A map of a region in Brazil, likely the Amazon basin, showing a river and various symbols. The map features a river flowing from the top left towards the bottom right. The background is filled with a pattern of green dots. Numerous red triangles are scattered across the map, particularly along the river and in the lower half. Some triangles are solid red, while others are outlined. There are also black dots and some blue shapes on the map. Labels for various locations are visible, including 'reira', 'Barcellos', 'Carvoeiro', 'Moura', 'S. Ray', 'eassú', 'MA', 'ru', 'Coary', 'Maloca', 'Manicoré', 'Borb', and 'Humaytá'.

LA POTENCIA
FEMINISTA
O el deseo de
cambiarlo todo

Verónica Gago

traficantes de sueños
mapas

traficantes de sueños

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

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

Omnia sunt communia!

mapas 56

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

© 2019, del texto, Verónica Gago
© 2019, de esta edición, Tinta Limón y Traficantes de Sueños.






Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 España
(CC BY-NC-ND 3.0)

Usted es libre de:

 * Compartir - copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:

-  * Reconocimiento — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).
-  * No Comercial — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
-  * Sin Obras Derivadas — No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Entendiendo que:

- * Renuncia — Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor
- * Dominio Público — Cuando la obra o alguno de sus elementos se halle en el dominio público según la ley vigente aplicable, esta situación no quedará afectada por la licencia.
- * Otros derechos — Los derechos siguientes no quedan afectados por la licencia de ninguna manera:
 - Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.
 - Los derechos morales del autor
 - Derechos que pueden ostentar otras personas sobre la propia obra o su uso, como por ejemplo derechos de imagen o de privacidad.
- * Aviso — Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar muy en claro los términos de la licencia de esta obra.

Título:

La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo

Autora:

Verónica Gago

Maquetación y diseño de cubierta:

Traficantes de Sueños [taller@traficantes.net]

Edición:

Traficantes de Sueños

C/ Duque de Alba 13. C.P. 28012. Madrid.

Tlf: 915320928. [e-mail:editorial@traficantes.net]

ISBN: 978-84-120478-8-2

Depósito Legal: M-33210-2019

La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo

Verónica Gago

traficantes de sueños
mapas

Índice

Introducción. La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo	13
1. #Nosotrasparamos: hacia una teoría política de la huelga feminista	21
Un mapa temporal y espacial: la heterogeneidad del trabajo en clave feminista	24
Nuestro '17	29
Primer paro de mujeres: 19 de octubre de 2016	33
Huelga feminista: ¿qué (dejar de) hacer?	35
Salario doméstico y salario social	42
Paro internacional de mujeres, lesbianas, trans y travestis: 8M	45
Cada huelga contiene un pensamiento político	47
Alianzas insólitas: salir del gueto	49
El debate <i>en</i> y <i>con</i> los sindicatos	52
Diferencia y revolución	57
Excursus. Empezar por el paro: una fábula colectiva del origen	60
2. Violencias: ¿hay una guerra «en» y «contra» el cuerpo de las mujeres?	65
La guerra como clave	68
La dimensión colonial	71
Contra la patologización de la violencia	73
Dónde sucede hoy la guerra	75
Más allá de la victimización	86
Violencias conectadas	88
Excursus. La guerra «en» el cuerpo de las mujeres	89
3. Cuerpo-territorio: el cuerpo como campo de batalla	95
Extractivismo como régimen político	100
Las venas abiertas	103
Extractivismo ampliado	107
Cuerpo-territorio: por qué el debate del aborto se nutre de este concepto	111

¿Qué espacialidad crea un cuerpo que deviene territorio?	114
Desarmar la espacialidad doméstica del encierro	117
Excursus. Un materialismo desde el cuerpo-territorio	122
4. Economía feminista: explotación y extracción	125
¡Trabajadoras del mundo, uníos!	132
La crisis del salario	134
Las hijas de las piqueteras	138
Extractivismo financiero	139
#DesendeudadasNosQueremos	143
Derrames I. Las finanzas populares	145
Derrames II. Consumo y finanzas	149
El patriarcado colonial de las finanzas	151
Excursus. Rosa Luxemburgo: conquistar las tierras de la deuda y el consumo	155
5. Asambleas: un dispositivo situado de inteligencia colectiva	165
Intersindical Feminista	168
Materialismo asambleario	170
Soberanía asamblearia	172
Saber como ritmo colectivo	174
<i>Realpolitik</i> revolucionaria	179
Asambleas situadas	182
Excursus. Asambleas: teoría performativa y liderazgo colectivo	186
6. #LaInternacionalFeminista	191
Lógica de la conexión	200
De la solidaridad a la interseccionalidad	205
Excursus. El diagnóstico del neoliberalismo como componente del internacionalismo	208
7. Contraofensiva: el espectro del feminismo	219
Uno. La contraofensiva eclesial	220
Dos. La contraofensiva moral y económica	234
Tres. La contraofensiva militar	239
8. Ocho tesis sobre la revolución feminista	243
Agradecimientos	257
Bibliografía	259

Habent sua fata libelli
[Los libros tienen su estrella]
según la traducción del latín de
Rosa Luxemburgo

A Raquel, Nati y Luci

Introducción.

La potencia feminista.

O el deseo de cambiarlo todo

ESTE LIBRO ES a la vez programático y un artificio de composición. Se divide en ocho capítulos por la simple arbitrariedad de tomar en serio el número con el que organizamos los puntos del documento colectivo para el Primer Paro Internacional de Mujeres del 8 de marzo de 2017.

Sin embargo, como sucede a veces mágicamente (o por la eternidad de los astros o por el destino de las estrellas), el número encajó. Y coincide con una serie de problemas que conforman la trama de este texto; cada capítulo tiene un título-problema y, al mismo tiempo, se puede decir que las cuestiones se repiten, reaparecen, vuelven e insisten, saltando de un capítulo a otro. A pesar de nominarlos como problemas diferentes, hay algo del método de tratarlos que los entrelaza. Se puede decir que son siempre las mismas cuestiones las que se ponen en juego pero bajo un tono, un modo de luz y una velocidad que las hace diferir.

El título trasluce ese *movimiento*. La potencia feminista se refiere, sin dudas, a una teoría alternativa del poder. Potencia feminista significa reivindicar la indeterminación de lo que se puede, de lo que podemos. Es decir, que no sabemos lo que podemos hasta que experimentamos el desplazamiento de los límites que nos hicieron creer y obedecer. No se trata de una teoría ingenua del poder. Es entender la potencia como despliegue de un contrapoder (incluso de un doble-poder). Y, finalmente, la afirmación

de un poder de otro tipo: invención común contra la expropiación, disfrute colectivo contra la privatización y ampliación de lo que deseamos como posible aquí y ahora.

Lo que intento es un pensar *situado* en una secuencia de luchas, de fiestas callejeras, de tembladeras experienciales y de resonancias del grito #NiUnaMenos. Este método de trabajo y escritura tiene una premisa: que el deseo tiene un potencial cognitivo. Cuando decimos #NosMueveElDeseo entiendo que ese *movimiento* es intelecto colectivo y expresión multitudinaria de una investigación en marcha, con sus momentos de agitación y de repliegue, con sus ritmos e intensidades variables.

La potencia, como la noción misma que va de Spinoza a Marx y más allá, nunca es ni existe desapegada de su lugar de arraigo, del cuerpo que la contiene. Por eso potencia feminista es potencia del cuerpo como cuerpo siempre individual y colectivo y en variación: es decir, singularizado. Pero además, la potencia feminista expande el cuerpo gracias a los modos en que es reinventado por las luchas de mujeres, por las luchas feministas y por las luchas de las disidencias sexuales que una y otra vez *actualizan* esa noción de potencia, reescribiendo a Spinoza y a Marx.

No existe la potencia en abstracto (no es lo potencial en términos aristotélicos). La potencia feminista es capacidad deseante. Esto implica que el deseo no es lo contrario de lo posible, sino la fuerza que empuja lo que es percibido colectivamente y en cada cuerpo como posible. Por eso, el título de este libro quiere ser un manifiesto de esa potencia indeterminada, que se expresa como deseo de cambiarlo todo.

Este texto se escribió al calor de los acontecimientos que dieron al movimiento feminista en los últimos años un protagonismo de nuevo tipo. Y desde una posición particular: desde *dentro* de la dinámica organizativa. Es un registro en vivo de las discusiones compartidas mientras hacíamos las tareas de preparar las huelgas, de marchar, de debatir en asamblea, de tener decenas de reuniones y cientos de conversaciones, de coordinar e intercambiar con compañeras de otros lugares del mundo. Es

un registro de un proceso político que sigue *abierto*. Mi escritura está situada ahí. Y lo hace en la clave de una investigación militante.

Por supuesto que lo que aquí escribo se anuda con intercambios y preocupaciones políticas y teóricas en las que vengo trabajando hace mucho tiempo en una red muy amplia de amistades, complicidades y también querellas y polémicas. Por eso, situarse es también componerse con una máquina de conversaciones entre compañeras, historias y textos de muchas partes y de muchas épocas. Como toda escritura, en ella actúa y se escucha una polifonía y se traman líneas de fuerza.

Quiero remarcar algunas cuestiones de método sobre el pensar *situado*.

Un pensar *situado* es inevitablemente un pensar feminista. Porque si algo nos ha enseñado la historia de las rebeldías, de sus conquistas y fracasos, es que la potencia del pensamiento *siempre* tiene cuerpo. Y que ese cuerpo ensambla experiencias, expectativas, recursos, trayectorias y memorias.

Un pensar *situado* es inevitablemente parcial. Parcial no significa una pequeña parte, un fragmento o una astilla. Pero sí es un retazo en un arte de bricolaje, un montaje específico. Como tal *funciona* como un punto de entrada, una perspectiva, que singulariza una experiencia.

Un pensar *situado* es un proceso. En este caso, al calor del proceso político de la huelga feminista de estos años que ha inaugurado un paisaje capaz de sostener nuevos territorios existenciales.

Un pensar *situado* es inevitablemente un pensar internacionalista. Cada situación es una imagen del mundo, una totalidad abierta a la *empiría* infinita del detalle y al sabor del concepto. Desde ahí se trama un transnacionalismo que es práctica cartográfica y que construye resonancia mundial desde el Sur. Tiene su fuerza de arraigo en América Latina, en capas múltiples de insurgencias y rebeliones. Y alimenta un pensar *situado* que desafía las escalas, alcances e invenciones de un movimiento que no deja de ampliarse sin perder su fuerza de estar emplazado y de tener la exigencia de ser concreto.

Escribo desde Argentina, donde el movimiento mismo tiene singularidades importantes. La que propongo como una de las hipótesis sustanciales de este libro es que aquí el movimiento feminista se destaca por conjugar *masividad* y *radicalidad*.

Esto no es un espontaneísmo. Se ha tejido y trabajado de modo paciente, enhebrando acontecimientos callejeros enormes y trabajos cotidianos también enormes. Tiene historias y genealogías que no se ajustan al calendario reciente de movilizaciones porque son las que subterráneamente han hecho posible esta apertura del tiempo, aquí y ahora.

Sin embargo, la huelga feminista será el *catalizador* desde el cual voy a leer este proceso que es a la vez político, subjetivo, económico, cultural, artístico, libidinal y epistémico. Por proceso no me refiero a una neutralidad descriptiva que «fundamente» la huelga, sino a la huelga misma como un proceso de invención, rupturas y, al mismo tiempo, de acumulación de fuerzas.

En este sentido, propongo la huelga como *lente*, como punto de vista específico, para contornear algunas de las problemáticas actuales del movimiento feminista. Como desarrollo en el primer capítulo, tomo como inspiración la idea de Rosa Luxemburgo de que cada huelga contiene su propio pensamiento político y que tenemos la tarea histórica de pensar la huelga que hemos protagonizado. En este sentido, la huelga feminista internacional funciona como un umbral, una «experiencia», algo que se atraviesa y a partir de lo cual no se puede continuar teniendo la misma relación con las cosas y l*s otr*s.¹ Muchas fuimos transformadas *en* y *por* este proceso.

Usaré la huelga como lente en un doble sentido:

1) *En un sentido analítico*: lo que la huelga nos permite ver, detectar y poner de relieve en términos de cómo se produce un régimen de invisibilidad específico sobre nuestras formas de trabajo y de producir valor en territorios diversos. Explicaré por qué es con la huelga que

¹ La autora usa * como marca de género no binaria. [N. de E.]

construimos una diagnosis sobre la precariedad desde el punto de vista de nuestras estrategias para resistir y politizar la tristeza y el sufrimiento. Y por qué ese diagnóstico hoy es antifascista y antineoliberal.

2) *En un sentido práctico*: cómo la huelga nos permite desafiar y cruzar los límites de lo que somos, lo que hacemos y lo que deseamos y cómo se vuelve un plano que construye un momento histórico de desplazamiento respecto a la posición de víctimas y excluidas. En esta clave, la práctica de la huelga es la redefinición de una poderosa forma de lucha en un momento histórico nuevo. Contra el estrecho modelo de los sujetos de la huelga — masculinos, blancos, asalariados, sindicalizados — hemos expandido su capacidad política, sus lenguajes y sus geografías. Surge así una pregunta que la rehace por completo: ¿qué tipo de cuerpos, territorios y conflictos caben en la huelga cuando ésta se hace feminista? ¿A qué tipo de generalidad se compromete?

Muchas preguntas se desprenden de aquí, se disparan como líneas diversas. ¿Puede la huelga feminista redefinir la noción misma de clase desde movimientos y luchas que no usan ese vocabulario a la hora de hacer política? Reformular la noción de clase desde la cuestión de la subalteridad, la colonialidad y la diferencia, como lo han hecho importantes teorizaciones y luchas desde diversas geografías del Sur del mundo implica también sacar cuentas, una vez más, con una larga historia marxista que deposita en la homogeneidad la característica central de la clase, dando por sentado que la «unidad» es un resultado objetivo del desarrollo del capitalismo. Pero también con tradiciones que confían delegar la «unidad» en el acatamiento de jerarquías. Los feminismos, a través del paro, desafían las fronteras de lo que se define como trabajo y, por lo tanto, como clase trabajadora, reabriéndola a nuevas experiencias y evidenciando su sentido históricamente excluyente. Pero también permite pensar qué hay más allá del «patriarcado del salario» y su regla heteronormativa. Y aún más: amplía las experiencias feministas a espacios, generaciones y cuerpos que no se reconocían allí.

Esto nos lleva incluso más lejos: ¿qué léxicos políticos nutren las dinámicas de resistencia a la dominación y explotación contemporáneas capaces de ir más allá de los formatos y mediaciones patriarcales existentes? El paro como proceso ondulante, de largo aliento, dibuja un mapa de conflictos que diluyen la rígida frontera entre vida y trabajo, cuerpo y territorio, ley y violencia. La huelga, de este modo, más que una fecha deviene una herramienta práctica de investigación política y un proceso capaz de construir *transversalidad* entre cuerpos, conflictos y territorios radicalmente diferentes.

En el capítulo dos analizo el diagnóstico de las violencias cuando se las interseca, se las conecta y se las relaciona con las necesidades actuales de acumulación del capital. De este modo, intento describir la manera en que se ha sacado la cuestión de la violencia del «cerco» de la violencia doméstica y de los modos de domesticarla a través de respuestas puntuales que intentan las instituciones, las ONGs o los modos de gestión filantrópicos y paternalistas. Así, el método que nos han querido impugnar, el de «mezclarlo todo», es el que logra trazar la relación entre violencia sexual y violencia financiera, entre violencia laboral y violencia racista, entre violencia policial y violencia obstétrica, etc. Y, sobre todo, es este diagnóstico articulado sobre las violencias el que produce un desplazamiento estratégico: salimos de la figura de víctima, de duelo permanente, que la contabilización necropolítica de los femicidios intenta imponer.

Siguiendo esta línea, en el capítulo tres me dedico a reflexionar sobre la noción de cuerpo-territorio que compañeras de Centroamérica han lanzado para nombrar las luchas antiextractivistas desde las resistencias de mujeres indígenas, negras y afrodescendientes y de distintos colectivos feministas. La arrastro para pensar también el desborde de la lucha por la legalización del aborto en Argentina y sus repercusiones globales a través de la marea verde, pero también para entender lo que pusieron en debate las exhijas de genocidas con su desafiliación y las hijas y sobrinas de militantes políticas que retoman la filiación en clave de rebeldía.

En un salto, en el capítulo cuatro se va hacia la genealogía piquetera: ¿qué inventaron aquellas experiencias que sacaron las ollas a la calle, que llevaron las tareas de la reproducción fuera de las paredes del hogar en plena crisis de 2001? Desde allí se esbozan apuntes para una crítica de la economía política desde el feminismo para discutir un punto que me parece clave: la afinidad histórica entre economías populares y economía feminista y su mutua afectación a partir de la huelga. Rediscutir aspectos de la teoría del valor desde la economía feminista es fundamental y tiene que ver con la definición misma que el movimiento se ha ido construyendo como anticapitalista, antipatriarcal y anticolonial. Y, aún más, permite conectar la crítica al extractivismo que se practica en nuestra región contra los recursos comunes con una crítica al extractivismo financiero que se expande como endeudamiento popular.

El capítulo cinco se detiene en la cocina del paro: en las asambleas como espacios donde la heterogeneidad política elabora sus diferencias, donde la escucha genera proximidad, donde el ritmo del pensamiento pone también un ritmo a la respiración y a los gestos del estar juntas. También se ensaya la pregunta por la pedagogía popular feminista que logran ciertas situaciones asamblearias.

El capítulo seis despliega la tesis de #LaInternacionalFeminista: ¿qué tipo de transnacionalismo desde abajo está construyendo el movimiento? ¿Cuáles son los territorios multilingües, migrantes, en movimiento, que hacen que el internacionalismo se teja como fuerza concreta desde cada lucha? El arraigo de los feminismos, la reinención comunitaria a la que dan lugar, la imaginación geográfica que alimentan son parte de una cartografía que está en plena expansión.

Sin embargo, a esta fuerza específica responde la contraofensiva neofascista que caracteriza la alianza entre neoliberalismo y conservadurismo más reciente, también la cruzada eclesial contra la llamada «ideología de género». Pero además la cruzada moral y económica que empobrece masivamente propone que el antineoliberalismo consiste en volver a la familia como encierro, al trabajo con patrón y a la maternidad obligatoria.

Cada uno de estos capítulos tiene, a su vez, un *excursus*: una suerte de excursión más teórica sobre algunos debates, ideas o polémicas que se relacionan de algún modo con el problema en cuestión, que pueden también leerse como textos sueltos. Finalmente, el capítulo ocho son ocho tesis. A modo de repaso, de síntesis, de manifiesto condensado.

Hay muchos tiempos de escritura en este libro, pero el ritmo que lo ha empujado es ese un poco frenético y un poco invencible que se abre cuando se desea de modo colectivo cambiarlo todo.

1. #Nosotrasparamos: hacia una teoría política de la huelga feminista

ELIJO HABLAR del movimiento feminista actual desde la huelga. Desde 2016, el paro fue tomando sucesivamente varios nombres: paro nacional de mujeres; paro internacional de mujeres, lesbianas, trans y travestis; finalmente: paro internacional feminista plurinacional e incluso huelga general feminista. Se tramó como una saga, de alguna manera loca e implacable en su fuerza y continuidad. El paro no fue un acontecimiento aislado, se estructuró como proceso. En ese sentido, continúa abierto. En el lapso de tres años (de octubre de 2016 a marzo de 2019), lo que sucedió es que la huelga se convirtió en la herramienta capaz de impulsar de modo nuevo al movimiento feminista a nivel transnacional.

