



Juntas y revueltas:

explorando territorios
de la economía feminista

Juntas y revueltas:

explorando territorios
de la economía feminista



Abril de 2021

Juntas y revueltas: explorando territorios de la economía feminista

Publicación de Colectiva XXX – Feminismos, pensamiento y acción y SOF Sempreviva Organização Feminista

Revisión: Álvaro Villa y Fernando Valdés
Portada y diseño gráfico: Heleni Andrade

Apoyo para elaboración y publicación:

Esta publicación se ha realizado con el apoyo de la Fundación Rosa Luxemburg (oficinas de Madrid y Brasil/Paraguay) y con fondos del Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo de Alemania (BMZ). El contenido de la publicación es responsabilidad exclusiva de SOF y XXX y no representa necesariamente la posición de la Fundación.



Esta publicación está licenciada bajo Creative Commons para Atribución – Uso No Comercial – Sin Derivar (BY-NC-ND).



SOF Sempreviva Organização Feminista

Ministro Costa e Silva, 36
Pinheiros, São Paulo, SP, Brasil
www.sof.org.br | sof@sof.org.br

Colectiva XXX. Feminismos, pensamiento y acción

C/ Cardenal Gardoki, núm. 9, 5º, 48008
Bilbao, Euskal Herria
colectivaxxx.net | xxx@colectivaxxx.net

Colectiva XXX, SOF Sempreviva Organização Feminista.
Juntas y revueltas: explorando territorios de la economía feminista. São Paulo, 2021, 99p.

ISBN 978-65-87591-08-7

1. Economía feminista
2. Feminismo
3. Sostenibilidad de la vida I. Título

CDD - 330

1. Situando el documento	7
2. Un lenguaje común del que partir	14
2.1. Sostenibilidad de la vida	16
2.2. Conflicto capital-vida	21
3. Un lenguaje común a explorar	30
3.1. Cuerpo	30
3.2. Tiempo	37
3.3. Territorio	45
3.4. Entrelazamientos cuerpo-tiempo-territorio	49
4. Entre los hogares y el Estado... ¿la comunidad?	57
4.1. Nuclearización de las relaciones	58
4.2. ¿Vuelta de las mujeres al hogar?	62
4.3. Refuerzo estatal	67
4.4. La comunidad en disputa	69
5. Un mundo en transformación: digitalización	77
5.1. Digitalización. ¿De qué estamos hablando?	77
5.2. La oculta base material de la digitalización	81
5.3. Control corporativo y resistencias	85
6. Preguntas para la acción feminista	93
Algunas referencias para continuar explorando	97



1. Situando el documento

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.¹

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 hetero-

¹ Este texto se acabó de escribir en diciembre de 2020.

patriarcal. 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.

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 en línea 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.

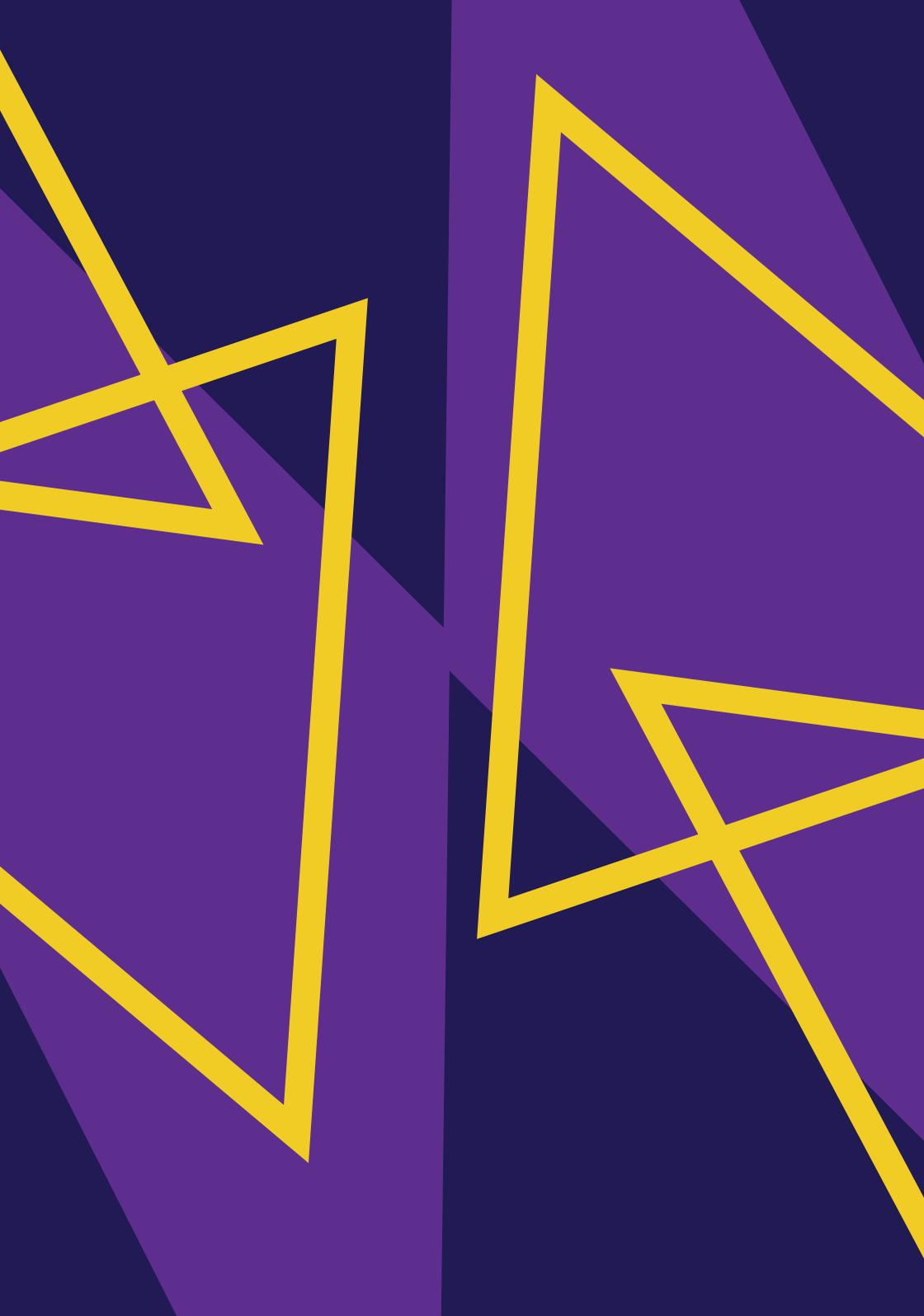
El cercamiento a la vida es global; el centro privilegiado es cada vez más estrecho. En este texto, hacemos un intento de asumir este planteamiento de hilos de (dis)continuidad en lugar de dar una visión dual, hablando constantemente de lo que sucede en uno y otro espacio.

