontal que construya inteligencia colectiva, única forma de afrontar la complejidad del momento, más aún de las respuestas. A ese diálogo queremos contribuir desde nuestra mirada situada, localizada en Europa y con un cierto tamiz económico: desde ahí es desde donde vemos nuestras realidades.

Lo hacemos sabiendo que nadie hablamos desde la pureza, por lo que sí o sí nos vamos a equivocar. Toca buscar respuestas suficientemente buenas, nunca perfectas.

El capitalismo derrama bienestar

Habitar el capitalismo no es estar aquí por casualidad, como podríamos estar en otro sitio. Es estar permeadas por su consigna civilizatoria según la cual el flujo del capital y de la renta se convierte en la premisa del bienestar general. La prioridad colectiva consiste entonces en favorecer la dinámica de maximización de las ganancias empresariales para, desde ahí, derramar bienestar sobre el conjunto de la sociedad a partir, fundamentalmente, de dos intermediaciones: el empleo y el Estado.

El empleo es la principal bisagra que articula ambos polos: a mayor ganancia, mayor inversión y, en consecuencia, mayor empleo, del que se deriva el consumo, ergo, el bienestar. Supuestamente, este genera así los ingresos suficientes para sostener la vida, para consumir de manera masiva y para sostener el flujo de la renta vía demanda. Además, permite acceder a una parte importante de los derechos

sociales, estructuralmente vinculados al trabajo en el mercado: salud, paro, jubilación, viudedad, etc.

El Estado, por su parte, es la segunda intermediación, a través de una doble vía: la primera, el desarrollo de políticas públicas sociales que posibilitan ciertas dinámicas redistributivas, y permiten así mitigar las desigualdades y aportar a la sostenibilidad y reproducción de las vidas. La segunda, el impulso de normativa de regulación de los mercados y contención del poder corporativo, buscando que estos se sujeten, de una u otra manera, al interés general.

Ahí se sitúa el marco capitalista de lo posible. El mayor o menor peso concedido a estas intermediaciones marca las diferencias políticas dentro de ese posibilismo capitalista: cómo generar sendas estables de inversión, cómo crear más y mejor empleo, qué fiscalidad y qué políticas públicas se pueden poner en marcha... ese es el margen aceptado. Se comparte de este modo un esquema similar: que siga rodando la rueda de la acumulación de capital es condición *sine qua non* para nuestras vidas. Para las derechas, condición (cuasi) suficiente. Para las izquierdas que asumen este marco, condición necesaria, pero no suficiente, por lo que se apuesta por fortalecer instituciones públicas y condiciones laborales.

El debate se entrapa dentro de la secuencia *capital-empleo-Estado-bienestar*, que nos cohesionaría a tod*s en torno a objetivos compartidos, nos garantizaría un escenario de estabilidad y crecimiento, sin grandes conflictos. ¿Está este horizonte profundizando el desánimo?

Del derrame al conflicto capital-vida

El desánimo es, quizá, consecuencia de la promesa incumplida. Es un relato falaz, que siempre ha ocultado una realidad marcada por la insostenibilidad y por múltiples desigualdades. Nos constriñe a un horizonte de bienestar popular que se alcanzaría a través de dos débiles intermediaciones, sobre las que intentar incidir, pero siempre sin alterar lo más mínimo la lógica de la acumulación de capital como premisa incuestionable.

Respecto al empleo, no puede negarse que nuestro bienestar actual depende en gran medida de él. Sí, somos *esclavas del salario*. Pero este nexo no es inalterable ni ahistórico. Se genera en el marco de un proceso de desposesión de los medios de reproducción de la vida colectiva, que pasan a convertirse en medios privatizados de *producción*

(acumulación) de capital. Una vez que se nos ha desposeído, nuestros sentidos comunes y nuestras expectativas vitales se mercantilizan y dirigen hacia el empleo como única alternativa aparentemente viable, así como hacia el consumo como eje vertebrador del bienestar.

Reconocer esta esclavitud nos permite identificarnos a las mayorías sociales como clase trabajadora. Podría ayudarnos a construir confrontación política no desde el empleo, sino contra el empleo, en tanto que un trabajo alienado que no hacemos por su sentido social, sino porque necesitamos dinero para resolver una vida mercantilizada. Para evitar que acumulemos fuerzas y construyamos esta confrontación, el poder corporativo juega, en ocasiones, al despiste. Lanza así lo que podríamos llamar *dispositivos de dilución de clases*, que nos empujan a los trabajadores bien a tratar de vivir de rentas y finanzas y no del salario, bien a convertirnos en nuestros propios jefes a través de la figura del emprendedurismo.

Pero este despiste tiene poco recorrido y es que sí, dependemos del empleo. Sin embargo, en lugar de confrontar desde esta constatación, caemos en el argumento trampa: sin empleo, no somos, no podemos ser ni vivir. Y de este se sirve el poder corporativo para amenazar con la pérdida de puestos de trabajo como excusa para socializar sus riesgos.

Además, este nexo entre empleo y bienestar tiene una contracara, una *cara B* que resuelve (o intenta resolver) todo aquello donde no llega el salario y todo el daño que los mercados hacen a la vida. Son ese acumulado de los trabajos invisibilizados (aquellos que en ocasiones hemos llamado *cuidados*) que, en última instancia, mal-sostienen la vida. Son la cara oculta del trabajo asalariado, su residuo y su base, trabajos que se feminizan, racializan e invisibilizan. Son la base oculta del iceberg que ha pugnado por salir a la luz con la pandemia.

De este modo, el capital y el trabajo se evidencian como antagonistas, en ningún caso como aliados, tanto en lo que se refiere a la desigual disputa ente clases por el plusvalor en el ámbito mercantil, como en lo referente a esa *cara B* indispensable para el mantenimiento del flujo del capital. Frente a un relato que nos hace sentir que la vida y el trabajo dependen de las empresas, podemos afirmar que son estas las que dependen de la reproducción de la vida.

Este conflicto entre el capital y el trabajo se vincula a otra serie de conflictos estructurales. Un segundo conflicto es el conflicto heteropatriarcal, que garantiza que ese mal-sostenimiento de la vida se realice

desde los trabajos que no existen (los cuidados) en los ámbitos que no son económicos (los hogares en red) y por los sujetos que no son sujetos políticos (las mujeres*); siendo este el sentido profundo de la división sexual del trabajo en el capitalismo. Tercero, la desigualdad intrínseca al sistema y a los procesos globales de acumulación y despojo, legitimada bajo un relato y una práctica racistas y colonialistas que rechazan, *otrifican* y degradan vidas, saberes y poderes alejados de los centros y las élites. Y cuarto, la dinámica de crecimiento incesante del capitalismo, que se sostiene sobre la farsa de una base física y material infinita, así como de un ecosistema perfectamente abierto, dando lugar en su evolución depredadora a un conflicto entre capital y naturaleza, hoy llevado al paroxismo.

Esta intersección de conflictos nos lleva a hablar de la vigencia de un gran conflicto capital-vida. Se trata de una tensión estructural e irresoluble sobre la que se asienta el capitalismo y que nunca ha sido, ni puede ser, eliminada por la acción del empleo ni de las políticas públicas. Esta, y no la teoría del derrame, es la explicación que más se acerca a lo que hoy día ocurre.

Sin llegar a reconocer la existencia del conflicto como tal, pero sí aceptando la existencia de tensiones, el Estado (del bienestar) se legitima a sí mismo como el mecanismo para eliminarlas, para garantizar condiciones de vida dignas en el marco de una economía de mercado capitalista. Juega una doble función de legitimidad, garantizando ciertos mínimos de bienestar, y de acumulación, asegurando que el circuito del capital funciona. Podemos decir que es a la par logro momentáneo (y parcial, porque los Estados del bienestar del norte global siempre se han asentado sobre la división sexual y racializada del trabajo, el despojo del sur global y el expolio medioambiental) de la clase obrera y renuncia estructural. Pero la tensión es honda y siempre acaba saltando y, cuando salta, el Estado vira siempre hacia el mismo lado.

A lo largo de décadas hemos asistido a una ofensiva corporativa por la captura de lo público y lo común. Por un lado, las empresas transnacionales han logrado elevar los principales ámbitos de decisión hacia escalas regionales y globales, alejadas de la ciudadanía y mucho más proclives a la presión corporativa. Tanto es así que están conformando una constitución corporativa global de la mano de la nueva oleada de tratados de comercio e inversión de última generación. Por otro, la apisonadora neoliberal lleva desde los años setenta privatizando empresas públicas, desregulando derechos colectivos,

jibarizando las políticas sociales allí donde estaban vigentes, así como enarbolando nuevos imaginarios como las alianzas público-privadas, que en la práctica ponen a las instituciones al servicio de lo empresarial.

Es evidente que no podemos confiar en la figura del Estado como intermediario principal de bienestar a escala planetaria dentro del capitalismo, máxime en un sistema sostenido sobre procesos globales de desposesión. En el mejor de los casos y en unos lugares del mundo más que en otros (o a costa de otros), las políticas sociales y redistributivas tienden a mitigar una creciente situación desigual de control y propiedad de los medios de reproducción de la vida, sin poner mínimamente en riesgo la máxima del *business as usual*. Afirmar esto no obvia que lo público pueda ser espacio de disputa desde nuevas perspectivas de lo común, pero sí desplaza esta disputa fuera del posibilismo capitalista y la sitúa en un marco de transición desde la confrontación, como luego comentaremos.

En definitiva, el sistema orquestado alrededor del capitalismo, más que derramar bienestar gracias a las intermediaciones del empleo y el Estado, se muestra como un sistema múltiple de dominación atravesado por diversos conflictos que confluyen en el *meta-conflicto capital-vida*. Posicionar este conflicto significa decir que, en este sistema, las vidas tienen valores radicalmente desiguales: las de valor máximo de quienes detentan el poder corporativo; las de valía desigual y con márgenes para ejercer ciertos privilegios en la medida en que sirven a ese poder; las que solo valen muertas o son simplemente despojos. Para poder construir el carácter biocida del capitalismo como un problema común, debemos abordar las profundas desigualdades que atraviesan la vida colectiva. Posicionar este conflicto significa, también, asumir que la reproducción de la vida está en peligro, por lo que debemos trascender el estrecho marco de lo posible, de manera decidida y urgente.

La vida en alerta en un capitalismo roto

Hoy asistimos, además, a un momento de extrema agudización del conflicto entre capital y vida. El capitalismo no garantiza un horizonte de estabilidad y crecimiento, por un lado, ni cuenta ya con dispositivos que mínimamente generalicen trasvases de bienestar a las mayorías populares, aunque sea solo en ciertas latitudes, por el otro.

El capitalismo está gripado,³ atraviesa una profunda crisis de acumulación. Es incapaz en primer lugar de generar una nueva onda larga de productividad generalizada, inversión, empleo y consumo, tal y como hasta la OCDE reconoce. En segundo término, su dinámica de crecimiento incesante ha superado ya los límites físicos del planeta, como evidencian el imparable cambio climático y el agotamiento de materiales y fuentes fósiles de energía. Se ve así ante la irresoluble paradoja de crecer con una base física menor y más vulnerable; y este es un fenómeno sin parangón histórico. Tercero, la apuesta estratégica por la economía digital, si bien no hay constancia de que sea el motor para una nueva fase sólida de acumulación, sí que ahondará en las lógicas de precarización y reducción en términos absolutos del empleo, minimizando su relevancia como intermediación. Cuarto, el impresionante protagonismo de las mega-empresas *big tech* amplía el alcance y dimensión del poder corporativo, en detrimento de unas instituciones públicas incapaces (o sin voluntad alguna, en muchos casos) de regularlo. Y quinto y último, la mayoría de los Estados sufren en la actualidad una nueva ofensiva para consolidar la alianza público-privada en favor de la hegemonía corporativa, con un rol más significativo en términos de inversión y sostenimiento del consumo, en detrimento de políticas redistributivas y de regulación de los mercados, lo que les alejaría definitivamente de un horizonte de defensa del interés colectivo.

De este modo, la teoría del derrame ya no es que muestre grietas, sino que hace aguas. Sus intermediaciones se diluyen. Si esta teoría pudo seguir seduciendo con la promesa del éxito, hoy el hilo de continuidad entre la precariedad en la vida y la exclusión es el régimen de existencia que habitamos de forma desigual cada vez más segmentos de población, en cada vez más zonas del planeta. El sueño del *desarrollo* se ha hecho añicos. Y, a menor capacidad de seducción, mayor es la violencia que nos sujeta y que se ejerce para garantizar la subalternidad de quienes, con sus trabajos, pelean por que la vida mal continúe en condiciones cada vez más hostiles. El redoble de las violencias racistas y heteropatriarcales no se explica solo por su funcionalidad al capitalismo y por ser una vía para lamer las heridas de una masculinidad blanca cada vez más fracasada, pero tampoco son ajenas a todo ello.

³ Gonzalo Fernández Ortiz de Zárate, «El “callejón del gato” capitalista. Disputas frente al poder corporativo en la nueva normalidad», *Dossieres EsF*, Observatorio de Multinationales en América Latina (OMAL), 2020, disponible online.

2. Salgamos de la rueda capitalista

Hoy más que nunca necesitamos salirnos de una rueda que está despeñándose. Enfrentar con potencia y esperanza el abismo social y el colapso ecológico requiere ampliar el marco de agencia política más allá del empleo, la fiscalidad y las políticas públicas, que siempre tienen su condición en el sostenimiento de la acumulación de capital. No se trata de renunciar, ni mucho menos, a estos espacios de disputa que están dentro de la rueda. Sino de usarlos para desbordarlos y junto a otros que surgen ya desde otras lógicas. Precisamos lo que podemos llamar *estrategias de transición*, que salgan del posibilismo capitalista y nos permitan transitar el camino desde lo que hoy hay a lo que deseamos que haya.

Estas estrategias de transición deben permitirnos dos cosas. Por un lado, mitigar los impactos derivados de la decisión de dismantlar la rueda capitalista. Estos, sin duda, serán notables, dada la asimetría de poder y la desposesión continuada que hemos sufrido en términos de propiedad y control de los medios básicos de reproducción de la vida, hoy convertidos en medios de acumulación de capital. Por otro lado y al mismo tiempo, estas estrategias de transición deben situarnos en un horizonte viable de profundas transformaciones de las tramas, estructuras y sentidos comunes hegemónicos. Abogamos por un enfoque que asuma, por tanto, una tensión permanente entre presente y futuro; entre lo urgente y lo estratégico; entre prácticas y relatos; entre lo actualmente central (derechos laborales para un trabajo estructuralmente alienado, mecanismos de ese Estado del bienestar que pretende borrar el conflicto capital-vida), lo situado en los márgenes (redes de cuidados, economías campesinas y populares, economía social transformadora, etc.) y lo emergente.

Esta tarea no es ni podrá ser sencilla. ¿Cómo la aterrizamos en la práctica? ¿Qué referencias nos ayudarían a articular estrategias a tal efecto? ¿Con qué acumulado de fuerzas impulsarlas? ¿De qué modo romper con el estrecho marco que nos ofrece la agenda socialdemócrata, esto es, la versión progresista de la trampa de la acumulación?

¿Cómo, en sentido contrario, evitamos perder el contacto con el proceso real de actuación en pos de un horizonte ideal? ¿Qué valor damos a las diferentes propuestas que están hoy sobre el tablero político, o a otras aún por posicionarse? ¿Cómo podemos equivocarnos y, juntas, reconducir y volver a fallar o quizá esta vez acertar?

3. Un marco de referencia inacabado para transitar fuera de la rueda

Muchas preguntas en búsqueda de respuesta. Respuestas que, en ningún caso, pueden ser definitivas, máxime en el sistema hipercomplejizado y el contexto incierto en que vivimos. Desterrando cualquier pretensión de dogma, de agenda cerrada y totalizadora, asumimos la parcialidad y el carácter situado de nuestras propuestas, para así poder desarrollar un sincero diálogo horizontal e interseccional.

Desde ahí, y reconociendo nuestro sesgo economicista y europeo, planteamos el siguiente *marco de referencia* para la transición fuera de la rueda capitalista, basado en cuatro ejes complementarios: *amalurri-zación*, desmercantilización, descorporativización y territorialización de la organización colectiva de la vida.

Estos ejes son únicamente puntos de partida para la posterior elaboración de agendas y estrategias contextualizadas, nunca un edificio acabado. Los entendemos como faros que nos ayuden a navegar la complejidad de la contienda política actual y a prefigurar sendas por las que transitar del actual marco de lo posible, definido por el crecimiento capitalista, a otro alternativo que posicione una reorganización profunda de las bases del capitalismo a partir de una redistribución radical y multidimensional en favor de un común diverso. Frente a la acumulación biocida en manos del poder corporativo, buscamos ir asentando un tejido político y socioeconómico donde todas las vidas importen.

La primera implicación de asumir este marco de referencia pasa por una redefinición integral y democrática de sentidos comunes, valores y prioridades socioeconómicas. La acumulación ataca los mínimos democráticos y pone en riesgo la sostenibilidad de la vida. Por eso no puede ser el valor hegemónico para definir el *bienvivir* ni organizar los modos en que intentamos alcanzar este objetivo colectivo. Despegar nuestros sentidos vitales de lo mercantil y desposeer, reducir a la mínima expresión y descentrar a los mercados capitalistas y las empresas transnacionales (espacio y protagonistas, respectivamente, de dicha acumulación), se convierte en condición necesaria.

Gráfica 3.1. Ejes complementarios del marco de referencia para la transición fuera de la rueda capitalista



Fuente: Elaboración propia

En segundo término, nuestro horizonte requiere la ampliación del debate político, hoy en día acotado fundamentalmente al crecimiento mercantil y a las intermediaciones basadas en la redistribución de recursos, siempre dentro de la teoría del derrame. Planteamos abrir todas las ventanas políticas desde una mirada integral de la

redistribución (riqueza, renta, trabajos, derechos, tiempos, saberes, materia, energía, bienes comunes, etc., que incluya también una redefinición crítica del papel del Estado y del empleo), atravesada por una perspectiva de clase, feminista y descolonial, que ponga especial énfasis en la propiedad, el control y la gestión colectiva de los principales medios de reproducción de la vida. Lo esencial para la existencia en común debe estar en manos comunes.

Tercero y último, abogamos por redistribuir revirtiendo las múltiples dominaciones inherentes al capitalismo, sus *caras B*. Hay que quitar poder y recursos a mercados y grandes empresas y, en sentido contrario, posicionar en el centro lo que sostiene realmente la vida y a quienes sostienen realmente la vida; a aquello y aquellas que estamos, aunque deficientemente, entreviendo a lo largo de la pandemia. Necesitamos dar valor y protagonismo a los trabajos emancipados, los cuidados mutuos, las economías populares y campesinas, los territorios y los bienes comunes, a partir del fortalecimiento de la alianza público-comunitaria.

Bajo esta perspectiva de vuelco de prioridades y de ampliación del debate político, pasamos a explicar los ejes que aterrizan nuestro enfoque: tras una sintética explicación de nuestra acepción de cada término, apuntamos ideas-fuerza que lo desarrollan políticamente. A su vez, realizamos algunas breves reflexiones sobre temas candentes en las agendas de las izquierdas: renta básica, cuidados, fiscalidad, *Green New Deal*, digitalización, etc., evaluando su potencialidad para favorecer la salida de la rueda capitalista y articularse con otras iniciativas en estrategias de transición, nunca exentas de tensiones.

Amalurrización o «hacer las paces con la biosfera»⁴

Ama-Lurra, Pachamama, Gaia... distintas palabras para nombrar la compleja trama de la vida y afirmar que lo socioeconómico no es más que un subsistema dentro de un planeta finito y semicerrado. El decrecimiento de la base material de cualquier sistema socioeconómico por el que apostemos desde hoy (la reducción de la cantidad de energía y materia disponibles, así como la disponibilidad de sumideros para los residuos) no está en cuestión; se producirá sí o sí, porque hace tiempo que fuimos más allá de los límites y el colapso ecológico ya está aquí. El debate real que enfrentamos es cómo se distribuirá

⁴ Tomamos esta expresión de Jorge Riechmann.

esa menguante base material, si desde premisas emancipadoras o, al contrario, ecofascistas; si de forma deseada y planificada o sorpresiva y caótica.

La fe de la teoría del derrame en que la tecnología desmaterialice y vuelva sostenible la economía, sin cuestionar la acumulación, se muestra como una absoluta quimera.⁵

Bien al contrario, es preciso asumir la responsabilidad de reintegrar a la economía dentro de los límites físicos del planeta y su naturaleza semicerrada, al mismo tiempo que abordamos una profunda redistribución ecológica a escala global. Esta *amalurrición* de la organización de la vida es una apuesta en parte inevitable, en parte imprescindible.

Como desarrollo de dichas apuestas, planteamos tres ideas-fuerza. En primer lugar, es clave avanzar en *procesos de planificación democrática en la generación, utilización y gestión de energía, materiales y residuos*.

Necesitamos superar los mercados y los precios como fórmulas de distribución de recursos en favor de planes a todas las escalas (desde lo global a lo local) que, desde una perspectiva de derechos, redefinan la propiedad, la gestión y el uso de la base material del sistema socioeconómico en función de las prioridades sociales y asumiendo los límites biofísicos. Para ello, es fundamental situar ciertos ámbitos (como la energía o los residuos, no solo domésticos) en la órbita público-comunitaria, generar espacios de gobernanza global capaces de enfrentar una redistribución ecológica, así como plantear el cierre gradual de sectores y empresas específicas, acompañado de mecanismos de compensación social.

En segundo término, abogamos por la *regulación democrática de los bienes naturales*. Desterrar la maximización de la ganancia corporativa de ámbitos como la tierra y el agua; apostar inequívocamente por las economías campesinas y la agroecología como modelo; regular precios en el ámbito energético y favorecer la generación limpia y local (eliminando todo *pool* y/o monopolio, a la par que se da esa apuesta por iniciativas público-comunitarias), impidiendo la pobreza energética; y limitar la generación de residuos, asegurando su recogida

⁵ Luis González Reyes, *Colapso del capitalismo global y transiciones hacia sociedades comunitarias. Mirando más allá del empleo*, Bilbao, Manu Robles Arangiz Fundazioa, Colección Inguru gaiak, 2020.

y tratamiento sostenible (normativa de envases, apuesta por sistemas como el puerta a puerta⁶), pudieran ser pasos fundamentales en este sentido. Además, proponemos la prohibición de megaproyectos como herramienta extractiva al servicio de los mercados globales.⁷

Por último, planteamos la *confrontación estratégica con el relato del capitalismo verde y el Green New Deal*, que coloniza hoy el imaginario político y mediático, incluso de alguna izquierda. Pretender resolver la crisis ecológica y socioeconómica desviando empleo de sectores insostenibles a otros supuestamente limpios, sin cuestionar los modelos y escalas de producción y consumo, es constreñirnos de nuevo al posibilismo capitalista, pintando de verde una rueda que se despeña. La apuesta verde de las élites globales es fruto de la necesidad del capitalismo por mantener su consumo incesante de recursos, ante el agotamiento de materiales y energía fósil. Al mismo tiempo, funciona como lavado de cara que oculta la práctica de depredación y mercantilización de todo lo viviente bajo el acto de fe en la desmaterialización y en una tecnología dominada por el poder corporativo. Entender el colapso como momento crítico para ensayar otras formas de organizarse desde las restricciones ecológicas vigentes, asumiendo la ecodependencia que nos constituye como entes vivos, podría complementar los esfuerzos de planificación y regulación necesarios para la *amalurrización* de nuestros modos de vida.

Desmercantilización o «menos dinero y más colectivo»

Sabiéndonos hoy por hoy dentro de la rueda, apostamos por mitigar la *esclavitud del salario*, esto es, la hegemonía del ingreso individual como forma de resolución de nuestras vidas, para avanzar en fórmulas no monetizadas ni individualizadas de organización social a través de una alianza público-comunitaria que ensaye nuevas fórmulas de copropiedad y cogestión. En definitiva, se trata de descentrar los mercados capitalistas, el espacio natural en el que explota, domina y ejerce su control el poder corporativo; y que se sostiene sobre una *cara B* de trabajos esenciales invisibilizados, feminizados y racializados, aquellos de los que nunca habla la economía *de verdad*.

⁶ «El puerta a puerta: La recogida selectiva más sostenible», *ecologistasenaccion.org*, 12 de diciembre de 2004.

⁷ Gonzalo Fernández Ortiz de Zárate, «El poder corporativo al asalto de los territorios. Claves para la resistencia popular a los megaproyectos», en VV. AA., *Territorios en conflicto. Claves para la construcción de alternativas de vida*, Gernika-Lumo, Asociación de Investigación por la Paz Gernika Gogoratuz, 2019.

Planteamos tres ideas-fuerza que desarrollan este eje. La primera consiste en la *colectivización de los principales medios de reproducción de la vida*. Abogamos por la publicación, desde nuevas concepciones de lo común y a partir de planificaciones democráticas, de aquellos sectores que definamos colectivamente como *sectores esenciales* por estar directamente vinculados a la sostenibilidad de nuestras vidas. Entendemos que están sin duda dentro de esta categoría: los cuidados,⁸ especialmente los vinculados a la infancia y a situaciones de dependencia (atacando su doble privatización: en lo privado-mercantil y en lo privado-doméstico); la agricultura y la alimentación; la energía y los bienes naturales; la educación, la salud y los servicios sociales. Si son esenciales para la vida, no pueden estar sujetos al ánimo de lucro; la vida no es un negocio.

Pero la lógica de publicación y primacía del interés general sobre la ganancia también ha de afectar a ámbitos clave para el presente y futuro de nuestro sistema socioeconómico, como las finanzas, por un lado, y los datos y la inteligencia artificial, por el otro. Según sectores, esta apuesta por lo público-común puede traducirse en sacarlos de manera inmediata y total del radio de acción del ánimo de lucro. Así, por ejemplo, en la gestión del agua, entendiéndola como *monopolio público-comunitario*; los *big data*, mediante la generación de un banco público de datos; o la atención a la dependencia, asumiéndola como servicio público universal, gratuito y de gestión directa. O puede plantearse como un proceso gradual de expulsión del ánimo de lucro mediante la regulación estricta del mercado y la garantía de existencia de alternativas público-comunitarias, como con las finanzas, la vivienda o la alimentación. En todo caso, es una apuesta que pasa también por apoyar e impulsar fórmulas que impugnan la propiedad privada, rompiendo incluso con la legalidad vigente, como la okupación o los centros sociales autogestionados.