En Argentina, se nutrió de la consigna #NiUnaMenos, convocante de una primera y masiva movilización en junio de 2015 contra los femicidios, que un año después creció al calor de «¡Ni Una Menos! ¡Vivas y libres nos queremos!». La huelga produce un salto: transformó la movilización contra los femicidios en un movimiento radical, masivo y capaz de enlazar y politizar de forma novedosa el rechazo a las violencias. La huelga, sin embargo, puso en escena un acumulado histórico de luchas anteriores.¹

¹ En términos genealógicos hay cuatro líneas a tener en cuenta. Una: la línea del movimiento de mujeres, cuya referencia principal son

Cuando la idea de llamar a un «paro» emergió al calor de una asamblea multitudinaria, se condensó la potencia de una acción que permitía atravesar el duelo y llevar a la calle la rabia. Cuando dijimos «paro», percibimos la fuerza de poder convocar y hablarnos entre todas: las amas de casa, las trabajadoras de la economía formal e informal, las cooperativistas, las obreras y las desocupadas, las «cuentapropistas» de a ratos y las madres a tiempo completo, las militantes y las empleadas domésticas, las estudiantes y las periodistas, las sindicalistas y las maestras, las comerciantes, las organizadoras de comedores en los barrios y las jubiladas. Nos encontramos desde nuestro *hacer*, dispuesto como territorio común en su multiplicidad.

Con la herramienta del «paro» empezamos a conectar y cruzar de modo práctico las violencias que se anudan con la violencia machista: la violencia económica de la diferencia salarial y las horas de trabajo doméstico no reconocido ni pagado con el disciplinamiento que se enhebra con la falta de autonomía económica; la violencia de la explotación que se traduce en el hogar como impotencia masculina y lo hace implosionar en situaciones de violencia «doméstica»; la violencia del despojo de servicios públicos con la sobrecarga de trabajo comunitario.

Cuando dijimos «paro», empezamos a tejer el protagonismo feminizado de las economías populares y callejeras con la conflictividad de los usos del espacio urbano, los cuales son disciplinados en la misma medida que

los Encuentros Nacionales de Mujeres, que se realizan desde hace 33 años en Argentina; a la que debe sumarse también iniciativas como la Campaña Nacional por el Derecho al aborto legal, seguro y gratuito, existente desde 2005. Dos: la línea de derechos humanos, protagonizada por Madres y Abuelas de Plaza de Mayo. Tres: una larga historia del movimiento de disidencias sexuales que va de la herencia del FLH (Frente de Liberación Homosexual) de los años setenta a la militancia lésbica por el acceso autónomo al aborto y el activismo trans, travesti, intersexual y transgénero. Cuatro: la línea de movimientos sociales, especialmente liderada por el movimiento de desocupad*s, cuyo protagonismo feminizado en la última década y media ha sido fundamental. Iremos desplegando las cuatro y su vínculo, contaminación y radicalización en términos feministas a lo largo de todo el libro.

hiperexplotados, a la vez que conectamos las avanzadas de los megaproyectos extractivos sobre los territorios indígenas y comunitarios con las violencias específicas contra las mujeres que protagonizan las luchas por su defensa. Cuando nos apropiamos del «paro», sentimos que liberábamos tiempo para nosotras: para a la vez pensar y actuar; «duelar» y luchar; decir basta y encontrarnos.

Propongo al paro en este capítulo, y como línea de entrada al libro, como una *nueva forma de cartografía práctica de la política feminista* que en esta época toma masivamente las calles. El paro como horizonte práctico y como perspectiva analítica *desde las luchas* es lo que hizo posible impulsar un feminismo popular y antineoliberal desde abajo, que conectó las tramas de las violencias económicas con las violencias concentradas contra el cuerpo de las mujeres y los cuerpos feminizados.

En las páginas que siguen me propongo explorar y analizar su singularidad: ¿cómo la huelga feminista protagonizada desde territorios, sujet*s y experiencias que no caben en la tradicional idea de l*s trabajador*s la han reinventado y transformado? ¿Por qué aquí y ahora el paro reapropiado desde este movimiento logra traducir nuevas gramáticas de explotación en nuevas gramáticas de conflictividad? ¿En qué sentido el paro ampliado en sus sentidos es capaz de conectar el trabajo doméstico y la explotación financiera? ¿Por qué el paro habilitó una coordinación internacional de nuevo tipo?

El paro como proceso, hipotetizo, va tejiendo la intensificación de la insubordinación, bajo múltiples formas. Distintas modalidades de protesta, de asamblea, de usos del paro, de ocupaciones de los espacios de trabajo y de los barrios. Desde esta multiplicidad encuentra otra clave la idea misma de *huelga general* para lanzarnos a otra pregunta: ¿cómo la multiplicidad de acciones que se cobijan en la noción de paro desde el punto de vista feminista revelan y sabotean las formas de explotación y extracción de valor que ya no se concentran sólo en los ámbitos reconocidos como «laborales»? ¿Por qué el paro expresa un modo de subjetivación política, es decir, un modo de atravesar fronteras sobre el límite de lo posible?

De estos interrogantes se desprende que la «lente» de lectura del paro feminista es también una lente de lectura para las reconfiguraciones del capitalismo contemporáneo, de sus modos específicos de explotación y extracción de valor y de las dinámicas que lo resisten, lo sabotean y lo impugnan. El paro es un modo de bloquear la continuidad de la producción del capital, entendido como relación social. El paro es también una desobediencia a la continua expropiación de nuestras energías vitales, expoliadas en rutinas agotadoras. Por esto mismo, las preguntas se siguen abriendo: ¿qué sucede con la práctica misma del paro cuando se lo piensa y practica desde sensibilidades que no se reconocen *a priori* como *de clase* y que, sin embargo, desafían la idea misma de clase? ¿En qué sentido este «desplazamiento» del paro, su «uso» *fuera de lugar*, remapea las espacialidades y temporalidades de la producción y el antagonismo?

Un mapa temporal y espacial: la heterogeneidad del trabajo en clave feminista

La huelga deviene un dispositivo específico para *politizar las violencias contra las mujeres y los cuerpos feminizados* porque las *vincula con las violencias de la acumulación capitalista contemporánea*. En este sentido, el paro produce un mapa global: visibiliza y reconstruye circuitos transfronterizos y explicita por qué hay una relación orgánica entre acumulación y violencia.

Para convocar, lanzamos la consigna #NosotrasParemos y obligamos a esa clásica herramienta del movimiento obrero organizado a mutar, a ser reconfigurada, reconceptualizada y reutilizada por realidades de vida y trabajo que escapan a los límites gremiales (a su economía de visibilidad, legitimidad y reconocimiento).

El paro, reinventado por el feminismo actual, pone de manifiesto la precariedad como condición común pero diferenciada por cuestiones de corte clasista, sexista y racista. Deviene herramienta para entender la violencia como

una yuxtaposición de formas de explotación del capitalismo contemporáneo y permite hacer del feminismo hoy una forma de organización, una práctica de alianzas y una narración transversal y expansiva.

Volvamos a la «operación» del paro sobre las violencias. ¿Qué significa politizar las violencias desde la huelga?

En primer lugar, *tomar la huelga como una acción que nos sitúa como sujet*s políticos frente al intento sistemático de reducir nuestros dolores a la posición de víctima a ser reparada* (en general, por el Estado). Ser víctima, por lo tanto, requiere fe estatal y demanda redentores. La huelga nos pone en situación de lucha. No olvida el duelo, pero nos saca del «estado» de duelo.

Luego, el paro se practica *como ejercicio de sustracción y sabotaje masivo* (en Argentina se movilizaron medio millón de mujeres en cada una de las marchas que siguieron a las huelgas de octubre de 2016 y marzo de 2017; 800 mil en marzo de 2018 y un número similar en marzo de 2019 después de aún más masivas movilizaciones en 2018 a propósito del aborto). Es esto lo que *permitió convertirlo en herramienta para un mapeo de la heterogeneidad del trabajo en clave feminista*, dando visibilidad y valorizando las formas de trabajo precario, informal, doméstico, migrante. Esto significa: dejar de considerarlos trabajos *suplementarios* o *subsidiarios* respecto del trabajo asalariado y, por el contrario, evidenciarlos como centrales en las formas actuales de explotación y extracción de valor, constituyendo también la condición precaria y restringida de sustento colectivo.

En tercer lugar, *el paro conformó un horizonte organizativo que permitió albergar múltiples realidades que resignificaron, desafiaron y actualizaron la dinámica misma de lo que llamamos huelga*.

El paro reinventado desde el feminismo se transformó en su sentido histórico: dejó de ser una orden emanada desde arriba (la jerarquía sindical) en la que se sabe simplemente cómo acatar o adherirse, para convertirse en una pregunta-investigación concreta y situada: ¿qué significa parar para cada realidad existencial y laboral diversa? Esta narración puede tener una primera fase

que consiste en explicar por qué no se puede hacer paro en el hogar o como vendedora ambulante o como presa o como trabajadora *freelance* (identificándonos como las que no podemos parar), pero inmediatamente después es esta *imposibilidad* la que cobra otra fuerza: puja a que esas experiencias resignifiquen y amplíen lo que se suspende cuando la huelga debe comprender y alojar esas realidades, ensanchando el campo social en el que la huelga se inscribe y produce efectos.

Resuena una pregunta que se hizo hace años el colectivo madrileño *Precarias a la Deriva* (2005): ¿cuál es tu huelga? Pero ahora conjugada en una escala de masas y de radicalización frente a la ofensiva de violencias machistas que nos pone en estado de asamblea y de urgencia de acción.

Puesto como pregunta concreta —«¿cómo paramos?»—, el paro se ha ido multiplicando: desde Paraguay, el llamado al paro fue usado como protesta contra el envenenamiento de las comunidades por agrotóxicos. En Honduras y Guatemala, la organización de la medida se afirmó fuerte en el reclamo por los «femicidios territoriales» contra líderes comunitarias. Un comunicado de las mujeres de las FARC hacía suyo nuestro llamamiento y firmaban #NosMueveElDeseo para decir que también paraban en la selva. En Brasil, los reclamos subrayaban la avanzada de las iglesias contra las luchas por las autonomías del cuerpo.

Este horizonte organizativo, sumergido en tal dinámica de conflictividad abierta, repone en los feminismos la dimensión clasista, anticolonial y masiva, porque las situaciones que revolucionan la herramienta del paro desde adentro son aquellas que se supondría que el paro desprecia si su referencia es sólo el trabajo *libre, remunerado, sindicalizado, masculino y con bordes delimitados en sus tareas*.

Tomado en su *anomalía*, en su desplazamiento de lugar, el paro ha permitido cartografiar desde el punto de vista de la *insubordinación* las formas de explotación del trabajo, de los territorios y de las tramas vitales que se visibilizan y valorizan al desplegar una perspectiva feminista.

Porque este punto de vista ha sido elaborado a partir de una medida común y transnacional, desde la cual el análisis se ha producido como diagnóstico assembleario, no meramente analítico. El ejercicio práctico, la pregunta de investigación situada, ha sido mapear los modos no reconocidos ni remunerados en los que producimos valor y elaborar una imagen colectiva diversa de lo que llamamos *trabajo, territorio y conflicto*.

¿Hay un riesgo de que el paro *laboralice* justamente todo aquello que excede a lo laboral? El paro de mujeres, trans, lesbianas y travestis tiene una fuerza que desborda el espacio laboral porque en el sabotaje se paraliza y se desacata mucho más que un empleo: se desconoce, en principio por unas horas, un modo de vida en el que ese empleo es una pieza junto a otras, se paralizan los roles de la división sexual del trabajo y se evidencia la arbitrariedad política que organiza las fronteras entre lo laboral y lo no laboral y las luchas históricas entre confinamiento y autonomía, entre reconocimiento y ruptura.

El paro desborda e integra la cuestión laboral. No la deja de lado, pero al mismo tiempo la redefine y la actualiza, la problematiza y la critica como relación de obediencia. Multiplica su alcance sin diluir su densidad histórica. La desborda porque incluye realidades de trabajo no salarizadas, no reconocidas, no remuneradas que tienen que ver con las formas de trabajo doméstico y reproductivo, obligatorio y gratuito, pero también con las formas de trabajo ligadas a las economías populares y a las formas autogestivas de reproducción de la vida. El trabajo en clave feminista nos permite pensar así una política de reproducción de la vida que toma y atraviesa el territorio doméstico, social, barrial, campesino, suburbano y su articulación jerarquizada con el territorio reconocido como «laboral».

El paro desborda e integra la cuestión laboral también porque *paramos contra las estructuras y los mandatos* que hacen posible la valorización del capital. Estos mandatos (de la familia heteropatriarcal a la maternidad obligatoria, de la clandestinidad del aborto a la educación sexista) no son cuestiones meramente *culturales o ideológicas*. Responden a la imbricación misma de patriarcado, colonialismo y

capitalismo. Por eso, los elementos considerados «no económicos» son la clave de la economía feminista como crítica ampliada y radical de la noción patriarcal de «economía».

En estos sentidos, el paro se convierte en un *vector de transversalidad*: va más allá de ser una herramienta específica cuya legitimidad y uso está prescrito para sectores asalariados y sindicalizados, asociado al «materialismo policial» de algunos sindicatos como decía Rosa Luxemburgo, para devenir fórmula de insubordinación de realidades y experiencias que están supuestamente «excluidas» del mundo obrero.

La *transversalidad* desafía así la *supuesta imposibilidad* del paro y demuestra usos posibles partiendo de su desplazamiento a otros territorios, reivindicando allí una legítima extrañeza y una nueva potencia práctica.

Digamos que el paro expresa tres dimensiones que se fortalecen secuencialmente de un paro a otro:

Uno: *el paro se constituye como un proceso y no como un acontecimiento*. Esto implica concretamente producir el tiempo del paro como tiempo de organización, de conversación, de trama común, de coordinación asamblearia, de puesta en juego de subjetivaciones que elaboran una radicalidad de nuevo tipo al encontrarse y perderse organizadas. No es una fecha suelta y aislada en el calendario ni la producción espectacular de una acción que termina en sí misma.

Dos: *el paro pone en juego la producción del cruce entre las luchas y su conexión transnacional y lo hace involucrando una dimensión de clase*. Más allá del multiculturalismo identitario, ligar la violencia contra las mujeres y los cuerpos feminizados con las formas de explotación laboral, la violencia policial y las ofensivas empresariales contra los recursos comunes remapea *de hecho* la conflictividad social. Así, los feminismos populares, indígenas, comunitarios, suburbanos, villeros, negros, que desde América Latina desliberalizan las políticas de reconocimiento, los premios de cupo y los anzuelos identitarios politizan la precariedad de las existencias como una secuencia inescindible de despojos y explotaciones.

Tres: por todo esto, cuando narramos *la geografía del miedo y del riesgo* (porque se impregna en muchas como un mapa de alertas que, sin embargo, da la clave para hacer inteligibles abusos múltiples y violencias) *no se traduce en victimización, sino en capacidad estratégica*. Es mapeo sensible de las explotaciones que se viven cotidianamente en conexión unas con otras para alimentar maneras radicales de pensar el territorio y en particular el cuerpo como territorio (cuerpo-territorio).

Nuestro '17

Tal vez la huelga de nuestro 2017 revolucionario traza una línea serpentina con un siglo atrás: en eco y enlace con la huelga del 8 de marzo de 1917 impulsada por las obreras textiles de Petrogrado contra las penurias de la guerra y en repudio al zarismo. El desborde y la radicalización de aquella huelga llevó al inicio de la Revolución rusa. Más acá, podemos desplazar fechas y geografías y pensar en otro origen. Tal vez la huelga de nuestro '17 revolucionario empezó a gestarse en una maquila, esas ensambladoras gigantes que salpican la frontera entre México y Estados Unidos, a donde muchas nos trasladamos al imaginar —y al intentar comprender— qué se mataba también en nosotras cuando se mataba a una de las trabajadoras que hicieron famosa Ciudad Juárez por concentrar allí una verdadera «máquina femicida» (para usar la fórmula de Sergio González Rodríguez, 2012). ¿Qué modo de la libertad estaban inaugurando esas chicas, jóvenes en su mayoría, al migrar a esas fábricas que devenían parte de una serie truculenta y clave del capital global? A cada una se nos estampó esa pregunta, como un bordado y como un tatuaje. Somos sus contemporáneas y la maquila, de algún modo, es el inicio de la huelga feminista que hemos protagonizado y que nos toca pensar.

No hay paro internacional de mujeres, lesbianas, trans y travestis en 2017 sin la geografía ampliada de Ciudad Juárez, sin nuestros miedos y nuestros deseos todos

mezclados ahí, al ritmo de la producción flexible y de la frontera, de la fuga y de condiciones de explotación que nunca imaginamos estar dispuestas a soportar, pero que también decidimos confrontar. ¿A quiénes se mata allí? «Hay un predominio de mujeres jóvenes, son morenas, son estudiantes, son obreras, son niñas, pero todas ellas son económicamente marginales», explica Julia Monárrez (2004), a quien le debemos una de las investigaciones pioneras sobre lo que denomina «femicidio sexual sistémico» en esa ciudad.

El 8 de marzo es la fecha que conmemora a otras mujeres, también obreras, jóvenes, en su mayoría migrantes, que se hicieron huelguistas en la «sublevación de las 20 mil» y murieron más tarde en el incendio en la fábrica textil Triangle Shirtwaist Co. de Nueva York. Por eso pliega una memoria obrera, de desacato y organización de las mujeres que se enlaza, de manera discontinua, con las obreras de Juárez y con la fuerza que en 2017 el paro internacional logró impulsar, como medida común, en 55 países. Y que se repitió, aún con mayor tejido organizativo, el 8 de marzo de 2018 y el 8 de marzo de 2019.

Cuando hablamos de paro internacional feminista, entonces, nos referimos a una medida transnacional pero no abstracta. La huelga, conectada con la geografía de la maquila, expresa la necesidad de hacer el duelo por cientos de cuerpos que sólo se presentaban a nuestras retinas como una secuencia de cadáveres circundados de horror, repetidos en su anonimato, y que resonaban en cada femicidio en América Latina, cuyos índices se multiplicaron en la última década.

En estos años también se construyó desde las luchas feministas la posibilidad de leerlos y llegar a entender estos asesinatos ya no como crímenes sexuales, sino —como sintetiza Rita Segato (2013)— como crímenes políticos.

Cuando leemos con estremecimiento los números de muertas que se repiten entre la fábrica, la discoteca, el consumo a destajo y la frontera, entendemos algo que nos conecta con ellas, aun tan lejos en un desierto que ni conocemos pero que sentimos próximo. Porque algo de esa geografía se replica en un barrio suburbano, en una

villa salpicada también de talleres textiles informales, en un boliche de provincia, y en los hogares implosionados por violencias domésticas, en las apuestas de las migrantes y en las comunidades que son hoy desalojadas por los megaemprendimientos del capital transnacional.

Lo que produce una forma de resonancia e implicación es la composición de un cuerpo común: una política que hace del cuerpo de una el cuerpo de todas. Por eso, el atractivo de esa consigna que se grita en las marchas: ¡tocan a una, tocan a todas!

Comprendemos así en las vidas de las mujeres de Juárez lo que es igual en muchas: el impulso por un deseo de independencia, una decisión de forjarse un destino al que se apuesta confiando en la vitalidad propia, el combustible de la fantasía y la desesperación que impulsa al movimiento y al riesgo. Desde NiUnaMenos nombramos esa decisión de movilidad, politizándola: #NosMueveElDeseo. Y la frase se replicó aquí y allá, en la selva y en el barrio, en las escuelas y en las marchas, en las casas y en las asambleas. Nombró una verdad común. Y nos permitió desde múltiples espacios, trayectorias y experiencias coordinarnos para construir un enlace específico entre movernos y detenernos, bloquear y transformar, parar y sustraer nuestros cuerpos y nuestras energías a la reproducción del capital, alimentada de violencias cotidianas. Otras consignas acompañaron la iniciativa de la huelga y resumían un sentimiento compartido acá y allá: «¡Si nuestro trabajo no vale, produzcan sin nosotras!», «¡Si nosotras paramos, paramos el mundo!».