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 capítulo, 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 elemen-

tos 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.



2. 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 ecoddependencia... 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 buscamos y de con quién queremos establecer conversación.

Tenemos una preocupación compartida por cómo los conceptos feministas y ecologistas, que nos sirven para nombrar nuestras miradas y apuestas políticas, son captados 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 captación de conceptos se liga a la captación 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 descafeinización², es fundamental considerar de forma articulada e indisociable la pluralidad de conceptos que dibujan nuestras visiones y propuestas, ya que algunos son más difícilmente capturables (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.

2.1. 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

² 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.

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 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 concedoras 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 con-

vierta 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.

2.2. 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 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 (como

puede ser 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 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 que 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 hegemónico 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.



3. 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.

3.1. 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*:

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.³

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

³ En lo que sigue, el texto referenciado como *Derivas feministas hacia el bienvivir* se refiere a: VV. AA. (2020). *Derivas feministas hacia el bienvivir*, Colectiva XXK-OMAL. Disponible en: https://colectivaxxk.net/wp-content/uploads/2019/09/informe_definitivo_cast.pdf. En <https://colectivaxxk.net/experiencias/derivas-feministas-para-cambiar-el-sistema/> puede encontrarse más información sobre el proceso amplio en el que se enmarca (una investigación-formación colectiva en torno a alternativas feministas al sistema).

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 para la extracción hasta el límite, en hilo de continuidad con la economía (colonial y esclavista) de plantación, 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 agricultoras organizan su jornada, lo hacen en relación con el sol. El asalariado/urbano, aunque trabaje bajo el sol, sigue la marcación de 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 parto⁴. 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 posibles efectos del consumo de alimentos de la agricultura y la creación animal industrial, provocando cambios hormonales y reproductivos).

⁴ Lafuente-Funes, S. (2019). La reproducción asistida en el contexto español: la ovodonación como motor de un modelo de negocio heteronormativo, en: *Política y Sociedad*, 56(3), pp. 645-667. <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/download/60620/4564456552396>

¿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 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.⁵

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”.⁶

3.2. 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 necesita-

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

⁶ *Derivas feministas hacia el bienvivir.*

mos 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.⁷

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.

⁷ *Ibid.*

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*)⁸ 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 ga-

⁸ 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 Herrra

nar 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.

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.⁹

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 ele-

9 *Derivas feministas hacia el bienvivir.*

mentos 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.¹⁰

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.¹¹

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. Pueden ser los cambios en los tiempos de sembrar o cosechar, dada a la alteración del régimen de lluvias por el cambio climático. Los cambios en el clima son una expresión más del colapso ecológico debido al uso y despilfarro de la energía fósil, a la ganadería extensiva y a las deforestaciones.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*

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 de los 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 tiempo para hacer lo que queramos y para “tocarnos el higo individual y colectivamente”.¹²

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.

3.3. Territorio

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

¹² *Ibid.*

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 en línea.