La segunda se refiere a la *redistribución, revalorización y reorganización de todos los trabajos*. Frente a la división internacional sexual y racializada de estos, así como a su lógica inherente de competición transnacional por situarnos en las escalas superiores de la jerarquía laboral global, es clave apostar por su redistribución, tanto en lo referente al empleo como a los trabajos no remunerados en su *cara B*; y por su

⁸ Amaia Pérez Orozco, *Los cuidados son la cara B del sistema*, intervención llevada a cabo en el Grupo de Trabajo de Políticas Sociales y Sistema de Cuidados en el Congreso de los Diputados el 29 de mayo de 2020, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=dNoCsxCliIQ>

revalorización, conectando su valor con el aporte al sostenimiento de la vida, no al proceso de acumulación. Esto daría lugar a una reorganización de los trabajos,⁹ en la que los más esenciales sean los primeros en salir del terreno mercantil capitalista. Abogamos así por sacar de los hogares una pluralidad de trabajos que han de ser responsabilidad colectiva, como los vinculados a situaciones de dependencia; impulsar una legislación laboral que defienda la vida que hay tras la mano de obra, con énfasis en los derechos de conciliación; la dignificación del empleo de hogar y su plena equiparación con otros sectores; el combate a la uberización del empleo y a la figura del/a falso/a autónomo/a; revisar las tablas salariales desde su aporte a la sostenibilidad de la vida; establecer topes salariales máximos y mínimos; reducir la jornada laboral sin rebaja salarial; revertir las brechas salariales de carácter racial y sexual; y garantizar las condiciones de negociación de la clase trabajadora y sus organizaciones sindicales.

La tercera plantea *la desmercantilización y la deslaboralización del marco de derechos*. Estos se encuentran hoy fundamentalmente vinculados al mercado laboral (desempleo, pensiones, viudedad, estatus migratorio, etc.) y/o atravesados por cierto nivel de copago en su materialización. Frente a ello, planteamos una transición hacia su consideración como derechos ciudadanos, más allá de si se ha cotizado o no, o de si existe o no una caja común. Y planteamos un proceso de regularización incondicional y extraordinaria de las personas migradas y refugiadas, apelando si es necesario al momento crítico.

Desmercantilizar ámbitos, trabajos y derechos es un eje clave para romper con la trampa de la acumulación. ¿Qué decir entonces de la renta básica universal? En nuestra opinión, en la medida en que garantiza ingresos individuales para consumir en el mercado, se trata de una propuesta posicionada dentro de la rueda capitalista, aún deslaboralizando su acceso. Por eso, no podemos situarla como eje vertebrador de nuestro horizonte emancipador. Tener una renta básica universal no nos libera del dominio capitalista de nuestro tejido socioeconómico ni de la esclavitud del dinero capitalista. No obstante, si su puesta en marcha no sustituye, sino que complementa derechos, avanza en mecanismos de carácter colectivo, y se aplica con una vigencia determinada dentro de una estrategia de transición de mayor calado, pudiera ser una herramienta útil.

⁹ Amaia Pérez Orozco, «Subvertir el trabajo en la transición ecosocial», en VV. AA., *Sin planeta no hay trabajo. Reflexiones sobre la emergencia climática y sus implicaciones laborales en el marco de una transición justa*, Madrid, Ecologistas en Acción, 2019.

Descorporativización o «contra las grandes empresas, ya»

De manera complementaria a la desmercantilización, revertir el ingente poder acumulado por las corporaciones en favor de la clase trabajadora —sobre todo el de los sujetos que, dentro de ella, se sitúan hoy en su *cara B*—, es un eje fundamental. Además de desmantelar los mercados, el espacio natural de la acumulación, se apuesta por fortalecer el poder popular atacando directamente a las empresas más poderosas, regulando al poder corporativo y recuperando espacios democráticos.

En este sentido, abogamos primero por *el desmantelamiento de la arquitectura político-jurídica de la impunidad corporativa*. Las grandes empresas han pergeñado un modelo global de gobernanza que, bajo una ínfima intensidad democrática, blinda sus intereses y garantiza que no deban responder por violaciones de derechos sobre la base de una especie de constitución corporativa global.¹⁰ Una maraña en la que tratados, normativas, etc., se entretejen para dar como resultado algo similar a una norma suprema que actúa a nivel transnacional al servicio de los grandes intereses empresariales. Es clave derribar esta arquitectura al servicio de las multinacionales, desde los organismos económicos multilaterales (OMC, FMI, BM, etc.) a los peligrosísimos tratados de comercio e inversión de última generación.¹¹

Además, es importante meter en agenda un análisis crítico de proyectos regionales como la Unión Europea, cuyos tratados y cuyo sistema euro estrecha el marco de lo posible a una perspectiva estrictamente neoliberal.

En segundo lugar, apostamos por *regular al poder corporativo en favor de la clase trabajadora*. Más allá de las propuestas laborales ya explicitadas, planteamos el incremento de las pensiones mínimas; la regulación de la vivienda (precios, suelo, prohibición permanente de desahucios, parque público estrictamente vinculado a alquiler social, vivienda en cesión de uso); la asunción de la ciudadanía universal frente a las leyes de extranjería; el control del mercado para impedir oligopolios y concentraciones de capital; el impulso de estrategias de defensa de los derechos y reciclaje de las trabajadoras en empresas

¹⁰ Gonzalo Fernández Ortiz de Zárate, «Tratados comerciales, jaque mate a la democracia», *La Marea*, 16 de octubre de 2018, disponible online.

¹¹ Amaia Pérez Orozco, «Manual de instrucciones para leer un tratado», *revistapueblos.org*, 23 de febrero de 2018, disponible online.

y sectores en desmantelamiento. En coherencia, abogamos por una *fiscalidad progresiva* que prime la imposición directa sobre la indirecta, con énfasis en las ganancias corporativas, el patrimonio y las rentas medias y altas. Es fundamental luchar contra el fraude, recuperar los impuestos sobre las grandes fortunas, eliminar toda la ingeniería vinculada a deducciones y bonificaciones, así como ensayar propuestas complementarias para momentos excepcionales, por ejemplo las diferentes variantes de tasa covid.¹² Estas se sitúan indudablemente dentro de la rueda, pero tienen potencial para posicionar la obligación de que quienes más tienen, más pierdan ante las crisis. Y podemos combinarlos con fórmulas para el fortalecimiento del poder de los pueblos frente al poder corporativo, como son las auditorías ciudadanas sobre la deuda ilegal, ilegítima, insostenible y odiosa, que den lugar a un planteamiento firme de «no debemos, no pagamos».

Tercero, planteamos la descorporativización *desde el impulso de iniciativas y sistemas basados en otras economías*, favoreciendo el aumento de escala de los espacios que ocupan la economía solidaria, transformadora y popular, la soberanía alimentaria, las cooperativas, las PYMES, etc. Las instituciones públicas deberían acompañar este proceso priorizándolo a partir de normativa y cláusulas en la compra e inversión pública, y favoreciendo propuestas innovadoras como las cooperativas integrales de cuidados, entre otras medidas posibles.

Una mención aparte merece, dentro de la apuesta por la descorporativización, la economía digital. Esta, pese al relato de su carácter colaborativo y horizontal, ha hecho avanzar al poder corporativo a donde antes nunca había llegado, tanto en tamaño como en capacidades. Unas pocas empresas estadounidenses y chinas controlan todo el proceso económico, desde la materia prima (datos) y los espacios (plataformas), hasta los muy diversos servicios de inteligencia artificial. Las izquierdas no se pueden permitir asumir esta realidad acriticamente; la creación de bancos públicos de datos y el desarrollo público-social de servicios en favor del interés general son elementos indispensables en toda estrategia emancipadora.

Territorialización o «soberanías en lo local»

La tendencia hacia una mayor hiperconexión global, la deslocalización y la complejización de los circuitos socioeconómicos ha

¹² «Por una tasa covid-19 en Europa», *cadtm.org* [Comité para la abolición de las deudas ilegítimas], 12 de junio de 2020, disponible online.

demostrado su fragilidad e inviabilidad, además de haber generado un marco corporativo de gobernanza y un patrón muy desigual de poder y acumulación a escala internacional. Apostamos por revertir la actual primacía de lo global en favor de lo local y lo cercano, lo asumible en términos de ecosistemas, lo abarcable política y democráticamente. No planteamos la eliminación definitiva —aunque sí la redefinición de roles— de las escalas global, regional y estatal, porque esa interconexión no solo existe, sino que es, probablemente, deseable.

Proponemos como primera idea-fuerza *un nuevo modelo de gobernanza global*, que acompañe al desmantelamiento de la arquitectura de la impunidad ya comentado,¹³ y que tenga como base una nueva arquitectura política con capacidad real para enfrentar democráticamente los retos que compartimos, como el cambio climático, la redistribución ecológica o las migraciones. Estos desafíos evidencian la inter- y ecodependencia de la trama de la vida, por lo que necesitamos avanzar en estructuras democráticas que los aborden de manera decidida desde un marco de defensa de derechos y de la vida colectiva, y estableciendo compromisos vinculantes.

En segundo término, planteamos *la revisión de la figura del Estado-nación*, en línea opuesta a la actual captura corporativa. Creemos que este puede cumplir un papel dentro de la apuesta por una alianza público-comunitaria, pero debe redefinir su naturaleza en este sentido, además de avanzar en la respuesta a las legítimas demandas de autodeterminación y soberanía de los pueblos. Las estructuras estatales derivadas de toda una historia de colonialismo e imperialismo no pueden permanecer inalteradas si queremos que sean sujetos de la transición que deseamos. Es clave arrebatar este debate de cualquier horizonte supremacista y de blindaje de comunidades-fortaleza, siempre con la prioridad por lo local como horizonte y con la conjunción de las soberanías feminista, alimentaria y energética.

En último lugar, defendemos el *arraigo de los modelos socioeconómicos en el territorio*, la simplificación y el acortamiento de los circuitos económicos. Necesitamos circuitos económicos más pequeños y sencillos, de los que podamos sentirnos parte corresponsable, desde la comprensión de cuál es la posición que ocupamos cada quien. Las cadenas alimentarias y las de cuidados son dos ámbitos estratégicos

¹³ Gonzalo Fernández Ortiz de Zárate y Tom Kucharz, «La agenda mercantilizadora no cesa a pesar de la pandemia», *naiz.eus*, 27 de noviembre de 2020, disponible online.

por los cuales comenzar esta relocalización. En esa misma lógica, abogamos también por abrir el debate sobre la *recampesinización de nuestras sociedades*, rompiendo con el pensamiento de *fatalidad urbana* que está en la raíz de nuestras nociones de progreso.

4. Continuando el debate

Amalurrizar, desmercantilizar, descorporativizar y territorializar la organización de la vida, revirtiendo prioridades y abriendo el marco de lo posible desde una redistribución radical e integral atravesada por la lucha de clases, el feminismo y la descolonialidad, es la identidad de nuestro marco de referencia. Dado su carácter inacabado y situado, nos gustaría seguir debatiéndolo, alimentándolo y enriqueciéndolo junto a otras. Y que, a su vez, sirviera como herramienta de contagio, discusión e inspiración para impulsar y multiplicar diferentes estrategias de transición, a partir de sujetos, agentes, situaciones y contextos diversos.

El reto de fondo está en combinar ejes, ideas-fuerza y propuestas concretas dentro de estrategias que aúnen con audacia horizonte y urgencia, *cara A* y *cara B*, redistribución, reconocimiento y representación.

Es una tarea plagada de tensiones, urgente y necesaria en estos momentos críticos de agudización del conflicto capital-vida. Pongámonos a ello, para no caer en el desánimo.

4. Juntas y revueltas: explorando territorios de la economía feminista*

*Colectiva XXX y
SOF Sempreviva Organização Feminista*

En este texto ponemos en diálogo dos miradas de la economía feminista. Por un lado, la mirada de Sempreviva Organização Feminista (SOF), una organización feminista de Brasil que forma parte de la Marcha Mundial de las Mujeres. Por otro, la mirada de Colectiva XXX. Feminismos, pensamiento y acción (XXX), un proyecto situado en Euskal Herria y el Estado español que combina la generación de ingresos con el compromiso político y vital feminista. Desde nuestros respectivos lugares del mundo, vamos construyendo un territorio compartido. La economía feminista es para todas nosotras una herramienta de lucha para la transformación, que combina pensamiento y acción y se vincula a sujetos políticos. Enfrentamos un sistema capitalista, racista y heteropatriarcal. La comprensión de esa imbricación orienta nuestra lucha. Este sistema solo pueden confrontarlo con fuerza sujetos colectivos y diversos, pero con capacidad de compartir miradas, de construir posicionamientos y estrategias y de poner en marcha luchas comunes.

Para nosotras, la economía feminista es una herramienta en esa lucha, porque nos ayuda a esclarecer la crítica a ese sistema y nos aporta elementos para la resistencia. Esta economía resulta fundamental en los procesos de educación popular y en los procesos de organización popular y también orienta nuestras propuestas alternativas. Nos ayuda en la construcción de contrahegemonía y de prácticas feministas de transformación de la economía desde lo concreto.

* Colectiva XXX y SOF Sempreviva Organização Feminista, *Juntas y revueltas: explorando territorios de la economía feminista*, São Paulo, Fundación Rosa Luxemburg, 2021, disponible online.

Este texto es una elaboración en torno a algunos de esos territorios de la economía feminista, entendida como una propuesta política que articula contenidos (conceptos, análisis y agenda) y formas organizativas que no disocian lo económico y lo político. Una propuesta que necesita tener un horizonte amplio, pero al mismo tiempo necesita aterrizar en un camino que permita ir dando pasos hacia ese horizonte, porque las victorias, aunque sean pequeñas y parciales, nos fortalecen.

Este escrito es una elaboración conjunta de SOF y XXX, pero en él han participado otras compañeras. Han sido especialmente relevantes los aportes recogidos en el seminario online realizado el 30 de noviembre de 2020 y en el que participaron casi 40 mujeres de unos 20 colectivos de una multiplicidad de territorios urbanos y rurales de Brasil, Uruguay, Chile, Perú, Ecuador, Venezuela, Nicaragua, Costa Rica, Guatemala, México, Estado español, Euskal Herria... Sus voces están aquí, aunque la responsabilidad final de las palabras es de SOF y XXX.

Compartiendo y cruzando miradas, intentamos entender la rearticulación del capitalismo heteropatriarcal y racista en clave de hilos de continuidad y discontinuidad entre el sur y el norte globales, entre zonas de acumulación y zonas de despojo. Creemos que no se trata tanto de mirar el mundo desde una óptica dual (desarrollo / subdesarrollo, países enriquecidos / países empobrecidos), sino de entender que ese proceso de acumulación (y su contracara de despojo y empobrecimiento) es constante y sin fin. Los territorios y grupos sociales que acumulan son cada vez menos; los despojados, precarizados y empobrecidos son cada vez más. Virtualmente, al final, ¿el sistema lo despojaría todo, en un proceso de autodestrucción colectiva?

Entendemos también que ese proceso de precarización y despojo no es limpio (o despojas o te despojan), sino gradual. Esto implica pensar, por ejemplo, que hay elementos en común, aunque también desigualdades, en lo que sucede hoy en el sur global y en el norte global, en los territorios que habita SOF y en los que habita XXX.

Para quienes habitamos el norte global, esto nos sitúa en una posición compleja: necesitamos reconocernos «norte» en el sentido de asumir nuestra responsabilidad histórica en la (re)generación de las desigualdades globales; las versiones más violentas y extractivas del capitalismo suceden mayoritariamente en el «sur», ejecutadas por empresas del «norte», apoyadas a menudo por gobiernos del «norte» y permitiendo estilos de vida privilegiados. Pero, al mismo tiempo, necesitamos comprender que ese «norte» no está escindido del «sur»

en el sentido de que no debemos vernos como un espacio a salvo. También en el «norte» hay despojo, violencia y extractivismo. Y la tendencia es que haya mucho más.

El cercamiento a la vida es global; el centro privilegiado es cada vez más estrecho. En este texto, hacemos un intento de asumir este planteamiento de hilos de (dis)continuidad en lugar de dar una visión dual, hablando constantemente de lo que sucede en uno y otro espacio. Cuando comenzamos a pensar en este texto, nos hacíamos tres preguntas ambiciosas: ¿cuáles son las claves de la redimensión de las formas de control del capitalismo patriarcal y, en consecuencia, de los ataques a la vida? ¿Cuáles son los modos en que se están rearticulando las formas de sostenimiento de la vida, ahondando en las dimensiones invisibilizadas, feminizadas y racializadas del sistema? Y, finalmente, ¿de qué maneras se reinventan las formas de resistencia que intentan poner la vida en el centro ante el capitalismo patriarcal global? Obviamente, este texto no resuelve estas tres enormes cuestiones. Pero estas han protagonizado el arranque del proceso de reflexión conjunta del que surgen estas páginas.

En un primer epígrafe, profundizamos en las ideas de sostenibilidad de la vida y el conflicto capital-vida. Creemos que estos conceptos constituyen actualmente una especie de «bien común»; un lenguaje compartido desde el cual podemos intentar comprender la actualización del capitalismo patriarcal colonialista. A continuación, nos adentramos en un terreno más novedoso: la triple concepción del cuerpo-tiempo-territorio, que pensamos que abre nuevas vías no solo de reflexión, sino de movilización. Posteriormente, exploramos dos fenómenos a los que creemos que necesitamos prestar particular atención, porque en ellos se dirimen elementos fundamentales de la rearticulación del sistema a nivel global. Por un lado, nos preguntamos si estamos presenciando un «salto de escalas» que encierra los procesos de sostenimiento de la vida en el marco estrecho de los hogares nucleares, vaciando el ámbito de lo común, a la par que somete estos hogares a la vigilancia y control de Estados reforzados. Por otro, indagamos en el proceso de digitalización, que constituye una clave para la rearticulación del control corporativo, insistimos en sus bases materiales y nos preguntamos qué significa articular resistencia feminista en este ámbito.

Hoy, quizá más que nunca, nos necesitamos unas a otras; necesitamos sentirnos juntas y revueltas para poder abrir miradas y evitar que se levanten muros que nos impidan ver que el mundo es grande

y somos muchas. Estas páginas son un intento de seguir la conversación con todas aquellas que, arraigadas en nuestros territorios, pero conectadas a través de la distancia, intentamos hacer más vivible la vida colectiva y nuestra propia vida.

1. Un lenguaje común del que partir

Las distintas miradas feministas que confluimos en este texto tenemos cierto lenguaje común y formas compartidas de entendernos. Hay palabras que forman parte de un «bien colectivo»: sostenibilidad de la vida, conflicto capital-vida, interdependencia y ecodependencia... Sin embargo, eso no implica que se trate de conceptos cerrados ni unívocos. De hecho, creemos que nos sirven para comprendernos porque los entendemos de manera situada, en función del contexto en el que encontremos estos conceptos; aprender o hablarnos implica siempre un ejercicio de descentramiento (intentamos comprender lo que significan las palabras cuando surgen de espacios geopolíticos distintos al nuestro) y un ejercicio de contagio (intentamos cambiar gracias a las otras miradas con las que dialogamos).

¿A qué nos referimos unas y otras cuando nombramos la precariedad, la crisis, la alimentación o el trabajo de hogar? ¿Cómo entendemos las responsabilidades compartidas en los trabajos de cuidados, las diferentes valoraciones de dicho trabajo y de la propia vida? Desde nuestras situaciones, intercambiamos, dialogamos e intentamos recuperar saberes olvidados. El uso que hacemos de los conceptos está situado también porque se define en función de los objetivos políticos que busquemos y de con quién queramos establecer conversación.

Tenemos una preocupación compartida por cómo los conceptos feministas y ecologistas, que nos sirven para nombrar nuestras miradas y apuestas políticas, son cooptados a menudo. Nos preocupa especialmente el término *cuidados*, que está sufriendo un proceso de vaciamiento y tergiversación que implica que pierda la potencia crítica con la que los feminismos lo lanzaron al debate público. El uso que hacen de este planteamiento instituciones supranacionales que ejercen tutelaje, como es el caso de Naciones Unidas, es un claro ejemplo. La cooptación de conceptos se liga a la cooptación de las resistencias. Así, por ejemplo, las llamadas iniciativas de agricultura sustentable se apropian de manera selectiva de prácticas agroecológicas y tergiversan la propuesta integral de la agroecología.

Para resistir a esta descafeinización,¹ es fundamental considerar de forma articulada e indisociable la pluralidad de conceptos que dibujan nuestras visiones y propuestas, ya que algunos son más difícilmente cooptables (como la idea del conflicto capital-vida) y porque es su conjunción la que habla de la agenda de luchas a la que han de ser útiles. Apostamos por conceptos que sirvan para entender y transformar, que surgen vinculados a un sujeto político y que están en un proceso de permanente actualización porque la lucha política está en constante transformación.

Compartimos aquí dos conceptos que nos resultan centrales en tanto que herramientas de lucha política: la sostenibilidad de la vida y el conflicto capital-vida.

Sostenibilidad de la vida

El planteamiento de la sostenibilidad de la vida es una apuesta analítica y política que pretende descentrar los mercados capitalistas. Es decir, intentamos que dejen de ser el foco a la hora de comprender el mundo y de hacer propuestas políticas. Pero, más allá, es una forma de nombrar una apuesta de transformación que pasa por una ruptura radical con el sistema biocida que tenemos hoy y por construir un mundo otro donde todas las vidas, en su diversidad y dentro de un planeta vivo, importen.

Al hablar de sostenibilidad de la vida nos referimos a todos los procesos, territorios y relaciones que regeneran lo vivo, desde el punto de vista de la comprensión de la vulnerabilidad como condición fundamental de la vida humana. La vida es una potencia, pero solo sucede si ponemos sus condiciones de posibilidad. La única forma de lograrlo es en colectivo; no podemos vivir en aislamiento ni somos autosuficientes. La vida es posible dando y recibiendo cuidados / trabajos / tiempos / saberes / afectos... Porque somos vulnerables, dependemos unas de otras: la interdependencia es una condición básica de la existencia. La pregunta es cómo funciona esa interdependencia: ¿damos y recibimos en relaciones de reciprocidad positiva

¹ La descafeinización es una imagen que utilizamos para evidenciar los procesos que sacan la esencia de algo que en apariencia sigue inmutable. En relación con el género, por ejemplo, sucede cuando se usa el término de forma descriptiva, disociado de las relaciones sociales que se organizan en torno a conflictos de apropiación del trabajo, del cuerpo y de la subjetividad de las mujeres por los hombres como grupo social y por las instituciones heteropatriarcales.

o hay quien acumula y despoja? Y entendemos también que la vida excede la vida humana. La ecodependencia es otra condición básica de la existencia: nuestra vida solo es posible dentro de un planeta vivo, somos parte de la naturaleza. Son los flujos amplios de reproducción de la vida humana y no humana los que queremos comprender, respetar, liberar de los imperativos del capital y, en el caso de la naturaleza, recuperar.

Mirar desde la sostenibilidad de la vida es una propuesta feminista para abordar la economía y nuestro modelo de organización sociopolítica. Lo que sucede en los mercados capitalistas sí nos resulta relevante, pero de manera derivada: no se trata de entender los procesos mercantiles por sí mismos, sino para comprender sus impactos sobre los procesos vitales. Nos enfrentamos aquí a una dificultad: descentrar los mercados a la hora de entender un mundo donde los mercados sí están en el centro. Con este escollo tropezamos una y otra vez.

Hablar desde el punto de vista de la sostenibilidad de la vida nos ayuda a reenfocar nuestras luchas. Nos permite que la vida cotidiana y encarnada sea el territorio primero y último donde contrastar las apuestas políticas. Son las condiciones de la existencia concretas, materiales y subjetivas, aquí y ahora, por las que merece luchar. No sacrificamos la vida hoy por un futuro distinto, sino que queremos construir un futuro radicalmente diferente apostando por la vida que ya existe.

Hablar desde el punto de vista de la vida nos permite también democratizar la discusión política, porque todas somos conocedoras y expertas de la existencia diaria. Y nos permite preguntarnos a qué vida aspiramos, a qué llamamos bienestar, más allá de lo que nos impongan las lógicas neoliberales, patriarcales y coloniales y sin escindir las condiciones materiales y subjetivas de existencia. No se trata de hablar de la vida en el vacío, sino de entender los significados en disputa que damos a la vida y el valor que tienen las distintas vidas en este sistema.

Al indagar cómo sostenemos la vida, sacamos a la luz todos los trabajos necesarios para que esta suceda. Se conecta, por tanto, con las apuestas por recuperar el trabajo como la base de la reproducción colectiva, pero permitiendo ampliar la idea de trabajo. Esta comprensión nos ayuda a pensar en la economía capitalista como una forma específica de organización económica que es hegemónica y que tiene

un impulso mercantilizador con tendencia a abarcar, controlar e incorporar a su servicio procesos económicos y relaciones vitales cuyos orígenes se sitúan fuera de la lógica capitalista.

Sin embargo, identificamos también la existencia de una diversidad de prácticas económicas, de «economías otras» que desbordan el capitalismo y constituyen territorios de disputa, aunque se realicen en la sociedad capitalista. Nos preguntamos cómo estas formas diversas crean riqueza (entendiendo la riqueza en términos vitales) y cómo se articulan a la forma de valor de cambio (la noción capitalista de riqueza) de manera subordinada, instrumentalizada o contrapuesta. Los trabajos en la naturaleza para la producción de alimentos y los de cuidado son esenciales para la vida y al mismo tiempo están socialmente desvalorizados. Quienes los llevan a cabo, en su mayoría mujeres, personas racializadas, han desarrollado conocimientos extremadamente útiles y basados en prácticas, experimentos e intercambios y, sin embargo, se encuentran en posiciones subordinadas. En estas experiencias vitales hay una potencia fundamental para cuestionar y trascender la economía capitalista.