Entonces, *el paro feminista responde con una acción y un lenguaje político a un modo de violencia contra las mujeres y cuerpos feminizados que pretende neutralizarnos y anularnos políticamente. Esto es, confinarnos al carácter de víctimas (además, casi siempre indirectamente culpables de las violencias padecidas). Con la herramienta del paro, de parar nuestras actividades y nuestros roles, de suspender los gestos que nos confirman en estereotipos patriarcales, construimos un contrapoder frente a la ofensiva femicida que sintetiza un cruce específico de violencias.*

Así se afirma que la violencia femicida no es sólo doméstica. En ella se traman y expresan nuevas formas de

explotación laboral con violencias financieras; violencias estatales y racistas con violencias familiares. Las violencias machistas expresan una impotencia que responde al despliegue de un deseo de autonomía (en contextos frágiles y críticos) de los cuerpos feminizados. Llevar adelante este deseo de autonomía se traduce inmediatamente en prácticas de desacato a la autoridad masculina, lo cual es respondido con nuevas dinámicas de violencia que ya no pueden caracterizarse sólo como «íntimas».

Lo que expande Ciudad Juárez más allá de México es que allí se anticipa, a modo de laboratorio, cómo cierto dinamismo laboral y migrante de las mujeres está expresando un dinamismo político (un conjunto de luchas históricas) por escapar del confinamiento doméstico que es aprovechado por el capital transnacional. Se trata de un deseo de fuga que es explotado por la máquina capitalista porque usa como combustible un anhelo de prosperidad popular para traducirlo en formas laborales, de consumo y de endeudamiento expoliadoras y, en su momento de clímax, deviene máquina femicida.

Con estos desplazamientos temporales y geográficos quiero dar cuenta de una reinención importante de la huelga, capaz de fabricar sus orígenes porque *produce proximidad* con luchas que parecen cronológicamente distantes y espacialmente esquivas. Hay un doble movimiento aquí. Por un lado, la *producción de conexión* entre las luchas, lo cual no es espontáneo ni natural. Por otro, que esa conexión se hace desde la huelga, lo cual implica hacerla en clave no puramente analítica sino de *insubordinación*.

Tal dinámica de *producción de conexión* es la que dibuja también un enjambre de tiempos y espacios que es creación, como señala Susana Draper (2018), para ficcionar unos comienzos de la huelga feminista en un fanzine de 2015 escrito por presas en una cárcel de México titulado: «Mujeres en huelga, se cae el mundo». Pero también estos desplazamientos de la huelga abren los sentidos mismos de su emplazamiento, de su política de lugar (J. K. Gibson-Graham, 2007) y de su apropiación de tiempo. Como narra Raquel Gutiérrez Aguilar (2016) en su paso por la cárcel boliviana de Obrajes,

en la ciudad de La Paz, la huelga expresa la posibilidad de una comunidad política de otro tipo.

El paro se convierte así en una herramienta de rechazo y desacato y en ese sentido *transversaliza* situaciones a la vez que las compone, y lo hace desde unas subjetividades que han sido históricamente excluidas o subordinadas en el ámbito laboral.

Primer paro de mujeres: 19 de octubre de 2016

#NosotrasParamos fue la consigna que lanzamos desde NiUnaMenos y que luego se enhebró con otras. Decir «paramos» suspendía y a la vez habilitaba. Parar como gesto negativo, de bloqueo, habilita una indeterminación que nos deja en estado de investigación: ¿qué hacemos al parar? ¿Qué se detiene cuando paramos? ¿Y qué *otras cosas* nos permite hacer ese modo de parar?

El movimiento feminista tiene palabras pero no se hace sólo con palabras, como si ellas flotaran recolectando significados acá y allá. Considero importante evitar pensar la noción de paro como un «significante flotante», como les gusta acomodar a quienes frecuentan la teoría de Ernesto Laclau (2005): una suerte de término que, por indefinido, le cabe todo, en una declinación lingüística de las conexiones lógicas y discursivas.² Creo que el paro tiene capacidad de transversalidad porque se enraíza en la materialidad de un mapa de las precariedades de nuestras existencias que le dan sentido y no al revés (como si las realidades necesitaran de ese significante para poder leerse en su composición común).

Lo que se vivió por entonces, debajo de la lluvia durante la jornada del primer paro nacional de mujeres el 19 de octubre de 2016 (unas semanas después del paro de mujeres en Polonia por el aborto), fue un sonido de vibración

² Me extenderé sobre la relación entre populismo y feminismo en el sexto capítulo, en particular discutiendo algunas formulaciones de Nancy Fraser.

que compuso un masivo «cuerpo vibrátil», como lo llama Suely Rolnik (2006). Lo que se escuchaba como temblor era ese grito que se hace golpeándose la boca. Un aullido de manada. De disposición guerrera. De conjura del dolor. Un grito muy viejo y muy nuevo, conectado a una forma de respirar.

En aquella fecha se dueló el asesinato, bajo métodos coloniales, de la joven de 16 años Lucía Pérez, en la ciudad de Mar del Plata.³

Fue violada y empalada hasta morir en los mismos días en los que 70 mil mujeres, lesbianas, trans y travestis nos encontrábamos en el Encuentro Nacional de Mujeres de Rosario, en la marea más numerosa que se recordara en los años que lleva esa convocatoria en nuestro país. Ya el año anterior, cuando el encuentro se hizo en Mar del Plata, la represión final fue brutal y también, al regresar, la noticia fue el travesticidio de Diana Sacayán.

Cuando se supo del crimen de Lucía, eran las vísperas del 12 de octubre, fecha que se «conmemora» la «conquista» de América. Por eso la imagen colonial parecía también un mensaje con un texto que no dejaba de escribirse entre líneas: tanto el método como la fecha del asesinato parecían contener pliegues que resuenan en un inconsciente colonial colectivo.

A la rabia que inundó las redes le sucedió un mensaje: «encontrémonos en asamblea». La necesidad de un encuentro cuerpo a cuerpo contra el terror y la parálisis frente al crimen que se quería ejemplar y aleccionador permitió ir más allá del lamento virtual. En esa asamblea

³ El 25 de noviembre de 2018 se conoció la sentencia que absolvió a sus femicidas, lo cual impulsó un masivo repudio, asambleas y una convocatoria de paro en todo el país para el 5 de diciembre. El dictamen de los jueces Facundo Gómez Urso, Aldo Carnevale y Pablo Viñas, titulares del Tribunal Oral de Mar del Plata, argumenta que ella murió por intoxicación. Hoy el fallo está siendo apelado en la cámara provincial.

⁴ En 2017 se condenó su crimen con cárcel perpetua a quien lo perpetró, por primera vez usando la figura de «travesticidio»: <http://cosecharoja.org/cadena-perpetua-dia-na-sacayan/>

surgió la idea-fuerza del paro. Aparentemente desmedida como «medida» de fuerza para ser organizada en una semana (¡irracional desde el punto de vista de much*s que no estuvieron en la asamblea!), el paro se percibió desde la asamblea misma como completamente posible y realista. La asamblea, realizada en el galpón de la Confederación de Trabajador*s de la Economía Popular (CTEP)⁵ del barrio porteño de Constitución, produjo una racionalidad de otro tipo y organizó una forma de decisión y algo más: unos modos de operativizarla.

Quisiera proponer la fórmula de un «realismo de asamblea»: es en ese espacio donde hay una evaluación colectiva de la fuerza y donde se elaboran posibles que no preexisten a la asamblea como espacio de encuentro. Pero también es la asamblea la que se constituye como dispositivo capaz de anticipar y eventualmente conjurar los peligros y las amenazas que intentarán capturar la fuerza común. En este sentido también me refiero a un realismo: la asamblea no es sólo un festejo entusiasta del encuentro y, por lo tanto, una «ilusión» de fuerza, sino una máquina de percepción-evaluación que se hace cargo también de los límites de las posibilidades existentes (ciertas relaciones de fuerza) sin aceptarlos como restricción *a priori*.

Huelga feminista: ¿qué (dejar de) hacer?

El paro, entonces, trastoca su propia temporalidad de «fecha». Se imagina —en la elucubración por sortear esas paredes tan próximas— en la maquila, se siguió elaborando en las casas, se organizó en cárceles, se tejió en asambleas, se discutió en sindicatos y comedores comunitarios, se

⁵ La CTEP se conforma en 2011 y agrupa diversas organizaciones sociales que vienen de la experiencia piquetera. Se propone ser una herramienta gremial de nuevo tipo, vinculada a las economías populares que aglutinan las formas diversas de trabajo autogestionado, sin patrón y emprendimientos colectivos que están vinculados, de modos también diferentes, con los subsidios sociales provenientes del Estado.

hizo respiración colectiva en las calles pero venía agitándose, por qué no, desde tiempos de sabotajes plegados en memorias antiguas. Entonces, ¿cuál es el tiempo que produce la huelga feminista? ¿En qué sentido estamos pudiendo elaborar la violencia contra las mujeres y cuerpos feminizados como una ofensiva del capital?

¿Cómo respondemos a la normativa estatal que limita nuestros gestos y lenguajes? ¿Cómo seguimos fortaleciendo las luchas feministas con un horizonte popular y autónomo donde se inscribe el paro?

Hay un *tiempo* del paro que es efectivamente una puesta en práctica de un *rechazo*: una forma de decir basta a la violencia y al modo en que nuestro tiempo se nos escapa de las manos; un rechazo al agotamiento físico y psíquico que sostiene precariedades extenuantes; un «no» a las formas en que esa multiplicidad de tareas no se traduce en autonomía económica y se refuerza más bien como trabajo obligatorio y gratuito. Un rechazo a la invisibilidad de nuestros esfuerzos y labores cuando comprendemos que esa invisibilidad estructura un régimen político que se sostiene en el desprecio sistemático de esas tareas.

El paro feminista, a diferencia de la huelga obrera tradicional (es decir, del movimiento obrero, masculino, asalariado y sindicalizado) no está sólo vinculado a «oficios». Remite al mismo tiempo a ciertas tareas *específicas* ligadas a la producción y a la reproducción y, por lo tanto, a una cuestión *genérica*: explícita por qué ciertas tareas corresponden a una determinada división sexual del trabajo. En este sentido, es *a la vez paro laboral y paro existencial*.

Esa actividad genérica y generizada por la que se hace huelga no implica tampoco que se trate de una huelga «identitaria». Esta es una de las trampas en que desemboca el argumento de que el paro feminista es sólo «simbólico» porque no alteraría «realmente» el ámbito productivo y sería más bien una reivindicación de reconocimiento, es decir, una acción que busca meramente reconocimiento identitario.

La clave de la huelga feminista es la *desobediencia* en un sentido amplio, que excede el marco legal del paro «sindical» a la vez que «usa» su protección para ciertas

situaciones específicas. Pero lo radical es que abre también la pregunta de a quién desobedecemos (si no es sólo a la figura del patrón), contra qué y quiénes paramos (si son patronos no sólo condensados en jefaturas) y en qué sentido la interrupción de la relación de obediencia que nos impone el capital abre un espacio para pensar vidas diferentes.

Parar, en este sentido feminista, tiene un doble movimiento, mucho más explícito que la huelga de fábrica. Sobre todo porque el paro se despliega y derrama en la calle, en la comunidad y en el hogar. Abre así las *espacialidades* de la huelga, las multiplica y a la vez exhibe la conexión de ámbitos que arbitrariamente están segmentados y tabicados.

Como apuntó Silvia Federici a propósito del 8M de 2018: se trata de «parar las actividades que contribuyen a nuestra opresión y, a la vez, producir aquellas que amplían el horizonte de lo que queremos como sociedad diferente». Doble dinámica del paro entonces: parar ciertas actividades, *libera tiempo y energías* para darle tiempo y espacio a otras, existentes y por venir. Si nuestras ocupaciones y roles nos oprimen, parar es desacatarlos, crear las condiciones de posibilidad para otras existencias.

La actividad frenética de organización durante los días siguientes a la asamblea de decisión en octubre de 2016 incluyó reuniones con todo tipo de organizaciones, mientras la voz se corría sola en diversos países del continente y se multiplicaban las convocatorias y las lenguas en las que se vociferaba. En nuestro método de desborde práctico (de desmesura del paro, del tiempo de la medida y la medida del tiempo, de la «racionalidad» puesta en marcha con la convocatoria) nos dimos cuenta de que en varios lugares del mundo miles de mujeres y disidencias sexuales nos encontrábamos en la necesidad práctica de movilización para salir del confinamiento al que obliga el duelo privado producido por las muertes y por las formas de violencia que se traducen en existencias en riesgo, amenazadas frente a cada gesto de autonomía, sólo por ser mujeres, lesbianas, trans y travestis.

Frenesí organizativo. Resonancia transnacional. Discusión por cuánto tiempo de paro podíamos «garantizar». Todo nutre una pregunta ya lanzada: ¿cuál es el tiempo del paro? Ese día paramos el país durante una hora todas coordinadas, pero durante la jornada entera lo hicimos de mil maneras diversas y entrelazadas. Hicimos temblar el tiempo, abrirlo, estallararlo. Durante todo el día nos resistimos a hacer otra cosa que no fuera organizarnos para estar juntas.

¿Qué significa parar si la *medida* del paro no respeta, no se ajusta e incluso va más allá de la «jornada laboral»? Significa que la temporalidad en juego no coincide con la del horario de trabajo. Pero, ¿cuál es el horario de trabajo para quien combina trabajo doméstico, con changa, con subsidio social y/o desocupación intermitente? ¿Cuándo se para si después del trabajo se sigue trabajando en la casa y en el barrio, es decir, en todos esos espacios comunitarios que, de hecho, amplían y desbordan el ámbito doméstico y reformulan lo laboral mismo? ¿Cuándo se puede parar de estar sujetas a lo que los roles sexualizados nos imponen como tarea sin fin?

Hay dos *tiempos* del paro. Uno se refiere a la *desmesura del tiempo de trabajo desde la perspectiva feminista*. Es lo que da cuenta de un trabajo desmedido, sin forma de medida de tiempo limitada, sin bordes precisos. Las teorizaciones feministas han popularizado la noción de *triple jornada*: trabajo fuera de la casa, trabajo dentro de la casa y trabajo afectivo de producción de vínculos y redes de cuidado. Parar en esa multiplicidad de tiempos es una *sustracción* que parece casi imposible porque es en esa desmesura donde vida y trabajo se ensamblan y donde la reproducción se visibiliza como producción. Desde este tiempo del paro, se pone de relieve el tiempo de trabajo desde el punto de vista feminista en su consistencia de hojaldre: ¿cómo se «produce» la hora misma que después se contabiliza como laboral? ¿Cómo se produce a l*s trabajador*s para su reproducción vital y cotidiana? Por eso, parar en esta clave es repensarlo todo.

Por otro lado, está el tiempo que se contabiliza como tiempo coordinado de ausencia, sabotaje y bloqueo en

cualquier lugar realizado al mismo tiempo: ¿paro de 8 horas, de 24 horas, de un turno? Algo de esta distinción misma se va deshaciendo y a la vez se la pone en juego como estrategia política.

Tal y como debatieron las feministas italianas y norteamericanas en la década de los años setenta, cuando lanzaron la «Campaña por el salario doméstico» (*Wages for Housework*), en el trabajo reproductivo, de producir y reproducir la vida cada día, se evidencia una cuestión fundamental: ¿se puede medir con salario el trabajo reproductivo? ¿Cómo se calcula cuántas horas debería pagar un salario que remunere las tareas domésticas? Y aún más: ¿cómo se mide la intensidad de un trabajo de cuidado y afecto que pone en juego la subjetividad sin límites y no simplemente una serie de tareas mecánico-repetitivas?⁶

La clave del funcionamiento del trabajo doméstico como obligatorio y gratuito ha sido señalada y sistematizada por Silvia Federici en su libro *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2011). Este texto ha tenido una circulación enorme en América Latina a partir de su traducción al castellano y ha nutrido debates en los más diversos espacios, como parte de prácticas de pedagogía feminista popular.

Lo doméstico se produce en el capitalismo como espacio de «encierro»: se *confina* a las mujeres al hogar, se las limita a ese ámbito bautizado como «privado». Lo que aprendemos de Federici, cuya teorización retoma la experiencia política de la Campaña por el salario doméstico de los años setenta (Federici, 2018b), es el modo de

⁶ Todo un debate sobre la forma de releer la «medida del valor» y la crisis de la forma-valor misma de Marx ha sido impulsado por las teorizaciones feministas de la desmesura, incorporando nociones como valor-afecto y valor-comunidad. Se trata de otros componentes del valor y otras economías que expresan la crisis de la medida misma del salario como retribución cuantitativa de una cantidad de horas de trabajo. Podríamos sintetizar que es feminista la perspectiva que desestabiliza el cálculo y la medida según la racionalidad del capital y cuyo origen de «desmesura» expresa la potencia del trabajo como trabajo vivo. Volveré sobre esto en el cuarto capítulo.

explotación específico que el capitalismo organiza para las mujeres, lo cual requiere antes que nada que se las desprestigie socialmente. Sólo así se justifica su encierro y su privatización. Luego, se puede obligarlas a trabajar gratis e invisibilizar políticamente sus tareas.

Pero hay un punto más que Federici (2018) advierte: la relación específica del trabajo reproductivo con el salario bajo la fórmula «patriarcado del salario». El trabajo doméstico, afectivo, de cuidados, estipulado como gratuito y obligatorio, es la clave de la productividad del salario, su parte oculta, su pliegue secreto. ¿Por qué oculto y secreto? Porque es lo propio del capitalismo explotar ese trabajo a través de su división sexual, lo que le permite jerarquizar la relación entre sexos (y más en general: hacia cuerpos feminizados) y subordinar trabajo gratis, mientras se lo devalúa políticamente. Este es un punto clave sobre el que volveremos una y otra vez para pensar el mapa del trabajo hoy en clave feminista porque exhibe la conexión histórica y lógica entre capitalismo y patriarcado. Esta problematización del salario, entonces, es una especificidad de la economía feminista en clave emancipatoria.

También en los años setenta, Angela Davis (2005) discutió desde el movimiento negro la universalidad de la figura del «ama de casa»: esas mujeres encerradas en sus hogares daban cuenta del estatus sólo de algunas, al mismo tiempo que se universalizaba un modelo de feminidad. La experiencia en el mercado de trabajo de las mujeres negras que historiza Davis, sin embargo, no deja de ser también una reflexión sobre el carácter servil que había tomado el trabajo doméstico después de que las mujeres fueran despojadas de su carácter de «expertas trabajadoras» durante la época colonial, en una economía que tenía su base en el hogar pero que no se reducía a él. Este punto resulta fundamental. La distinción que hace Davis entre una economía basada en el hogar pero con capacidad de proyectar protagonismo económico fuera del hogar y una esfera doméstica recluida donde el trabajo no es reconocido como tal revela la producción política del hogar como confinamiento. Y permite entender que el problema no es la existencia del hogar o de economías

domésticas sino la división entre una economía capitalista del beneficio que se atribuye desenvolverse en el ámbito de lo público (que no es más ni menos que el «mercado laboral») en contrapunto con la economía privada e inferior de lo doméstico (reino del trabajo gratuito y no reconocido). Davis subraya también que las mujeres negras nunca fueron sólo amas de casa, porque tras ser despojadas de su protagonismo económico desde las economías basadas en el hogar, fueron las primeras en ser forzadas a ingresar al mercado laboral, aun si nunca dejaron de ser tratadas como «extrañas visitantes» en las fábricas. La articulación entre patriarcado, capitalismo y colonialismo queda clara.

La discusión que Davis plantea con las italianas es muy importante: se centra en preguntarse por la capacidad «emancipatoria» que tiene el salario. Básicamente argumenta que el carácter opresivo y frustrante que ella le atribuye al trabajo doméstico no se extingue por cobrar salario como retribución monetaria por esas tareas que no dejan de ser lo que son. Más bien lo contrario: que el salario pasa a legitimar la «esclavitud doméstica». Davis toma el ejemplo de las mujeres que trabajan como empleadas domésticas y como criadas quienes, a pesar de ser asalariadas, no logran aumentar el estatus social de esas labores.

En la crítica de Davis, sin embargo, queda eclipsada la propia crítica que las italianas hicieron al «salario doméstico», planteado como reivindicación paradójica: como reclamo puntual y a la vez como medida «imposible» ya que evidencia la necesidad del capitalismo de trabajo no remunerado como parte de su lógica estructural. Y también el papel «ordenador» del salario: su funcionamiento se basa en mantener la división entre lo público y lo privado (es decir, en su rol de dividir jerárquicamente espacialidades y sexos).