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 ecodependencia: 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?

3.4. 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 la COVID 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 alternati-

vas, 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.¹³

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.¹⁴

Las compañeras de Mesoamérica hablan de cuerpo-territorio-memoria para destacar que despojo es también destituirnos 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 lu-

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*

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



4. 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.

4.1. 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 reexistencia, 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 de la COVID. 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”.

4.2. ¿Vuelta de las mujeres al hogar?

A menudo, desde los feminismos denunciarnos las presiones para que las mujeres volvamos 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 ho-

gar, 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 impedírseles 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 con base en 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.

4.3. 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, incrementando el gasto en fuerzas de seguridad y expandiendo 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 pro-

yectos 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, vinculada a la vigilancia de las medidas de control social frente a la COVID. En estos casos, el discurso estatal frente a la COVID 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. La COVID 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 ins-

tancias 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.

4.4. 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 común a 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 sí 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) y cuando llegan momentos críticos, como el actual.

En Brasil, en territorios donde la economía campesina es aún fuerte (por ejemplo, en territorios quilombolas) 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 de la COVID, autoorganizándose para continuar con los procesos de sostenimiento de la vida.

¿Cómo podemos fortalecer la comunidad? Antes de nada, necesitamos ver el tejido comunitario que existe, 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 críticos. 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.



5. 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?

5.1. 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 co-

noce por datificación ¹⁵. 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 de lo que se hace en 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

¹⁵ *Datafication* en inglés.

“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.

5.2. 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-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 labora-

les, 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.

5.3. 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 otras, 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 (en que 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 (rastreabilidad) 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 4.0¹⁶.

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.

¹⁶ 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

Las posibilidades de disputa tecnológica y lo digital como un nuevo común que 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 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 re-

lación 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 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 servidoras¹⁷ 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

¹⁷ *Servidoras* es una forma feminista de hablar de “servidores”, práctica de colectivas de mujeres activistas en la tecnología

necesitan luz, etc., y vivimos en un planeta finito. De ahí que se desplieguen nuevas cuestiones: ¿es posible (y 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.



6. 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 mo-

dificándose 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./ Roco Sanfilippo, J./Piris, S./Cabrera, M./Ortega, N./Pérez, Z. (2019), *Construir, cuidar, habitar: prácticas feministas en organizaciones de la economía solidaria*. Bilbao, REAS-Euskadi. Disponible en: <https://www.economiasolidaria.org/wp-content/uploads/2020/06/Papeles-06-cas-def.pdf-4.pdf>

Carrasco Bengoa, C./Díaz Corral, C. (eds.) (2017), *Economía feminista: desafíos, propuestas, alianzas*. Barcelona: Entrepueblos. Disponible en: https://www.entrepueblos.org/wp-content/uploads/2017/07/Libro-Economia-feminista_web.pdf

Dobrée, P./Quiroga Diaz, N. (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 en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20191108021928/Luchas_y_alternativas.pdf

Etxaldeko Emakumeak (2019), *Soberanía alimentaria y feminismo, de la mano*. Etxaldeko emakumeak. Disponible en: <https://drive.google.com/file/d/1wWbvdwV76YYCIAwL5fhC5mW2xCott-jB/view>

Isla, A./Nobre, M./Moreno, R./Saori, S./Herrero, Y. (2020), *Economía feminista e ecológica: resistências e retomadas de corpos e territórios*. São Paulo: SOF Sempreviva Organização Feminista. Disponible en: <https://www.sof.org.br/economia-feminista-e-ecologica-resistencia-e-retomadas-de-corpos-e-territorios/>

Marcha Mundial das Mulheres (2020). *Documento regional Américas para el cierre de la 5a acción internacional*. Disponible 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 en: <https://www.sof.org.br/critica-feminista-poder-corporativo/>

Moreno, R./Pérez Orozco, A (2020), “Dinamitando el iceberg desde una economía feminista territorializada”, *Pensamientos Críticos, miradas que van más allá del desarrollo* 2, 26-32. Disponible en: http://publicaciones.hegoa.ehu.es/uploads/pdfs/476/Pensamientos_Criticos_2-Feminismos.pdf?1607507302

Nobre, M./Faria, N./Moreno, R. (2020), *Cultivar la vida en movimiento: experiencias de economía feminista en Latinoamérica*. São Paulo: SOF Sempreviva Organização Feminista. Disponible en: <https://www.sof.org.br/cultivar-la-vida-en-movimiento/>

VV. AA (2017), *Economía Feminista. Una alternativa al capitalismo*. Bilbo: Mundubat. Disponible en: http://base.socioeco.org/docs/18-economia_feminista_mundubat_o.pdf

VV. AA (2020), *Derivas feministas hacia el bien vivir*, Colectiva XXK-OMAL. Disponible en: https://colectivaxk.net/wp-content/uploads/2019/09/informe_definitivo_cast.pdf