Ligado a ello, pensamos en la sostenibilidad de la vida como el principal terreno en el que construimos los procesos de organización popular y de transformación económica arraigados en los territorios. Al poner la sostenibilidad de la vida y sus procesos en el centro, planteamos cambios en todo el sistema de producción, distribución y consumo: replanteamos qué, cómo y para quiénes producir, qué consumimos y cómo llega a nuestras comunidades y hogares. Todo esto es fundamental para enfrentar sistémicamente el despojo, el extractivismo, la explotación y expropiación del trabajo, y la mercantilización de la vida misma.

¿«Poner la vida en el centro» es nuestra propuesta política? Sí y no... Creemos que este es un planteamiento que se está usando cada vez más y nos preocupa que se convierta en un eslogan vacío, buenista, sin ninguna capacidad transformadora o crítica. Es fundamental llenarlo de contenido y preguntarnos de qué vidas hablamos. Para nuestro planteamiento feminista, poner la (sostenibilidad de la) vida en el centro implica construir otras formas económicas que valoren todas las vidas, en su diversidad, y que se arraiguen en una tierra viva. Esto supone hacer una apuesta de ruptura con el sistema socioeconómico dominante, precisamente porque este sistema se construye sobre su ataque a lo vivo, cuestión que captamos con la noción del conflicto capital-vida sobre la que a continuación nos volcamos.

Conflicto capital-vida

Mientras que el concepto de sostenibilidad de la vida es una lente y tiene una traducción directa en clave de apuesta política, la noción del conflicto capital-vida es más bien diagnóstica, nos sirve para denunciar el sistema que nos es impuesto y que, en distintos grados, también (re)construimos. Más allá de ser un concepto, es un marco que permite organizar las luchas y alianzas desde diferentes sujetos políticos en resistencia.

Entendemos que el conflicto capital-vida es el conflicto estructural e irresoluble que caracteriza el sistema de dominación múltiple (*la Cosa escandalosa*) que habitamos. Intentamos desarrollar una visión compleja de este sistema biocida, entendiendo que se trata de un sistema socioeconómico que jerarquiza las vidas de manera interseccional. Frente a una mirada plana y binaria que contrapone «capital» (¿que no se asienta en ningún cuerpo?) y «vida» (¿algo puro e inmaculado que flota en el vacío?) intentamos comprender la complejidad de las relaciones sociales de privilegio / opresión que se activan cuando combatimos el capitalismo racista y heteropatriarcal.

Queremos «poner rostro al capital», desvelar cuáles son las pocas vidas que, para y en este sistema, «valen» mucho, y conocer sus condiciones materiales y subjetivas de existencia. Encontramos aquí al sujeto en quien convergen los ejes de desigualdad en su clave de privilegio, quien domina el proceso de acumulación de capital. Es el BBVAh que detenta el poder corporativo: el blanco, burgués, varón, asfaltado y heterosexual. Los BBVAh son cada vez menos, en el marco de un disputado proceso de concentración de capitales. El conflicto capital-vida surge porque la forma de cubrir sus aspiraciones vitales es a través de la acumulación, despojando las vidas ajenas y la vida del planeta, convirtiendo los modos de reproducción de la vida colectiva en modos privados de «producción» de capital.

Frente a esas pocas vidas que «valen mucho», se sitúa el grueso de las personas que, expropiadas de los medios de reproducción, son valiosas en la medida en que están al servicio de ese sujeto privilegiado, al que son útiles en diversas claves: como trabajadoras remuneradas o no remuneradas, como consumidoras, como cuerpos deseables... Sus condiciones de vida son muy desiguales y dependen de elementos como su poder adquisitivo o el valor mercantil de su trabajo y, en términos más amplios, de su posición en el sistema de dominación múltiple (el capitalismo racista y heteropatriarcal).

Dentro de este grueso de vidas se abre un margen para el ejercicio relativo del privilegio y para el establecimiento de relaciones de servidumbre entre sí. Cuanto mayor sea la proximidad a los circuitos de acumulación, menor responsabilidad tienen en la realización de los trabajos invisibilizados de sostenimiento de la vida y menor es su nivel de explotación. Pero el cerco se va estrechando.

Los ataques permanentes a las condiciones de vida han significado el fin del horizonte del trabajo con derechos y por eso miramos la situación de las mujeres negras como el referente que el capital quiere generalizar. Su situación de precariedad e informalidad en el trabajo hoy llega a ser la situación mayoritaria del mercado laboral en Brasil. La normalización de la informalidad aparece reforzada por el discurso del «emprendimiento» y esa transformación de cada persona en «capital humano».

¿Cuáles son los hilos de (dis)continuidad con territorios del norte global como Euskal Herria y el Estado español? ¿Qué condiciones de vida y trabajo tienen las empleadas de hogar, un sector donde cada vez más migrantes internacionales se suman a las mujeres de las clases populares? ¿Cómo desaparece la población campesina? ¿Qué impactos tiene la uberización del empleo?

En términos amplios, entendemos que la precariedad en la vida es el nuevo régimen de existencia para las mayorías sociales, aunque repartida de manera radicalmente desigual. Esta expansión e intensificación de la precariedad deriva en una percepción intensificada de pérdida de control sobre nuestras vidas, que coacciona las posibilidades de acción de los sujetos políticos. El miedo puede ser un poderoso factor de disciplinamiento.

En este proceso de jerarquización multidimensional y compleja, hay otra serie de vidas cuyo «valor» para el sistema es precisamente la muerte. La necropolítica se torna esencial para el sistema. Son vidas cuya desaparición es «valiosa» tanto en clave instrumental (su desaparición es útil al proceso de acumulación, como pueden ser comunidades indígenas que se oponen al extractivismo) como en términos expresivos (por ejemplo el caso de la violencia heteropatriarcal que permite expresar el mensaje de quien domina la vida, de quien posee las vidas ajenas). Finalmente, hay vidas que para el sistema son propiamente «desechos humanos»: quienes no tienen «valor» ni a través de la muerte. Podríamos entender en esta clave las muertes en las fronteras de Europa. No se trata tanto de que la muerte de personas

migrantes y refugiadas sea provechosa. Es simplemente que sus vidas no «valen» nada para el sistema y no hay donde arrojarlas.

En una lectura del sistema desde esta óptica de desigualdad compleja y multidimensional, vemos que hay una injusticia en la distribución de recursos con los que sostener la vida, pero también existe la injusticia en el reconocimiento de cuáles son las vidas que merecen ser sostenidas. Podemos pensar que el capitalismo dota de materialidad a esta jerarquización de las vidas, mientras que hay otras relaciones sociales de privilegio / opresión (racistas y heteropatriarcales) que dotan de «valor» desigual a las vidas diversas. Volveríamos entonces al planteamiento de las marxistas feministas de hace décadas, según las cuales el capitalismo es un «sistema de puestos vacantes»: da materialidad a la desigualdad en el reparto de recursos, tiempos, trabajos, etc., pero no define quién ocupa los diversos puestos.

Nos interesa entender los mecanismos concretos que se usan para la jerarquización y el despojo. Entre ellos se encuentra el proceso de disciplinamiento del cuerpo para el trabajo, que vuelve a las personas, así como a la naturaleza, en medios para la acumulación. Lo mismo ocurre con la propiedad privada, en general, y en dimensiones concretas como la propiedad de la tierra (disputada con violencia) y la propiedad intelectual (con todas sus implicaciones para la salud, el conocimiento, las patentes de procesos vitales, etc.). También nos interesa conocer los mecanismos para asignar valor (de cambio) y precio. Entenderlos es muy relevante, porque aparecerán de nuevo en nuestros intentos de puesta en marcha de circuitos alternativos de sostenimiento de la vida.

Bajo esta óptica, el conflicto capital-vida se convierte en el problema que es simultáneamente común y desigual. Es común, por un lado, porque implica la destrucción del planeta sin el cual nadie podría vivir. Y es común porque destruye la vida colectiva. Pero es desigual porque los ataques sobre las vidas concretas son radicalmente desiguales: desde la muerte por desecho y la muerte útil a los niveles radicalmente desiguales de precariedad.

Políticamente, la apuesta no pasa por quitarnos el velo de ceguera y por que todas las personas nos demos cuenta de que el capital nos explota. Podemos apelar a «la clase trabajadora», «las mujeres», «los pueblos del sur», «el pueblo» o cualquier otro sujeto colectivo al que nos resulte más cercano invocar, pero sabiendo que tenemos que crear ese sujeto político y que, para hacerlo, hay que abordar ese

conflicto en las situaciones donde se materializa la forma desigual en que nos afecta.

¿Cómo nos impacta desigualmente el acaparamiento global de tierras? ¿Y la especulación con la vivienda? ¿Qué proponemos hacer con el empleo de hogar, un trabajo donde se evidencian con fuerza las desigualdades entre las mujeres? Construimos fuerza política dando respuestas situadas a estas preguntas, entendiendo que la alimentación, la vivienda o los cuidados son territorios donde se expresa ese conflicto capital-vida que nos une y nos divide.

Un elemento fundamental a considerar son las formas políticas que toma el conflicto, especialmente en estos tiempos de proliferación de gobiernos de extrema derecha. El autoritarismo (global) del mercado y del poder corporativo, en diversos territorios, como Brasil, se concreta en un rompimiento con las mínimas apariencias democráticas. Hay un consenso del mercado en ese proyecto hegemonizado por la extrema derecha: hacer avanzar las privatizaciones, ampliar el rol de las corporaciones bajo las modalidades de privatización de funciones del Estado y el solapamiento de su sentido público, y como referencias de promoción del bienestar con su hipocresía corporativa. ¿El hecho de que la extrema derecha no ocupe esos lugares de poder político tan explícitos supone algún tipo de salvaguarda frente al autoritarismo de mercado en un contexto global de cercamiento de las condiciones de vida?

La mirada del ambientalismo de mercado libre, que convierte la naturaleza en prestadora de servicios que se «conserva» con programas de financiarización y que entiende que los derechos de propiedad privada y la responsabilidad civil son las mejores herramientas para preservar la salud y la sostenibilidad del medio ambiente, demuestra la complejidad de la cuestión.

2. Un lenguaje común a explorar

Exploramos a continuación tres conceptos que son aristas desde las que observar el mundo y articular luchas: cuerpo, tiempo y territorio, y sus entrelazamientos. Creemos que nos pueden ayudar a concretar y a arraigar los planteamientos de la sostenibilidad de la vida y el conflicto capital-vida, y pensamos que nos abren nuevos horizontes de articulación política.

Cuerpo

Nos parece fundamental poner los cuerpos en el centro de nuestra mirada, precisamente porque el sistema hegemónico niega los cuerpos y los convierte en territorio de conquista y despojo. Rescatamos, en este sentido, lo que decíamos en el proceso *Derivas feministas hacia el bienvivir*:²

Desde los feminismos denunciarnos que el heteropatriarcado asocia la masculinidad y la blanquitud a la razón descorporeizada: el cuerpo se vive como límite y el sujeto privilegiado no debe tenerlos, por eso no está marcado por la carne. El modo privilegiado de estar en el mundo parece flotar en el vacío. Frente a ello, [nos afirmamos] como cuerpos diversos, marcados por toda una historia de relaciones de privilegio / opresión. En ellos se expresan la clase, el género, la racialización, la diversidad funcional... Nuestras apuestas parten de mirarlos y mirarnos desde ahí, para no perder nunca de vista la matriz de dominación.

La negación de los cuerpos y de su vulnerabilidad solo es posible por la ocultación del cuidado como insistencia en que, para que la vida suceda, en su todo integral y ecosistémico y en cada una de sus partes, hay un trabajo que es constante y siempre inacabado. Es la ocultación del cuerpo como tal, por la razón desencarnada del «pienso, luego existo».

Junto a la crítica a los mecanismos de subordinación, expropiación y control del cuerpo está la comprensión del cuerpo como límite para la expansión del capital, con sus capacidades de resistencia y reconstrucción. Con esos dos ejes dialogamos con el acumulado político de las mujeres latinoamericanas cuando ponen los cuerpos en la lucha contra la expansión del capital sobre los territorios, afirmando que los cuerpos son el primer territorio que defender. Somos nuestro cuerpo y somos naturaleza. Esa es una perspectiva política que enfrenta las dicotomías y dualidades operadas por el pensamiento occidental androcéntrico y blanco, que separa la materialidad de nuestros cuerpos de las emociones y jerarquiza los sentidos con la primacía de la visión en la percepción del mundo.

En la sociedad capitalista, la jerarquía de los cuerpos se manifiesta, entre otras cuestiones, en que unos son moldeados para el trabajo, algunos de ellos lo son para la extracción hasta el límite, en hilo de continuidad con la economía (colonial y esclavista) de plantación

² *Derivas feministas hacia el bienvivir*, Bilbao, Colectiva XXK-OMAL, 2020, incluido en este volumen.

o, incluso, llegando al descarte de aquellos que son tomados como sobrantes. La división sexual y racial del trabajo se articula en el disciplinamiento de los cuerpos de las mujeres para el trabajo precarizado, sea en empresas, fábricas, campos, calles o casas. Los trabajos moldean los cuerpos, dejando en ellos huellas, marcas y cicatrices. Fragilidad y fuerza son manipulados de manera racializada. Las vidas y los cuerpos convertidos en medio para la producción de riqueza apropiada por el capital pasan por una transformación en su relación con la naturaleza. Por ejemplo, en comunidades rurales donde las campesinas organizan su jornada, lo hacen en relación con el sol. El asalariado / urbano, aunque trabaje bajo el sol, sigue la marcación del reloj de fichar y el sol es fuente de malestar. Los que trabajan en espacios cerrados ya no perciben cómo avanzan el día o las estaciones del año. El control del trabajo en rutinas intensas se rige por jornadas laborales, notificaciones por aplicaciones, métodos de control de productividad virtuales en el trabajo remoto.

Lo virtual suele imponer ritmos aún más acelerados. La digitalización y el teletrabajo, de los que luego hablaremos, se traducirán en nuevas cicatrices corporales. Las manos, las piernas de las mujeres que realizan trabajos manuales son presentados como si fueran menos femeninos por distanciarse de la imagen de una muñeca de porcelana. El trabajo no remunerado implica profundas marcas en los cuerpos, toda una historia de dedicación de energías y fuerzas sin horario ni descansos. Así, nos toca afirmar la belleza del cuerpo de quien trabaja con sus manos. Liberar el cuerpo y la vida reproductiva de las mujeres de imposiciones ha sido una agenda permanente del movimiento feminista. Esta agenda se encuentra con la crítica a las corporaciones transnacionales farmacéuticas que promueven métodos contraceptivos que escapan al control de las mujeres, como son los métodos hormonales inyectables o subcutáneos. Su efecto colateral de supresión de la menstruación se presenta como una ventaja que ahorra energía del cuerpo de las mujeres permitiendo dedicarla al trabajo.

Estas empresas se sitúan en las bioeconomías de la reproducción asistida. Respecto a esto, hay una fuerte polémica en torno a la gestación subrogada / vientres de alquiler. Corre el riesgo de establecerse en términos tan dicotómicos y agresivos como los que existen en torno a la prostitución / trabajo sexual. Alejándonos de las polarizaciones, creemos fundamental abrir otras reflexiones.

En las prácticas cotidianas de amplios segmentos sociales del norte global, pero también en sectores del sur global, está normalizándose

el recurso a la reproducción asistida (privatizada) para afrontar dificultades reproductivas. Por un lado, está el debate de lo que supone para los cuerpos de muchas mujeres someterse a los distintos tratamientos, cada vez más complejos, costosos y largos, que van a «lograr hacer realidad su sueño». Todo se puede, la ciencia no tiene límites y el cuerpo de las mujeres se convierte en un tubo de ensayo para saber hasta dónde podemos estirar todo un poco más. Ahí estarán las clínicas privadas para motivarnos «en un intento más» siempre que tengamos recursos económicos para pagarlo y para alimentar el negocio. Pero vemos incluso que, más que una asistencia a la reproducción, lo que se da realmente es una «transferencia de capacidad reproductiva», bien por la vía del uso de gametos de terceras partes, sobre todo óvulos, bien por la subrogación del embarazo y el parto.³ El feminismo no tiene un posicionamiento propio y claro al respecto.

No hay una comprensión política y colectiva de lo que implican estas bioeconomías en clave de mercantilización de la vida, apertura de nuevos nichos de negocio para grandes capitales, retroalimentación de desigualdades, perpetuación de nociones heteropatriarcales y nucleares de familia y descendencia, etc. Tampoco se vincula a un análisis de las causas estructurales de lo que podríamos llamar una «crisis reproductiva», del aplazamiento de la edad de maternidad y de los descensos de fertilidad (por ejemplo, ligados a los efectos del consumo de alimentos de la agricultura y la creación animal industrial, y los posibles cambios hormonales y reproductivos).

¿Por qué llegamos al punto de necesitar reproducción asistida, qué servicios estamos comprando y normalizando, qué consecuencias tiene esto, qué diferencias implica pensarlo en clave de acceso individual a servicios de mercado o bien en clave de debate colectivo sobre si se trata o no de un derecho y, en su caso, de cuál sería el papel de las instituciones?

Todos estos son debates que no se están produciendo de una manera consistente. Y serían un terreno fundamental donde dar respuesta a la pregunta de a qué llamar bienvivir y cómo hacerlo colectivamente posible.

Además del cuerpo formateado para el trabajo, cuerpo que se compra en partes o funciones, las mujeres afrontan una serie de

³ Sara Lafuente Funes, «La reproducción asistida en el contexto español: la ovodonación como motor de un modelo de negocio heteronormativo», *Política y Sociedad*, vol. 56, núm. 3, 2019, pp. 645-667, disponible online.

limitaciones sociales y legales para vivir el cuerpo en plenitud. Sean las limitaciones como las del derecho al aborto (por restricciones legales o de hecho), sea la imposibilidad para las mujeres, en muchos momentos, de danzar o vestir libremente, lo que es leído como un acto sensual que nos pone en riesgo y que justifica todo lo que nos pueda suceder. Es la expropiación de nuestros cuerpos que realiza el heteropatriarcado como un eje central de la violencia.

Sin embargo, como hemos discutido recientemente en talleres con las compañeras de la Marcha Mundial de las Mujeres de las Américas:

La memoria, vivencias, experiencias, saberes y conocimientos, desde lo personal y lo colectivo, nos hacen comprender que son los cuerpos de las mujeres el lugar donde se ha marcado una historia plagada de violencia, despojo, racismo y discriminación. Al recuperar el *continuum* de violencia también nos enseñan a mirar el *continuum* de las resistencias.⁴

Y así «apostamos por acuerparnos: reconocer las marcas encarnadas que nos unen y desunen, las alegrías y los dolores que nos dejan huella; reconocernos desde nuestros cuerpos soberanos junto a otras y ocupar el territorio como cuerpo colectivo diverso».⁵

Tiempo

En nuestras percepciones, vivimos el tiempo de una manera sometida:

Vivimos tiempos infartados, agobiados y ahogados; tiempos robados, impuestos y perdidos. ¿Qué podemos hacer y qué estamos haciendo para vivir tiempos más sostenibles, para ser más soberanas de nuestros tiempos y para vivir el tiempo con alegría? [...] *No me da la vida* parece ser el mantra omnipresente. Para construir las alternativas necesitamos un tiempo que no tenemos, y dedicar tiempo a lo colectivo termina de agotarnos el cuerpo, que ya está al límite. ¿Qué podemos y queremos hacer? Sabemos que queremos [hacer] estallar la noción del tiempo reloj productivista, cuantificable y monetarista. El tiempo no es dinero, pero tampoco es infinitamente elástico.⁶

⁴ Extraído de *Documento regional Américas para el cierre de la 5ª acción internacional*, la síntesis de los talleres de la Marcha Mundial de las Mujeres (MMM) por las Américas (agosto de 2020).

⁵ *Derivas feministas hacia el bienvivir*, cit., en este volumen.

⁶ *Ibidem*.

Nos percibimos estirando al máximo la cuerda elástica por la suma de trabajos remunerados necesarios para llegar a una remuneración suficiente y por la forma en que se organizan estos empleos, lo que nos demanda una atención / disponibilidad permanente. El empleo, movido por las lógicas de acumulación de capital, se convierte en eje vertebrador de la organización socioeconómica de los tiempos. Al mismo tiempo, hay otros muchos trabajos necesarios que realizar y que se encuentran fuera del mercado; hay toda una vida que sacar adelante y esto ha de hacerse bajo la imposición temporal mercantil.

Cuanto mayores responsabilidades se asuman en todo este engranaje complejo de trabajos, mayor será la experiencia de vivir esos tiempos sometidos. Todavía más cuando añadimos a estos trabajos la participación o los procesos de movilización social, cuando sumamos los tiempos necesarios para la transformación de manera colectiva.

Además, los empleos precarios, los gobiernos autoritarios, el desmonte de los sistemas públicos de seguridad social y las tendencias a más precariedad y control aumentan nuestra inseguridad con relación al futuro y a que «ojalá» sea posible. La previsibilidad como demanda se convierte en mercancía. Por ejemplo, los alimentos ultraprocesados no nutren, pero son siempre iguales. No esperamos ninguna sorpresa al morderlos, como podría desagradarnos un gusano en una guayaba. La voluntad misma de sorpresa es controlada y mercantilizada en los juguetes que acompañan chocolates o hamburguesas.

Las incertezas también alimentan el crecimiento de empresas de seguridad y vigilancia. El presente se torna continuo. Todos los días son iguales, vemos al mismo empleado de la empresa de seguridad pese a que pueden ser varios, pues tienen la misma forma física, el mismo corte de pelo y el mismo uniforme.

El tiempo reloj organiza la sociedad industrial y la economía. El tiempo socialmente necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo empleada en la producción de un determinado bien o servicio define su valor de cambio y la parte correspondiente de este como plusvalía.

Este tiempo también está fijado en los instrumentos, herramientas y máquinas utilizadas en el proceso de producción; cuanto más complejas se vuelven estas tecnologías, más se convierte en una abstracción la idea de tiempo socialmente necesario. Sin embargo, no se pierde la idea de que el tiempo puede separarse, cuantificarse y utilizarse con eficacia.

Todo eso se desmorona cuando pensamos en el cuidado y la naturaleza, pero también cuando pensamos en las formas de trabajo que implican creación. Estos son algunos de los nudos que afrontamos cuando pensamos en «cómo valorar» los trabajos que el sistema no valora.

Hay otras formas de vivir la temporalidad que dialogan con modos propios de organizar la vida. Si las quilombolas contasen todas las horas que emplean en producir harina de maíz en el pilón, tal vez se desanimarían, pero en cambio están haciendo más harina y algunas incluso plantando el maíz que será procesado. La forma en que se vive el tiempo marca una gran diferencia: el trabajo común (*mutirão*)⁷ al borde de la cascada para pilar el maíz y tostar el beijú no es comparable al tiempo de trabajo asalariado.

El *mutirão* es una organización del trabajo común a varias comunidades tradicionales, es una manera de ganar a la urgencia del tiempo con la naturaleza. Si alguien fuera en soledad a preparar el terreno eliminando hierbas que compiten con las plantas, cuando hubiese terminado un área las hierbas ya estarían creciendo donde inició su trabajo; si fuera en soledad a construir una casa de taipa, el barro se habría secado antes de adherirse a la estructura. O sea, hay trabajos que se hacen de forma colectiva.

Esta forma de organización puede realizarse por contratación de fuerza de trabajo o por el intercambio de días de trabajo. En la agroecología este trabajo común es también momento de intercambio de conocimientos, prácticas, semillas y plantas nuevas, y está en la base de la certificación participativa.

Los *mutirões* también pueden estar atravesados por sesgos de género. En tiempos antiguos era usual que una mujer tuviera que trabajar dos días para compensar un día de trabajo de un hombre. Hoy día, incluso en organizaciones agroecológicas, puede ocurrir que el día de trabajo de las mujeres que se ocupan de asegurar el alimento y el agua no se considere en los compromisos comunes. Las mujeres viven con intensa alegría los *mutirões* de mujeres donde pueden expresar sus conocimientos y su manera de hacer el trabajo sin la mirada crítica de los hombres; además, pueden cantar y hablar de cosas que no mencionarían estando con ellos. Lo pasan bien y es trabajo. La orientación del trabajo al quehacer se mueve a favor de los tiempos de las relaciones, de los tiempos de la naturaleza y abre espacio al placer mientras se trabaja.

⁷ Nos trae a la mente, con todas las diferencias posibles, distintas experiencias de otros pueblos como la minga en algunos países de América Latina o el auzolan en Euskal Herria.

Lejos de normalizar la experiencia de vida de los tiempos sometidos, necesitamos comprender las formas de vivir el tiempo, que son radicalmente desiguales en distintos modos de sostenimiento de la vida. El tiempo capitalista es un tiempo imperialista. Impone sus jornadas y horarios y «el tiempo que nos queda», el tiempo residual. El tiempo está en el corazón de nuestras resistencias y alternativas.