Entiendo que ambas teorizaciones ponen algunos puntos en común con entradas distintas. Por un lado, el estrecho marco del salario en el capitalismo para pensar la liberación del carácter opresivo del trabajo doméstico. Por lo tanto, la denuncia explícita del papel político del salario. Por otro, la caracterización del trabajo doméstico como opresivo en la medida en que es parte de un modo

determinado de confinamiento. La cuestión es evidenciar la articulación específica entre género, clase y raza.

¿Qué pasa cuando el hogar no es sinónimo de encierro? Aquí se abre el debate de si el capitalismo puede prescindir de la vida doméstica para producir valor. ¿Pero de qué vida doméstica hablamos? Davis retoma el caso sudafricano para afirmar que se intentó desarmar los hogares porque se los consideraba espacios donde se alimentaba la resistencia al *apartheid*, pero a la vez se pregunta cómo se podrían garantizar las tareas reproductivas con una infraestructura de ayudas que no obligue a las mujeres a su repetición. En el caso de las italianas, y del debate que Silvia Federici prolonga hoy, la imposibilidad del capitalismo de automatizar las tareas reproductivas (como imaginario utópico del desarrollo tecnológico) hace que caractericen al trabajo reproductivo no sólo como opresivo y obsoleto (como lo afirmaba Davis en los años 70), sino como espacio que despliega también otro tipo de productividad si se libera de su carácter obligatorio y familiarista. Es en esa línea que podemos también retomar la clave de Davis de una economía doméstica con proyección de poder político.

Salario doméstico y salario social

En Argentina, esta problemática del «salario doméstico» hoy puede discutirse desde una situación concreta: la caracterización y la polémica alrededor de los subsidios sociales que retribuyen tareas reproductivas. Estas son efectivamente las labores que hoy componen buena parte del trabajo feminizado de la economía informal, de autogestión, denominada políticamente como «economía popular» (Gago, 2018).

La discusión que se viene dando sobre el modo de retribución de estas tareas devenidas sociales y comunitarias *por la crisis* tiene que ver con una *politización* de los subsidios sociales provenientes del Estado, cuya historia

se remonta a la crisis de 2001 y a la emergencia de los movimientos de desocupad*s.

La genealogía política de la valoración del trabajo reproductivo en las economías populares, de un evidente protagonismo feminizado, es una clave de lo que podemos hoy plantear como perspectiva de economía feminista. Esa valoración tiene que ver con el derrame de estas tareas más allá de los confines de los hogares. Ese derrame fue efecto de la crisis, que desestructuró las «cabezas» masculinas de los hogares por desempleo masivo. Pero, sobre todo, ese derrame fue efecto de la politización de la crisis por medio de dinámicas organizativas comunitarias y populares.

Aquí hay una clave que intentaré desarrollar en varios momentos de este libro y que sustenta mi hipótesis más amplia sobre la afinidad entre economía popular y economía feminista: la disputa por la «revalorización» social de las tareas reproductivas en un contexto donde su función política se ha vuelto nueva fuente de dignidad y prestigio en los barrios. Esta situación abre desafíos de «autoridad» frente a los mayores umbrales de crueldad de las tramas de violencias, que tienen en las violencias contra las mujeres y cuerpos feminizados su blanco predilecto.

En este sentido, las economías populares tienen una tensión fundamental: transitan entre la orientación *familiarista* que desde el Estado se imprime a los subsidios (a través del pedido de contraprestaciones que ponen a la «obligación» familiar como reaseguro) y a su uso como parte de un desborde del confinamiento doméstico de las tareas reproductivas que ya ha acontecido, impulsado mayoritariamente por la crisis. Hoy esta tensión se redobla por la contraofensiva eclesial y económica, como desarrollaremos en el capítulo 7.

Pero volvamos. ¿Qué de las discusiones del Comité por el Salario Doméstico (1972) interlocutan con los planes sociales que se extienden hoy en Argentina?⁷ ¿De qué modo el Ellas Hacen y la Asignación Universal por Hijo reconocen

⁷ En abril de 2015, en una actividad militante con Silvia Federici en la villa 31 esta discusión estuvo muy presente. Véase «El caldero de las nuevas brujas», por Verónica Gago, en *Las 12*, 3 de mayo de 2015; disponible online: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplemen-tos/las12/index-2015-05-03.html>

—de modo ambivalente— las tareas de cuidado y las labores comunitarias feminizadas? ¿Cómo se cuenta su genealogía? Como señalamos, en los años setenta el marco era la discusión misma de la división sexual del trabajo y se prestaba gran atención a la consolidación de jerarquías que organizaban el trabajo doméstico no pago y la invencible frontera que marcaba el afuera público. Esa división era puesta en práctica por una herramienta concreta: el salario, que retribuía el trabajo hecho «fuera» del hogar, consagrando un poder de mando del dinero en su interior. Esta función, gracias a las teorizaciones feministas, se hizo conocida como el «patriarcado del salario» y luego popularizada con la frase de la propia Federici, que dice: «Lo que llaman amor, nosotras lo llamamos trabajo no pagado».

El salario, como dispositivo patriarcal, sostiene el confinamiento doméstico como lugar donde se produce una «infraestructura invisible» que nutre, sostiene y permite la «independencia» del «trabajador asalariado libre». Su condición de invisibilidad es producida histórica y políticamente. Las tareas domésticas tienen que ver con la reproducción social en general y, por lo tanto, con las condiciones mismas de posibilidad de explotación en el capitalismo. Que hayan sido desvalorizadas una y otra vez, justamente para que no cuenten, para que no se remuneren, para que no se las reconozca como inmediatamente productivas y para que no se las reivindique políticamente en su centralidad, es el efecto de su explotación capitalista-patriarcal-colonial.

¿Sigue operando de la misma forma hoy el «patriarcado del salario»? ¿Qué significa el patriarcado del salario cuando el salario mismo es cada vez más un «privilegio» de estabilidad para un*s poc*s? Abordaremos este punto en extenso en el cuarto capítulo, pero por ahora es necesario afirmar algo: *la huelga feminista se hace cargo de la crisis del patriarcado del salario y pone en discusión cómo se están reinventando hoy las formas patriarcales más allá del salario.*

Paro internacional de mujeres, lesbianas, trans y travestis: 8M

En Argentina, convocar a un paro a un año del ascenso del gobierno neoliberal de Mauricio Macri fue un gesto que no había tenido ninguna fuerza política «organizada» hasta el momento. Y sí: «Sí se puede, el primer paro a Macri se lo hicimos las mujeres», se escuchó luego en la Plaza de Mayo. «¡Mientras la CGT toma el té con el gobierno, nosotras tomamos las calles!» fue otra de las consignas que daba cuenta del desplazamiento del paro y del debate mismo sobre el trabajo con relación al ajuste neoliberal en curso y la pasividad sindical. La masividad de convocatoria en las calles mientras se sabía lo que pasaba en simultáneo en otros tantos países hizo inolvidable aquella jornada de entusiasmo colectivo, donde se compartían a viva voz las escenas de desacato cotidiano, los chismes de la revuelta, los murmullos anónimos del día que, como se cantaba en la lluvia, paramos el mundo y nos encontramos.

Pero ese fue sólo el primero, el que inauguró una saga. La fuerza de esa huelga nos decidió a convocar el paro internacional del 8 de marzo de 2017. Así empezó a amasarse, comunicarse, debatirse y, sobre todo, construirse en una serie de espacios múltiples, en claves diversas, en conjugaciones que permitieron que el paro alojara y se ensanchase con realidades heterogéneas, con geografías que estando distantes se imbricaron por zonas, luchas y realidades que no se reducían a los límites estatal-nacionales.

El 8 de marzo de 2017 sentimos la tierra temblar debajo de nuestros pies. Los meses previos nos movimos con la certeza de que era decisivo lo que hacíamos o dejábamos de hacer, organizamos asambleas, fuimos a pequeñas reuniones acá y allá, conversamos, escribimos, escuchamos, nos peleamos, conspiramos y fantaseamos. Hasta soñábamos por las noches con lo que nos quedaba pendiente hacer para los días por venir. Compañeras en distintos lugares del mundo hacíamos cosas parecidas al mismo tiempo. Coordinadas por palabras-consignas e intuiciones, por prácticas y por redes tejidas desde hace

tiempo. También por gestos que ni siquiera sabíamos que habitaban en nosotras. Imantadas por un extraño sentimiento compartido de furia y complicidad, de potencia y urgencia. Pero sobre todo deslumbradas por la sorpresa de esa coordinación múltiple y efectiva. Funcionamos conectadas por imágenes que se acumulaban como contraseña: de las calles pasaban a las redes y de las redes a nuestras retinas, sellándose como parte de una imaginación transnacional, multilingüe. Tejimos, con el horizonte de aquellos días, un nuevo internacionalismo. Y el paro se desplegó como *corte* y como *proceso*.

El paro entonces muestra otra doble dimensión: *visibilización y fuga*. No es sólo búsqueda de reconocimiento del trabajo invisible. Es también una apuesta a su rechazo. En la combinación de ambas se juega la radicalización misma de lo que vamos a nombrar como trabajo. Fuga en el mismo momento del reconocimiento. Deserción en simultáneo a su visibilización. Desacato a la vez que su contabilización. En esa doble faz es cuando las relaciones, los tiempos y los espacios, son percibidos desde su «hacerse».

Esta disyunción (visibilizar y fugar) no es entendida como contradicción, sino como apertura a varias modalidades de la huelga. La del reclamo y aquella otra condensada en una práctica que no expresa demandas, sino que enuncia justamente el deseo de querer cambiarlo todo. Por eso, el paro también integra y desborda las demandas puntuales. Y eso se vivió en las asambleas preparatorias. Las integra porque no se subestiman los reclamos concretos —que surgen de investigaciones situadas de distintos colectivos— sobre presupuestos, leyes, modificaciones necesarias en instituciones o reclamos específicos. Y las desborda también porque la puesta en común de los cuerpos en la calle permite parar para darnos tiempo a imaginar cómo queremos vivir y para afirmar que el deseo es de cambio radical. Pero estos dos planos no se experimentan como contrapuestos. Para decirlo en términos clásicos: no hay *reforma o revolución*. Hay una simultaneidad de temporalidades que no funcionan en disyunción. Tener demandas concretas, no implica la idea de que el Estado es la respuesta a las violencias. Pero tener ese diagnóstico

tampoco impide pelear y conquistar recursos que, al no ser pensados como fines en sí mismos, se ensamblan con otras dinámicas de transformación.

De esta manera, no se inviste al Estado con capacidad de «totalización»: esto significa que, a contrapelo de perspectivas estado-céntricas, no se sigue priorizando al Estado como lugar de transformación privilegiado. Y, al mismo tiempo, tampoco se desconoce al Estado en su capacidad política *limitada* y, por lo tanto, capaz de modificar de modo parcial ciertas realidades por ejemplo con relación a la asignación de recursos. Esta posición renueva la teoría política en términos feministas y repone otras coordenadas para pensar el cambio radical.

Cada huelga contiene un pensamiento político

Para Rosa Luxemburgo (1970), cada huelga contiene un pensamiento político. Me parece una frase-talismán para sacarle brillo. Por un lado, ella estudia una conjunción de elementos para caracterizar la huelga como un proceso y no como un acontecimiento aislado: son «múltiples factores que se entrelazan: económicos, políticos, materiales y psíquicos», anota. Es ese ritmo y multiplicación de elementos lo que hace pensar a Luxemburgo que la huelga es un cuerpo vivo: «Nos encontramos con el latido de un cuerpo vivo, de carne y sangre que está conectado con todas las partes de la revolución por miles de vasos comunicantes. Si el propósito de una teoría sofisticada es hacer una inteligente disección de la huelga de masas, esta no permitirá percibir el fenómeno en su esencia viva... simplemente lo matará». Por otro lado, al entender la huelga como proceso, Luxemburgo se dedica a investigar las diversas huelgas que anteceden a la gran huelga de 1905 en Rusia. Por eso, cuando ella describe su extensión, aparece una geografía acuática. «Ora se extiende por todo el imperio como una ancha ola de mar, ora se divide en una red gigantesca de estrechos riachuelos; ora brota de las profundidades como un fresco manantial, ora se hunde

completamente en la tierra». Está dando cuenta sin duda de una multiplicidad de acciones para concluir que «todo esto fluye caóticamente, se dispersa, se entrecruza, se desborda; es un océano de fenómenos, fluctuante y eternamente en movimiento». Tomar el paro como «lente» nos permite desplegar el pensamiento político de la huelga que nos toca vivir y entender su procesualidad y sus geografías múltiples.

Traigo aquí a Rosa Luxemburgo por esta pista que nos da y porque hoy su pensamiento nos nutre en tres líneas de investigación-intervención:

- 1) Los movimientos feministas, en la multiplicidad del aquí y ahora, podemos retomar su crítica a la guerra justamente para pensar la llamada «guerra contra las mujeres» (Federici, 2011). Claro que se trata de escenarios bélicos muy diferentes pero sus reflexiones siguen brillando para pensar qué se quiere desarmar cuando se promueve una guerra. En el capítulo que sigue detallaremos la discusión alrededor de la idea misma de «guerra» para pensar los modos de violencia contra las mujeres y los cuerpos feminizados.
- 2) Del mismo modo puede ser reapropiada y actualizada su teoría sobre el imperialismo con relación a la necesidad constante del capital de extender sus fronteras y, en el caso del trabajo de cuerpos feminizados, pensar cómo la violencia del proceso de acumulación impacta especialmente en las economías protagonizadas por mujeres. Esta reconceptualización del despliegue imperial incluye el punto anterior: las nuevas formas de la guerra.
- 3) Finalmente, su teoría de la huelga como proceso no deja de ser una clave para pensar la temporalidad y el movimiento mismo de una acumulación histórica de fuerzas que, a partir de la crítica práctica a la violencia contra ciertos cuerpos-territorios y la reapropiación de la herramienta de la huelga, se plantea el desafío de tejer un nuevo internacionalismo y el trabajo político en múltiples escalas.

Alianzas insólitas: salir del gueto

El tiempo de interrupción que produjo el paro fue conquistado gracias al tejido de conversaciones inesperadas y de encuentros inéditos. Hablamos de alianzas insólitas, como las nombran las Mujeres Creando de Bolivia (2005), para dar cuenta de la potencia que se desprende de entrecruzarnos, mezclarnos y trabajar desde las diferencias tejiendo la urgencia de decir ¡ya basta! Todo está organizado para que no nos encontremos, para que nos miremos con desconfianza, para que las palabras de otras no nos afecten. ¿Qué produjo esa posibilidad de encuentro entre trabajadoras de la economía popular y amas de casa; entre estudiantes y trabajadoras sexuales; entre empleadas de hospitales públicos y operarias de fábrica; entre desempleadas y trabajadoras por cuentapropia?

Antes del propio momento de parar, hay que detenerse en la *cocina* del paro que son las asambleas. No sólo aquellas que son convocadas para la organización, sino también las que se replican en distintas escalas y lugares frente a los conflictos que van sucediéndose. Esta dinámica asamblearia y de producción de alianzas permitió salir del gueto del discurso de género, aquel que pretende confinarnos sólo a hablar de femicidios y a situarnos meramente como víctimas. Es decir, romper el cerco por el cual la voz feminizada sólo se escucha si relata un episodio de puro horror y violencia, sin que ese relato sea también parte de una enunciación política que desentraña las causas de lo que acontece y se pregunta por las fuerzas necesarias para enfrentarlo. Pero también salir del gueto de las organizaciones que sólo se nombraban feministas para desbordar la convocatoria con compañeras de sindicatos, movimientos sociales, espacios comunitarios, organizaciones indígenas y afrodescendientes, centros de estudiantes, colectivos migrantes, grupos artísticos, etc. Las asambleas son el espacio donde prosperan esas alianzas insólitas, que implican roces, debates, desacuerdos y también síntesis parciales de lo que nos proponemos.

De hecho, la profundización del trabajo del paro se evidenció en las asambleas de su convocatoria de 2018,

donde el salto cualitativo en términos organizativos fue contundente. Se triplicaron las asistentes: pasamos a ser más de 1000 en cada asamblea sólo en la ciudad de Buenos Aires. En cada sindicato se discutía cómo parar. Recuerdo la frase de una sindicalista en una asamblea: «Nunca vi un proceso de discusión tan federal». El paro de 2018 ganó en densidad al enhebrar, una vez más, una conflictividad social que sucedía en los lugares de trabajo y al mismo tiempo los desbordaba porque con el paro hemos redefinido prácticamente a qué llamamos «lugares» de trabajo, incorporando la calle y la casa, y teniendo nuevas maneras de mirar los «empleos» considerados como tales. En ese movimiento, que trastoca la espacialidad y que lleva el paro a lugares insospechados, modificamos también la posibilidad concreta de «parar», de «bloquear»; en fin, de organizarnos ensanchando y reinventando la huelga misma.

Quiero detenerme en una de las asambleas preparatorias que impulsamos desde el colectivo NiUnaMenos junto a muchas organizaciones territoriales para el paro 8M de 2018 en la villa 21-24 de la ciudad de Buenos Aires. La mayoría de las presentes eran trabajadoras de la economía popular y realizaban tareas de reproducción social en el barrio. Muchas atienden comedores, cada vez más nutridos frente a la crisis desatada por la inflación del último tiempo. Insisten en algo que creo que es la singularidad más brillante que sobresa como clave del paro feminista: *dicen que no pueden parar y que quieren parar*. Esa frase abre una situación de problematización, es decir, de pensamiento. Esta *supuesta imposibilidad* condensa el dilema práctico del paro feminista. En el caso de las trabajadoras de la economía popular, se evidencia el paro deseado por aquellas que se supone que están excluidas de la prerrogativa (cuasi «privilegio» desde cierta óptica) de esa herramienta obrera asociada tradicionalmente al movimiento organizado, asalariado y masculino.

No pueden parar, argumentan ellas, porque tienen una responsabilidad con alimentar a l*s vecin*s del barrio y especialmente a l*s niñ*s. Pero quieren parar porque quieren ser parte de la medida de fuerza y estar en la calle con otras miles. La afirmación, que a primera vista parece

contradictoria, ensancha la huelga. La hace más compleja, le exige estar a la altura de la multiplicidad de labores que redefinen al trabajo mismo desde un punto de vista feminista. Surge así una idea que se impone: «¿Por qué no entregamos crudo? Dejamos la comida en la puerta de los comedores pero cruda, sustrayéndole todo el trabajo de cocinar, servir, lavar», sintetiza Gilda, una de las trabajadoras. La ocurrencia política destraba la situación y agrega un pliegue más a la práctica misma del paro. La idea se convierte en *grafitti* en todo el barrio: «8M hoy repartimos crudo – Ni Una Menos». La asamblea se convierte así en un modo de evaluación de la lógica de las cualidades sensibles de las cosas (lo crudo y lo cocido) desde el punto de vista del trabajo de las mujeres.

Otra de ellas, Nati, durante la misma asamblea, aclara: «Yo quiero que el paro sirva para que se note mi ausencia». El supuesto es que la ausencia no se percibe, porque se subsana, se reemplaza, justamente porque hay una presencia que permanentemente queda invisibilizada y naturalizada. Se continúa una discusión sobre la falta de reconocimiento e invisibilidad de las tareas reproductivas, de la naturalización de los «servicios» de cocinar, limpiar, atender, calcular compras, ajustar cantidades. Como si ellas fueran la verdadera «mano invisible» de la economía de la que hablaba Adam Smith. Y, al mismo tiempo, se discute cómo estas tareas son las que están hoy construyendo infraestructura popular concreta en el barrio, produciendo servicios comunes que tienen un evidente valor político.

La cuestión se vuelve urgente frente al escenario de crisis. El ajuste impacta de manera diferencial sobre las mujeres de estos barrios: son ellas las que hacen malabares para que la comida alcance y, para empezar, reducen su propia ingesta para no mermar la distribución colectiva. Ellas le ponen literalmente el cuerpo a que el ajuste se sienta lo menos posible sobre el cotidiano de l*s otr*s.

La explotación específica del trabajo de las mujeres es un punto de vista que permite reconceptualizar la noción misma de los cuerpos implicados en estos trabajos y se elabora en estas situaciones de problematización colectiva. Ese trabajo se nombra, deviene *visible y reconocido* en

sus determinaciones concretas, es decir, a partir de todo aquello que se pone a trabajar en las economías actuales que desbordan el mapa del trabajo asalariado formal. Pero al hacerlo desde el pensamiento estratégico que requiere la pregunta por cómo parar, se revelan esas explotaciones desde la posibilidad misma de su desacato y no sólo en términos de una analítica de la sumisión.

En este sentido, el paro feminista funciona como *catalizador químico*: evidencia relaciones de poder, muestra dónde y cómo se inscriben y funcionan, descubre los cuerpos, tiempos y espacios sobre los que se aplican y también los artilugios para su desobediencia. El paro se vuelve, así, una clave de lectura *insumisa* cuando pasa a funcionar como elemento de desacato y no simplemente como parte de un repertorio de acciones de negociación.

El debate *en y con* los sindicatos

En el caso de Argentina, el paro implicó una fuerte discusión con los sindicatos. Quiero subrayar que una singularidad del proceso fue la interlocución e interpelación tensa y conflictiva pero permanente con los sindicatos de un variado arco ideológico. La necesidad del movimiento feminista de convocarlos fue decisiva a la hora de buscar alianzas.

La mayoría, como primera reacción, se resistió a ceder el monopolio de esa herramienta. Lo interesante fue que este debate se instaló dentro de las propias estructuras, dando fuerza a compañeras, en su mayoría jóvenes, que obligaron a abrir espacios de democratización y a reconfigurar la prerrogativa sindical.

Esto fue inseparable del protagonismo de las mujeres de la economía popular (trabajadoras de venta ambulante, costureras a domicilio, recolectoras de basura, cocineiras y cuidadoras comunitarias, etc.) desde la CTEP como instancia gremial que las agrupa, ya que a la vez que exigían ser reconocidas como trabajadoras por otros sindicatos (algo que es una tensión permanente), evidenciaron

los límites del paro «sindical» y obligaron a pensar el paro para quienes «no podían» parar, ya que ponían en riesgo el ingreso diario.

Sin embargo, sobre esto hay que poner de relieve dos puntos. Por un lado, que en la coyuntura de nuestro país, donde el presidente Mauricio Macri —representante del poder de los grupos financieros transnacionales y de las patronales agrarias— gobierna con medidas que van directamente contra el salario, estas mujeres reivindican la herramienta desde un supuesto «afuera» del trabajo que, sin embargo, tiene la capacidad de discutir y redimensionar el trabajo mismo. En esto, puede decirse, hay una *genealogía piquetera* en las actuales luchas feministas: fueron l*s desocupad*s en nuestro país quienes, desde un supuesto afuera al que se l*s condenaba (llamado «exclusión»), tuvieron la capacidad de discutir y redimensionar a qué se le llamaba trabajo digno (Colectivo Situaciones / MTD Solano, 2002). En su momento, la negativa de la mayoría de los sindicatos de reconocer a l*s desocupad*s como trabajador*s marca otra línea de analogía. Por otro lado, el paro feminista en este sentido *procesa y se hace cargo* de la crisis del trabajo asalariado *ya acontecida*. En este punto, traza otra continuidad con el movimiento de desocupad*s: pone en escena la discusión sobre los límites actuales de la inclusión por medio del empleo asalariado precario y la gestión permanente de la desocupación como amenaza de exclusión desde las supuestas «víctimas». Esto revela, en ese movimiento, el *desplazamiento y la ruptura* de la figura misma de la víctima.

La *ampliación* de la medida del paro (una década y media antes fue el desplazamiento del piquete de la fábrica a la ruta) funciona como una denuncia práctica de los modos de negociación del ajuste que se hace desde las estructuras de poder (y que incluye a algunas dirigencias sindicales). La *ampliación* de la medida del paro no deja de lado la disputa por el salario pero, al mismo tiempo, la redefine y la obliga a confrontarse con realidades laborales no salarizadas. Multiplica así los sentidos de la noción de paro sin diluir su densidad histórica. La relanza como clave para entender el modo en el que, en el entrecruce de

la explotación y las violencias machistas que señalamos, se juega la transversalidad de la conflictividad social.

En el manifiesto de convocatoria al paro internacional del 8 de marzo de 2017 (traducido rápidamente a varios idiomas) denunciarnos que el capital explota nuestras economías informales, precarias e intermitentes; que los Estados nacionales y el mercado nos explotan cuando nos endeudan. Y que esas formas de explotación van de la mano de la criminalización de nuestros movimientos migratorios. Explicitamos que este movimiento feminista que se asume como sujeto político es el que tiene la fuerza de denunciar las violencias contra las mujeres y cuerpos feminizados como una nueva forma de contrainsurgencia, necesaria para profundizar las actuales modalidades de despojo múltiple. El paro se muestra así como un gesto revulsivo y no de negociación. Se rebela contra sus usos decorativos o su reducción a un efecto «simbólico» o sólo comunicable en las redes sociales. La comunicación que pone en marcha el fenómeno del paro se sustenta por la potencia de los cuerpos en la calle, por la irrupción de palabras que nombran de modo nuevo, por la furia que desatan las violencias, por la exigencia de pensar modos de autodefensa y por explicitar las nuevas formas de explotación y extracción de valor.

Vale la pena destacar que el feminismo se vuelve más inclusivo porque se asume como una crítica práctica anti-capitalista. Por eso, podemos de nuevo evocar a Luxemburgo: el paro no es un «arma puramente técnica», que puede ser «decretada» o «prohibida» a voluntad. Por el contrario, al incluir, visibilizar y valorizar los distintos terrenos de explotación y extracción de valor por parte del capital en su actual fase de acumulación, el paro como *bloqueo*, *desafío* y *desacato* permite dar cuenta de las condiciones en que las luchas y las resistencias hoy están reinventando una política rebelde. Por eso, este uso que propone el movimiento de mujeres, trans, lesbianas y travestis sintetiza, expresa y difunde un cambio en la composición de las clases laboriosas, desbordando sus clasificaciones y jerarquías. Esas que tan bien sintetizaba el patriarcado del salario. Y lo hace desde la clave de un feminismo práctico, arraigado en luchas concretas.

En febrero de 2017, en la recepción al colectivo NiUnaMenos en el mítico edificio de la CGT de la calle Azopardo, la secretaria general de Igualdad de Oportunidades y Género argumentó que el movimiento de mujeres puede ser una ONG pero no llamar al paro. Nuestra interlocutora insistía con preocupación en el carácter «extranjero» que el internacionalismo del movimiento exhibía. También nos advertía que la radicalización en nuestro país «siempre terminó mal». Sus palabras a la vez tenían algo cómico y anacrónico: estaba preocupada por que la solidaridad fuera nuestra «arma», dando a entender que promovíamos un movimiento armado, por el lema «Solidarity is our weapon» [La solidaridad es nuestra arma], que impulsaron las compañeras de Polonia.

Un año después, los dirigentes de las centrales sindicales anunciaban desde un escenario conjunto, en la marcha obrera del 21 de febrero de 2018, que el 8M era la próxima convocatoria de l*s trabajador*s, porque se trataba del paro internacional feminista. En esos días, la reunión que tuvimos con uno de los miembros varones del triunvirato de la CGT en la sede de Dragado y Balizamiento terminó con el compromiso del dirigente de que el 8M cumpliría tareas en un comedor del conurbano. El 8M nos mandó la foto sirviendo comida a niñ*s. Por primera vez en su historia, la CGT usó la palabra «feminista» en un comunicado oficial, informando del paro. Ambas escenas son viñetas de un desplazamiento que tiene su fuerte por abajo: el movimiento feminista se mostró durante todo ese año verdaderamente activo, construyendo el paro como *proceso*.

La multiplicación de asambleas, la conexión con la conflictividad social que incluyó desde despidos en fábricas hasta desalojos a comunidades mapuche, le dio al movimiento una capacidad de *transversalidad* que no logra otro actor político. Esto implicó la destreza de incluir conflictos que no eran hasta entonces parte de las preocupaciones del feminismo, reinventando al feminismo mismo, pero sobre todo *transversalizando* un modo de acción y problematización feminista en todos los espacios políticos. La afirmación del movimiento del paro como proceso

acumula referencias prácticas porque delinea un feminismo que se construye como popular y antineoliberal.

Sin embargo, los argumentos dentro de buena parte del movimiento sindical contra el feminismo no se hicieron esperar. Se dijo entonces:

— Que el feminismo funciona como un sectarismo: deja fuera a los hombres y debilita la unidad de las demandas. Así, el movimiento de mujeres es presentado como una suerte de «agente externo» al sindicalismo, borrando la interseccionalidad de las alianzas y experiencias, y la potencia de cuestionar la autoridad masculina y su lógica de construcción patriarcal *dentro* de los sindicatos.

— Que las mujeres no están preparadas para tomar los espacios de poder que reclaman: se les atribuye una intransigencia que sería lo que les impide negociar. No se reconoce que se pone en juego otra lógica de construcción que, además, desnuda los límites e ineficacias de una negociación conciliadora y extremadamente paciente.

— Que el feminismo al llamar al paro deslegitima y debilita el poder de las dirigencias sindicales, en un momento de ataque y campaña de desprestigio a los sindicatos. Culpabilizan así al feminismo por tomar la iniciativa frente a su inacción sectorial.

— Que la medida del paro feminista le quita fuerza a otras acciones gremiales; de este modo, se desconoce y se desprecia la forma inclusiva que produce una mirada feminista de los conflictos.

Estos argumentos estructuraron la reacción frente a la confluencia de luchas que enlazan los diversos territorios del trabajo (doméstico, comunitario, asalariado, precario, de los cuidados, migrante) desde la mirada feminista, lo cual permitió radicalizar y profundizar demandas también *dentro* de los sindicatos.

A pesar de estas objeciones, para el paro internacional del 8 de marzo de 2018 se logró un hecho histórico: se conformó al calor de las asambleas preparatorias una

«Intersindical feminista». Dirigentes mujeres de todas las centrales (cinco en nuestro país), con diferencias políticas históricas, acordaron una mesa común, cuya conferencia de prensa conjunta el 7 de marzo de 2018 para anunciar el llamado transversal a la medida de fuerza fue un hito inédito. Hoy esa confluencia sigue funcionando y organiza asambleas comunes en lugares de conflictividad laboral y confronta las iniciativas del gobierno para traducir en propuesta neoliberal las reivindicaciones de género (como por ejemplo la Ley de paridad de género y moratoria provisional).

Diferencia y revolución

El movimiento feminista redimensiona y reconceptualiza a la vez tanto lo que entendemos por trabajo como por paro. En ese sentido hemos desplegado aquí la idea de que *el paro funciona como método cartográfico y dispositivo organizativo*. Algunas líneas de lectura históricamente han puesto el énfasis en el «hacerse» y en la «composición» de la clase obrera (véase Thompson, 1989; Tronti, 1966; Negri, 1981), para desmitificar y contrastar cierta idea cristalizada de una «identidad» o una «conciencia» de clase; también han sido decisivas teorizaciones feministas sobre la conjunción entre clase y feminismo como método contra el «manejo machista de la lucha de clases» (Manifiesto *Wages for Housework*) y sobre la clase como elemento de disciplinamiento racista (Davis, 2005; Linebaugh, 2016).

El paro retomado desde el feminismo obliga a reinvestigar qué son las vidas obreras hoy. En este sentido, la imposibilidad del paro como apertura a su posibilidad en términos de multiplicación de las formas laborales muestra que el movimiento feminista no es sólo un conjunto de demandas sectoriales o corporativas. Por el contrario, lanza una pregunta que afecta a toda la clase trabajadora en su redefinición misma de clase. Y abre un campo de investigación situado.

En primer lugar, porque muestra cómo todas las exclusiones que constituyeron históricamente a la «clase» se

han ido desmontando, disputando su ampliación a través de luchas concretas. La clase es hoy una multiplicidad que ha movido las fronteras de lo que entendemos por clase obrera gracias a esas luchas que pusieron conflictivamente en juego una redefinición de quiénes son l*s sujet*s productiv*s. Al mismo tiempo, la clase no deja de ser una parcialidad: una división en la sociedad entre quienes, para decirlo con Marx, dependen para relacionarse con sí mismos y con el mundo de su fuerza de trabajo y quienes no.

*La ampliación de la clase por multiplicación del trabajo que evidencia el movimiento feminista actual se debe a que no acepta que se les diga trabajador*s sólo a aquell*s que cobran salario. En este sentido, a través de la ampliación de la herramienta del paro ponemos en crisis el concepto de trabajo patriarcal porque cuestionamos que el trabajo digno sea sólo el que recibe salario y por tanto queda cuestionado que el trabajo reconocido es sólo predominantemente masculino. Como en un juego de dominó, esto implica cuestionar que el trabajo productivo es sólo el que se hace fuera de la casa.*

Así, el feminismo se hace cargo del problema de la redefinición del trabajo —y, por lo tanto, de la noción misma de clase— porque pone en evidencia la heterogeneidad de tareas no reconocidas que producen valor y desobedece la jerarquización y división que hace el salario entre trabajador*s y desocupad*s. Se trata de un movimiento que es político: al desacoplar el reconocimiento del trabajo respecto del salario, rechaza que quienes no cobren salario estén condenados a una marginalidad política.

El movimiento feminista con relación a un feminismo popular (que es lo que se construye como movimiento de multiplicidad en la experiencia latinoamericana bajo diversos nombres) demuestra así que no podemos delegar en el capital —a través de la herramienta del salario— el reconocimiento de quiénes son trabajador*s. Por eso decimos #TrabajadorasSomosTodas. Ahora, esa enunciación no funciona como un manto que cubre y homogeneiza en una identidad de clase abstracta, sino que funciona porque releva la multiplicidad de lo que significa el trabajo

desde el punto de vista feminista, con todas sus jerarquías y todas sus luchas.

La dimensión de clase puesta en relación con la diferencia no es un artilugio para volver a poner la clase como clave privilegiada de intelección del conflicto (como una flexibilización de la noción misma de clase que finalmente termina por ubicarla de nuevo en el centro a secas). Es algo más radical porque surge desde los feminismos de las periferias: *la cuestión de clase ya no puede ser abstraída de la dimensión colonial, racista y patriarcal sin revelarse como categoría encubridora de jerarquías.*

Por esta vía además ponemos en juego otra idea de *productividad*: ser productiv* no se ratifica por si somos explotad*s bajo la forma salarial. Más bien el razonamiento es diverso: la forma de explotación organizada por el salario invisibiliza, disciplina y jerarquiza otras formas de explotación.

Esto abre otra línea de investigación que me parece clave: ¿cómo hoy los dispositivos financieros actualizan el pacto colonial en intersección con las formas de dominación y explotación que, como señala Raquel Gutiérrez Aguilar (2018), se revelan como un punto para entender la guerra contra las mujeres en su dimensión contrain-surgente? Una tarea fundamental es, como veremos más adelante, *poner en conexión los territorios más precarizados del trabajo y el dispositivo más abstracto de las finanzas para pensar las nuevas formas de explotación y extracción de valor y en particular el lugar del cuerpo de las mujeres y los cuerpos feminizados en ellas.*

El cuerpo colectivo y multitudinario del movimiento feminista está hoy poniendo en movimiento el cuerpo en su sentido de potencia, es decir, reivindicando la indeterminación de lo que puede. Esto es, la idea misma de fuerza de trabajo. De ahí su multiplicidad, su expansión. En esta clave el cuerpo deja de ser confín individual y objeto de derechos liberales para entramarse con territorios insurgentes que disputan la riqueza social.

Excursus. Empezar por el paro: una fábula colectiva del origen

La fabulación colectiva es un modo de desmontar, criticar y desmenuzar los orígenes que consagran nuestro lugar secundarizado —descrito como natural, prepolítico y en general enmudecido—, y consiste también en contar otras historias.

El intento de narrar y conceptualizar la huelga feminista tiene la intención de reivindicar nuestro poder de fabulación colectiva. Y, por lo tanto, de invención de una lógica política que desafía la racionalidad considerada «política». Y, por eso, inventa su propio origen al punto de imaginar un movimiento no-originario, sino hecho de desplazamientos.

La teoría del contrato social (eso que garantiza abstractamente el orden en el que vivimos y por el cual obedecemos a quienes nos gobiernan) proyecta idealmente un estado anterior que le da lugar: el estado de naturaleza. Se dice en los debates de la filosofía que ese estado es una suerte de sitio imaginario o existente pero recóndito en poblaciones de América (así lo describió Hobbes).

Se puede hipotetizar otra cosa: que la materialidad del estado de naturaleza tiene como referente concreto a las mujeres, por el modo corporeizado de su existencia política, que a la vez las *naturaliza* y las *invisibiliza*. Entonces, sostener que el estado de naturaleza es ficticio es una doble negación: le quita existencia y dignidad a la naturaleza (denigrada como lo no racional) y niega la persistencia efectiva de ese estado de naturaleza en el modo de existencia feminizado. Y agreguemos algo más: mistifica a las mujeres como recurso natural explotable.

Las historias religiosas, políticas, mitológicas cuentan el origen de las cosas. Aprendimos de la feminista Carole Pateman (1995), por ejemplo, que de tanto repetir la historia del contrato social como origen del pacto político, las mujeres acatábamos un rol subordinado bajo la forma encubierta de un contrato sexual que «firmábamos» de modo

previo. Siempre dobladillo escondido, el contrato sexual es el contrato matrimonial que funciona a su vez con relación al contrato de empleo. Ambos son inescindibles del contrato social, es decir, de cómo funciona el orden político, del modo en que se estructura la obediencia social, donde las mujeres quedamos obligadas de una manera singular tanto con relación al trabajo no remunerado que realizamos como con la fidelidad que debemos prometer.

Pateman ha retratado como nadie que el contrato civil como narración del origen de las sociedades es una ficción hecha a medida de los hombres. Por un lado, sintetiza una disputa específica por el poder de «dar a luz». Los varones se hacen un cuerpo también a su medida. El contrato les entrega un «poder creativo específicamente masculino»: la capacidad de generar nuevas formas de vida política. Esta fábula está en la *gestación* del patriarcado moderno, que singulariza bajo una forma de derecho político el poder que los varones ejercen sobre las mujeres y los cuerpos feminizados. Y donde el cuerpo masculino se revela como cuerpo racional y abstracto con capacidad de creación de orden y discurso.

Por otro lado, son ficciones de «origen» que se montan sobre expropiaciones materiales: conquistas y apropiaciones de tierras comunales e indígenas, conquistas y apropiaciones del cuerpo femenino y los cuerpos feminizados (esclav*s y migrantes). Sobre esos despojos, se recorta la figura del individuo. No hay posibilidad «natural» de esa subordinación de las mujeres sin *antes* arrancarles toda posibilidad de autonomía económica. No hay confinamiento y empobrecimiento de las mujeres, para volverlas dependientes y sumisas, sin un despojo previo de sus capacidades autogestivas y de sus economías propias.

La creatividad política —en la alianza del patriarcado y el capitalismo— deviene así un poder estrictamente masculino sobre la base de una expropiación primera. Y el contrato que funge de cuerpo (cuerpo texto-cuerpo civil) para esa creatividad organiza todo un sistema de subordinaciones y delegaciones que luego tomarán el nombre de derechos y obligaciones. Pacto y contrato.

¿Pero quiénes firman? Dice Pateman que son varones blancos (que ya no representan el viejo poder del padre, sino un poder repartido fraternalmente entre varones iguales) y que ese contrato es a la vez tres en uno: un contrato social, un contrato sexual y un contrato racial o de esclavitud, que legitima el gobierno de los blancos sobre los negros. No es un paternalismo entonces lo que se organiza, sino una forma específica de masculinidad.