Sospechamos que el arraigo y el acuerpamiento son apuestas íntimamente ligadas a una vivencia del tiempo en ruptura con la actual, que nos permita ser soberanas de nuestros tiempos. Probablemente solo desde ahí podamos afrontar ese *no me da la vida*.⁸

Vinculamos también los tiempos con la posibilidad de construir un derecho colectivo al cuidado:

Para tener derecho colectivo al cuidado, debemos tener derecho al tiempo, y esto no viene solo de fuera, sino de nosotras mismas: si siempre hay algo más importante que hacer que el propio hecho de vivir, la vida y su cuidado estarán siempre relegados. Decir esto no es óbice para señalar que también hay elementos de fuera que nos encorsetan: mientras el empleo tenga la centralidad que tiene hoy, tener tiempo para cuidarnos y cuidar seguirá siendo un movimiento contracorriente. Por eso, liberar tiempo de vida del empleo va a ser una de nuestras vías clave de cambio para bienvivir.⁹

Vinculamos esto también con la soberanía alimentaria:

La alimentación como un derecho necesita tiempos para la cocina como lugar de trabajo y de encuentro. «Que el espacio de comer con mi gente sea un espacio en condiciones». Y, creemos, necesita cocinas más amplias y en común. Recuperar tiempo para la alimentación va de la mano de colectivizarla.¹⁰

La puesta en marcha de otras formas de organizar la vida y la economía mientras las formas capitalistas son hegemónicas nos hace vivirlas muchas veces en constante tensión. Por ejemplo, los cambios en los tiempos de sembrar o cosechar, dada la alteración del régimen de lluvias por el cambio climático. Los cambios en el clima son una

⁸ *Derivas feministas hacia el bienvivir*, cit.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

expresión más del colapso ecológico debido al uso y despilfarro de la energía fósil, a la ganadería extensiva y a las deforestaciones.

El hiperproductivismo, la forma capitalista de vivir el tiempo, atraviesa nuestras alternativas y nos carga de culpas. Los tiempos que necesitamos para construir alternativas están en tensión constante con el poco tiempo de vida que nos deja el sistema una vez que hemos acabado la jornada laboral y resuelto los cuidados mal repartidos.

Hay que visibilizar la culpa por no llegar con los tiempos que disponemos, y desde esa posición intentar deshacernos de ella. Lo mismo ha de ocurrir con la culpa que tenemos las mujeres por utilizar nuestro tiempo en nuestro propio goce. Por eso, la liberación de tiempos de vida está en el corazón de la apuesta por destronar el empleo. Y viceversa, solo sacando el trabajo asalariado, el trabajo del capitalismo, de la centralidad, podremos emancipar nuestros tiempos vitales:

Que el empleo marque menos nuestros tiempos vitales, además de ser liberador en sí mismo, es una precondition para poder apostar por el resto de alternativas, porque todo proceso colectivo requiere tiempo. [...] Hay un margen relativamente amplio, aunque desigual, de acción en nuestras manos. La liberación de tiempo se vincula al tipo de empleos que escogemos. [...] Pero, además de esta búsqueda de condiciones laborales mejores (entendiendo que mejor no es ganar más, sino liberar tiempo vital), hay una serie de rupturas con lógicas internas que se vuelven imprescindibles. Hemos identificado dos: la sempiterna culpa y el productivismo. [...] No sabemos bien cómo, pero sí sabemos que la conexión con el deseo y el placer es imprescindible para liberar tiempo del empleo y no volverlo a llenar de otros trabajos ni vivirlo con culpa. No solo se trata de liberar tiempo del curro, sino de disponer de tiempo para hacer lo que queramos y para «tocarnos el higo individual y colectivamente».¹¹

Las reglas del trabajo asalariado (tiempo reloj, estructuras jerárquicas, alienación) existen igualmente en las formas precarias de trabajo de «autoempleo», que son las que implican a la mayor parte de la gente en los países del sur global. En la reinención del trabajo con formas no capitalistas, aunque hoy inmersas en el capitalismo, hay mucho que hacer para desmontar ideologías que relacionan el trabajo con el sufrimiento, con la única forma de acceder a lo mínimo para sobrevivir, o que preconizan que el trabajo manual es menos digno y transferible a otras personas, las que están en posiciones de menos poder sobre sus vidas.

¹¹ *Ibidem*.

Territorio

Territorios son los espacios donde se materializan modos de vida en relación con la naturaleza.

Los territorios evidencian la combinación entre naturaleza (tierra, agua, semillas, vientos...) y la comunidad (los sentidos que la comunidad atribuye y que transforman cada uno de estos elementos y el conjunto de ellos). Estos modos, estas combinaciones, pueden estar basados en acuerdos comunitarios o bien en reglas de propiedad privada y de incorporación a la lógica de acumulación mercantil. Los Estados nacionales, por ejemplo, están obsesionados con las fronteras, que se vuelven cada vez más físicas y militarizadas. Las comunidades indígenas o afrodescendientes, por otro lado, piensan el territorio mucho más como caminos que se dirigen a múltiples encuentros: comercio, afectos, devociones o lo que los constituye como pueblos, como los guaraníes que caminan en la búsqueda de la Tierra sin males. Por ello, todas las acciones de desalojo de comunidades con vistas al «desarrollo» para, por ejemplo, implantar hidroeléctricas, proyectos inmobiliarios, de turismo o monocultivos causan dolores y resistencias frente a las ofertas de indemnización y reasentamiento. Se puede cambiar de tierra, pero los territorios nunca son reemplazables.

El arraigo de las comunidades (aun habiendo sido desplazadas) es parte del territorio. De esta manera, necesitamos arraigar nuestras alternativas al territorio desde donde vivimos, tejer ahí las relaciones que nos sostengan, de modo que sean más vivibles y sostenibles.

En la globalización neoliberal hemos experimentado la quimera de la anulación de las distancias. Hemos vivido como si no fuera problemático coger cuatro aviones semanales o comprar comida producida a miles de kilómetros sin preguntarnos qué impactos tiene este hecho en el acceso a la tierra de otros pueblos. Hemos creído también en el «cosmopolitismo barato», en la idea de no pertenecer a ningún lugar y, al mismo tiempo, de pertenecer a todos.

En los tiempos de confinamiento por la pandemia hubo una valoración de lo pequeño y de la cercanía, por ejemplo, en el ámbito de las compras. Pero, al mismo tiempo, se han disparado las empresas digitales y hay una tendencia a que las relaciones transiten hacia el modo online.

Nos preguntamos si estamos viviendo una doble tendencia: ¿pensamos más en lo local y lo sostenible al mismo tiempo que

dependemos más de las empresas online? Por miedo y seguridad, no salimos del hogar (en el caso de poder hacerlo), pero no nos importa la persona que viene a nuestra casa; ¿su vida vale menos que la nuestra? El confinamiento ha puesto en evidencia el territorio en que vivimos: hemos visto la dependencia del campo y los distintos modos de funcionamiento de los sistemas de distribución de la comida bajo la lógica del mercado o de la solidaridad entre organizaciones del campo y de la ciudad. Hemos visto también que, cuando la ciudad deja de ofrecernos una serie de ventajas (anonimato, multiplicidad de actividades...), se vuelve una cárcel.

¿Qué aprendizajes obtenemos de todo esto? ¿Cómo se están transformando los territorios y nuestras formas de habitarlos?

Nos preocupan de manera especial la cuestión de las ciudades y esa especie de destino urbano inexorable que nos dibuja el sistema a nivel global. Para abordar este asunto necesitamos pensar más allá de la dicotomía urbano / rural. Una clave es pensar la relación con la naturaleza en estas formas de organizar el espacio.

El modelo de ciudad es de artificialización de la vida con la impermeabilización del suelo, los edificios con aire acondicionado, las luces que niegan las horas solares... todo organizado por una lógica de mercado marcada por la especulación inmobiliaria y de crecimiento económico centrado en la construcción civil. Todo ello, marcado a su vez por la negación de todo límite que provenga de nuestra ecoddependencia: no han de existir las estaciones del año, la meteorología no puede condicionar la rueda civilizatoria. A veces, en lugares como Euskal Herria, existe cierta continuidad física entre lo urbano y lo rural que, lejos de acercarnos, creemos que puede tratar de «urbanizar» el campo, convirtiéndolo no en lugar para la producción de alimentos, sino para el turismo y las residencias secundarias. Mejorar los servicios públicos (saneamiento básico, internet...) en el rural no es lo mismo que urbanizarlo en el sentido de artificializar el espacio y la relación de las personas con este espacio.

Al mismo tiempo, en la ciudad muchas comunidades instalan sus territorios (quilombos urbanos) por generaciones o por algunas horas. Mujeres rurales llegadas a la ciudad han construido el espacio periurbano en torno a prácticas de solidaridad y a lugares donde compartir lo común pese a tantas precariedades. Al principio eran espacios de aire libre (contrapuestos a los espacios cerrados, considerados seguros).

¿Cómo ampliar los territorios comunitarios desmercantilizando espacios, permitiendo la circulación y el flujo de las personas, del agua, de las brisas?

Entrelazamientos cuerpo-tiempo-territorio

Ese proceso de disciplinar el cuerpo para el trabajo convierte a las personas, así como a la naturaleza, en medios para la acumulación. La acumulación permanente se da por medio del despojo. Al negar el cuerpo se niegan los cuidados y se invisibiliza ese despojo del cuerpo-tiempo-territorio de las mujeres dedicado al cuidado.

Los cuerpos de las mujeres están sosteniendo los «no trabajos» sin tiempos ni posibilidades de cuidados propios. Las mujeres desterritorializadas son confinadas en la casa lugar de trabajo para dedicarse íntegramente al cuidado del otro, tendiendo a la anulación de sus propias voluntades.

El tiempo reloj es una disciplina que nos enseñan desde la escuela y que prepara los cuerpos para el mercado, para la empresa, como un despojo del tiempo propio. En los territorios está el despojo de bienes comunales y de riquezas, y también el despojo cultural e histórico de la memoria.

Contraoponerse a este hecho implica retomar los cuerpos y los territorios, pensados no solamente desde lo individual, sino también en cuanto sujetos colectivos, articulados en la reorganización de los procesos de sostenimiento de la vida en común, en la construcción de lo que podríamos denominar entramados comunitarios. Con ello queremos referirnos a la alimentación, a la consecución de la soberanía alimentaria y la agroecología; nos referimos también a la reorganización de los tiempos y los ritmos del trabajo, lo que supone no solo regulaciones y transiciones, sino la construcción de otras referencias, como es el trabajo asociado y cooperativo; y nos referimos también a la necesidad de poner freno a los procesos de mercantilización de la vida, más aún, a la desmercantilización de los cuerpos y de la naturaleza. En suma, nos referimos necesariamente a la lucha permanente contra la ofensiva capitalista, patriarcal y colonialista, de ocupación y despojo, cuyo método es el acaparamiento, la violencia y la destrucción de experiencias alternativas y contrahegemónicas.

Esos procesos de organización de la vida en común, desde otras lógicas, son parte de un recorrido de resistencias (anticapitalistas,

anticoloniales, antirracistas). Los territorios amenazados son habitados por pueblos con modos de vida propios (indígenas, quilombolas) que están siendo sometidos a ataques.

La vida es atacada en los diferentes eslabones que la sostienen: la naturaleza, las viviendas, las comunidades y lo público. Apostar por la vida es apostar por los cuerpos que la componen, los tiempos en que sucede y los territorios que la constituyen.

Nos preguntamos si la forma de vivir los cuerpos, territorios y tiempos podría considerarse definitoria de la vida que queremos. O si debemos mirar estos como desigualdades radicales de la vida que tenemos hoy. Creemos que, aunque puede haber otros elementos, podríamos explorar la posibilidad de usar las nociones de cuerpos, territorios y tiempos como diagnósticos de desigualdades estructurales, así como de ámbitos de cambio potente y de definición de lo que queremos. Por ejemplo, respecto a los tiempos, vemos que hay profundas desigualdades, que se han puesto aún más en evidencia con el covid-19 no solo por su reparto, sino por la forma de vivirlos.

Hay desigualdades palpables que necesitamos explorar más. Son desigualdades en términos de posibilidad de anulación del tiempo (vivir como si la muerte no existiera; dar menos valor a las vidas cuanto más cercanas están a la muerte, como las de la gente mayor); disponibilidad de tiempo «libre» (pero ¿qué es *libre*, si luego rellenamos el tiempo haciendo con él lo socialmente valorado, lo que nos viene impuesto desde fuera?); capacidad de comprar o usar tiempo de vida ajena; y posibilidad de proyectarte individualmente en el tiempo y construirte un futuro.

En nuestro horizonte de emancipación entrarían cuestiones relativas a los tiempos, como la redistribución de estos últimos (en este aspecto, sería primordial la cuestión de quitar centralidad al empleo, pero también de avanzar en el derecho colectivo al cuidado); aprender a ser soberanas de nuestros tiempos (no hacer con ellos lo que se nos marca desde el sistema, no llenarlo de actividades; romper con la culpa y el productivismo); la recuperación de tiempos para poder construir proyectos, para proyectarnos, pero para hacerlo colectivamente. ¿Tendría sentido comenzar a hablar de un derecho al tiempo?

La negación de los cuerpos va ligada a la negación del territorio y del tiempo. Creemos que hay un nudo grande en esa triple negación, y que debemos entenderlo para poder comprender bien las desigualdades y definir los horizontes de transición.

El poder corporativo está desterritorializado. Se mueve globalmente a una velocidad difícilmente imaginable por la ciudadanía de a pie [...]. Desarraigarse es negar los límites de la vida. Es vender fantasías como la desmaterialización de la economía. [...] En la economía que llaman desmaterializada hay cuerpos y materia, pero desaparecen del imaginario. [...] La desterritorialización del poder corporativo va unida a su intento de negación del tiempo: distancia y tiempo, en tanto que coordenadas que puedan constreñir el proceso de acumulación, han de desaparecer. Frente a un sistema que desterritorializa, el arraigo no es solo un movimiento, mucho menos una retórica, es el elemento que da materialidad a las alternativas, un espacio para que existan. Nos obliga eso sí a rupturas profundas en nuestra forma de entender el mundo y de entendernos en él. Se trata de comprendernos como entes vivos que no flotamos en el vacío, ni en las palabras, ni en los mercados bursátiles. Arraigar y arraigarnos es reconocer los límites de los cuerpos y de la tierra que habitamos; y reconocer los vínculos que nos atan a otras personas, a otros seres vivos, y al conjunto del ecosistema.¹²

Nos preguntamos si la noción del territorio-cuerpo-tierra puede ayudarnos en esta búsqueda:

Al hablar de territorio-cuerpo-tierra queremos hacer referencia, por una parte, a la tierra misma en el sentido del ecosistema del que somos parte. Por otra, a los cuerpos que somos, porque estar vivas es ser carne. Por último, a que los cuerpos que habitamos la tierra interactuamos, tejemos relaciones; el territorio está también constituido por esas relaciones.¹³

Las compañeras de Mesoamérica hablan de cuerpo-territorio-memoria para destacar que despojo es también destituírnos de nuestra historia como pueblo, así como destituir nuestro idioma y nuestros modos de vida. El feminismo negro habla de autorrecuperación cuando recuperamos nuestra historia reconciliándonos con lugares, cuerpos y saberes, y, de este modo, instauramos un devenir como campo de posibilidades.

Las memorias están inscritas en nuestros cuerpos, instauran un tiempo político, costuran la relación entre tierra, formas de vida en esta tierra y comunidades que convierten dicha tierra en territorios. La memoria inscrita en el cuerpo-territorio nos hace trascender el

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

momento presente y nos permite imaginar y hablar de un mañana grande (en conexión con todo lo vivo).

3. Entre los hogares y el Estado... ¿la comunidad?

Estamos viviendo un momento crítico que la pandemia ha reforzado. El sistema presiona hacia un vaciamiento de la comunidad, concentrando las relaciones socioeconómicas en los hogares nucleares heteropatriarcales, por un lado, y en los Estados fuertes, centralizados y capturados por el poder corporativo global, por otro. Este salto de escalas reaccionario se contrapone a una fuerte búsqueda de respuestas desde la «comunidad».

Ahora bien, ¿qué «comunidades» se articulan en cada territorio y qué potencia emancipadora tienen? Según las lógicas de movilización que funcionen en cada territorio y las dinámicas históricas con que se ligen, las implicaciones son totalmente distintas.

Nuclearización de las relaciones

Mientras el capital converge en la búsqueda de control total de la vida, se actualizan las formas por las cuales se niegan ideológica y materialmente la ecodependencia y la interdependencia. Se impulsa la fragmentación, el rompimiento de lazos sociales y el individualismo, ya sea mediante una tecnología diseñada para el aislamiento, a través de formas de organización del trabajo que nos dividen o de unos ataques a las condiciones de vida de tal gravedad que dificultan la puesta en marcha de procesos de resistencia que desborden la existencia, la supervivencia.

Se está produciendo un refuerzo del hogar como el espacio preferente desde el cual resolver la sostenibilidad de la vida en la materialidad de cada día. Este proceso se da en línea de continuidad con dinámicas neoliberales y heteropatriarcales preexistentes. Al sumergir en los hogares los procesos de sostenimiento de la vida, desaparecen del terreno del debate político y convierten la tensión de lidiar con el conflicto capital-vida en un asunto «privado».

Nuestra resistencia feminista pasa por politizar lo que sucede en estos espacios de lo «privado doméstico» y por combatir el proceso violento de disciplinamiento hacia un modelo normativo de familia heteropatriarcal y blanca, de clase media y urbana.

Hoy se vuelve más vigente que nunca el alegato de Margaret Thatcher en 1987: *There's no such thing as society. There are individual men and women and there are families* [La sociedad como tal no existe. Hay hombres y mujeres individuales y hay familias]. Este énfasis en los sujetos y las familias va de la mano de situar en ese ámbito individualizado la responsabilidad de sacar adelante la propia vida y parte de la negación de cualquier tipo de responsabilidad colectiva en sostener la vida; más aún, niega la existencia misma de un cuerpo colectivo: no hay comunidad que sostener; no hay por tanto responsabilidad colectiva por la comunidad.

Esta tendencia nuclearizadora neoliberal implica una incapacidad, cada vez mayor, de buscar soluciones colectivas a problemas colectivos. Se tiende a buscar respuestas individualizadas a los problemas. Las cadenas globales de cuidados son un ejemplo evidente: la contratación de empleo de hogar resuelve necesidades urgentes relativas a graves deficiencias socioeconómicas (falta de servicios públicos de cuidados, un mercado laboral construido en torno a la negación de estos...).

Encontrar soluciones privadas impide la articulación de una reivindicación de respuestas comunes. Pero, más allá incluso, ni siquiera llega a reconocerse la existencia de los problemas colectivos como tales: se dan soluciones individuales para situaciones que solo se alcanza a ver como individuales. Más lejos aún queda la pregunta sobre las consecuencias sociales de nuestras soluciones individuales: cuando se contrata a una trabajadora de hogar para resolver urgencias de cuidados, ¿se le están trasladando a ella las urgencias? Al contratar empleo de hogar resuelvo «el problema», «mi problema», y no se me plantean mayores dudas. Esto puede apreciarse también con claridad en el modo en que se están articulando los mercados de transferencia de capacidad reproductiva, a los que ya hacíamos referencia en el apartado anterior cuando ahondábamos en el concepto de cuerpo.

Esta nuclearización se ha visto muy reforzada por las consecuencias del covid-19. La estrategia de «quedarse en casa» es un límite muy fuerte si no se comprende que no es solo la casa, sino también los espacios, relaciones y procesos ampliados en los territorios, los que tejen la sostenibilidad de la vida y si no se enfrenta el significado de aislamiento patriarcal que tiene la casa para muchas mujeres.

Además, «quedarse en casa» tiene un impacto profundamente desigual en los hogares según cuáles sean sus condiciones materiales.

Las desigualdades en la infraestructura de los hogares son a menudo resultado de privatizaciones y recortes de recursos para el mantenimiento, como es el caso de la falta de energía y de agua (*apagão*) en Brasil, y la pobreza energética en Euskal Herria y el Estado español. Cuando «quedarse en casa» se lanza como una medida única, igual para toda la sociedad, sin atender a estas desigualdades, se está poniendo en marcha una política de salud pública aparentemente igualitaria, pero que redundará en un grave refuerzo de la desigualdad.

En el contexto de Euskal Herria y el Estado español, es muy problemático cómo, ante el estrepitoso fracaso del sistema de residencias para cuidados de larga duración a personas mayores, se está volviendo a un discurso familista que apuesta por mantener en los hogares a las personas el mayor tiempo posible, sin alusión alguna al fomento de redes amplias de convivencia; al contrario, este discurso se basa en una vieja lógica familista, modernizada a través del papel prioritario que se da a la tecnología (telemedicina, servicios de emergencia y localización, tecnologías de apoyo...). Se abre una vía de soluciones ya no solo familistas, sino cada vez más tecnificadas, entendidas desde una comprensión mercantilista y elitista de lo tecnológico.

Que el lema sea «quedarse en casa» y no «quedarse en el barrio, en el territorio», el llamamiento al «distanciamiento social» y la aparición de un nuevo concepto, «los hogares burbuja», todo ello es muy elocuente de la negación de la comunidad por parte del sistema. Al mismo tiempo, y frente al «quedarse en casa», muchas personas han seguido trabajando en servicios esenciales (salud, distribución de alimentos...), pero también en no esenciales (empleo doméstico, minería, industrias, bancos...; los empleos esenciales varían según los países).

El conflicto entre las necesidades del proceso de acumulación y el sostenimiento de la vida se ha hecho muy evidente en las tensiones sobre si detener o no la «producción».

¿Vuelta de las mujeres al hogar?

A menudo, desde los feminismos denunciábamos las presiones para que las mujeres volviéramos al hogar. Pero... ¿es que alguna vez nos hemos ido? Podemos entender esta pregunta de dos formas distintas.

«Estar en el hogar» puede significar que las mujeres no tengamos un trabajo remunerado fuera de las casas que nos proporcione autonomía vital y financiera. Pero también podemos entender «estar en

el hogar» como ser quien se encarga, desde las casas, de resolver la vida. Muchas mujeres están «fuera del hogar» porque tienen un empleo, pero siguen «en el hogar» porque continúan asumiendo la responsabilidad de que el hogar funcione como ese gran colchón sobre el que se descargan todas las tensiones del conflicto capital-vida.

En ese segundo sentido, podemos decir que las mujeres nunca nos hemos ido del hogar, porque nunca se ha articulado una responsabilidad fuerte más amplia, en la que hayan participado las instituciones, los hombres y, mucho menos, las empresas. Lo que sí hemos visto con fuerza ha sido un trasvase de responsabilidades entre las mujeres (por ejemplo, con la contratación de empleo de hogar y la mercantilización creciente de la vida), ahondando las desigualdades entre mujeres.

La experiencia de vida de las mujeres se caracteriza por la responsabilización común de sacar adelante esos hogares que son la unidad socioeconómica fundamental; pero también por hacerlo con recursos, apoyos y condiciones radicalmente desiguales, lo cual tiene como consecuencia unas condiciones de vida radicalmente desiguales.

Creemos que sí estamos en un momento de sobrecarga de las mujeres, pero que se manifiesta de manera desigual por territorios, además de por clase social y raza. En contextos de capitalismo avanzado, esta sobrecarga se da por la vía de los procesos de privatización de servicios públicos, la precarización del mercado laboral y la nuclearización que hemos señalado anteriormente. En contextos donde aún perviven formas socioeconómicas que escapan a la hegemonía capitalista, resultan fundamentales la destrucción de estas economías (las campesinas y populares, por ejemplo) y los desplazamientos de población, muy ligados al despojo de los comunes y del territorio propio del extractivismo. Todo ello implica el fomento violento de esa fórmula nuclear de resolución de la vida.

Con la pandemia, las mujeres en el hogar han concentrado tareas de cuidados dado el colapso del sistema de salud, el cierre de guarderías y escuelas, la interrupción de programas públicos de alimentación, etc. Por lo tanto, sí hay una sobrecarga de las mujeres en los hogares, con implicaciones muy desiguales según la clase social.

En el primer sentido (la disponibilidad o no de trabajo remunerado extradoméstico), más que poder hacer una afirmación general, tenemos que referirnos a una pluralidad de situaciones. En ocasiones, la urgencia por resolver las nuevas responsabilidades impuestas en los hogares sí se traduce en un abandono del empleo. Por ejemplo, en

Brasil se ven casos de compañeras que participaban en experiencias de economía social y que, en gran medida, se han visto replegadas al hogar, volviendo a una condición de siervas para que compañeros e hijos puedan trabajar fuera. En el caso de las trabajadoras de hogar negras, muchas han sido despedidas por la violenta mirada racista que asocia lo negro a enfermedad y suciedad. En contraste, muchas trabajadoras de hogar internas en el Estado español, y también en Brasil, se han visto doblemente encerradas, al impedirseles salir de las casas de las familias empleadoras siquiera en sus tiempos de descanso, alegando como motivo la evitación de riesgos.

Es quizá el teletrabajo lo que se perfila como un ámbito en disputa común a los diversos territorios. En algunos lugares, particularmente en los espacios de capitalismo avanzado, había sido reivindicado como una medida de «conciliación» por parte de mujeres de clase media. Desde otras miradas feministas, esta reivindicación había sido cuestionada sobre la base de dos argumentos. Por un lado, se argumentaba que partía de una idea errónea: la de que era posible conciliar lo que en el fondo es irreconciliable (dedicar el tiempo a la vida o al capital). Y, por otro, se criticaba que, al final, era uno más de los mecanismos que impedían avanzar hacia el reparto de los cuidados.

Pero ahora estos debates adquieren una nueva escala. El teletrabajo se fomenta masivamente en ese marco comentado de nuclearización y de sobrecarga de responsabilidades de las mujeres en los hogares, así como en el marco de nuevas formas de organización y control del trabajo marcadas por la digitalización.

¿Qué consecuencias tiene esto para las mujeres? Parece que se agudizan las implicaciones negativas por la intensificación y el alargamiento de las jornadas laborales dentro de las casas; por la pérdida de toda capacidad de limitar el solapamiento del empleo con los cuidados; por el encierro en el hogar y la pérdida del ámbito laboral como un espacio de socialización y de tejido de vínculos sociales y políticos; y por la «desaparición» de los problemas colectivos que surgen asociados a decisiones políticas como cierres de escuelas, etc.

El teletrabajo, ejercido y vivido de forma muy desigual por mujeres y hombres, puede intensificar las desigualdades de género en el reparto de trabajos y responsabilidades y en las condiciones de vida; asimismo, puede reforzar una ética de la domesticidad muy reaccionaria. Pero también permite intensificar las desigualdades entre mujeres, porque, en última instancia y pese a todas las deficiencias,

tiene la capacidad de funcionar como un privilegio en un momento en que salir a la calle es un riesgo. Se abre entonces la pregunta de «quién puede permitirse quedarse en casa», aunque haya formas radicalmente desiguales de estar en casa.