Pero no se habla de varones sino de algo más abstracto: individuos. Una fiesta a la que aparentemente las mujeres están invitadas si se visten de tales, es decir, si reconocen la ficción política de la igualdad liberal y hablan su lengua aun estando excluidas. Sin embargo, hay una pequeña trampa. A ellas como mujeres —en tanto aspirantes a individuos— sólo les es permitido en el origen un único contrato: el matrimonial. El contrato sexual establece así el derecho político de los hombres sobre las mujeres como cláusula primera, trascendental, a toda contratación. Se trata de un contrato con «contenido específico»: el del «servicio fiel», que estructura a la vez el acceso al cuerpo femenino como prerrogativa masculina y la división sexual del trabajo, organizando el significado patriarcal de lo que entendemos por feminidad. Porque junto a la fidelidad, «pactamos» hacer el trabajo doméstico gratuito.

Pateman marca el punto, de nuevo, con extrema lucidez: a pesar del individuo y del lenguaje metafísico de las voluntades contratantes, cuando se examinan los contratos en los que la mujer es parte (matrimonio, prostitución y subrogación de vientre) se muestra que el *cuerpo de la mujer* es lo que está en juego. La tesis de la filósofa es filosa: el contrato sexual es la parte *reprimida* del contrato social y siempre *desplazada* bajo la forma de contrato matrimonial.

Los contratos de matrimonio y de prostitución revelan el núcleo —y recuerdan los orígenes como ficción fundante— del patriarcado contractual moderno porque tanto «niega como presupone la libertad de las mujeres» y no puede operar sin este supuesto. Libertad y contrato se enlazan a la vez que confinan el poder femenino: la libertad de decidir sobre la gestación en el cuerpo propio y de no

quedar enclaustradas en el ámbito doméstico. En las mujeres, sin embargo, el cuerpo es algo que *no* es propiedad (la cualidad necesaria para ser individuo). La diferencia sexual se vuelve diferencia política.

Las mujeres entonces se presuponen como individuos (porque pueden firmar el contrato matrimonial) pero no lo son, porque no son propietarias de sí (ya firmaron el contrato que consagra su subordinación «natural» a los varones). Una estructura similar funciona en la parábola de Aventino que recuerda Rancière (2003) como la «ficción desigual»: el amo que da una orden al esclavo presupone en él una facultad de comprensión y de lenguaje, una humanidad que Rancière llama «igualdad de las inteligencias», sin la cual no habría posibilidad de acatar la orden. Pero esa humanidad es inmediatamente negada para afirmar la jerarquía: la distinción entre quien manda y quien queda obligado a obedecer, que luego se traduce en distinción de «naturalezas», donde los esclavos ya no son seres racionales.

De alguna manera, el doble estándar de las mujeres como individuos que no lo son funciona de un modo parecido. Sin embargo, puede usarse a favor, según propone Pateman: la figura de las mujeres abre una vía de crítica que puede llevar a la perspectiva feminista más allá del horizonte liberal. No se trata de la carrera para convertirnos finalmente en individuos plenos, tal y como hacen propaganda de sí mismas las mujeres que «sí lo logran» (llegar a la cúpula de las empresas o del poder político, por ejemplo). Más bien lo contrario: permite demostrar que la figura del individuo como propietario es inexorablemente masculina y piedra de base del patriarcado, ese modo de convertir el poder que los varones ejercen sobre las mujeres en poder político y en reaseguro de la división sexual del trabajo.

La relación paradójal con la *exclusión* es fundamental en este modo de pensar la situación *paradójal* de la mujer: *en tanto excluida del contrato es incluida de cierto modo en él*. Ella es a la vez objeto de propiedad y persona. Puede enhebrarse este razonamiento con formas de argumentación que critican la figura misma de la *exclusión*. Como señala

Foucault (2016), la noción de exclusión «no tiene en cuenta ni analiza las luchas, las relaciones, las operaciones específicas del poder a partir de las cuales, precisamente, se produce la exclusión». Refuerza así una distinción cuasi metafísica entre inclusión y exclusión, donde la exclusión es un afuera completo, un desierto.

Las mujeres, entonces, quedamos entrampadas si queremos incluirnos en el mundo de la igualdad de oportunidades que se promete a los individuos. En la medida en que las mujeres y l*s migrantes (y los cuerpos feminizados) no alcanzarán nunca el estatus pleno de ciudadana ni de individuo, lo que plantea es su relación simbiótica y sintética con la estructura misma de la inclusión.

Este esquema puede usarse justamente para pensar la diferencia sexual como jerarquía política: no hay tanto un sexo excluido a costa de la inclusión de otro, sino que la exclusión (por ejemplo, del trabajo doméstico respecto del salario) explica el modo mismo en que la inclusión (por ejemplo, el modo en que el salario «incluye» el trabajo doméstico como asignación familiar) está internamente estructurada por modos específicos de exclusión. Aquí volvemos a la relación que organiza el «patriarcado del salario». Y es la misma dinámica que proyecta la diferencia sexual en términos de diferencia entre espacio público y espacio privado, donde el espacio público (civil, masculino y blanco) reclama atributos y capacidades que implican la represión (o la inclusión como excluida) de la esfera privada (natural, de cuerpos sexuados).

Pero entonces, si se logra desarmar la figura de la mujer (y de los cuerpos feminizados) como *excluida*, logramos acercarnos más a la posibilidad de que su modo de existencia *descomponga* al individuo, forzando sus límites, contra y más allá de él. Por un lado, porque si esa exclusión es intrínseca al funcionamiento de la fórmula inclusiva, al correrla permite desarmar el binomio. Por otro, porque justamente al ser una figura corporeizada plantea una relación con el cuerpo que no es la de propiedad. Podríamos agregar que es más bien una relación con el cuerpo como *composición*. El cuerpo nunca depende sólo de sí mismo ni tiene bordes propietarios.

2. Violencias: ¿hay una guerra «en» y «contra» el cuerpo de las mujeres?

¿QUÉ NOS PERMITIRÍA hablar de una *guerra* para denominar la escalada de muertes de mujeres, lesbianas, trans y travestis (en un 80 por ciento a manos de amantes, novios, maridos o examantes, exnovios o exmaridos)? Claramente no es una guerra en el sentido de enfrentamiento de dos bandos simétricos o bajo reglas claras de la contienda. Pero sí parece necesario calificar así el tipo de conflicto que, sólo en Argentina, implica la muerte de una mujer, lesbiana, travesti o trans cada 30 horas. Un número que se incrementó después del primer Paro Internacional de Mujeres en 2017, cuando en el mes inmediatamente siguiente alcanzó su máximo. Las modalidades de crímenes se diversifican, la tendencia es que cada vez son más truculentos y el ritmo no se detiene.¹

¿Por qué nos matan? La reconceptualización de la violencia machista ha sido clave para el movimiento feminista de los últimos años. De dos modos. En primer lugar, *pluralizando* su definición: logramos dejar de hablar «sólo» de la violencia contra las mujeres y cuerpos feminizados para ponerla en relación con un conjunto de

¹ En 2018 el promedio fue un femicidio cada 32 horas; en 2019 se contabiliza cada 28 horas. Véanse al respecto los informes que la Casa del Encuentro presentó ante la Cámara de Diputados de la Nación.

violencias sin las cuales ésta no se explica, ni menos aún se comprende con respecto a su incremento histórico. Hablar de las violencias desde el femicidio y el travesticidio los ubica como su punto cúlmine pero pone un desafío: no encerrarnos allí, en su contabilidad necropolítica.

En este sentido, dar cuenta de la pluralización de las violencias es estratégica: es una forma concreta de *conexión* que produce *inteligibilidad* y, por lo tanto, permite un desplazamiento de la *figura totalizante de la víctima*. Pluralizar no es sólo hacer una cuantificación, un listado, de las violencias. Es algo mucho más denso: es un modo de cartografiar su *simultaneidad* y su *interrelación*. Es decir, es conectar los hogares estallados con las tierras arrasadas por el agronegocio, con las diferencias salariales y el trabajo doméstico invisibilizado; vincular la violencia del ajuste y la crisis con los modos en que se la enfrenta desde un protagonismo feminizado de las economías populares y relacionar todo esto con la explotación financiera por el endeudamiento público y privado; anudar las formas de disciplinamiento de las desobediencias a manos de la represión lisa y llana del Estado y la persecución de los movimientos migrantes, también con la manera en que se encarcela a las mujeres más pobres criminalizando economías de subsistencia y a las que practican el aborto con la impronta racista de cada una de estas violencias. Nada de esta red de violencias es obvia: rastrear los modos de su conexión es producir sentido, porque visibiliza la maquinaria de explotación y extracción de valor que implica umbrales de violencia cada vez mayores y que tiene un impacto diferencial (y por eso estratégico) sobre los cuerpos feminizados.

Este trabajo de tejido (con el paro como herramienta fundamental para su despliegue) funciona justamente a modo de telaraña: sólo produciendo una cartografía política que conecte los hilos que hacen que las violencias se revelen como dinámicas interrelacionadas, podemos denunciar que su segmentación busca enclaustrarnos en cillas aisladas. Conectar las violencias implica desbordar los confines de la «violencia de género» para vincular la violencia de género con las múltiples formas de violencia

que la hacen posible. De este modo nos salimos del «cor-sé» de puras víctimas con que se nos quiere encasillar para inaugurar una palabra política que no sólo denuncia la violencia contra el cuerpo de las mujeres, sino que abre la discusión sobre otros cuerpos feminizados y, más aún, se desplaza de una única definición de violencia (siempre doméstica e íntima, por tanto reclusa), para entenderla con relación a un plano de violencias económicas, institucionales, laborales, coloniales, etc.

En ese tejido político también se logra evaluar colectivamente su impacto diferencial sobre nosotras y sobre cada una. La violencia así no es una palabra enorme con mayúscula que produce otra enorme palabra llamada víctima, también con mayúscula, igualmente abstracta.

Aquí viene el segundo punto novedoso respecto a este modo de redefinir las violencias: las violencias contra el cuerpo de las mujeres y los cuerpos feminizados se leen desde una situación singular, el cuerpo de cada una, y desde ahí producen una comprensión de la violencia como fenómeno total. El cuerpo de cada una, como trayectoria y experiencia, se vuelve así vía de entrada, un modo concreto de localización, desde el cual se produce un punto de vista específico: ¿cómo se expresa la violencia? ¿Cómo la reconocemos? ¿Cómo la combatimos? ¿Cómo se singulariza en el cuerpo de cada quien?

Este modo *arraigado* de comprensión de las violencias habilita un cuestionamiento que es *transversal* a todos los espacios: de la familia al sindicato, de la escuela a los centros comunitarios, de lo que sucede en las fronteras a las plazas. Pero lo hace dando a ese cuestionamiento un anclaje material, cercano, corpóreo.

Luego, a la vez que la violencia exhibe diferenciales de opresión y explotación que se expresan en cuerpos concretos diversos, nutre desde allí, desde esa diferencia, una «sororidad interclase» novedosa en términos históricos, como señala Dora Barrancos (2018).

Sin embargo, una aclaración es necesaria: *lo común no es la violencia, lo común lo produce el cuestionamiento situado y transversal de las violencias*. Conectar las violencias nos da

una perspectiva compartida que es a la vez específica y expansiva; crítica y no paralizante; que enlaza experiencias. Cartografiar las violencias desde su conexión orgánica sin perder de vista la singularidad de cómo se produce el nexo entre cada una nos permite algo más: producir un lenguaje que va más allá de catalogarnos como víctimas.

Y, por último, la pregunta por las violencias nos propone, como en un juego de cajas chinas, otras dos preguntas fundamentales: ¿qué significa producir formas de autodefensa feminista frente al incremento de las violencias? Y aún más: ¿cómo sería si el movimiento feminista pudiera producir sus propias máquinas de justicia?

La guerra como clave

Michel Foucault (1976, 1992) propuso la guerra como principio de análisis de las relaciones de poder y, de modo más preciso, el modelo de la guerra y las luchas como principio de inteligibilidad y análisis del poder político. También argumentó una suerte de guerra permanente como sonido y filigrana detrás de todo orden. De modo que la guerra sería el «punto de máxima tensión de las relaciones de fuerza», pero en sí una trama «de cuerpos, de casos y de pasiones»: un verdadero enredo sobre el que se monta una «racionalidad» que quiere apaciguar la guerra.

Silvia Federici (2011) habla de «un estado de guerra permanente contra las mujeres», donde el denominador común es la devaluación de la vida y del trabajo que impulsa la fase de globalización contemporánea. La guerra contra las mujeres (brujas, curanderas, madres solteras, y todas aquellas catalogadas de heréticas por sus modos de vida), como la ha caracterizado Federici, es así el momento «originario» que se *repite* en cada nueva fase de «acumulación originaria» del capital: es decir, aquello que se despliega sobre el campo social ante un tiempo de extrema inestabilidad de las relaciones de mando-obediencia

y de explotación. Que hay momentos históricos donde la violencia se vuelve una fuerza productiva privilegiada para la acumulación de capital, como argumenta Maria Mies (1986), es una idea-fuerza para pensar la fase actual de despojos a varias escalas. Entonces, hacer la guerra a las mujeres y a sus formas de saber-poder es la condición de posibilidad de inicio del capitalismo, sostiene Federici. Nos queda desarrollar la pregunta por su *actualidad*. Se trata de poner a prueba la actualización de la caza de brujas como hipótesis política, mapeando cuáles son los nuevos cuerpos, territorios y conflictos sobre los que se practica.

Federici avanza sobre el cruce de la perspectiva foucaultiana con el feminismo y el marxismo. El capitalismo, desde sus comienzos transatlánticos, persigue y combate a estas mujeres «herejes» con saña y terror. Por eso, anuda tres conceptos: *mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Y se hace preguntas fundamentales sobre esa figura emblemática de la rebeldía: ¿por qué el capitalismo, desde su fundación, necesita hacerles la guerra a esas mujeres portadoras de saber y poder? ¿Por qué la caza de brujas es una de las matanzas más brutales y menos recordadas de la historia? ¿Por qué es necesario volver sospechosa la amistad entre mujeres? ¿Qué se quería eliminar cuando se las condenaba a la hoguera? ¿Por qué puede trazarse un paralelo entre ellas y las esclavas negras de las plantaciones en América?

La reacción contra las mujeres respondía a su creciente poder y autoridad en los movimientos sociales, especialmente los heréticos, y también en los gremios. Federici identifica una «reacción misógina» a esa masividad, al control reproductivo que las mujeres practicaban entre sí, a sus tecnologías de acompañamiento y complicidad. «Sexo limpio entre sábanas limpias»: éste fue el objetivo de la racionalización capitalista de la sexualidad que aspiraba a convertir la actividad sexual de las mujeres en un trabajo al servicio de los hombres y de la procreación. Además, era una forma de sedentarizarlas. Para ellas era mucho más difícil convertirse en vagabundas o trabajadoras migrantes, porque la vida nómada —argumenta Federici— las

exponía a la violencia masculina, y por entonces —en el momento de la organización capitalista del mundo— la misoginia estaba en aumento. Sin embargo, como ella insiste, esa violencia no quedó como un cuento recóndito de los inicios. Por eso mismo suena tan cercana esta imagen de que todo nomadismo femenino (sea desde tomar un taxi por las noches hasta abandonar a una pareja o irse del hogar) es, cada vez más, ocasión de violencia sexista.

El cuerpo femenino, continúa Federici, reemplazó a los espacios comunes (especialmente las tierras) tras su privatización. En un mismo movimiento, las mujeres quedaron sometidas a una explotación que daría inicio a un creciente sometimiento de su trabajo y de su cuerpo entendidos como servicios personales y recursos naturales. Las mujeres así *privatizadas*, como botín de guerra del inicio del capitalismo, fueron las que se refugiaron en matrimonios burgueses, mientras que las que quedaban a la intemperie se convirtieron en clase servil (de amas de casa a empleadas domésticas o prostitutas).

Las mujeres vistas como «rebeldes» no estaban referidas a ninguna actividad «subversiva específica», aclara la escritora italiana: «Por el contrario, describe la *personalidad femenina* que se había desarrollado, especialmente entre los campesinos, durante la lucha contra el poder feudal, cuando las mujeres actuaron al frente de los movimientos heréticos, con frecuencia organizadas en asociaciones femeninas, planteando un desafío creciente a la autoridad masculina y a la Iglesia». Las imágenes que las retrataban —en historias y caricaturas— describían mujeres montadas en las espaldas de sus maridos, látigo en mano, y otras tantas vestidas de varones, decididas a la acción. En esa estela, también se volvieron objeto de sospecha las amistades entre mujeres, vistas como contraproducentes para los matrimonios y como obstáculo a la denuncia mutua que se promovía, de nuevo, desde la autoridad masculina y la Iglesia.

No dejan de resonar algunas de estas «escenas» en nuestro presente, que actualizan al menos tres dinámicas sobre las que nos extenderemos más adelante. Por un lado, la relación entre cuerpos feminizados y disidentes y tierras/territorios comunes: ambos entendidos como

superficies de colonización, conquista y dominio. Luego, la criminalización de las acciones colectivas protagonizadas por mujeres, como dinamizadoras de movimientos sociales rebeldes. Finalmente, la autoridad masculina y eclesial como clave una y otra vez presente para el llamado al orden de la acumulación capitalista.

La dimensión colonial

«Nuevas formas de la guerra» llama Rita Segato (2014) a los modos actuales de violencia que toman como blanco el cuerpo de las mujeres. Nuevas porque actualizan una geometría de poderes que va más allá del Estado-nación y porque son otros actores los que ejercen la violencia, vinculados en buena medida al capital ilegal. Al mismo tiempo una conexión persiste en la novedad: se trata de una dimensión colonial que es fundamental subrayar. Una dimensión que se expresa en los métodos propiamente coloniales de asesinato de las mujeres (como el empalamiento, la cal y el descuartizamiento), pero sobre todo en el ejercicio de afirmación de autoridad a partir de la propiedad sobre los cuerpos. Esta fórmula clásica de la conquista capitalista (autoridad = propiedad) requeriría hoy de un plus, de una intensificación de escalas y metodologías. De otro modo, es lo que Segato define como «dueñidad»: un régimen de apropiación que radicaliza la forma colonial.

En varios de sus recientes textos e intervenciones, Suely Rolnik (2018) enfatiza la dimensión colonial de la agresión contra el cuerpo feminizado poniendo en juego la categoría de «inconsciente colonial-capitalístico». Este término se refiere a los efectos traumáticos del «miedo y de la humillación» de los procesos coloniales —en sus diversas fases y repeticiones—, los cuales organizan «operaciones» de subjetivación «más sutiles que los movimientos macropolíticos de los cuales resulta la independencia del estatuto colonial». Quisiera extraer de este argumento tres premisas para dejarlas puntualizadas (y que podrían, por ejemplo, pensarse con relación al teórico camerunés

Achille Mbembe [2013] y su uso de Frantz Fanon). En primer lugar, que el inconsciente colonial opera produciendo una «disociación entre lo político, lo estético y lo clínico»; es decir, jerarquizando y disciplinando saberes como «separados». Luego, que es esa disociación la que nos condena a despreciar los saberes del cuerpo y lo que estructura la «represión colonial»: «el objeto de esta “represión” es el propio cuerpo en su aptitud de escucha del diagrama de fuerzas del presente y de la dinámica paradójica de sus fricciones con las formas de realidad dominantes, aptitud de la cual extrae su poder de evaluación y su potencia de acción», dice Rolnik. Por último, «la abolición de la “represión” del saber del cuerpo y de las acciones en las cuales se actualiza» deviene una dimensión práctica fundamental en el horizonte de transformación.

Poder de evaluación y potencia de acción resultan dos claves prácticas poderosas de los saberes subalternos y de una epistemología feminista. Confrontan la división tan patriarcal y siempre tan a la moda entre l*s que piensan y l*s que hacen; l*s que conceptualizan y l*s que luchan; en fin, entre ideas estereotipadas de comodidad y riesgo. Lo colonial de la división es lo que resalta: donde el saber es un sobrevalorado poder de elite y el hacer un modesto recurso subalterno.

En cambio, considerar las prácticas al mismo tiempo desde su *poder de evaluación y potencia de acción* moviliza contra el inconsciente colonial-capitalista. Los saberes del cuerpo de los que habla Rolnik son hoy de nuevo objeto de sospecha y represión cuando producen formas de socialización entre mujeres, lesbianas, trans y travestis, deviniendo verdaderas tecnologías políticas de amistad, confianza, rumor y autoridad.

Sobre ellos se monta también la reacción misógina y violenta. Esos saberes-poderes expresan la ruptura de las subjetividades «minorizadas» (históricamente relegadas y depreciadas) que se evaden del sometimiento por reconocimiento, de la pura política identitaria. En el caso de las mujeres, lesbianas, trans y travestis, una consigna como #EstamosParaNosotras implica, entre muchas cosas, dejar de adecuarse al deseo heteronormativo cuyo despliegue

unilateral y violento es el fundamento de su afirmación machista. Más precisamente: la descomposición del cuerpo minorizado, dice Rolnik, desarma la «escena» en la que el cuerpo dominante tiene lugar y la reacción violenta es el intento de mantener la estabilidad de esa escena a cualquier precio. La guerra contra las mujeres, podría replantearse así, como la guerra contra los personajes femeninos y feminizados que hacen del saber del cuerpo un poder. No es casual que ella termine hablando también del personaje de la «bruja» como figura de un modo de existencia que provee una «brújula ética» que ubica los saberes del cuerpo como subversión contra el «inconsciente colonial-capitalístico». Esos saberes operan en situaciones concretas (sobre las que se evalúa y sobre las que se actúa) y nos ponen frente a frente con las fronteras de un régimen de poder que tiene en su estructuración colonial elementos fundamentales tanto para evaluar los fracasos como las posibilidades de fuga. Contra esos poderes y saberes insurrectos se ha hecho la guerra colonial. Son saberes-poderes estratégicos tanto en el repliegue defensivo como en la persistencia del deseo de desobediencia.

Contra la patologización de la violencia

Pensar desde la categoría de guerra para dar cuenta de una economía específica de la violencia contra las mujeres, lesbianas, trans y travestis es una preocupación que tiene la ventaja de obligarnos a contornear un fenómeno sistemático que no puede atribuirse a razones psíquicas de algunos varones o a «modas» que terminan leyéndose en términos de crónica roja o narrativas pasionales. Esta interpretación tiene el efecto de exculpar a las masculinidades violentas, mostrar sus crímenes como excepcionalidad, como patologías aisladas, y hacer una casuística del «desvío». La versión psicologista individual, por la idea misma del tipo de «salud» que propone el patriarcado para las masculinidades, es discutida en las calles, se condensa en graffitis, se conceptualiza en cantos: «No está enfermo, es un hijo sano del patriarcado» se lee en las paredes.

Entonces: la noción de guerra permite subrayar una dinámica de fuerzas en disputa y despejar nociones como la de «epidemia» o «brote». Pero hay una razón más, porque la patologización exculpatoria no queda ahí: se complementa con la consecuente culpabilización de la emergencia colectiva y callejera del movimiento feminista.

Por eso, por otro lado, argumentos amparados en la «racionalidad jurídica» denuncian la «ineficacia preventiva» de las marchas masivas a la hora de analizar el aumento de femicidios.² Me refiero a los argumentos que dicen que las movilizaciones no tienen capacidad ni eficacia para prevenir o disminuir los femicidios y, por lo tanto, queda en duda su función. Es decir: se compara el aumento de la movilización feminista y el aumento de los crímenes y se traza una relación causal directa, por un lado; y, por otro, se busca «constatar» la «ineficacia» de la movilización misma para contrarrestar la violencia femicida.

Mientras, desde los discursos «psi» se habla de una «ilusión» mimética de fuerza de las mujeres, lesbianas, trans y travestis que les haría tomar actitudes de «empoderamiento» que las llevan a la muerte. El argumento habla de un «efecto contagio» de lo colectivo que, más que lograr proteger a las víctimas, las expone aún más.³

De un modo similar se intentó leer la masiva movilización «#EleNã» en Brasil, a la que se quiso culpar del posterior triunfo en las urnas del ultra fascista Jair Bolsonaro. El lenguaje fue también psicológico-culpabilizador: la marcha de mujeres y LBGQTÍ «despertó al monstruo», se dijo.

La efervescencia multitudinaria queda desprestigiada como falsa, engañosa y sobre todo arriesgada (el «contagio» de un virus): lleva a confiar en una experiencia de fuerza colectiva que no haría más que revelarse *peligrosa e*

² Véase la posición del jurista Raúl Zaffaroni en «Femicidio», 18 de mayo de 2017; disponible online: <https://www.pagina12.com.ar/38399-femicidio>

³ «Femicidios: ¿el #NiUnaMenos provoca un efecto contagio no deseado?», *Revista Noticias*, 15 de febrero de 2017; disponible online: <https://noticias.perfil.com/2017/02/15/fe-micidios-hay-un-efecto-contagio/>

ilusoria. O aún más: contraproducente. La estrategia entonces es doble: culpabilizar y volver impotente. La noción de guerra, en cambio, nos pone en otra economía de fuerzas.

Dónde sucede hoy la guerra

La hipótesis con la que quiero continuar estas preocupaciones es la siguiente: creo que hoy la guerra *contra* las mujeres, lesbianas, trans y travestis se expresa en cuatro escenas dilectas que están *en la base* de los femicidios. Es decir, ellas son el sustrato de su *producción anterior* o, parafraseando a Marx, su morada oculta, y tienen entre sí una lógica de conexión. Esta lógica de conexión está dada por las finanzas, cuya especificidad remarcaré a lo largo de este libro. Se trata, con estas escenas, de enmarcar una lectura de la violencia del neoliberalismo, como momento actual de acumulación de capital, que da cuenta de las medidas de ajuste estructural pero también del modo en que la explotación se enraíza en la producción de subjetividades compelidas a la precariedad y al mismo tiempo batallando por prosperar en condiciones estructurales de despojo.

Las cuatro escenas de violencia a las que me refiero son:

1. La implosión de la violencia en los hogares como efecto de la crisis de la figura del varón proveedor y su pérdida de poder derivada, en relación con su rol en el mundo laboral.
2. La organización de nuevas violencias como principio de autoridad en los barrios populares a partir de la proliferación de economías ilegales que reponen, bajo otras lógicas, formas de provisión de recursos.
3. La desposesión y saqueo de tierras y recursos comunes por parte de transnacionales, que despoja de autonomía material a otras economías.
4. La articulación de formas de explotación y extracción de valor que tienen en la financiarización de la

vida social —y en particular a través del dispositivo de la deuda— su código común.

Quisiera plantear la relación orgánica entre estas cuatro dimensiones; luego, volver sobre la caracterización de la «guerra»; y al final, el principio: ¿a qué tipo de fuerza responde esta ofensiva? ¿En qué economías se inscribe la autonomía de las mujeres, lesbianas, trans y travestis? Aquí es necesario volver sobre algunos aspectos del paro feminista. Quisiera, por último, sugerir un desplazamiento: porque hay guerra «en» el cuerpo de las mujeres y en los cuerpos feminizados es que hay guerra «contra» las mujeres.

La implosión de los hogares

La «dignidad» masculina sustentada en lo que Federici (2018) llama el «patriarcado del salario» es lo que está en crisis. El salario para los varones servía de medida «objetiva» de su posición dominante en el mercado laboral. En ese sentido, funcionó históricamente como herramienta política: aseguraba el control del trabajo «obligatorio» y «no pago» del hogar a cargo de las mujeres al tiempo que establecía un representante del jefe o patrón dentro del hogar. Actualmente, no es que el patriarcado del salario deje de funcionar en su ejercicio de su poder de jerarquía y como monopolio del manejo del dinero. Pero su crisis es mayor: el salario hoy no está asegurado como medio de reproducción para las mayorías. Por esta razón, por el colapso de la medida salarial como medida objetiva de autoridad masculina, la violencia machista se vuelve «desmedida» en el hogar: las masculinidades ya no están contenidas por el valor que les ratifica el salario y por eso necesitan afirmar su autoridad de otros modos. La crisis de desempleo, de precarización y las condiciones cada vez más duras de explotación hacen que la violencia doméstica estructure la dominación patriarcal que antes estaba mediada y medida por el salario (aun si la violencia doméstica era siempre una latencia legítima de disciplinamiento «interno»). A esto se suma un componente fundamental: un mayor deseo de autonomía de

las mujeres que no se sienten contenidas ni constreñidas por el ideario doméstico, que ya acumulan experiencia de trabajo extradoméstico (mal pago y desvalorizado pero que ha funcionado como vía de deserción del mandato doméstico) y generaciones jóvenes que han cultivado formas de desacato al patriarcado del salario o que han vivido directamente su decadencia. Acumulación de desobediencias, intensificación de las autonomías y depreciación de la figura del varón proveedor asalariado desestabilizan los modos de obediencia estructurados en la familia monógama y heteronormativa. Las masculinidades devaluadas están en busca desesperada y violenta de reestructurarse. Las economías ilegales y el reclutamiento en fuerzas de seguridad (legales e ilegales) proveen esa promesa.

Nuevas violencias en los territorios

Tal vez podemos rastrear dónde se localiza hoy la «guerra civil» entre trabajo y capital que Marx identificó en la jornada de trabajo pero que vemos ampliarse y expandirse en términos territoriales (más allá de la fábrica) y temporales (más allá de la jornada laboral reconocida).

¿Qué formas violentas toma hoy esa guerra civil si la miramos desde una cooperación social que tiene a las economías ilegales y legales, migrantes y populares y al trabajo doméstico-comunitario como nodos de nuevas zonas proletarias en el neoliberalismo?

En la última década de modo marcado, inéditas formas de violencia reorganizaron la conflictividad social, impulsadas por nuevas formas de autoridad territorial ligadas a economías ilegales en connivencia con estructuras policiales, políticas y judiciales. Son ellas las que lideran la disputa contra las economías populares, fuertemente feminizadas, que se estructuraron a partir de los movimientos sociales. Y fueron las finanzas, con su alto grado de abstracción, las que se hicieron cargo de la articulación por abajo y por arriba de unas subjetividades que debían procurarse prosperidad sin dar por sentado el

«privilegio» del salario como ingreso principal. En América Latina, esto se produjo en conexión con un modo de inserción de tipo neoextractiva en el mercado mundial a la que volveré en el capítulo siguiente.

Las nuevas formas de violencia se traducen en una intensa segmentación de espacios jerarquizados a partir de accesos diferenciales a la seguridad, lo cual promueve una «guerra civil» por la defensa de la propiedad entre los barrios periféricos y las zonas ricas, pero también en el interior de las zonas más populares. El uso de las fuerzas de seguridad públicas y privadas busca constreñir a tod*s aquell*s que bajo los efectos del estímulo a la inclusión social por medio del consumo a través de deuda no tienen iguales condiciones ni de acceso ni de defensa de la propiedad.

Hoy las economías ilegales están «organizando» el reemplazo del trabajo asalariado en muchos espacios: proveen empleo, recursos y pertenencia como modo de afirmación de una autoridad masculina que se debe ratificar en el control del territorio a diario. Esto supone un pasaje acelerado en los umbrales de violencia que estructuran el día a día. No es casual que la otra vía de recomposición de esa autoridad masculina sea a través del reclutamiento (única oferta laboral más amplia) en las fuerzas de seguridad estatales. De este modo, fuerzas de enfrentamiento legal y paralegal sustituyen el modelo mayoritario de la autoridad asalariada, contribuyendo de modo decisivo a la implosión violenta de los hogares de la que hablábamos en el punto anterior. Hay que agregar una economía más, en auge y creciente: las iglesias, que ofrecen vías de acceso a empleo y promesas de prosperidad porque logran tejer una red de recursos en situaciones cotidianas cada vez más críticas.

La desposesión y saqueo de tierras y recursos que hacen posible la vida comunitaria

La ofensiva del *agrobusiness* y de las industrias extractivas en el continente exige un análisis fundamental de la inserción de nuestros países en el mercado mundial. Aquí también la

pista de Rosa Luxemburgo brilla por su actualidad: su formulación de la expansión colonial capitalista en contra de lo que, en el lenguaje de su época, se llamaban las «formaciones de economía natural». Esto significa el avance de las fronteras del capital a través del despojo de las tierras para acabar con la autosuficiencia de las economías indígenas y campesinas. Ella remarcó las deudas hipotecarias sobre los granjeros estadounidenses y la política imperialista holandesa e inglesa en Sudáfrica contra negr*s e indígenas como formas concretas de violencia política, presión tributaria e introducción de mercancías baratas.

Desde diversas luchas se ha empezado a utilizar el concepto de cuerpo-territorio para situar las resistencias contra las embestidas neoextractivistas, mayoritariamente protagonizadas por mujeres. Es el caso de Berta Cáceres, cuyo asesinato el movimiento nombró como «femicidio territorial». Este punto conecta una noción de cuerpo que no sólo es no-humano, sino que además se refiere a la cuestión de la naturaleza desde un punto de vista no liberal, es decir, no se trata de un preservacionismo en abstracto, sino de enfrentar los modos de despojo de posibilidades materiales de vida que hoy estructuran un antagonismo directo entre empresas multinacionales y Estados contra poblaciones que son saqueadas, desplazadas y redireccionadas en nuevas dinámicas de explotación (me extenderé sobre esto en el tercer capítulo).

Las finanzas como código común

Este paradigma extractivo, sin embargo, debe extenderse también a los espacios urbanos y suburbanos, donde volvemos a encontrar las finanzas en múltiples aspectos también en operaciones «extractivas»: desde la especulación inmobiliaria (formal e informal) hasta el endeudamiento masivo. En esta línea, es necesario conceptualizar de un modo ampliado el extractivismo, como forma en que se operativiza hoy la captura de valor por parte del capital (Gago y Mezzadra, 2017). Las finanzas «aterrian» así en las economías populares, en aquellas economías surgidas

de los momentos de crisis, nutridas por las modalidades de autogestión y trabajo sin patrón, y explotan las formas en que las tramas subalternas reproducen la vida de un modo que no puede simplemente reducirse a la «supervivencia». Así, una multiplicidad de esfuerzos, ahorros y economías «se ponen a trabajar» para las finanzas. Esto significa que las finanzas se vuelven un código que logra homogeneizar esa pluralidad de actividades, fuentes de ingresos, expectativas y temporalidades. Las finanzas han sido las más hábiles y veloces para detectar esta vitalidad popular y enraizar allí una extracción de valor que opera directamente sobre la fuerza de trabajo como trabajo vivo. Consideramos «extractiva» esta dinámica que organiza una modalidad de explotación financiera que no tiene al salario como mediación de la explotación de la fuerza de trabajo. Trabajaremos una hipótesis que profundiza esto en el cuarto capítulo: la reestructuración del patriarcado más allá del salario como «patriarcado colonial de las finanzas» (Gago y Gutiérrez Aguilar, 2018).

La guerra «interna»

De ser aparentemente un lugar pacificado, el hogar hoy devino un campo de batalla. La violencia doméstica no hace más que mostrar escenas de una domesticidad que estalla y los hogares como escenarios de cotidianos truculentos. El hogar ya no es el reposo del guerrero, como se proponía cuando la división sexual del trabajo reservaba a las mujeres la tarea de romantizar la casa (bajo el mando del «patriarcado del salario»). La casa es hoy donde el «guerrero» (una de las figuras clásicas del mandato patriarcal) quiere hacer la guerra «interna» como síntoma de su impotencia y de las humillaciones padecidas en los ámbitos laborales y en otros territorios existenciales. Entonces, mejor que estallido, la imagen es otra: la *implosión*. La violencia se pliega hacia adentro, agujerea los cuerpos, desteje las relaciones.

Sin embargo, caracterizar las violencias machistas como algo vinculado sólo al espacio doméstico ratifica el aislamiento en el hogar, confirma las fronteras de su espacio como «privado». Es el «gran encierro» de las mujeres dentro del ámbito doméstico —del que habla Federici subrayando que Foucault lo olvidó al enumerar cárceles, escuelas y hospitales— lo que permite también el confinamiento de la violencia como algo que se padece «puertas adentro», es decir, de modo privado, íntimo. «Sólo me siento insegura cuando estoy en mi casa», relató una mujer en la asamblea que se realizó en la villa 21-24 de Barracas, en el sur de la ciudad de Buenos Aires, preparando el paro internacional del 8 de marzo de 2018. Su frase invierte la idea clásica del hogar como espacio de resguardo y refugio. «Por suerte, cuando tengo problemas aviso a las compañeras, que llegan antes que la policía y son más efectivas que el botón antipánico y la perimetral», concluyó para hablar de las medidas de seguridad judiciales y policiales.

Esta forma de enfrentar la violencia convirtiéndola en una cuestión que no es privada y que tampoco confía en las soluciones estatales permite profundizar el diagnóstico de la trama de las violencias que se expresan «domésticamente», vinculadas de modo directo a otras violencias (política, económica, laboral, institucional, mediática, etc.). Esto cambia también el plano de las «soluciones» o respuestas. Cuando estamos confinadas al hogar y a la soledad que podemos sentir encerradas allí, quedamos presas de retóricas salvíficas, tanto de organizaciones que sólo piensan en términos de rescate y refugio como de instituciones judiciales y policiales que sabemos inefectivas en la medida en que conocemos su complicidad con la trama de violencias que se quieren denunciar. *Salir del confinamiento es salir de la lógica del rescate y del refugio como única opción para desplazarnos a construir tramas más densas de defensa, autodefensa y protección. La autodefensa, así, desplaza la cuestión a resolver hacia la organización de los cuidados colectivos en condiciones de despojo estructural.*

El discurso redentor, salvífico, es intrínseco a la victimización de las mujeres, lesbianas, trans y travestis. Sin

la figura de la víctima no funciona el andamiaje del salvataje. Esta es una perspectiva que permite hacer una crítica al modo en el que buena parte del enfoque sobre la trata o el tráfico de mujeres necesita de este discurso y también sirve para entender por qué es el abordaje que logra apoyo de las ONGs y es elegido por las redes de financiamiento internacional, con el auspicio espiritual de la Iglesia.

De modo similar a como sucede con l*s trabajador*s migrantes, la noción de trata y su enlace con la de esclavitud toman una parte por el todo. A partir de algún caso que se postula como emblemático y con imágenes capaces de impactar en la imaginación pública (un trabajador costurero esposado a la máquina de coser o una joven esposada a la cama), se busca explicar una sumisión intrínseca, de *naturaleza*, y anular así toda voluntad y racionalidad autónoma en condiciones siempre críticas.

Entendido en este esquema, el discurso de la trata y del trabajo esclavo como perspectiva totalizante es inherente a un paternalismo que no es más que un tipo de control sobre una idea más compleja de la autonomía de las mujeres, lesbianas, trans y travestis en contextos difíciles, violentos y adversos a los que, sin embargo, no se responde con mera resignación. En este sentido, el discurso de la trata bloquea incluso pensar formas de violencia que explican mucho más en profundidad el problema mismo de las redes de trata. El nudo es que su forma de argumentar la violencia deja completamente de lado: 1) una explicación de la explotación de las mujeres y cuerpos feminizados que no sea moralizante; 2) el papel del financiamiento internacional (y en particular la apuesta en la agenda global, por parte también del Vaticano y el Departamento de Estado norteamericano) que determina un tipo de enfoque sobre el tema; 3) el complejo juego de deseo, cálculos de progreso y riesgo que las mujeres y cuerpos feminizados ponen en movimiento bajo diversas modalidades de migración pero también de «huida» de las casas por parte de las más jóvenes, lo que lleva a entender de fondo el funcionamiento del capitalismo contemporáneo.

Al anularse así la racionalidad estratégica que muchas de estas trayectorias ponen en juego (con planes, frustraciones, recálculos, aprendizajes, sacrificios, apropiaciones), se desestima todo saber en nombre de una infantilización que actualiza, una y otra vez, la lógica colonial de la salvación y, sobre todo, muestra la imposibilidad de dar espacio a la racionalidad y a la voz propia de quienes están en esos procesos. Esta problematización que intentamos no desconoce situaciones extremas. La pregunta es por qué ellas, siendo algunas, se convierten en la verdad del fenómeno y son propuestas mediáticamente como la totalización indiscutible de una realidad mucho más variada y compleja que nos obliga a poner en juego otros elementos de análisis y comprensión.