Refuerzo estatal

La concentración de las relaciones socioeconómicas en los hogares va de la mano del refuerzo de los Estados como ámbito desde el que ejercer el poder autoritario. Se trata de Estados fuertes, que tienden a debilitar las instituciones públicas de menor escala, aquellas que están más cercanas a la ciudadanía y desde las que se puede ejercer una democracia más directa. Los Estados reforzados son aquellos que estaban ya en profundo proceso de captura corporativa, tendiendo a difuminarse la separación de intereses entre el Estado y las grandes empresas. Aunque este proceso podemos observarlo en general, es mucho más marcado en contextos donde hay un estrecho nexo entre la extrema derecha y las élites económicas.

A menudo este refuerzo va acompañado de un proceso de militarización y securitización de los Estados, que incrementan el gasto en fuerzas de seguridad y expanden el papel de estas en la vida cotidiana de la población.

La militarización de la calle es extrema en algunos casos, como en muchos barrios de grandes ciudades de Brasil o en espacios de disputa territorial ligada a proyectos extractivistas. El racismo y el odio de clase heteropatriarcal no son nuevos en nuestra sociedad, sino que estructuran las acciones de las élites para mantener grandes contingentes de la población, sobre todo de población negra, en situaciones de total precariedad, utilizando incluso los aparatos represivos, manteniendo una disputa violenta por el control de los territorios, así como la segregación socioespacial en las ciudades.

En otros, el proceso de militarización y securitización es más velado y está ampliándose, vinculado a la vigilancia de las medidas de control social frente al covid-19. En estos casos, el discurso estatal frente al covid-19 ha tenido un fuerte tinte belicista tanto en clave del lenguaje usado («ganar la batalla frente al virus») como en clave de cuáles son los ministerios a los que se ha dado prioridad. En el Estado español el primer ministerio mencionado cuando se anunció el estado de alarma en marzo de 2020 fue el de Defensa.

En diferentes países el ejército es considerado el único capaz de responder a la logística de vacunación masiva. El covid-19 está sirviendo también para poner en marcha procesos de confinamiento «guetizador» en las ciudades, en el marco de una gestión clasista y racista de la pandemia.

Este refuerzo del poder estatal, centralizado y securitizado, se da a la par que adquieren mayor peso instancias supranacionales, que están aún más alejadas de toda posibilidad de control democrático de base y que han servido históricamente para imponer los intereses del poder corporativo global. Este es el caso de las instituciones financieras internacionales, como el Banco Mundial o el FMI, para América Latina, y de la Unión Europea. Estamos, probablemente, en los inicios de un nuevo periodo intenso de concesión de «ayudas» internacionales sujetas a condicionalidades.

La comunidad en disputa

¿Podemos decir que todo lo anterior implica un vaciamiento de la comunidad? Necesitamos tener cuidado a la hora de responder a esta pregunta y, antes de nada, aclarar a qué llamamos comunidad.

Decíamos antes que hay momentos críticos, como el actual de la pandemia, en los que la búsqueda de la «comunidad» se torna fuerte. Pero ¿cuál es la lógica que mueve esa «comunidad»? El sistema instala una lógica de mercado que impone una subjetividad neoliberal individualista y meritocrática y que captura la organización colectiva, por ejemplo, mediante proyectos de maquillaje verde y violeta. Esta lógica se combina con una lógica asistencialista y de servicios, que puede venir de la mano de partidos políticos o de instituciones religiosas, instalando redes clientelares.

Nuestra pregunta por la comunidad (nuestra preocupación por su vaciamiento y nuestra alegría por su refuerzo) no se refiere a esas formas clientelares o capturadas de «comunidad». Nos preguntamos por aquella comunidad que funciona desde una lógica de la solidaridad o desde una lógica de pueblo. Hablamos de comunidad para referirnos a las formas autoorganizadas de tejer vínculo social y hacer economía (de poner los medios de existencia) que parten del reconocimiento y la valoración de la interdependencia.

La comunidad que entendemos como un ejercicio de resistencia es la que implica un reconocimiento y una puesta en valor de la interdependencia, traduciendo este ejercicio en otras formas de organizar la

economía y las relaciones sociales en sentido amplio. Se trata de otros modos de construir sociedad y economía (que rompen de hecho la distinción entre sociedad y economía), formas solidarias horizontales con capacidad de poner las condiciones materiales para lo que colectivamente se define como la vida que merece ser vivida.

La comunidad no se construye en abstracto ni sobre el vacío, sino arraigada en el territorio desde el reconocimiento de la ecodependencia. La voluntad política colectiva que vuelve explícito el vínculo entre lo económico y lo político podemos nombrarla como solidaridad. La solidaridad es un principio y una práctica del feminismo que construimos, así como una estrategia de autoorganización para transformar la economía (que actúa, por ejemplo, en las redes agroecológicas y en la economía solidaria).

La solidaridad empieza por crear respuestas colectivas a las necesidades más básicas, desde la comida hasta la disminución del sufrimiento y la satisfacción plena de las necesidades, incorporando deseos y voluntades junto con otras formas de organización. Se trata de una práctica política que implica la organización popular, en movimiento, en escenarios marcados por la precarización de la vida y la fragmentación provocada por un neoliberalismo feroz. Los movimientos construyen una solidaridad horizontal, en la que se comparte lo que se tiene, pero también lo que se necesita, no lo que sobra.

Lo que sucede en términos comunitarios es muy desigual según el terreno desde el que hablemos y la solidez que tuviese ese terreno de lo común con anterioridad. Mientras que el *mutirão* es una organización del trabajo cotidiano en varias comunidades tradicionales y periféricas en Brasil, en el contexto europeo estas formas de trabajo común tienen mucho menor peso y ni siquiera cuentan, a menudo, con un nombre propio. Allá donde aún lo tienen (el *auzolan* en Euskal Herria), podemos decir que tienden a ser pálidas supervivencias de una forma de trabajo que fue relevante en su día y que, en todo caso, se intenta recuperar más que preservar.

Puntos de partida tan diversos dan lugar a respuestas muy desiguales frente al ataque desde el sistema (que fagocita las redes bajo lógicas que las desactivan), cuando llegan momentos críticos como el actual.

En Brasil, en territorios donde la economía campesina es aún fuerte (por ejemplo, en territorios quilombolos) hay una capacidad de rearticulación y de resistencia fuerte. En el contexto vasco y español,

la capacidad de respuesta comunitaria ha sido débil, en términos generales, pero ha tenido mayor fuerza en las redes agroecológicas, así como en las articuladas en torno a necesidades materiales concretas y urgentes. En Chile, tras el borrado que la dictadura hizo de lo comunitario y que los posteriores gobiernos no trataron de revertir, se ha producido un estallido social en el que el pueblo se ha unido para hablar de la sociedad que quiere construir, y ha logrado no solo mantener vivo este proceso, sino reforzarlo con la crisis del covid-19, autoorganizándose para continuar con los procesos de sostenimiento de la vida. ¿Cómo podemos fortalecer la comunidad? Antes de nada, necesitamos ver el tejido comunitario existente, entender el aporte de las redes comunitarias a los procesos de sostenimiento de la vida. Una primera resistencia consiste en entender y en poner en valor las redes comunitarias que existen (también aquellas que puedan estar en hilo de continuidad con las instituciones públicas locales).

Para ver la comunidad, no podemos mirar desde el ángulo que nos ofrece el sistema. Desde esa perspectiva «no vemos» la comunidad, porque lo comunitario está en sus márgenes y porque no puede capturarse con la lógica y la mirada hegemónicas. Así, por ejemplo, no logramos comprender la forma de establecer precios y definir los intercambios entre grupos de agricultoras y grupos de personas consumidoras solidarias. Son acuerdos que implican lógicas distintas a la maximización del beneficio y no se limitan a mimetizar los precios del mercado, sino que intervienen otros elementos como el aporte al *mutirão*, la disponibilidad de tiempo ligada a responsabilidades de cuidados o factores de la naturaleza (como la fertilidad del suelo).

A partir de aquí, ¿cómo podemos fortalecer la resistencia comunitaria? Creemos que hay, al menos, tres elementos cruciales. Un primer elemento sería mirarnos críticamente hacia dentro. Toda red social está atravesada por privilegios y, si no logramos mirarlos y activarnos para desmontarlos, el tejido comunitario que podamos construir será débil y, sobre todo, no tejerá esa solidaridad feminista, antirracista y de clase de la que hablábamos. Mirarnos críticamente implica no caer en una celebración acrítica y prestar especial atención a las dinámicas de control que puedan desplegarse a nivel comunitario.

Mirarnos críticamente supone también preguntarnos a qué tenemos miedo cuando no nos atrevemos a soñar, a buen pensar y buen saber juntas. En ocasiones, renunciamos a mayores cotas de libertad aún de la que se nos quita. Cuando esto sucede, tenemos que preguntarnos juntas a qué tenemos miedo.

El segundo elemento sería que fortalecer la comunidad requiere tener capacidad para la crítica política; poder poner en conexión el papel de las redes en la defensa de la vida con una visión política amplia que entienda el ataque sistémico contra la vida. Esto es lo que sucede, por ejemplo, en las redes agroecológicas que logran politizar la alimentación, conectando, además, los escenarios urbanos y rurales, acortando distancias entre ambos.

Y este es el tercer elemento del fortalecimiento: el tejido de alianzas, entre una multiplicidad de territorios, entre el campo y la ciudad, entre lo local y lo global.

Creemos que las prácticas que cruzan agroecología, soberanía alimentaria y economía solidaria tienen una gran potencia cuando las entendemos como apuestas que desbordan el mundo campesino y que nos cruzan a todas, en el campo y la ciudad. Desde ahí, nos permiten repensar en clave de recampesinización feminista los territorios sobre los cuales tejemos comunidad.

4. Un mundo en transformación: digitalización

La digitalización nos parece un proceso ineludible para comprender el mundo en transformación. Nuestro intento de comprenderla es una reflexión muy orientada a la acción: ¿pensamos la digitalización como una nueva forma de control y despojo o como un nuevo común a construir? ¿Cómo se inserta en el conflicto capital-vida y cuáles son, si las hay, las posibilidades de disputa tecnológica?

Digitalización. ¿De qué estamos hablando?

La digitalización no se limita a la transformación de información y partes de nuestras vidas en un lenguaje binario que se procesa en computadoras, sino que se trata de un proceso que se desarrolla junto con lo que se conoce por datificación [*datification*]. La datificación se refiere a la recogida masiva de datos y su procesamiento, así como al hecho de que la acumulación de capital es cada vez más dependiente de esos datos.

La ampliación de capacidad de almacenamiento y procesamiento de los datos ha impulsado la lógica de acumulación, que se basa no solo en recogerlos, sino en generarlos de forma creciente y permanente. Ese proceso, acelerado e intensificado, se añade a los mecanismos

de expansión del capital (acumulación / despojo) sobre nuestras vidas (cuerpos, trabajos, territorios y tiempos).

Es muy común la idea de que «los datos son el nuevo petróleo», pero nos parece importante comprender, como decíamos, la idea de la generación de datos. De ahí que nos refiramos a mucho más allá de las redes sociales. Hablamos del internet de las cosas; la agricultura 4.0; los bancos de datos, en creciente expansión, de materiales genéticos (humanos y no humanos). Puede resultarnos más adecuada la formulación de «datos como capital», que inserta la extracción, propiedad y procesamiento de los datos como aspectos fundamentales de ese proceso de acumulación. Y en ese sentido podemos comprender las iniciativas neocolonialistas (que se presentan como «sociales») de grandes corporaciones que «invierten» en conectar comunidades y países pobres a internet, con sus medios y plataformas, extrayendo datos que se convierten en su propiedad, en poder y control.

La datificación se desarrolla enmarcada en el capitalismo financiarizado, en las reglamentaciones de los acuerdos comerciales que decían liberar el comercio (mientras aseguraban la propiedad intelectual) y en la ausencia de reglamentación de lo que las tecnologías digitales controladas por corporaciones transnacionales van a desarrollar (lo que también se relaciona con el autoritarismo de mercado y los ataques a la democracia).

La recogida masiva de datos no se da solo cuando utilizamos redes sociales, sino también con población objetivo muy definida. En Brasil, hay un banco de datos en expansión que recoge datos genéticos de las personas encarceladas, que se comparten a su vez con empresas privadas y extranjeras. La lógica sería: cuanto más grande el banco de datos, mayor capacidad de predecir comportamientos a partir de patrones identificados y, por lo tanto, mayor posibilidad de control y de negocio.

No es poca cosa el hecho de que este avance se produzca sobre los cuerpos más atacados y sometidos de nuestras sociedades: por ejemplo, la población negra encarcelada y la población migrante. Este proceso se configura mediante un entramado de relaciones sociales que a su vez transforma. Su expansión es muy acelerada, así como las transformaciones impulsadas, que profundizan y complejizan el sistema de dominación múltiple. Recordemos que empresas plataforma como Uber o Airbnb surgieron después de la crisis de 2008, y sus significados en términos de precarización de la vida son muy amplios.

Las tecnologías digitales son, más que herramientas, «lugares», infraestructuras y plataformas donde la vida, la economía y la política se realizan, donde las políticas públicas y las ciudades se organizan. Por eso su funcionamiento importa, pero la opacidad es justamente una característica de las tecnologías digitales corporativas. Aunque cada vez más los algoritmos sean los que gestionan plataformas y servicios, sus modos de funcionamiento y sus criterios de elección no son evidentes. Si bien el proceso es acelerado en términos de control y acumulación, no lo es en términos de que los usos y abusos de esas corporaciones sean comprendidos, incluso por los movimientos sociales.

En la datificación es evidente la lógica operada por el poder corporativo, en que los datos se convierten en mercancía para la acumulación de capital y sus mecanismos de control. A la vez, observamos la digitalización desde la politización de las tecnologías y la posibilidad de construcción de alternativas contrahegemónicas. Más que rechazar automáticamente todo lo que es digital, rechazamos lo que es estrategia del poder corporativo que se instala contra los pueblos.

La oculta base material de la digitalización

Desvelar lo que se oculta en las tecnologías digitales implica comprender la materialidad de lo «virtual» y de las tecnologías del capital.

La datificación actualiza dinámicas neocolonialistas e imperialistas para sostener esa acumulación de datos sin frenos. Es decir, los minerales para las baterías, la obsolescencia programada de los aparatos y la energía consumida en los servidores, que procesan desde los envíos de correos electrónicos cortos hasta las cadenas de bloques [*blockchains*] o las «nubes», demandan el acaparamiento de territorios para la minería (por ejemplo, de coltán y litio), con superexplotación del trabajo.

En esa dinámica, las infraestructuras físicas y los algoritmos propiedad de las corporaciones avanzan para conectar los países más pobres del sur, estableciendo redes de cables y flujos de datos, lucro y más poder hacia los centros de almacenaje y procesamiento de datos corporativos en el norte.

Los proyectos de inteligencia artificial, específicamente las llamadas redes neurales, son los que más energía consumen. Por todo ello, las grandes corporaciones tienen proyectos de compensación, como, por ejemplo, Microsoft, que presenta el objetivo de alcanzar

la neutralidad de carbono y, más allá, llegar a ser carbono negativo. O sea, que las emisiones de carbono y el consumo de energía de sus actividades serían compensadas por proyectos de captura de carbono (por ejemplo, los proyectos de conservación de bosques) y de generación de energía renovable. En la misma lógica de los mecanismos de economía verde (y articuladas a estos), las tecnologías digitales están profundamente ancladas en los territorios, y ahí siguen la lógica de desposesión y acaparamiento.

La materialidad de las tecnologías digitales también está conformada por el trabajo, y consideramos este último en un sentido amplio. En él se articulan las transformaciones que las tecnologías digitales impulsan en las relaciones laborales, del mismo modo que los trabajos involucrados en el proceso mismo de producción (desde la materialidad de las tecnologías digitales mencionada anteriormente hasta la producción / generación de los datos que luego serán extraídos).

Siempre que se habla del «fin del trabajo» a causa de la digitalización, se pone énfasis en la cantidad de puestos laborales que pueden desaparecer porque son directamente sustituidos por la tecnología y la automatización. Aunque se trate de una cantidad muy significativa, desde la economía feminista también consideramos el conjunto de los trabajos ocultos e imprescindibles que, combinados, hacen viable el funcionamiento del sistema.

O sea, existen otros trabajos, no tomados en cuenta en muchos análisis, a menudo precarizados y explotados a un ritmo acelerado, que siguen ocultos y sin los cuales esa misma tecnología no es viable. Nos referimos a trabajos en la minería, en las fábricas de ensamblaje de los aparatos informáticos, así como también las funciones que sostienen la infraestructura donde luego sucede todo el proceso digital: ¿quiénes limpian la oficina donde están los ordenadores, por ejemplo?

Los datos no existen en abstracto. No están ahí en el aire para ser recogidos. Se producen a partir de nuestras relaciones e interacciones, nuestras vidas en común, lo que hacemos conectadas o nuestros trayectos cotidianos. Ese es un punto que no debemos perder de vista: los trabajos que sostienen la vida siguen siendo fundamentales para la acumulación de datos como capital.

Los trabajos que producen esas tecnologías también deben ser visibilizados, así como sus condiciones. Es el caso, por ejemplo, de los microtrabajos que permiten que la inteligencia artificial sea posible (como, por ejemplo, la inteligencia artificial de Amazon Mechanical

Turk), así como del que puede considerarse un tipo de trabajo no remunerado como es el de las personas conectadas que corrigen una palabra o expresión en una traducción automática de Google o etiquetan a una persona en una foto de Facebook.

Lo que se llama uberización del trabajo llegó a una escala sin precedentes, como la realidad brasileña del trabajo de mujeres para corporaciones como Avon, precaria e informal, donde el vínculo laboral con la empresa no es reconocido. Es un proceso que de forma más amplia se llama plataformización, que alcanza cada vez a más sectores, incluso los cuidados.

El trabajo remoto, que ya se presentaba como «opción» de flexibilidad para las mujeres, se expande durante la pandemia con sus instrumentos de gestión de productividad que suelen controlar aún más los procesos de trabajo, así como las larguísimas jornadas.

La reivindicación del «derecho a la desconexión» empieza a aparecer como parte de los derechos laborales, en un escenario en el que la precarización, la informalidad y la ausencia de derechos son cada vez más la regla. Relacionado con esto aparece el control del trabajo (y del tiempo de las personas trabajadoras) por rastreo de entregas y servicios mediados por aplicaciones (empresas plataforma), por evaluación directa de los consumidores, etc. No está de más decir nuevamente que todo eso significa producción masiva de datos, perfiles y predicciones.

Control corporativo y resistencias

Para las grandes corporaciones, el objetivo es extraer, almacenar y procesar masivamente datos, cuya naturalización se va promoviendo junto con la perspectiva de que los datos expresan la realidad; desde ahí se genera una confianza en formas determinadas de procesarlos que se consideran incuestionables. La psicometría, el perfil detallado que las corporaciones tienen hoy de las personas, así como el uso que hacen de esos datos, tiene implicaciones muy profundas incluso en nuestras subjetividades, nuestras voluntades y deseos, siempre en el sentido del control y el consumo, de expropiación de las subjetividades.

Prever y predecir comportamientos son formas de vender más productos y de influenciar en decisiones incluso políticas.

Las tecnologías digitales, como todas las demás, no son neutras, reproducen sesgos (ya han quedado comprobados los algoritmos

racistas de plataformas corporativas como Twitter y Zoom). Además, tienen un impacto en las políticas públicas, como las de seguridad (los sistemas de reconocimiento facial cometen más errores con mujeres negras) y salud (donde son los algoritmos los que deciden quiénes tienen acceso o no a servicios sanitarios).

Las grandes corporaciones convergen en la datificación: Microsoft, Google o Apple invierten en plataformas de salud, cuidado, agricultura, y se articulan en los Estados, llegando incluso a privatizar datos de toda la población (como en Brasil), alegando que ellas tienen más capacidad para garantizar su seguridad. Podemos verlo como una disputa sobre la confianza, que hace que las personas «acepten» sin crítica los términos de extracción de datos (públicos y privados), como si no pudiera ser de otra forma. Y, en esa misma disputa de la confianza, la digitalización avanza en la agricultura, argumentando que se garantiza la trazabilidad (rastreadabilidad) del alimento para quienes consumen en las ciudades o bajo justificaciones relacionadas con el clima.

Una serie de tecnologías convergen y redimensionan las formas de control del capitalismo sobre la vida humana y no humana, por ejemplo, con la manipulación de nuestros cuerpos, la biovigilancia, los conductores genéticos, etc. Tener la visión de los alcances de ese proceso es fundamental para comprender lo que pasa, construir resistencia y alternativas, o al menos imaginarlas, rechazando el TINA 4.0.¹⁴

Retomando nuestra cuestión inicial de este apartado, nos parece importante dar lugar a ese debate en el feminismo, persiguiendo también aquí las cuestiones que los movimientos hemos planteado desde hace tiempo al resistir a tecnologías de control y muerte. Pues las tecnologías no son neutras, así como ningún conocimiento lo es, y eso también se aplica a las tecnologías digitales. Son personas reales quienes programan los algoritmos, personas que tienen relaciones sociales y que, especialmente, presentan miradas y objetivos orientados por sus propios intereses.

Las posibilidades de disputa tecnológica y lo digital como un nuevo común a construir se vinculan con dos aspectos claves: la defensa amplia de los servicios públicos, ya que las corporaciones avanzan de la mano de la privatización de cada vez más ámbitos de la vida; y la necesidad de organización de sujetos políticos capaces de dar la disputa, de construir alianzas entre los movimientos populares y

¹⁴ Referencia a la afirmación de Margaret Thatcher, *There is no alternative* (TINA), que marca la hegemonía neoliberal, acá en la reformulación actual que integra los procesos industriales digitales nombrados como 4.0.

colectivos que construyen tecnologías desde los pueblos para la sostenibilidad de la vida.

Así, es muy diferente que se trate de tecnologías digitales y softwares corporativos, o de experiencias en los márgenes del circuito de acumulación.

El movimiento del software libre, en sus procesos de creación y construcción de sistemas operacionales, de información y de softwares, ha recorrido un camino de construcción de comunidad, con principios que se contraponen a la propiedad privada. Detrás de cada herramienta de software libre hay una comunidad activa donde se desarrollan los códigos, se cambian y auditan, donde se enseña y se busca ayuda para solucionar cuestiones de uso; es esto lo que consideramos que aporta seguridad y confianza.

Creemos que existen muchos vínculos entre el software libre y la agroecología, justamente por esa relación de cercanía y proximidad que se establece; desde esa relación se construye la confianza. Se trata de lógicas, en todo caso, contrapuestas a la trazabilidad de las corporaciones del agronegocio o a la de los antivirus de las empresas privadas de software.

El «cómo» se hace la tecnología es también blanco de captación, y se ven iniciativas de «economía colaborativa» en la arena de la tecnología. Pero el cómo aquí también necesita vincularse con el para qué, para quiénes, con base en qué tipo de infraestructura y propiedad.

Esos elementos conectan nuestra discusión sobre la digitalización con discusiones anteriores, en concreto con la cuestión del entrelazamiento cuerpo-tiempo-territorio, que incluso ponen los límites y son claves para pensar los caminos de alternativas. Las plataformas en software libre, en servidoras¹⁵ compartidas, pueden implicar, para quienes estamos menos acostumbradas, asumir otros ritmos, desacelerarnos, asumir la variable tiempo que es tan importante en el reinicio de nuestras vidas en común, en clave emancipatoria.

De ahí el sentido de poner los cuerpos como límite a la artificialización de la vida, de defender los territorios de la lógica extractiva que sostiene esa estructura de la datificación. Son ordenadores, cables, conexiones que necesitan luz, etc., y vivimos en un planeta finito. De ahí que se despliegan nuevas cuestiones: ¿es posible (y

¹⁵ Servidoras es una forma feminista de hablar de «servidores», práctica de colectivas de mujeres activistas en la tecnología.

deseable) que este sistema alcance a todo el mundo? ¿Cuál va a ser la base material de esa digitalización alternativa que construyamos? ¿Por ser alternativa va a necesitar un consumo energético menor?

También conectamos la discusión de la digitalización con las posibilidades de reforzar o construir comunidad. Entendemos que las tecnologías digitales pueden ser una herramienta muy útil para conectar a la comunidad si las articulamos desde una lógica común, sacándolas del dominio del poder corporativo. Lo digital ayuda a construir en común, pero también sabemos que lo digital no puede ser el terreno único donde construir comunidad. La comunidad requiere territorio, requiere tierra y encuentro de cuerpos.

En muchas partes del mundo hay grupos de mujeres y muchos colectivos activistas que se organizan para construir tecnologías digitales activistas y feministas, y hay principios en sus prácticas que los contraponen a la datificación. Es el caso de servidoras que desarrollan plataformas de videoconferencia que no guardan, por patrón, ningún dato de quienes participan, de lo que se habla, etc. Es decir, el registro, recogida, rastreo de datos no es condición para lo digital, pero sí para la acumulación de datos como capital.

Construir más alianzas y procesos comunes desde el feminismo y los colectivos activistas de la tecnología se presenta como un camino para ampliar la comprensión, poner nuevas cuestiones encima de la mesa, encontrar respuestas, impulsar luchas y tejer alternativas colectivas.

5. Preguntas para la acción feminista

Terminar de escribir este texto no representa un cierre. Nuestras grandes preguntas sobre la rearticulación del sistema que nos despoja y sobre las resistencias que ponemos en marcha siguen abiertas. Son parte de un proceso vivo y siempre inacabado. SOF y XXK continuamos trabajando juntas en esta línea y enredándonos con otras muchas por los caminos. Tenemos muchas dudas, pero también algunas pocas cosas ciertas que queremos compartir con quienes nos estáis leyendo.

Entendemos que toda elaboración teórica, conceptual o analítica ha de ir siempre vinculada a la acción. Queremos un lenguaje para nombrar realidades a construir. Queremos que las realidades que

vamos construyendo modifiquen nuestras palabras. Todo conocimiento lo comprendemos vinculado a un sujeto político. Podemos debatir a qué llamar trabajo o cómo está modificándose el trabajo para poder imaginar y desplegar formas emancipadas de trabajo. Desde otros modos de trabajar ponemos en cuestión la idea misma de trabajo, cómo lo medimos y lo valoramos. No hay conocimiento sin acción, pero tampoco acción que no surja de un saber colectivo y que tenga capacidad de reflexión crítica.

Nuestras resistencias se arraigan en el territorio, ponen énfasis en tejer comunidad en lo local, donde la memoria larga y el tiempo presente se aúnan, donde habitan los cuerpos individuales formando un cuerpo colectivo, donde se dan los procesos de sostenibilidad de la vida. «Local» es algo que sucede sobre la tierra, y siempre hay tierra: en el campo y también en las ciudades. Pero lo local se ahoga si no se enreda con otros territorios. En un mundo hiperconectado, a lo local se lo ahoga desde un poder corporativo global si no teje redes de complicidad y resistencia globales.

El internacionalismo que surge desde el compromiso con el territorio es nuestra apuesta política. Este internacionalismo feminista y antirracista es tanto una estrategia para resistir localmente como una forma de construir comunidad diversa. Y, al mismo tiempo, el arraigo en el territorio que se expande al internacionalismo aprende de las luchas por lo común, de la soberanía alimentaria y de las prácticas agroecológicas. Y, en este internacionalismo, las tecnologías digitales libres puestas al servicio de las comunidades son una herramienta muy útil. Sin ellas, nada de lo que ahora tienes en tus manos habría llegado a ser.

Juntas y revueltas. Estas palabras, compartidas en el seminario del cual se ha alimentado este texto, reflejan bien la apuesta por construir un sujeto político con potencia para nombrar el conflicto capital-vida al que nos enfrentamos y las muy desiguales formas en que este conflicto aterriza en nuestras vidas concretas. Estamos juntas porque apostamos por la acción y el saber colectivos. Porque todas nuestras vidas son valiosas. Y estamos revueltas porque nos sabemos diversas y entendemos que en la diversidad hay una potencia inmensa. Pero estamos revueltas también porque nos sabemos desiguales y porque asumimos el compromiso de mirar de frente esas desigualdades y de cuestionarnos las relaciones de privilegio / opresión en las que estamos situadas.

Juntas y revueltas, arraigadas en nuestros territorios, queremos vincularnos internacionalmente y construir saberes activos para las resistencias en defensa de la vida ahora.

Algunas referencias para continuar explorando

- Bascuas, M., J. Roco Sanfilippo, S. Piris, M. Cabrera, N. Ortega y Z. Pérez (2019), *Construir, cuidar, habitar: prácticas feministas en organizaciones de la economía solidaria*, Bilbao, REAS Euskadi, disponible online.
- Carrasco Bengoa, C. y C. Díaz Corral (eds.) (2017), *Economía feminista: desafíos, propuestas, alianzas*, Barcelona, Entrepueblos, disponible online.
- Dobrée, P., y N. Quiroga Díaz (comps.) (2019), *Luchas y alternativas para una economía feminista emancipatoria*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO; Montevideo, Articulación Feminista Marcosur AFM; Asunción, Centro de Documentación y Estudios CDE; disponible online.
- Etxaldeko Emakumeak (2019), *Soberanía alimentaria y feminismo, de la mano*, Etxaldeko emakumeak; disponible online en <https://drive.google.com/file/d/1wWbvdwV76YYCIAwL5fhC5mW2xCottjB/view>
- Isla, A., M. Nobre, R. Moreno, S. Saori y Y. Herrero (2020), *Economía feminista e ecológica: resistências e retomadas de corpos e territórios*, São Paulo, sof Sempreviva Organização Feminista, disponible online.
- Marcha Mundial das Mulheres (2020), *Documento regional Américas para el cierre de la 5ª acción internacional*; disponible online en <https://marchemondiale.org/wp-content/uploads/2020/10/DocAmericasES.pdf>
- Moreno, R. (org.) (2020), *Crítica feminista al poder corporativo*, São Paulo, sof Sempreviva Organização Feminista, disponible online.
- Moreno, R. y A. Pérez Orozco (2020), «Dinamitando el iceberg desde una economía feminista territorializada», *Pensamientos Críticos, miradas que van más allá del desarrollo*, núm. 2, pp. 26-32; disponible online en http://publicaciones.hegoa.ehu.es/uploads/pdfs/476/Pensamientos_Criticos_2_Feminismos.pdf?1607507302
- Nobre, M., N. Fari y R. Moreno, (2020), *Cultivar la vida en movimiento: experiencias de economía feminista en Latinoamérica*, São Paulo, SOF Sempreviva Organização Feminista, disponible online.

- VV. AA. (2017), *Economía Feminista. Una alternativa al capitalismo*, Bilbo, Mundubat; disponible online en http://base.socioeco.org/docs/18_economia_feminista_mundubat_0.pdf
- VV. AA. (2020), *Derivas feministas hacia el bienvivir*, Bilbao, Colectiva XXK y Paz con Dignidad / OMAL; en este volumen.

5. Germinando palabras para la insurrección micropolítica

Sira del Río Agudín y Amaia Pérez Orozco

A veces, solo a veces, escuchas el mar sin saber bien dónde se encuentra. Percibes el oleaje y el olor a salitre, pero no hay camino ni sendero por donde llegar. Delante de ti solo ves una maraña de brezos, de abrojos y de espinos entre la que corretean las lagartijas. Y es en ese momento cuando tienes que decidir si vuelves atrás, a los caminos que te son familiares y te parecen seguros, o te lanzas a la aventura. Nosotras hemos elegido la aventura. No es la primera vez que lo hacemos.

Estamos preocupadas, muy preocupadas. El dolor, la destrucción y la violencia se multiplican a lo largo y ancho de un planeta herido sin que parezca que podamos generar una resistencia sólida frente a *esa escandalosa Cosa* que todo lo arrasa. Vemos con desasosiego cómo en los espacios antagonistas damos vueltas y vueltas, intentando muchas veces nuevas maneras de organizarnos, de buscar objetivos, de entender lo que pasa, de mantener la alegría y la esperanza, sin que tengamos mucho éxito. Y, cuando lo tenemos, se produce una especie de efecto búmeran que nos devuelve a la casilla de salida.

Quizás es que esas nuevas edificaciones que armamos, sin ser la casa del amo, las hemos construido con algunas de sus herramientas, reutilizando las mismas piedras que le arrancamos; quizá incluso las hayamos levantado sobre los mismos cimientos. Es difícil hacer otra cosa.

Y a lo mejor es por eso por lo que no conseguimos construir espacios con redes realmente horizontales, lugares para un diálogo verdadero donde se rompa esa tendencia a la individualización de la política. Donde podamos, de verdad, hablar sin la armadura de nuestras identidades fuertes porque no hay enemigo principal o, si lo hay,

es precisamente nuestra obcecación para buscar el conflicto siempre fuera y nuestra poca capacidad para cuidar de lo común.

Porque lo mío, en lo que yo milito, la contradicción fuerte que me mueve, el feminismo, la lucha de clases, la decolonialidad... no puede convertirse en una armadura que confronte con otras armaduras. Más bien, será solo a través de nuestros cuerpos desnudos, de nuestros cuerpos frágiles y vulnerables, desde donde podamos conectarnos, y conectar así de verdad nuestros caminos y nuestras rebeldías para poder construir una senda diversa, pero común. Hay que cambiar, no queda otra. Para no pasarnos la vida corriendo de un lado a otro sin llegar a casi nada. Para no seguir alimentando egos contruidos con la subjetividad del amo, con las emociones del amo.

Y, para poder iniciar un camino de cambio, seguramente necesitamos también nuevas palabras. Porque nos urgen palabras afiladas, certeras, capaces de nombrar lo que nos pasa y de diseccionar la realidad con la precisión de un bisturí. Pero también precisamos palabras bastardas, palabras sucias y llenas de barro que nos nombren de una nueva forma, que nos permitan nombrarnos pegadas las unas a las otras para reconocernos y sentirnos en lo común.

Al escribir este texto estamos deseando encontrarlas o, al menos, plantar alguna semilla que pudiera empezar a fructificar desde lo que nosotras somos. Mujeres blancas del norte global, urbanitas que quizás no tengamos que buscar el mar pisando tierra y caminando entre arbustos, sino abriéndonos paso en medio del asfalto y de la chatarra de los desguaces. También, seguramente, desde la chatarra de nuestros propios desguaces interiores.

Vamos a ello. Este es un texto exploratorio, una aventura. No tiene un guión ordenado ni un argumento cristalino. Son retazos del mar que vislumbramos entre las zarzas, o entre las moles de hormigón que nos rodean.

1. La micropolítica como espacio de insurrección

Cuando hablamos de macro y micropolítica no nos referimos a la escala de las transformaciones, sino a su contenido. *Esta Cosa Escandalosa* en la que vivimos tiene una doble armazón. Por un lado, hay una estructura material que define elementos como el reparto de los trabajos y la riqueza o los mecanismos de ejercicio del poder. Por otro,

hay un estructura simbólica o subjetiva que marca la idea misma de trabajos y riqueza, la forma de comprender el poder y, más aún, de comprendernos. Las miradas (trans)feministas de corte más queer o posestructural, como queramos llamarlas, nos enseñan a mirar ambas dimensiones en interacción permanente, como una coconstrucción; sin priorizar una sobre la otra al estilo del marxismo clásico según el cual la infraestructura (lo material) define la superestructura (lo ideológico). Para nosotras, son imprescindibles para salir de la confrontación entre injusticias de redistribución (cuyo mayor exponente sería la lucha de clases) e injusticias de reconocimiento (donde a menudo se sitúan las luchas feminista, antirracista y LGTBIQ+).¹

Individualidad y transindividualidad

De la mano de Lucía Gómez Sánchez (y, a través de ella, de Suely Rolnik), empezamos a entrever otros planos de la vida que nos ayudan

¹ Hemos optado por no ir incluyendo citas y referencias bibliográficas a lo largo del texto. No solo porque pueden hacer más pesada la lectura, sino porque son un mecanismo clave en la individualización del pensamiento y, más aún, de la construcción política colectiva. Aun así, queremos mencionar algunos textos de cuyas palabras nos hemos alimentado: Adrienne Rich, «Arden papeles en vez de niños» (*Poemas, 1963-2000*, Sevilla, Editorial Renacimiento, 2002); Mina Navarro y Raquel Gutiérrez, «Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos» (*Bajo El Volcán*, 2018, vol. 18, núm. 28, pp. 45-60); Adriana Guzmán, *Descolonizar la memoria. Descolonizar feminismos* (La Paz, Tarpuna Muya, 2019); Suely Rolnik, *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente* (Buenos Aires, Tinta Limón, 2019) y «Las arañas, los guaraníes y algunos europeos. Otros apuntes para descolonizar el inconsciente» (F-ILIA, núm. 5, 2022); Donna Haraway, «Cuando las especies se encuentran: introducciones» (*Tabula Rasa*, 2019, núm. 31, pp. 23-75) y *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* (Bilbao, Consonni, 2019); Asun Pié Balaguer, *La insurrección de la vulnerabilidad. Para una pedagogía de los cuidados y la resistencia* (Barcelona, Edicions Universitat Barcelona, 2019); Silvia L. Gil, «Mapas para decir “nosotras” / Política de lo común y proyecto feminista» (*Debate feminista*, vol. 62, 2021) y «Cuidados, interdependencia, vulnerabilidad y luchas por la vida: un nuevo paisaje político-filosófico» (*Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales*, vol. 23, núm. 2, 2023); Silvia L. Gil et al., *Horizontes del feminismo. Conversaciones en un tiempo de crisis y esperanza* (Ciudad de México, Bajo Tierra Ediciones, 2022); Almudena Hernando, *La corriente de la historia (y la contradicción de lo que somos)* (Madrid, Traficantes de Sueños, 2022); Adriana Zaharijević, *Judith Butler and Politics* (Edimburgo, Edinburgh University Press, 2023); y Marina Garcés, *El tiempo de la promesa* (Barcelona, Anagrama, 2023). Más allá de los nombres individuales, este texto se nutre de forma clave de las conversaciones recientes con: la asamblea de la Colectiva XXK, Sempreviva Organização Feminista, los talleres de Arantxa Mateo en la librería LaOtra de Valladolid, el Eje de precariedad y economía feminista de Madrid y las redes (de articulación difusa y no orgánica) de economía feminista subversiva del Estado español y América Latina. Finalmente, este texto no habría podido ser sin todo lo que comparten las compañeras de Abya Yala en torno al territorio cuerpo-tierra, y sin el llamado a desurbanizarnos del agroekofeminismo de los territorios más cercanos.

no solo a romper esa dicotomía, sino a observar el mundo desde un lugar mucho más complejo... más misterioso y esperanzador.² El mundo, la vida del mundo, se sitúa en dos planos en interacción permanente. Un plano individual* en el que la vida está codificada*. Sabemos a qué llamamos trabajo y a qué riqueza (tenemos unas estructuras simbólicas) y los repartimos de determinada forma (tenemos unas estructuras materiales). Es la cara del lenguaje*, entendido de forma amplia, no solo como el sumatorio de palabras, sino como esas estructuras y mecanismos con los que organizamos la vida en común. En este plano, individualizamos las vidas, sabemos qué es una planta y qué es una roca; distinguimos a los sujetos, sabemos quién es quién y otorgamos lugares definidos (es una madre, o una mujer, o una obrera, o una mestiza, o...). Este no es únicamente el plano de lo racional. Por supuesto accedemos a través de la razón a lo que aquí sucede. Pero también desde el sentimiento: las emociones están también codificadas. Hay un código que establece no solo el lenguaje con el que expresamos las emociones (a qué llamamos amor, odio o miedo), sino la forma en que las sentimos (cómo reconocemos eso a lo que denominamos amor, odio o miedo).

Pero, por debajo (o por arriba, o desbordándolo) hay un plano transindividual*, aquel en el que lo vivo tiene un hilo de continuidad. Es un espacio habitado por una fuerza de la vida, una trama vital que fluye sin parar. Es lo que nos une, el vínculo, lo que nos conecta no solo en un tiempo y espacio, sino más allá del tiempo presente y el espacio que vemos. Es el plano de la interdependencia radical, por decirlo de alguna forma. ¿Cómo podemos acceder a él? Rolnik usa la metáfora de la araña para explicarlo. La araña, al tejer su red, usa sus pelos para captar las vibraciones vitales. Puede sentir las corrientes de aire, la presencia o ausencia de otros insectos, la humedad y la proximidad o lejanía de la lluvia... Y, sintiendo todo ello, tejerá su red de una u otra forma. Los pelos de la araña la conectan y nos conectan con esa trama de la vida, nos permiten sentirla. Al escribir este texto, tenemos nuestros pelos de araña vibrando. Un poco, al menos.

En este plano transindividual la vida no es discernible: es un todo. Por eso sería insoportable vivir solo en este plano, en el que somos parte indistinguible de una fuerza vital desbordante. De alguna manera, necesitamos nombrarnos para poder situarnos y convivir en el

² En todo este apartado, marcamos con un asterisco la primera vez que usamos la terminología de Suelly Rolnik, que nosotras usamos de manera bastarda, es decir, de la forma en que nos resulta más útil, aunque sea poco rigurosa. Son las ventajas de no realizar un ejercicio académico.

marco de esa interdependencia radical. Por eso necesitamos el plano individual, en el que establecemos códigos para relacionarnos y mecanismos para sostener la vida (o atacarla). Podemos, quizá, entender el plano transindividual como el plano de la interdependencia radical que, luego, necesitamos organizar en el plano individual, a través de estructuras simbólico-materiales.

Palabras atravesadas en la garganta

La vida es un proceso siempre cambiante e inacabado; es un flujo, no una fotografía fija. De ahí que siempre necesitemos reconstruir el plano individual para poder nombrar una trama vital transindividual cambiante. Usemos, si queremos, la imagen de la evolución de Darwin, no en su clave de competencia (ya muy desmontada desde la propia biología, por suerte), sino en el sentido de que la naturaleza nunca está quieta, no hay un equilibrio estático. Por eso, siempre precisaremos nuevos nombres para designar lo nuevo vivo; tenemos que reinventar los códigos del plano individual para no ahogar el flujo de la vida. A veces, y aquí viene una segunda metáfora de Rolnik, hay palabras que pugnan por brotar, para nombrar una vida que ha cambiado, o que necesitamos cambiar porque es una vida que está muriendo; o porque los códigos que hemos establecido no permiten un buen convivir, sino que matan lo vital, nos enferman. Cuando las palabras que tenemos en la garganta necesitan brotar, y no lo logramos, o no las dejamos salir, se pudren.

Creemos que estamos en ese momento, con urgencia. Tenemos palabras atravesadas en nuestras gargantas asfaltadas que necesitan nombrar lo vivo que estamos matando, porque hemos organizado la vida en códigos biocidas. Porque nuestros pelos de araña vibran sintiendo esas ondas de muerte. Podemos llamarlo precarización de la vida, crisis de reproducción social o, incluso, crisis civilizatoria, colapso ecológico o colapsos ecosociales... Y vibran también sintiendo el deseo de una vida que nace, una buena vida posible, desde la defensa de las vidas que hay hoy y la apertura a lo vivo futuro.

Pero creemos que aún no tenemos palabras para entender la manera tóxica y biocida en la que hemos estructurado la vida. Quizá tengamos algunas para la codificación en su faceta más material. Con ellas denunciaremos *esta Cosa escandalosa* que se construye sobre el conflicto capital-vida, que despoja el territorio cuerpo-tierra y se sostiene sobre cuidados invisibilizados. Pero tenemos pocas (o poco

compartidas) para nombrar su faceta más subjetiva en hilo de continuidad con lo material. Y tenemos menos aún tanto para ver el nexo entre lo individual y lo transindividual, comprendiendo la forma violenta en que hemos asfixiado y roto la vida en pedacitos al codificarla en los términos de la modernidad heteropatriarcal capitalista y racista, como para nombrar los mundos que defienden la trama de la vida.

Por eso la insurrección no puede ser solo material, sino también subjetiva. Y, sobre todo, tiene que hilar ambas facetas, reconstruyendo el lenguaje y las emociones desde los pelos de la araña que vibran, gritando juntas nuevas palabras que hoy se nos están pudriendo. De todo esto queremos hablar cuando nombramos la micropolítica. De la insurrección en el ámbito más íntimo que es, a la vez, el que más fuertemente nos ata a la fuerza vital. Creemos que el feminismo que hemos construido hasta ahora desde ese ámbito amplio al que hemos llamado economía feminista ha logrado nombrar una parte fundamental (la más material, quizá) del plano individual, aquella que podríamos situar en el ámbito de la macropolítica. Ahora necesitamos bucear mucho más adentro de nuestras tripas mismas para nombrar esa parte micropolítica de lo subjetivo colectivo, y poder reconstruir el hilo vivo. De momento, lo haremos con el lenguaje del amo... y con las emociones del amo. Como diría Adrienne Rich: «Te hablo en este lenguaje porque no tengo otro». Te siento con esta alegría porque no tengo otra, añadimos.

Al bucear, vamos entreviendo dos grietas profundísimas sobre las que se asienta la micropolítica dominante. Seguro hay más, o pueden nombrarse de otra forma. Por el momento, nosotras las entendemos así: una primera gran grieta es la organización del plano individual sobre la negación de lo transindividual, de la interdependencia radical. A esto lo hemos llamado la construcción de *un individual escandaloso*. Y una segunda gran grieta es que la forma de organizar el plano individual se da a través de una hipercodificación, utilizando códigos extremadamente cerrados y pretendidamente universales que niegan la diversidad y el dinamismo vitales, conformando y escondiendo, como diremos, al monstruo aterrador.

2. Tracy Chapman y el monstruo aterrador

¿Cuántas veces has escuchado esa canción que habla de ti?

¿Cuántas veces te ha pasado que, al oír una canción, parecía que estaba hablando de ti? Seguro que muchas. No hace falta que se parezca

mucho a tu vida, simplemente que resuene en tus emociones, que se cuele en el flujo de tu pensamiento. Eso es lo que nos ha sucedido con la canción *Telling stories* de Tracy Chapman.³ Hemos imaginado ese espacio entre líneas, ese espacio vacío del que ella habla como aquel que nos separa de la realidad y donde continuamente nos contamos historias. Hemos imaginado ese abismo que nos ha apartado de nuestra cara transindividual y nos ha hecho incapaces de tender puentes verdaderos, caminos de ida y vuelta con lo que nos rodea, con el conjunto de lo vivo.

Estamos aisladas, cada una representando el papel asignado a su personaje en *esta escandalosa Cosa* para poder ser reconocidas como sujetos. Sujetos liberales, coloniales, heteronormativos, que necesitan toda su energía pulsional para producir y reproducir esta identidad impuesta. Pero somos mucho más de lo que este sujeto puede contener.

Para poder ajustarnos a la ficción de esa individualidad escandalosa, hemos tenido que despojarnos de todo aquello que no encajaba, de todo aquello que nos vincula al flujo de la vida. Muchos de nuestros malestares son producto de esa violencia que nos ha obligado a esconder todo aquello que podía leerse como abyecto. Pero lo abyecto es también lo que somos, esa parte nuestra cambiante y maravillosamente diversa. Es lo que no quieres mostrar al resto porque lo vives con culpa; es lo que ocultas. Lo abyecto es nuestro monstruo aterrador (y aterrado).

¿Cuántas veces te han hecho sentir un monstruo?

Y no queríamos ser un monstruo. Necesitábamos que nos quisieran y que nos aceptaran para poder sobrevivir. Tuvimos que esconder a nuestro monstruo, aceptamos arrinconarlo cada día un poquito más. Aceptamos callar y acatar cuando hablaban los mayores, los hombres, las autoridades, porque era lo normal. Aceptamos no tocarnos en sitios en los que no había que hacerlo, vestimos solo con la ropa de nuestro género impuesto y no enamorarnos de quienes no debíamos para que

³ La letra de *Telling Stories* (del álbum de Tracy Chapman *Telling Stories*, 2000) dice: «There is a fiction in the space between the lines on your page of memories. Write it down but it doesn't mean you're not just telling stories. There is a fiction in the space between you and reality [...] A fabrication of a grand scheme where I am the scary monster»: «Hay una ficción en el espacio entre líneas de tu diario. Escríbelo, pero eso no significa que no estés simplemente contando historias. Hay una ficción en el espacio entre tú y la realidad [...] La fabricación de un gran plan donde yo soy el monstruo aterrador».

no nos acusaran de antinaturales. Aceptamos como mujeres cuidar a todo el mundo sin esperar nada a cambio porque estaba en nuestros genes. Aceptamos que otros se ganaran el pan con el sudor de nuestra frente. Aceptamos relacionarnos con competitividad y con violencia porque era lo humano. Aprendimos a reprimirnos y a reprimir a través del castigo y la culpa. Nos empapamos de la subjetividad del amo.

También aceptamos la subalternidad y la ficción naturalizada de que había una jerarquía de valores atribuidos a distintos grupos de la especie humana. Nos situamos en el lugar que nos habían asignado los inventores de este disparate. También aceptamos las categorías artificiosas que separaban nuestros cuerpos. Y así nuestro monstruo terminó no solo escondido, sino enjaulado en lo más profundo de nosotras mismas, porque rebelarse es lo más abyecto de todo.

Y, aun así, a veces conseguimos rebelarnos. Pero es casi todo hacia afuera. Logramos entender teóricamente (algunos de) los engranajes en los que se asienta *esta Cosa escandalosa*, ponemos en marcha proyectos y movilizaciones que transforman la realidad, pero todo está teñido por nuestra subjetividad colonizada. Repetimos una y otra vez los mismos errores que hacen tan frágiles nuestras redes, nuestras luchas y nuestra resistencia.

¿Para cuándo una rebelión de los monstruos? Podría estar cerca. Tan cerca como seamos capaces de poner en marcha un proceso colectivo conformado por identidades diversas, no para vernos como un sumatorio de sujetos individuales de distintos colores, sino para reconocernos en esa transindividualidad que estará llena de monstruos liberados.

3. Interdependencia radical despedazada

En *esta Cosa escandalosa* hemos ido haciendo pedazos la vida grande y palpitante, cortándola a cachitos por afilados cuchillos o desgarrándola a tirones. Diferenciamos lo vivo y lo no vivo: las rocas, el agua o el cielo son cosas, el decorado. Entre lo vivo, tenemos el reino animal y el vegetal. No podemos confundir a los (animales) humanos con los animales (no humanos). Y los (animales) humanos están claramente definidos: una persona, otra persona, otra persona. Una cabeza y un cuerpo. Un sistema digestivo y un sistema nervioso. Una célula y otra célula. Un gen y otro gen. Un cromosoma X y otro Y. ¿Cómo no va a doler si estamos despedazadas?

La individualización escandalosa

El despedazamiento de la interdependencia radical supone la negación del plano transindividual de la vida, esa que lo une todo a través del tiempo y el espacio. Y está en la base de la individualidad escandalosa en la que nos reconocemos... o creemos reconocernos, con nuestro monstruo enjaulado.

Es escandalosa porque nos lleva a entendernos en el mundo en separación drástica del resto de lo vivo: pretendemos ser el individuo autosuficiente, que no necesita a nada ni a nadie para progresar. El Robinson Crusoe que llega a una isla desierta para construir civilización. El ciudadano hongo de Hobbes que se inserta en el contrato social desde su individualidad absoluta. El emprendedor neoliberal, empresario de sí mismo. Quimeras dañinas a las que aspiramos negando la vulnerabilidad como condición básica de nuestra existencia; ocultando que la vida, nuestra vida, es una posibilidad, no una certeza. Y que, para que suceda, hay que sostenerla y cuidarla, siempre junto al resto, siempre en un marco vivo mucho más amplio. Lo hemos dicho muchas veces desde los feminismos: interdependencia y ecodependencia.

Redoblando el escándalo: esta codificación del plano individual no solo nos despedaza, sino que nos ordena con un jerarquía férrea y mortífera. No solo porque sitúa lo humano en la cúspide de lo vivo («el hombre» que actúa en el decorado de aquello a lo que se acerca como materia muerta), sino porque ninguna de esas rupturas es neutra. En la sucesión de desgajamientos, siempre hay una parte escindida a la que damos un valor superior: lo animal importa más que lo vegetal. La cabeza es más definitoria de lo humano que el cuerpo. Y las rupturas se dan sobre normas codificadas en las que no todo cabe. Decíamos que no podemos confundir (animales) humanos y animales (no humanos). Pero no es cierto. Lo plenamente humano es lo blanco masculino, el BBVAh. Cuántos debates ha habido sobre si tenían alma las mujeres o «los indios»... Por eso hay que organizar movimientos que reclamen que «black lives matter», o que «vivas nos queremos».

Y así, rompiendo y rompiendo la trama vital, vamos situando unas vidas por encima de otras, jerarquizándolas radicalmente. Y vamos erigiendo un sistema de dominación múltiple en el que unas pocas vidas (humanas) han acaparado tanto valor, que han puesto el conjunto de lo vivo a su servicio. Pero la vida es un todo. Negarlo es autodestruirse. Sobre su negación se asienta un sistema biocida.

La servidumbre como contracara de la individualización escandalosa

El individualismo es algo que está fatal para tantas buenas gentes de izquierdas. Lo nombramos con rechazo una y otra vez, aunque decirlo esté muy lejos de sentirlo, aunque la confrontación retórica se quede a años luz de su desmontaje práctico.

Pero mucho menos nombramos su contracara. Los sujetos escandalosamente individualizados que pretenden poner el resto, el decorado, a su servicio, no son todos los humanos. La ficción de la individualidad tiene una cara oculta: las esferas y los sujetos sirvientes. Aquellos modos de entender a algunos sujetos, animales humanos (o un poco menos humanos y más animales) que no tienen valor en sí mismos, sino que cumplimentan su fantasía de la individualidad a través de otros. Desde los feminismos lo hemos dicho con claridad: para que un empresario de sí mismo funcione en el mercado y para que un trabajador champiñón se crea un hombre hecho a sí mismo, son imprescindibles cuidados invisibilizados en el más acá del mercado. Hablamos del iceberg de la economía, pero ¿entendemos qué subjetividades están ocupando esas esferas ocultas?

En ellas se sitúan quienes construyen su individualidad de forma derivada, quienes se pierden a sí mismas en el darse al resto. Ética reaccionaria del cuidado la hemos llamado a veces. Su versión más clásica la conocemos más o menos bien: la amantísima esposa que cocina una cena exquisita para celebrar el ascenso de su marido. Las versiones más actuales demasiadas veces se nos escapan. Mucho nos queda por actualizar en esta denuncia feminista: ¿qué tirones internos nos desgarran cuando jugamos a ser las emprendedoras del capitalismo verde digital a la par que seguimos sujetas al mandato heteropatriarcal de los cuidados? Mucho nos queda a las feministas blancas y urbanas para entender cuánto tienen de clasistas, urbanocéntricas y racistas / colonialistas estas lógicas de la *cara B* de la individualidad escandalosa: el matrimonio que guarda la hacienda familiar; la empleada de hogar que es como de la familia; Mammy criando a Escarlata O'Hara. Y mucho nos queda por comprender estas subjetividades más allá de los cuidados: la masculinidad como un lugar que se ocupa por exclusión de otros cuerpos y por el dominio de vidas ajenas. La blanquitud construida mediante un proceso que pone las vidas racializadas a disposición de las blancas.

No, no todo el mundo juega al individualismo escandaloso. No en todo momento. No en toda faceta de la vida. Si tod*s nos ajustáramos

siempre a sus parámetros, la vida sucumbiría velozmente. Este escandaloso plano individual está también constituido por una multiplicidad de formas de servidumbre. Y la servidumbre está también llena de monstruos. Una buena cuidadora no lo es cualquiera.

Sentir la interdependencia radical sin juzgarla

Hace años hicimos una apuesta por nombrarnos vulnerables, interdependientes y ecodependientes. Así, con todos los palabros juntos. Pero es una apuesta cerebral. ¿Cómo llevarla mucho más lejos y que nos atravesase? Compañeras de Abya Yala se reconocen en el territorio cuerpo-tierra. Aquí muchas nos manifestamos contra la tala de árboles para abrir una boca de metro, pero no nos sentimos rajadas por dentro cuando al final los arrancan. Reivindicamos un sistema público-comunitario de cuidados, pero vamos anestesiándonos cada día porque de qué otra forma soportar un contexto de creciente desigualdad y empobrecimiento. ¿Cómo pasar de que la interdependencia sea una teoría que nos entra desde fuera a que sea una certeza que nos mueve desde dentro?

Queremos sentir ese insecto y esa planta. Queremos sentir a la vecina o al facha que ha puesto la bandera de España en la ventana. Queremos sentir... sin juzgar. Porque el geranio puede ser bonito, pero el mosquito me jode. Tendemos a pensar que la interdependencia es positiva. Y puede ser mortífera. Quizá la interdependencia con mi vecina me haga vivir más feliz porque me riega las plantas, pero la interdependencia con ese facha me amarga. O puede ser mortal, según. Sigue siendo interdependencia. Necesitamos sentir sin juzgar porque, si no, solo veremos la parte dulcificada de la interdependencia radical. La que se deja fuera la violencia a la que nos abre la vulnerabilidad, las *caras B* sirvientes de la individualidad, el monstruo aterrador que sigue enjaulado.

4. Cocinar a fuego lento la insurrección micropolítica

¿Conseguir el paraíso en lo que dura una vida?

Vivimos en un mundo en el que la inmediatez lo es todo. Muchas veces es imprescindible, ¿cómo no vivir con urgencia para un desahucio o movilizarnos contra el genocidio en Gaza? Pero a veces tiene más que ver con la búsqueda de un mundo feliz que esperamos ver antes de

que acabe nuestro ciclo de vida. Y, claro, no hay tiempo que perder. ¡Corre mucha prisa! En nuestro imaginario más profundo vive ese paraíso que nos prometían para la otra vida. Nosotras lo queremos en esta, lo queremos ya. Aunque solo sea de forma parcial. Aunque solo sea en algunos lugares privilegiados del mundo. Aunque solo sea en los lugares más cercanos a nosotras.

Esta ficción de que podremos acabar con la maldad que nos ha inoculado el sistema y construir una sociedad de seres buenos por naturaleza, puede servirnos para calmar la ansiedad que nos produce vivir en un mundo caótico en el que, suele pasar, los malos siempre ganan. También a nuestro alrededor. Esta ficción funciona como los ansiolíticos: te pueden aliviar a corto plazo, pero tienen muchos efectos secundarios.

Imaginar el conjunto de lo vivo como algo estático y monolítico, como algo que puede llegar a controlarse de forma permanente nos hace mucho daño porque nos impide entender que el tejido de la vida es un tejido conectado, que la vida es un proceso que sufre continuas transformaciones y está sujeta a la interacción de las fuerzas que la componen. Poner en marcha procesos que no tengan esto en cuenta nos llevará, una y otra vez, a no desbordar la suma de sujetos humanos que creemos ser, a no desbordar los límites temporales de nuestra propia vida.

Ser capaces de desbordar nuestra individualidad escandalosa no es un proceso fácil. Romper en añicos el personaje que performamos para poder conectar con lo vivo, para reapropiarnos del saber del cuerpo, para liberar al monstruo aterrado(r), y para recuperar la transindividualidad no es algo que pueda hacerse de un día para otro. Sobre todo, porque una cosa es teorizarlo y otra muy diferente sentirlo, ser capaces de poner en marcha un proceso colectivo que nos lleva a la subversión de las subjetividades.

No va a ser fácil, ni nos va a valer un cambio superficial de nuestro personaje en *esta Cosa escandalosa* por otro parecido con el que representemos una transformación que no es tal y que se ha quedado en la superficie de la piel. Lo hemos visto muchas veces cuando hablamos de aliados feministas. Lo vemos en nosotras cuando intentamos mirarnos sin autocelebración y sin culpa. El desafío de la insurrección micropolítica es mucho más profundo porque se trata de reconstruirnos de arriba abajo, de dentro afuera. Por completo. Tenemos que liberar a nuestras subjetividades de su colonización y eso solo puede

hacerse en un proceso colectivo, lento, molecular, a fuego lento, casi imperceptible pero que nos transformará radicalmente.

En un proceso que deberíamos poner en marcha imaginando cambios que pueden superar varias generaciones. Un proceso cuyos resultados no veremos, o solo muy parcialmente, y que estará sujeto a continuas mudanzas. Un proceso para el que tenemos que apoyarnos en las experiencias vitales de otras humanas cuyas subjetividades no han sido tan colonizadas como las nuestras.

Un flujo de vida. Pasado, presente y futuro

Nuestra individualidad escandalosa no tiene pasado ni futuro. Nos quieren como sujetos desarraigados, colocados los unos al lado de los otros sin mayor conexión que la que se deriva de las transacciones monetarias y/o emocionales en las que vehiculamos malamente nuestra interdependencia. Nos han hecho incapaces de vivir vidas que vayan más allá de nosotras; ineptas para sentirnos como parte de una corriente de vida que existía antes de nuestra pequeña existencia de microbio y que existirá después. Lo que se hizo antes de que nosotras viviéramos nos constituye, lo que hacemos nosotras afectará, seguro, a quienes vienen detrás.

Podemos pensar que eso ya lo sabemos, que sabemos que hay una genealogía que nos influye, que hay un futuro sobre el que influiremos, pero lo vivimos desde nuestra individualidad escandalosa. Nos sentimos influidas por personas concretas y, a veces, creemos influir en otras. Nos sentimos también influidas por un cuerpo colectivo que fluye a través del tiempo, el feminismo, por ejemplo; y, a veces, creemos influir en ese cuerpo. Pero demasiado a menudo las diferencias hacen que nos desvinculemos o que pensemos que «otras» no forman parte de ese movimiento feminista «bueno», que es el tuyo. Desde la individualidad, también las experiencias colectivas que atraviesan los tiempos terminan muchas veces siendo experiencias fracturadas que terminamos rechazando o pretendiendo monopolizar.

¿Somos capaces de sentir que estamos insertas en un flujo de vida que nos afecta desde el pasado, que nos afecta en el presente y que afectará a otras en el futuro? ¿Podemos vibrar con ese flujo de vida lleno de tensiones, de interacciones que van más allá de la experiencia humana? ¿Seremos capaces de asociarnos colectivamente en esa trama vital que nunca está quieta?

La urgencia que apaga el fuego

Una y otra vez nos empeñamos en nombrar urgencias de manera tal que establecemos prioridades de lucha cortoplacistas o productivistas y, sobre todo, de manera que entendemos la lucha de forma despiezada, a cachos y no de forma integral. Lo hacemos cuando llamamos urgente a la práctica contraponiéndola a la teoría. Poner el cuerpo para parar un desahucio es urgente, pero también lo es entender cómo han convertido la vivienda en una mercancía y qué implica reivindicarla como un derecho. Lo repetimos cuando decimos que son urgentes las luchas por la redistribución, las más (supuestamente) materiales, contraponiéndolas a las luchas por el reconocimiento, las más (supuestamente) identitarias, sin comprender que no hay identidades desiguales sin acceso desigual a recursos, ni reparto de trabajos al margen de los cuerpos marcados que los realizan.

En una insurrección micropolítica, el tiempo es otro y no se deja domesticar por el reloj. Pero cuando intentamos domar el cuerpo colectivo (del que luego hablaremos) en nombre de la urgencia, aflojamos y volvemos a lo mismo: a solucionar conflictos de forma violenta, a poner las reivindicaciones por encima de los procesos, a pelear a muerte por situar mi demanda por encima de la tuya, a definir un camino de lucha como el prioritario... o único.

Hoy, la idea de urgencia ha cogido un enorme peso: sabemos que están en riesgo las actuales formas de vida en el planeta, ni más ni menos. No hay un minuto que perder si queremos frenar el flujo de vidas desaparecidas cada día. En este contexto, corremos el riesgo de hacer lo mismo con la macropolítica y la micropolítica. Corremos el riesgo de enfocarnos en luchar contra las estructuras solo hacia fuera, en el plano de lo individual codificado. Y olvidarnos de la lucha hacia dentro, en el plano de lo transindividual, de nuestra comprensión más profunda de la vida.

Creemos que, para que la urgencia no apague el fuego, un elemento clave es salir de la lógica productivista de la política y funcionar sobre la base de aquello de que «el mejor resultado es un buen proceso». No porque el resultado no nos importe, sino porque es la única manera de abrir una grieta para reconectarnos con la trama de la vida. Y porque, además, quizá esta sea la única manera de coger fuerzas (políticas, o sea, vitales) para impulsar la transformación radical de la macropolítica que puede salvar vidas. A lo mejor, si nos ponemos a esto en serio podremos desatar una espiral de transformación acelerada capaz de responder a la urgencia.

5. Cuerpo colectivo y monstruos liberados

La insurrección micropolítica solo puede darse en colectivo. En esa vida común que desborda el sumatorio de sujetos y en la que podemos trascender la individualidad escandalosa. Fantaseando con esto, nos hemos dado de lleno con el movimiento 15M. Creemos que allí, por un momento, se prendió el fuego.

Al poner los cuerpos en la calle, nos sentimos como cuerpo colectivo. Una asamblea no era un orden del día: era sentarse para dejar ver a quien estaba atrás; llevar sillas para quienes no podían sentarse en el suelo; abrir pasillos para quien necesitara salir; pasarse la crema del sol o los dispersores de agua entre manos desconocidas. Poner el cuerpo colectivo en la calle genera formas de entender las cosas que entran en la subjetividad de manera radicalmente desigual. Porque ese cuerpo colectivo era capaz de abrir debates que parecían cerrados, muros infranqueables que delimitaban dónde estábamos cada quien. Y ahí se hacía carne aquello de la inteligencia colectiva; sin saber a quién se le había ocurrido, sin que nadie fuera imprescindible. Fuimos un cuerpo que vibraba, que se sentía fuerte y frágil a partes iguales. Empezaron a tambalearse cosas muy profundas; se abrieron grietas que nos costaba nombrar; y había algo que palpitaba más allá de los sujetos concretos que estaban en las calles. Esos momentos no han durado mucho, pero son el anuncio de lo que podría venir, de lo que podría ser.

El cuerpo colectivo también puede ser escandaloso

De vez en cuando, aparecen cuerpos colectivos, como surgió en el 15M. Seguro que todas podemos recordar esos momentos en los que sentíamos una conexión que se materializaba a nuestro alrededor en forma de energía, de creatividad, de alegría por estar juntas. Son tiempos en los que la trama de la vida se hace sentir como una fuerza que nos impulsa y nos vincula, en la que somos y no somos nosotras. La insurrección micropolítica está muy lejos de suceder en nuestro micro-ombliigo; necesita cuerpo colectivo. ¿Ese cuerpo es bueno, siempre? Mucho nos tememos que no, que ese cuerpo colectivo no tiene por qué ser siempre positivo. ¿Qué sucede por ejemplo en un linchamiento? Podemos pensar que es un cuerpo colectivo en el que se manifiesta lo peor de nuestras subjetividades colonizadas.

¿Y cuál es la diferencia entre un cuerpo colectivo mortífero y un cuerpo colectivo creativo, que reconstruye la trama de la vida?

Creemos que hay una clave en la libertad, en el permitir que nuestros monstruos se asomen al exterior y se manifiesten como son. Sin odio. Sin castigo. Sin culpa. Porque en un linchamiento no hay creatividad, no hay alegría, solo un sumatorio de individuos atravesados por la culpa, por el castigo y por el odio. Quizás hasta nuestro monstruo aterrador desde su cárcel disfrutaría con ese linchamiento, porque si él recibe odio y castigo ¿por qué el resto no? Si la culpa, el castigo y el odio son lo normativo serán las herramientas con las que nos enfrentemos a cualquier conflicto. También, a veces, nosotras.

Liberar al monstruo aterrador

¿Cómo liberar a nuestros monstruos aterradores? No pretendemos tener respuesta a semejante pregunta, pero sí queremos compartir dos ideas: la necesidad de sacar a las calles los malestares y los fracasos; y la apuesta por las resonancias.

¿Quién no tiene algún malestar? ¿Quién no vive casi continuamente con la sensación de fracaso? Afirmamos que son las enfermedades que nos provoca el sistema, los síntomas de la imposibilidad de alcanzar unos objetivos vitales totalmente ajenos a lo que somos en realidad. Porque *esta escandalosa Cosa* nos exige objetivos inalcanzables y, si no triunfamos económicamente y tenemos éxito profesional, si no tenemos salud y amor, si no vivimos una felicidad continua, no somos más que unas perdedoras. Pero ¿qué pasa cuando ese tipo de lógica no nos afecta tanto? ¿Por qué cuando ya no persigues esos falsos objetivos sigues sintiéndote fatal? ¿Por qué cuando has confiado en algunos proyectos colectivos has terminado hecha polvo y haciendo terapia? ¿Por qué tenemos esta sensación de fracaso cuando nuestros proyectos no terminan de cuajar, cuando vemos que viene hacia nosotras un tsunami reaccionario al que no sabemos cómo hacer frente?

Quizás deberíamos apropiarnos de forma colectiva de los malestares y del fracaso, quizás deberíamos subvertir los procesos de subjetivación y negarnos a tener que codificar lo que nos pasa siguiendo los criterios de una subjetividad construida para dominarnos. Quizás no sea mi culpa, ni la tuya, quizás castigarse no sea la mejor solución. Quizás mejor agarremos nuestros malestares y saquémoslos a las calles, a las reuniones, a las asambleas. Quizás esto sea parte de la liberación de nuestros monstruos.

¿Y podemos construir cuerpos, o al menos procesos, colectivos solo con palabras? Muchas veces nos escuchamos en modo monólogos

sucesivos y somos incapaces de construir un discurso verdaderamente común. Un discurso que mezcle y cocine muchos ingredientes, que termine siendo un guiso delicioso del que formen parte las emociones y pensamientos de muchas. Emociones y pensamientos que, poco a poco, irán siendo menos las emociones del amo y más las de la vida viva.

Por eso queremos apostar por la resonancia, por intentar entendernos más allá (o más acá) de las palabras, por explorar la intuición, por dejarnos llevar por las sensaciones, por el saber del cuerpo. Nos gustaría probar a romper la estricta dicotomía entre lo objetivo y lo subjetivo, situarnos en un lugar diferente desde el que mirar y desde el que nos miren. Dotar a nuestras «cabezas con patas» de un cuerpo con carne que pueda hablar desde las tripas. Sin miedo. Quizás esa resonancia permita poner en marcha un proceso colectivo donde podamos entendernos como cuerpos vivientes y podamos generar esa energía común en la que el tejido de vida puede constituirse. Quizá esto forme parte también del proceso de liberación del monstruo.

Lo colectivo es mucho más que humano

Nuestra experiencia colectiva suele estar atada a un conjunto de códigos y normas que forman parte de la cultura hegemónica y que nos han privado de entender el mundo en su dimensión de cuerpo viviente. Formamos parte de algo mucho mayor que la categoría seres humanos, formamos parte de un conjunto en el que hay muchos otros mamíferos y también viento, peces, mosquitos, pájaros, bacterias, árboles, rocas y mares. Si somos capaces de entender el mundo como un juego de interacciones entre muchos elementos en juego, podremos desbordar nuestra individualidad escandalosa y acercarnos al tejido de la vida. Porque el mundo no es un escenario con recursos a disposición de los (animales) humanos. La historia de la tierra está viva y la formaron, la formamos y la formarán combinaciones diversas e interdependientes de todo lo que contiene. Hasta si en ese futuro no está presente la especie humana.

La cuestión no es solo abandonar el androcentrismo, sino seguramente entender que, para desbordar la individualidad escandalosa, para poder recuperar nuestra cara transindividual, tenemos que sentir que solo somos parte de un todo, que la tierra es un ser vivo hecho de muchos. Qué bien lo trasmite Gabriela Cabezón Cámara:⁴

⁴ Gabriela Cabezón Cámara, *Las niñas del naranjel*, Barcelona, Random Mondadori, 2023.

Y la selva entera que, tengo que contártelo hasta que lo entiendas, es un animal hecho de muchos. Para atravesarla no es posible andar al modo de las personas; no hay caminos ni líneas rectas, la selva te hace su arcilla, te forma con forma de sí misma y ya vuelas insecto, ya saltas mono, y ya reptas serpiente.

El cuerpo colectivo de la insurrección micropolítica no está solo conformado por nuestros monstruos aterradores liberados; son los monstruos liberados quienes tienen que desasfaltarse para sentirse parte de ese todo vivo.

6. La promesa para la insurrección a fuego lento

La promesa. Qué palabra tan... ¿decimonónica? ¿Cuándo fue la última vez que hiciste una promesa? ¿Recuerdas haber prometido, más allá del «te prometo que yo no he sido»? Hasta hace poco, la gente se prometía la mano; monjas y curas prometen obediencia a la orden; ¿se promete al jurar bandera? No es esta nuestra idea de promesa... Y, sin embargo, queremos explorar la palabra. Quizá por sus resonancias a otros tiempos, tiempos en los que nuestras subjetividades estaban menos colonizadas por la individualidad escandalosa. Quizá porque parece contener un algo profundo más allá de un pacto fugaz.

Reconocernos vulnerables e interdependientes nos lleva a apostar por el compromiso con la vida colectiva. Es una aceptación de los flujos de ida y vuelta que constituyen el tejido vital. Es una ruptura con el delirio de ser un sujeto al que el mundo le debe algo (una promesa de éxito, un lugar en la cúspide, una vida mejor... mejor que antes, mejor que la del resto). Es un compromiso de carácter totalmente distinto al de la servidumbre. Un compromiso en el que caben las soberanías de los cuerpos diversos, en el que pueden liberarse los monstruos aterradores porque no hay que cumplir la norma para ser reconocida como miembro merecedor de la comunidad. A esto lo llamamos, muy tentativamente, la promesa. La promesa es aquel movimiento con el que volvemos a tejernos a la trama de la vida de la que hemos sido arrancadas. Un lugar que nos es hoy indefinible. Una exploración entre la libertad y el compromiso no abstracto, sino cotidiano y material.

Cuerpos como máquinas vivas

Los cuerpos deberían ser libres para hacer lo que quieran. Pero, en *esta Cosa escandalosa*, son cuerpos capturados, máquinas vivas instrumentalizadas para fines no relacionados con lo común, sino con la acumulación: la acumulación de capital de todo tipo, de dinero, de tiempo, de cuerpos, de tierras, de cosas, de emociones y atenciones, de egos.

En *esta Cosa escandalosa* biocida nacemos como cuerpos capturados, máquinas vivas. En la insurrección micropolítica buscamos rebelarnos, liberar los cuerpos. Queremos pasar de ser cuerpos capturados, las máquinas vivas que nacemos siendo en *esta Cosa escandalosa*, a ser cuerpos vivos libres para hacer... ¿lo que quieran? Los cuerpos insurrectos son libres, pero piensan desde la interdependencia. Son aquellos cuerpos conscientes de la vulnerabilidad que se sienten comprometidos en la construcción de lo común. Son cuerpos que prometen.

Frente al hecho de trabajar porque somos esclavas del salario, frente a los cuidados invisibilizados que hacemos desde la ética reaccionaria del cuidado y la servidumbre clasista y racista, hablamos de redistribuir los trabajos socialmente necesarios recuperando la soberanía sobre nuestros cuerpos. Pero esta redistribución solo puede suceder si nos prometemos, si no desplazamos lo que no queremos hacer al resto. Si entendemos que socialmente necesario no siempre es bonito. Si erosionamos la familia nuclear radioactiva por formas de convivencia libremente elegidas, con capacidad de prometer.

Vulnerabilidad y miedo

Desde los feminismos hemos insistido en la importancia de reconocer la vulnerabilidad, y la vinculamos con fuerza a los cuidados. Para que la vida sea, hay que poner sus condiciones de posibilidad, hay que cuidarla. Reconocer la vulnerabilidad es reconocer los cuidados como el sustrato de lo vivo, lo que nos permite sentir la interdependencia: solo podemos cuidar la vida en flujos que van y vienen, en relaciones de dependencia mutua, nunca en solitario. Robinson Crusoe no existe.

Pero hay otra cara a la que hemos mirado mucho menos. La vulnerabilidad también nos abre a la violencia: que la vida sea vulnerable significa que la vida puede ser herida. Es la otra cara de la

interdependencia, la destructiva. Como cuando ves una araña y, mitad por saberte vulnerable (para que no te pique), mitad por saberla más vulnerable (por el propio placer de ejercer tu fuerza), instintivamente la aplastas. No es una posibilidad descabellada, es una cotidianidad dolorosa. También cuando pretendemos cuidar. Compañeras con diversidad funcional nos lo repiten constantemente: los cuidados que reciben vienen casi siempre con altas dosis de control y negación de su libertad; a menudo con un territorio en el que se ejercen distintas formas de violencia.

Por eso, la vulnerabilidad podemos afrontarla desde el miedo. El miedo a que nos dañen. O el miedo a no recibir en esos flujos. Podemos, por ejemplo, vivir la vejez con el susto de que esa interdependencia no se produzca, de no recibir nada; o de que se produzca con violencia. Y, desde el miedo, la respuesta más probable al reconocimiento de la vulnerabilidad probablemente sea el ejercicio de la violencia: la mejor defensa es un buen ataque.

¿Cómo romper el miedo? Quizá necesitamos confiar en la existencia de red: reconocernos vulnerables es dejarnos caer confiando en que nos acogerán. Y, de nuevo, para que esa red exista, para que podamos confiar, debe haber promesa. Lanzarnos al vacío sabiendo que el vacío está tejido, está habitado por un cuerpo colectivo y por cuerpos individuales que nos sostendrán.

Redes de reciprocidad

Desde el reconocimiento de la interdependencia radical apostamos por tejer redes de reciprocidad, pero aquí nos aparece otra fantasía dañina en la que podemos caer con facilidad: la reciprocidad no es automática, y el intento de construirla con las herramientas del amo que tenemos hoy es verdaderamente difícil. Necesitamos redes de reciprocidad que funcionen sin medir, porque la medición siempre está codificada: ¿quién dice cuánto vale qué? ¿Quién define lo que se necesita y cómo buscarlo? Probablemente, al hablar de reciprocidad nadie estemos pensando en medir lo intercambiado con dinero. Entonces, ¿cómo? ¿Cómo podemos gestionar la convivencia cotidiana en las casas o en un centro social? ¿Calculamos en tiempos? ¿Tiempos medidos aquí y ahora? ¿Y quién aquí y ahora no puede dar (tanto)? ¿O cuando no vemos lo que el resto dan porque no tenemos palabras para nombrarlo?

Creemos que tenemos que apostar por redes de reciprocidad que funcionen sin medir, sin buscar nuevos códigos para establecer el

valor. Doy lo que puedo, lo que sé dar porque confío en recibir. Pero las mediciones pueden ayudarnos a protegernos de los abusos. Probablemente en parte por eso las hayamos construido. ¿Tenemos alguna otra forma para evitar las asimetrías, las injusticias en la construcción de redes de (supuesta) reciprocidad? Quizá la única forma de evitar el abuso que no se basa en la medición es basar la reciprocidad en la promesa. De nuevo, la promesa.

7. Siete pistas para una germinación posible

Con este texto hemos intentado explorar palabras que nos suenan aún extrañas, porque creemos que la insurrección profunda pendiente no podemos captarla con el lenguaje que tenemos hoy. ¿Germinarán algunas de ellas? ¿Necesitamos otras que nosotras no encontramos, pero vosotras y vosotros quizá sí? Nos despedimos compartiéndoos siete sugerencias, siete grietas por las que deslizarnos, siete saltos hacia mundos otros, siete caídas desde nuestras certezas al abismo de lo desconocido en lo que confiamos.

- Lanzarnos a la aventura con nuestros cuerpos desnudos, vulnerables y sin armaduras.
- Dejar vibrar los pelos de la araña para reconectarnos con la trama de la vida.
- Gritar juntas las palabras atravesadas en la garganta y escuchar sus resonancias.
- Cocinarnos a fuego lento para disolver la individualidad escandalosa.
- Sentir la interdependencia radical sin juzgarla.
- Liberar al monstruo aterrador para construir cuerpo colectivo.
- Prometer y confiar para dejar de ser cuerpos capturados.

Y ahora ya sí llegamos al final de este texto-aventura. No sabemos si estamos más cerca del mar. No sabemos si habéis caminado con nosotras, agarrando a nuestros monstruos de la mano. Ojalá nos hayamos ido volviendo un poquito más cuerpo colectivo; ojalá se nos haya

descascarillado un poco el hormigón. Quizá os haya salido un grito que estaba ahogado. No hemos podido escucharlo. Pero estamos atentas, con los oídos abiertos, con los pelos de la araña desplegados.



**BREVE
DICCIONARIO
REBELDE
DE ECONOMÍA
FEMINISTA**

Amor Romántico

¿Qué es?

Hablamos del modelo de vínculo familiar - modelo de producción y reproducción - que se basa en la propiedad - que privada y en la herencia

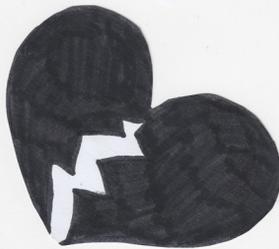
Este modelo heteronormativo tiene que ver con la exclusividad, la eternidad y la complementariedad (ficticias) y a una idea de amor ligada al desequilibrio, al sacrificio, a la entrega



Qué no es la crítica
al amor romántico



Juzgar el amor de
pareja, la monogamia,
la convivencia, la
enanza...



BBVAh



De qué sí hablamos

Hablamos del sujeto blanco, burgués, varón, adulto y heterosexual.

Sujeto referente del capital heterosexual.

El centro del mundo que no queremos, cuya vida se sujeta a costa de la vida del resto.

Hablamos de la minoría absoluta privilegiada que nos etiqueta al resto como minorías



De qué No hablamos

No hablamos de que todas los hombres sean sujetos BBVAh

Binarismo heteronormativo

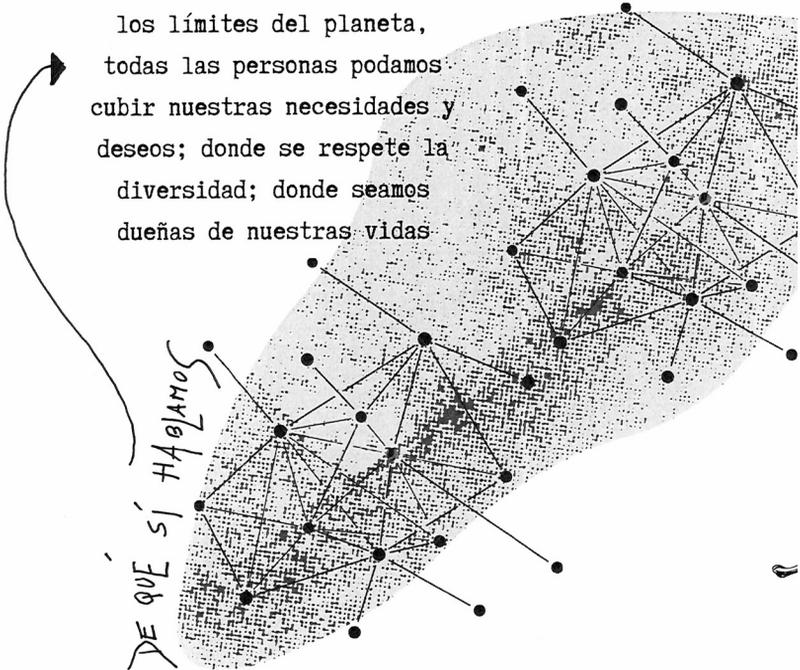
De qué sí hablamos

Estamos hablando de pensar el mundo dividido en clave de heteronormatividad (lo masculino y lo femenino) dentro de un Régimen de heterosexualidad. Hablamos de que la norma te obliga a colocarte en uno de los dos, y de que la relación entre ellos es supuestamente complementaria, pero realmente es jerárquica en favor de lo masculino

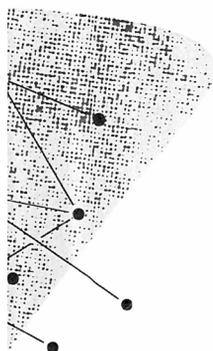


No hablamos de que todas las personas encajen en esta norma, y no hablamos de que solo ordene a las personas, lo ordena todo (por ejemplo los trabajos)

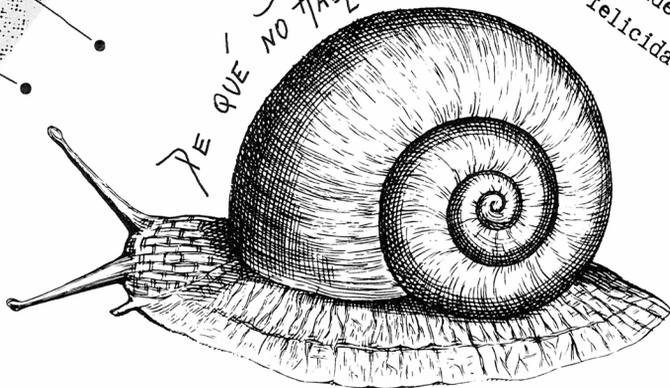
Una forma de organización socioeconómica que ponga la vida en el centro, una vida en común; donde, respetando los límites del planeta, todas las personas podamos cubrir nuestras necesidades y deseos; donde se respete la diversidad; donde seamos dueñas de nuestras vidas



Buen vivir

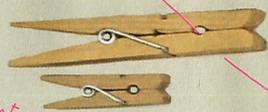


¿E QUE NO HABLAMOS

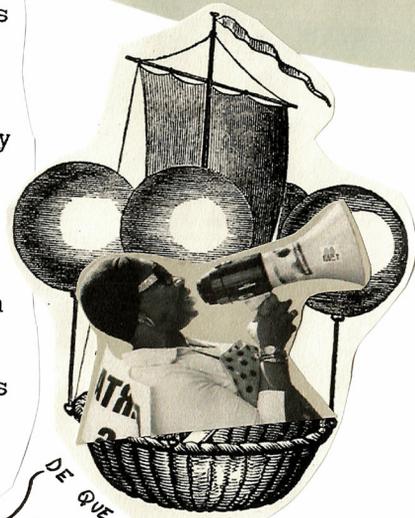


No es un horizonte cerrado, sino un proceso abierto. No es a costa de otras ni del planeta. No es una idea individualista de felicidad

memoria de la cuidada
memoria de la cuidada
memoria de la cuidada
memoria de la cuidada
memoria de la cuidada



Hablamos de una migración de mujeres del sur global que vienen a cuidar al norte global las familias de mujeres y hombres occidentales que dedican todo el tiempo al empleo y al ocio, por tanto hablamos de cadenas que sostienen la economía global porque sostienen la vida aquí y allí. Por lo que en este proceso estamos hablando de relaciones de género, raza y clase



DE QUE SÍ HABLAMOS

Cadenas globales de cuidado



No hablamos de que sea algo nuevo, se han organizado en redes y de manera desigual, y no solo es un conflicto entre mujeres sino un conflicto social y económico global

Conflicto capital vida

Hablamos de una tendencia a la acumulación ilimitada del capitalismo que choca contra los tiempos y ciclos de vidas, poniendo en riesgo la propia vida ya que no asume la vulnerabilidad y los límites humanos y del planeta. El conflicto se resuelve a beneficios de pocos, habiendo vidas que salen mal paradas y creando un imaginario tóxico sobre lo que es buena vida

De qué si hablamos





Solo de vidas en
cuanto vidas
biológicas
Solo del conflicto
capital-trabajo
Solo del conflicto
en torno al dinero

CUIDADOS

De qué sí hablamos

Hablamos de las actividades,
materiales e inmateriales,



hechas tradicionalmente por mujeres
para mantener la vida
que incluyen, tanto el trabajo
doméstico, como la atención
directa a personas.

Normalmente son trabajos
invisibilizados y socialmente
poco valorados.



Solo de trabajo remunerado. De que se hacen siempre por amor, de que son siempre a niños/as o que se refieren solo a mayores. Personas diversas o

De que No hablamos



División sexual del trabajo

Hablamos del eje que estructura la organización de los trabajos y que asocia a la masculinidad con los trabajos más valorados y mejor pagados y a la femineidad con los cuidados menos valorados y que se hacen por amor. Incluye el modelo de varón proveedor y mujer cuidadora, pero va más allá.



No solo trabajo remunerado
y no remunerado, sino que
estructura todos los ámbitos
Socioeconómicos:



los movimientos sociales,
distintos tipos de empleo, etc.
No solo en función del género
sino de otros ejes de
opresión / privilegio, como
clase, origen, color de piel, etc.



ECONOMIA

HABLAMOS DE AMPLIAR LA MIRADA
PARA SACAR A LA LUZ
PROCESOS QUE SOSTIENEN LA VIDA
ANTES INVISIBILIZADOS,

HABLAMOS DE CAMBIAR EL CENTRO
DE ATENCIÓN DEL DINERO A LA VIDA

Y HABLAMOS DE CUESTIONAR
LOS CONCEPTOS ECONÓMICOS



CONVENCIONALES

(QUE ESTÁN, PERO LOS DESPLAZAMOS
Y LOS REVISAMOS)

No **hablamos** solo DE

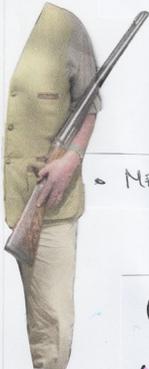
• DINERO



• PROCESOS ABSTRACTOS



• PROCESOS DE ACUMULACIÓN DEL CAPITAL



• MERCANTILIZACIÓN DE LA VIDA

STOP!





ECONOMÍA FEMINISTA

Hablemos de feminis-
mo aplicado a la
economía, como una
crítica de la economía capitalista,
heteropatriarcal, racista y como economía
dominante

De qué **SI** hablamos

La economía feminista visibiliza las
dimensiones heteropatriarcales, subjetivas
y materiales, cuestiona prácticas de
las relaciones y busca que no se
prioricen los resultados,
sino el proceso.



Además, visibiliza conflictos de la vida
cotidiana. y que no se quede
solo en la noche buena.



ECONOMÍA FEMINISTA

De qué NO hablamos

No solo hablamos de economía de relaciones de género, ni consiste en reivindicar los cuidados desde la idealización y la ausencia de crítica.



Tampoco hablamos solo de dinero o de economía productiva



ÉTICA REACCIONARIA DEL CUIDADO

De qué
NO hablamos

No es algo estético
No se incorpora en todos
los cuerpos por igual.
Nadie alcanza el ideal
utópico.
No es normal, ni biológico,
ni antiecapitalista, ni progre.



A lo largo de la historia se actualizan

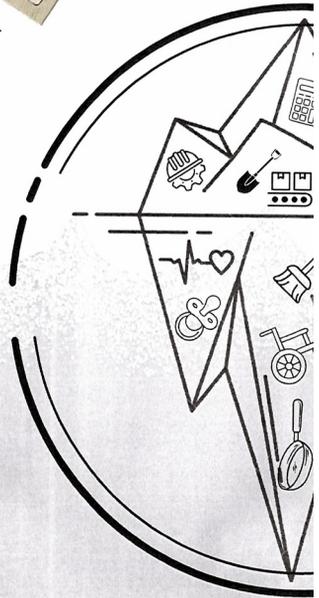


en su
diferente
de

ICEBERG DE LA

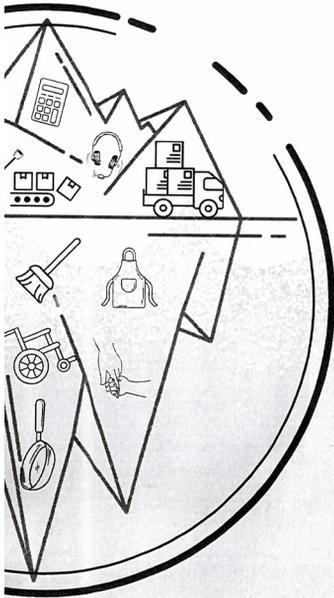
DE QUÉ SI HABLAMOS

Hablamos de lo visible y de lo invisible, de lo que está y no está reconocido social y económicamente. Es una metáfora que sirve como herramienta para visibilizar la dependencia del sistema productivo respecto del reproductivo, es decir, visibilizar el trabajo que realizan las mujeres



LA ECONOMÍA

No estamos hablando de qué es
más importante





HABLAMOS DE LA INCERTIDUMBRE
INESTABILIDAD EN MÚLTIPLES
ÁMBITOS DE LA VIDA QUE SE
MATERIALIZA COMO FIEBRE AL
PRESENTE E INCAPACIDAD PARA
PLANIFICAR EL FUTURO. SE CONSTRUYE
PÓLITICAMENTE CUANDO NO HAY REDES Y
ESTRUCTURAS COLONES PARA SOSTENER LA
VIDA Y SE VIVE CON DISTINTA INTENSIDAD
SEGÚN LOS EJES DE DESIGUALDAD QUE NOS
ATRAVIESAN (GÉNERO, CLASE, RAZA, ETNIA-ORIGEN
MIGRATORIO, ETC.).



No HABLAMOS SOLO DE EXCLUSIÓN.
No HABLAMOS SOLO DEL ÁMBITO LABORAL.



PRECARIEDAD

Responsabilidades asimétricas

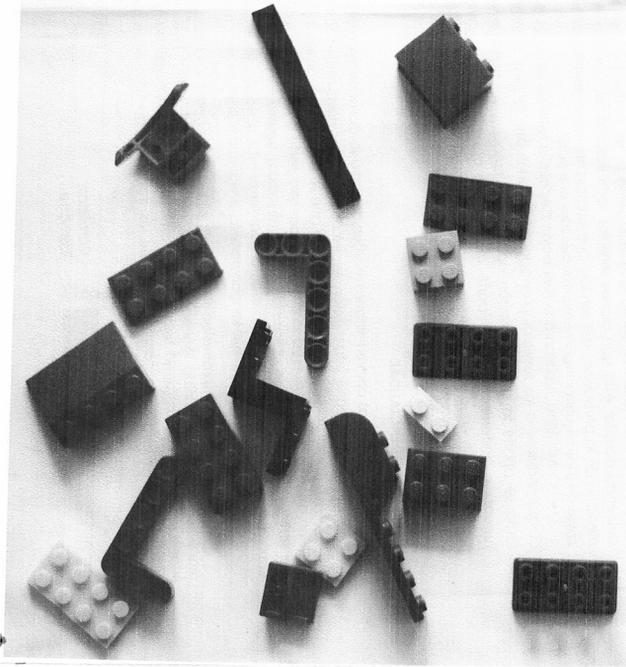


De qué si hablamos

Hablamos de reconocer las posiciones que ocupamos en un sistema de opresión complejo y hacernos cargo de las mismas y de los privilegios y opresiones que suponen, para transformarlo todo ya que es la única manera de construir ese 99%. Reconocer que tenemos un problema común que nos afecta de forma desigual y que tenemos una responsabilidad compartida.

De qué no hablamos

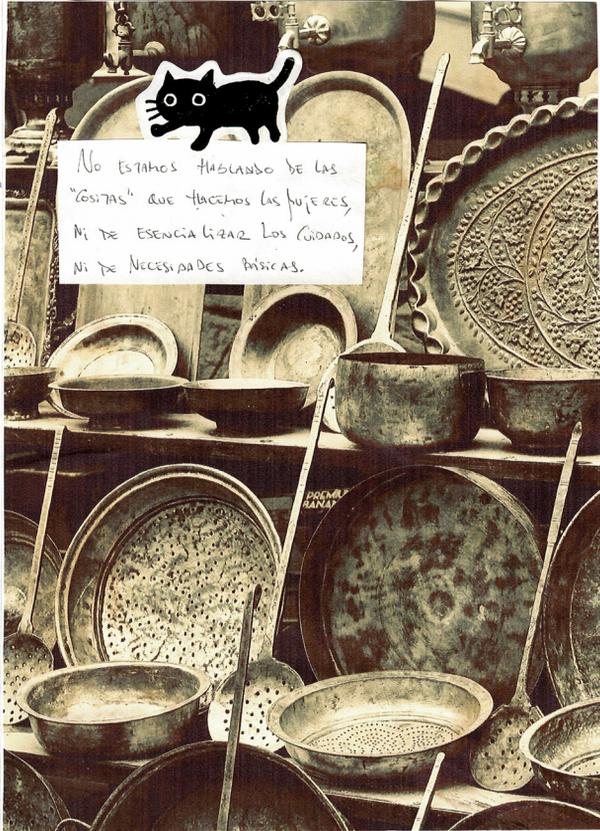
No estamos hablando de la dicotomía víctima - culpable, tampoco de posiciones puras de opresión - privilegio. No estamos hablando de eximir de responsabilidades penales o criminales a quienes se han enriquecido (por ejemplo con la crisis financiera) y restitución a otros.





Sostenibilidad de la Vida.

Hablamos de la reproducción de la vida humana, y no humana que nos permita vivir bien y no a costa de otros, de una organización social y económica feminista que prioriza la vida como responsabilidad del común, además de ser un proceso que se construye en común, reconocer los cuidados y los deseos como imprescindibles para sostener la vida.

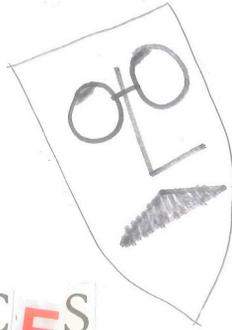
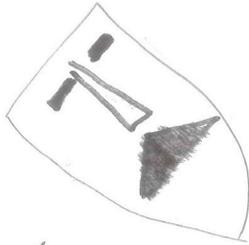


No estamos hablando de las
"cositas" que hacemos las mujeres,
ni de esencia ligar los ciénagos,
ni de necesidades físicas.

SUBJETIVIDADES

Hablamos de deseos, expectativas y prácticas que nos llevan a conductas cómplices inconsciente o conscientemente con el sistema capitalista, heteropatriarcal y racista.

Dentro de estas subjetividades, la masculinidad se entiende como autosuficiencia y la femineidad bajo la ética reaccionaria de los cuidados (complaciente).



CÓMPLICES

TRABAJADOR

CHAMPIÑÓN



Hablamos de un ideal al que se aspira para tener éxito social en el ámbito público.

Suele ser hombre. Los aspirantes

trabajadores champiñones no reconocen la

interdependencia y la vulnerabilidad ni

asumen responsabilidades de cuidados

Parecen brotar por generación espontánea.



DE QUE

NO

HABLAMOS



De un ideal realizable: es imposible cumplir el champiñón.

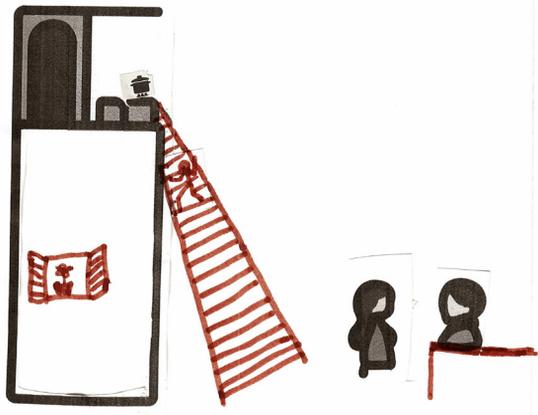


Trabajo

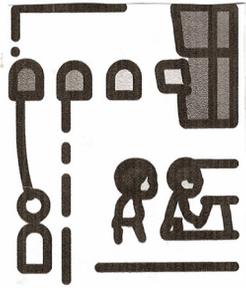
De qué sí hablamos

Hablamos de toda actividad que permita la reproducción de la vida. Incluye la producción de toda "cosa" necesaria para la reproducción (ruptura de la dicotomía producción - reproducción).





De qué no hablamos
No estamos hablando SÓLO de empleo, ni
de trabajos socialmente inútiles o directamente
dañinos, cuyo objetivo es la acumulación de
capital.



VULNERABILIDAD

HABLAHOS DE LA NECESIDAD
DE LOS CUIDADOS Y DE SER
CONSCIENTES DE QUE LA VIDA
SIN CUIDADOS NO ES POSIBLE PARA
NADIE, ¡NUNCA! LA VIDA ES UNA
RED INTERDEPENDIENTE QUE
NECESITA SER CUIDADA EN CADA
UNO DE SUS NUDOS.



No ESTAMOS HABLANDO SOLO DE
SERES HUMANOS, NI HABLAMOS DE
UNA SITUACIÓN EVITABLE YA QUE ES
INTRINSECA A LA VIDA. NO HABLAMOS
TAMPOCO DE PERSONAS SOCIALMENTE
CALIFICADAS COMO DEPENDIENTES O
DEBILES.

Sobre las autoras

Amaia Pérez Orozco es activista y economista feminista. Tanto desde la acción militante como a nivel laboral, trata de aplicar una mirada feminista a la economía y de construir puentes entre distintos territorios y perspectivas críticas. Ha publicado numerosos libros y artículos, como *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida* (Madrid, Traficantes de Sueños, 2014).

Colectiva xxx. Feminismos, pensamiento y acción es un proyecto construido en torno al compromiso político y vital con los feminismos. Funciona también como espacio cooperativo de generación de ingresos mediante la elaboración de herramientas, tanto analíticas y metodológicas como de incidencia, para la acción e intervención política. Pueden encontrarse sus investigaciones y publicaciones en <https://colectivaxxx.net/>

Sempreviva Organização Feminista es una organización no gubernamental con sede en São Paulo, Brasil, y que forma parte de la Marcha Mundial de las Mujeres; sus pilares son los movimientos sociales, la transformación y el feminismo. Pueden encontrarse sus publicaciones y acciones de articulación y formación en economía feminista, agroecología y construcción de movimiento en <https://www.sof.org.br>

Eje de precariedad y economía feminista de Madrid es un espacio autónomo de pensamiento y práctica sobre economía feminista compuesto por mujeres diversas. Se conformó en 2014 en Madrid con la participación de activistas feministas a título personal y de distintos colectivos vinculados con la economía y los feminismos. En este grupo trabajamos partiendo de nosotras mismas, construyendo pensamiento de forma colectiva y tejiendo alianzas. Queremos cuestionar

los principios de la economía oficial, elaborando lenguaje (como el «Breve vocabulario» de este volumen) y propuestas comunes para salir juntas del alambre de precariedades.

Gonzalo Fernández Ortiz de Zárate es activista e investigador del Observatorio de Multinacionales en América Latina (OMAL), donde dinamiza las líneas de investigación sobre alternativas al poder corporativo, megaproyectos y transición ecosocial. Entre sus libros se encuentran *Alternativas al poder corporativo* (Barcelona, Icaria, 2016) y *Mercado o democracia. Los tratados comerciales en el capitalismo del siglo XXI* (Barcelona, Icaria, 2018).

Sira del Río Agudín es una activista feminista que, a sus setenta años, explora la vejez como nueva forma de vida. Enredada toda su vida en diversos movimientos políticos, sindicales y sociales, actualmente forma parte de la Colectiva XXX. Ha escrito artículos como «La crisis de los cuidados: precariedad a flor de piel» (*Rescoldos*, 2003) o «La economía desde el feminismo: trabajos y cuidados» con Amaia Pérez Orozco (*Rescoldos*, 2002).