La perspectiva de la trata, construyendo la figura de la mujer —y especialmente de la mujer migrante o hija de migrantes— como víctima perfecta, moraliza su acción a la vez que legitima el accionar de organizaciones, financiamientos y retóricas de tipo *salvíficas*, como señalamos, en un sentido que las convierte en sujetos pasivos por completo. Para contrarrestar este enfoque, es necesario dar cuenta de las infraestructuras y logísticas que organizan las movilidades más allá de las figuras de «traficantes» y «esclavas», como suele caracterizarse la trata como narrativa omnicomprensiva. La trata no es sólo un encuadre normativo, sino que también gana progresiva fuerza en el discurso mediático y en las disputas políticas para aplanar una realidad que es mucho más enmarañada que lo que tal categoría simplifica con una orientación conservadora específica.

Esto se hace más complejo aún en el caso de las jóvenes que «desaparecen» de sus casas por un tiempo, vuelven a aparecer y se vuelven a ir. Esta realidad es cada vez más frecuente especialmente en las villas y barrios periféricos y desafía la perspectiva de abordaje habitual —jurídico y político— ya que bajo la noción de trata estas situaciones no logran comprenderse, ni investigarse ni politizarse de un modo efectivo. Queda obturada la posibilidad misma de reconocer cómo se producen estas complejas economías de movimiento, de fuga, de enlace de las jóvenes con

circuitos paralegales e ilegales, que conjuga un deseo de autonomía que se tramita en condiciones de extrema violencia y precariedad. Las formas de violencia doméstica no dejan de estar en la base de estas formas de huida. Se huye de hogares muy violentos a otras formas de violencia. A veces, se regresa al barrio y al hogar y no es evidente que se quiera «regresar». Las campañas de búsqueda familiar y vecinal son muchas veces la forma más efectiva de encontrar a estas jóvenes. Son la única presión que hace que la denuncia policial y judicial tome fuerza. Pero cuando digo que no es evidente que ellas quieran regresar, quiero subrayar que al lugar donde se vuelve es uno no deseado, en general, del que se pretende huir. Esto no significa que las posibilidades de cómo y a dónde huir sean mejores, sino que tramitan y dan vía, de manera pragmática, a ese deseo de fuga.

Estas «idas y vueltas» problematizan el esquema más clásico de encasillar estas dinámicas de fuga como puro «secuestro» u obnubilación irracional de las jóvenes con las promesas de consumo. Al igual que en el caso de la migración, se trata de huir de la trinidad violenta de la que habla Amarela Varela (2018) para caracterizar la caravana de mujeres centroamericanas que hoy cruza la frontera hacia Estados Unidos: violencia femicida, violencia de Estado y violencia de mercado.

Culpabilizar y judicializar a las jóvenes no sólo resulta insuficiente (ya que las investigaciones de los casos no avanzan, se desestiman porque no logran «completar» la caracterización de trata), sino que además «desprestigian» socialmente a las jóvenes: en el barrio, cuando vuelven a «aparecer» son señaladas por los propios vecin*s como culpables y su misma aparición se considera como que «desmiente» la violencia en la que están inscritas. Así es menospreciado el problema más urgente de esta situación: cómo son apropiadas sus derivas fuera de lo doméstico, cómo las «salidas» de la violencia se hacen en condiciones de extrema fragilidad y cómo, a costa de otras violencias, al mismo tiempo persiste en esas fugas una voluntad de autonomía.

Por esto, es necesario reunir elementos para hacer una crítica a la unidimensionalidad del discurso de la trata como racionalidad que a la vez victimiza y «pasiviza» las trayectorias de las mujeres, especialmente jóvenes y migrantes (o hijas de migrantes), bajo un sesgo de política global que es necesario dejar de ver como «neutro». Como señalé, primero hay que inscribir esta dinámica en los circuitos de la economía popular, informal, alegal e ilegal (un cruce para nada nítido y cada vez más entreverado como disputa de formas de «autoridad» sobre los territorios), donde la violencia, la explotación y *también* un deseo de fuga de los espacios domésticos implosionados por la violencia se articulan a logísticas e infraestructuras (formales e informales, ilegales, paralegales y alegales) que hacen posible la «movilidad» para las mujeres jóvenes en condiciones de precarización extrema.

El elemento de «no voluntad» —es decir: la captación forzosa que define la figura de trata, tanto jurídica como subjetivamente— bloquea e impide entender la complejidad de la mayoría de las situaciones realmente existentes, donde la sustracción de la voluntad no es completamente tal (hay un ambiguo componente voluntario de fuga) y, sin embargo, no deja de producirse en una trama de violencias inscrita en la situación misma de las condiciones de la «fuga».

La terminología de la trata y la esclavitud —que extrema esa condición involuntaria— y la acepción meramente jurídica del cálculo que supone el encuadre de la trata (Gago, 2018b) desprecia otras racionalidades que tienen que ver justamente con una forma de huida de la violencia doméstica, los abusos y la pobreza de los hogares. Y, sobre todo, aísla una problemática donde lo que está en juego es una disputa muy concreta en el marco de la normalización de la sobreexplotación que caracteriza al capitalismo contemporáneo. En el caso de las pibas, eso se juega en la apropiación patriarcal de sus deseos de huida. La crítica a las violencias no puede hacerse negando la propia acción de estas jóvenes que, en la desesperación, ponen en juego un deseo bajo altísimo riesgo, pero en un cálculo donde prima no someterse a una violencia primera —la de los hogares— y donde la autonomía se confronta con las formas más complicadas de su apropiación y explotación.

Más allá de la victimización

En una entrevista que hicimos en 2015, Rita Segato habló de una «pedagogía de la crueldad» y ese diagnóstico preciso se volvió lenguaje común. En su libro *Las estructuras elementales de la violencia* (2003) hablaba de la «violencia expresiva» en los crímenes de género. Formulación que la condujo a interpretar los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez en *La escritura en el cuerpo de las mujeres* (2013) como violencia que ve en el cuerpo femenino un tapiz sobre el cual escribir un mensaje. En la edición mexicana del ensayo que le da continuidad, *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres* (2014), escribimos en el prólogo junto a Raquel Gutiérrez Aguilar: «Hay una novedad, incluso en su repetición. La guerra toma nuevas formas, asume ropajes desconocidos. Y no es casual la metáfora textil: su principal bastidor en estos tiempos es el cuerpo femenino. Texto y territorio de una violencia que se escribe privilegiadamente ahí. Una guerra de nuevo tipo». Agregamos entonces un elemento: la «opacidad» de una conflictividad social en la que los femicidios se inscriben. Esa opacidad no es simple confusión, falta de información o imposibilidad de interpretar, sino que debe analizarse como un elemento estratégico de la novedad: como una verdadera dimensión contrainsurgente, es decir, que busca desarmar la capacidad rebelde de ciertos cuerpos-territorios (Paley, 2017).

En América Latina, la realidad del femicidio exige volver sobre la pregunta de su significado: ¿qué mensaje se transmite en estos crímenes que, ahora, parecen no tener límite doméstico, sino que acontecen en medio de un bar, un jardín de infantes o la calle misma? Ponen en marcha esa «pedagogía de la crueldad», indisociable de una intensificación de la «violencia mediática» que opera difundiendo esas agresiones contra las mujeres, a la vez que difunde el mensaje y confirma un código de complicidad de un modo de ejercicio de la masculinidad. A esto se refiere Segato cuando habla del femicidio como portador de una «violencia expresiva» y ya no instrumental.

Esa violencia contra las mujeres, lesbianas, trans y travestis (que toma múltiples formas, del despojo al acoso,

del abuso a la discriminación, etc.) es fundamental para entender una línea entrelazada de violencias que tienen que ver con cómo se reconfigura hoy la explotación y la extracción de valor. Salir de esta perspectiva de la violencia como victimización no nos quita de encima el problema de la violencia ni mucho menos nos libra de entender su especificidad. Por el contrario: lo reubica. Ya hablamos de un desplazamiento estratégico: es la intersección entre violencia de género y violencia económica y social lo que nos permite salir de la «tematización» de la violencia como gueto de la perspectiva de género. Su especificidad emerge de esa conexión y no de un procedimiento de aislamiento. La especificidad está dada por la perspectiva situada que permite una comprensión de las violencias como totalidad en movimiento y, cada una de ellas, como síntesis parcial.

Es la conexión lo que nos permite construir y movernos en un plano de comprensión, inteligibilidad y método que da sentido a la violencia en la medida en que vincula el ámbito doméstico con el mundo del trabajo y la explotación de nuestras precariedades así como con las nuevas formas de explotación financiera que se montan más allá de los salarios. Es la conexión lo que explica la imposibilidad de autonomía económica como base de la inmovilidad en hogares que se vuelven un infierno; y también lo que permite ver la migración como una línea de fuga que vale la pena aun si los riesgos se hacen cada vez más altos.

Diría entonces que la interseccionalidad entre 1) el mapeo del mundo del trabajo desde una perspectiva feminista que permite dar otro estatus a las economías no asalariadas, 2) la emergencia de una ecología política desde abajo que pone en juego una comprensión no liberal de la tierra y los recursos en un sentido amplio porque emerge de las luchas a favor de la vida comunitaria y 3) las luchas por la justicia —entendidas como una extensión del trabajo de cuidado colectivo— es lo que conforma la posibilidad material de una crítica de las violencias actuales.

Evitamos, así como señalé arriba, la tematización de la violencia doméstica como un gueto de género que determina, correlativamente, «respuestas» y «soluciones» también

guetificantes: una nueva secretaría (de Estado) o una nueva sección (de sindicato) o un nuevo programa (de salud).

Una vez que este desplazamiento y enlace de violencias produce un diagnóstico feminista que empieza a convertirse en sentido común, vemos cómo intenta ser recodificado. Así, las violencias *quieren ser traducidas como inseguridad y, por tanto, como necesidad de mayor control*. Desde las instituciones gubernamentales en general se intenta responder a los femicidios dando respuestas simplemente punitivistas, racistas y sexistas, así el sistema político recodifica estas violencias para englobarlas en el discurso general de la *inseguridad*. Se refuerzan estereotipos clasistas y racistas (el peligro de varones con relación a su clase y su nacionalidad) a la vez que se propone exigir «mano dura» como única salida. Las soluciones de demagogia punitiva aparecen así como «propuestas mágicas».

Violencias conectadas

Como demostró anticipadamente Rosa Luxemburgo, la guerra es históricamente un momento estratégico de la acumulación de capital. La herramienta del paro feminista pone en discusión las múltiples formas de explotación de la vida, el tiempo y los territorios. De este modo, desborda e integra la cuestión laboral porque involucra tareas y labores generalmente no reconocidas: del cuidado a la autogestión barrial, de las economías populares al reconocimiento del trabajo social no remunerado, del desempleo a la intermitencia del ingreso. En este sentido, pone la clave de la vida desde un punto de vista que excede su límite laboral.

Es el surgimiento de un feminismo de masas el que ha permitido (y permite) hacer una lectura del mapa de las violencias como entramado que conecta la violencia de género con la violencia económica, financiera, política, institucional y social, que hoy se ha convertido en un análisis difundido. Este análisis no surge de la academia estrictamente, ni de las lecturas de ciertas teorías. Este análisis se consolida a partir de poner en práctica la herramienta del

paro feminista, como señalé en el capítulo anterior: es el horizonte organizativo de esa herramienta tomada por el movimiento feminista el que produce y difunde el análisis de la conexión de violencias.

Es esa acción la que permite un salto cualitativo también en la identificación de NiUnaMenos como un movimiento que no sólo lamenta y repudia las muertes, sino que es capaz de producir un marco de comprensión del neoliberalismo donde se inscribe la violencia contra las mujeres y los cuerpos feminizados y, por lo tanto, puede ser politizada, confrontada.

A través del paro feminista *revolucionamos* nuestra práctica como movimiento al mismo tiempo que *revolucionamos* la herramienta misma del paro. Eso nos permite otra comprensión del fenómeno del femicidio porque nos corre del corsé de género que 1) nos «confina» a ese lenguaje limitado, 2) encierra la violencia en el espacio «doméstico» y 3) nos emplaza en un único lugar «legítimo»: el de víctimas.

Aún más, en América Latina trazar el mapa de las violencias implica pensar con otras claves los ciclos y calendarios políticos de las crisis y sus reestabilizaciones recientes. Por eso, nos pone el desafío de pensar las nuevas formas de la guerra como modos de disciplinar y controlar la revuelta a partir de formas de violencia que hoy tienen en las finanzas un eje que disputa el modo mismo de operación (también de traducción y codificación) en la *transversalidad*.

Excursus. La guerra «en» el cuerpo de las mujeres

La guerra «en» el cuerpo de las mujeres que quise rodear aquí a través de algunos puntos puede pensarse con relación a esas formas heterogéneas en las que la autonomía y el desacato generan insubordinación a favor de los saberes del cuerpo y, al mismo tiempo, lo indeterminan porque no sabemos «lo que puede un cuerpo».

Pensar qué tipo de guerra es la que se desarrolla contra mujeres, lesbianas, trans y travestis permite entender el tipo de ofensiva del capital para relanzar su mando. Pero aún antes, en términos de método y de perspectiva política, hay que dar cuenta del tipo de *autonomía* que está siendo desplegada para entender la magnitud de la reacción misógina en su contra.

Una foto de las movilizaciones en Chile durante 2018 por la educación democrática y feminista muestra a una joven encapuchada y en su pasamontaña se lee un parche cosido que dice «estoy en guerra». ¿De qué guerra hablan esos pasamontañas que pasaron de la selva a las calles metropolitanas?

Estar en guerra es un modo de asumir el diagrama de fuerzas. Significa encontrar otro modo de vivir en nuestros cuerpos. Implica visibilizar un conjunto de violencias que hacen de esos cuerpos «terminales» diferenciales de esa trama. Estar en guerra es liberar fuerzas que se experimentan contenidas. Es dejar de callar la violencia.

En ese sentido, es asumir que somos atacadas y que hay una decisión —que es fuerza común— de dejar de permanecer pacíficas ante las violencias cotidianas. Tiene que ver con un modo de atravesar el miedo, no simplemente pensar que deja de existir.

Si Simone De Beauvoir (1949) dijo que no se nace mujer, sino que se deviene, fue para exhibir una construcción histórica de la naturaleza femenina que nos *limitaba* a ciertas tareas, funciones y obligaciones. El devenir, en *El segundo sexo*, expresa un proceso negativo del que hay que tomar conciencia: es el modo en que hacernos mujeres se vuelve sinónimo de convertirnos en sujetos *no-libres*. El devenir es un proceso de sujeción, especialmente a la maternidad.

Deleuze y Guattari (1972) dan una acepción inversa (pero imposible de pensar sin el precedente de De Beauvoir): devenir-mujer es salirse del lugar asignado, bajarse del árbol familiar, escapar del mandato patriarcal. En este sentido, devenir no tiene nada que ver con progresar ni adecuarse, tampoco con alcanzar un modelo o llegar a un

meta (no hay evolución, dicen los filósofos). El devenir, por el contrario, «es el proceso del deseo».

Sin embargo, el devenir-mujer alerta de un robo. Nos roban un cuerpo para producir un organismo dual, binario, y así hacernos un cuerpo que no es nuestro: «A quien primero le roban ese cuerpo es a la joven: “no pongas esa postura”, “ya no sos una niña”, “no seas marimacho”». Por eso el devenir mujer es un tipo de movimiento juvenil: no por edad, sino por soltura, por la posibilidad de circular en distintas velocidades y lugares, transitar pasajes, hasta convertirse en el proceso mismo. Devenir-mujer es llave de otros devenires: un inicio, un ritmo, un vértigo. Que se opone a la mayoría entendida como un estado de poder y de dominación.

«Deviene aquella que eres»: si hubiera que buscar un origen (o mejor: inventarle uno provisoriamente) a la cuestión del devenir, podríamos ir a esta frase de Friedrich Nietzsche. Lou Andreas Salomé (2005) —interlocutora, amiga y amante del filósofo— escribió sobre *el impulso a la transformación y el cambio de opinión* como dos elementos claves de su pensamiento: el proceso de transformación de una misma —es decir, el devenir— como condición indispensable de toda fuerza creadora, así lo subrayó ella en su propia lectura. El aforismo «Debemos convertirnos en traidores, ejercitarnos en la deslealtad, constantemente desechar nuestros ideales» (HH, § 629) funciona como un llamado a un materialismo entregado a la fidelidad ya no de convicciones o ideales, sino al proceso de transformación mismo. ¿Qué sería en todo caso una fidelidad con los devenires?

Lou Andreas Salomé —quien se convertiría luego también en amiga de Freud y una de las mujeres precursoras del psicoanálisis— hará una interpretación del filósofo que dará especial énfasis a la tonalidad emotiva de su pensamiento, para poner de relieve «las sutiles y secretas relaciones sentimentales que un pensamiento o una palabra pueden despertar» pero también al modo en que intuición y verdad se entrelazan en su obra al punto de producir un efecto de arrastre, de aumento de

energía. La relación entre intuición y necesidad elabora así, nutre, una nueva objetividad.

Estos saberes —apunta Lou— están vinculados a los artistas y las mujeres porque son aquellos que «producen la impresión de la plenitud de fuerza, de lo vivo, de lo lleno de espíritu, de lo tonificador». El devenir se vuelve guerra. «Eterna guerra que *se es*»: cada quien como compuesto de elementos contrapuestos entre sí, de los que puede brotar una forma superior de *salud*, dirá Nietzsche. «Sólo se es fecundo al precio de ser rico en contradicciones»: sólo hay que tener fuerza para (so)portarlas. Saldrán de aquí premisas fundamentales para cierta perspectiva feminista. En primer lugar, la idea de que «todo es *no-verdad*», es decir, que la violencia de la totalidad es una supresión de parcialidades y situaciones concretas; por lo tanto, no hay verdad absoluta, sino *perspectivas*. Luego, que hay una cierta preponderancia de la vida afectiva sobre la intelectual: el contenido de verdad se considera secundario respecto a su contenido de voluntad y sentimiento. De tal modo que el devenir involucra una economía de fuerzas. Y en ese tránsito, ya no se descubre una verdad, se la *inventa*. Pero no hay verdad sin declaración de guerra.

Se trata también de saberes de superviviente. La feminista y lesbiana negra Audre Lorde en *Los diarios del cáncer* (2008) es una superviviente que dice necesitar no escribir como superviviente. Lo hace como una guerrera que no ha abandonado el miedo. Que transita desde la biopsia hasta la detección de un tumor en su seno derecho, que va librando batallas y victorias frente a la muerte, que lidia con fantasías vertiginosas de una enfermedad que puede asaltarle todo el cuerpo, que resiste los altibajos del antes y el después de decidirse por la mastectomía. Dispone investigar su cuerpo como un terreno de batalla donde se juega un combate entre poderes muy distintos: el de lo erótico y el autocuidado a la par de la maquinaria cosmética y quirúrgica; el de los prejuicios racistas y estéticos y el del miedo a ser no deseada, o a perder las ganas de hacerse el amor a sí misma, a la vez que el poder curativo de una red de amistades. Son poderes que, muestra Lorde,

exigen un entrenamiento de una consigo misma. Y de un lenguaje que sea también como una nueva piel.

Se cuenta que las jóvenes Amazonas se extirpaban el seno derecho para ser mejores arqueras. Lorde trae varias veces en sus páginas la imagen de estas quinceañeras decididas, casi como imprevistas aliadas mitológicas. O tal vez no tan imprevistas para esta mujer que cuenta que «crecer siendo una negra, gorda, casi ciega en EEUU» requiere también de los saberes del arco y la flecha para no morir.

Dice Lorde: más allá de la ilusión (idealista) del fin del miedo, se trata de conocer el miedo como parte de la propia naturaleza para justamente dejar de temerle. Familiarizarse con él para desarmarlo. No suponer su desaparición mágica para no paralizarse cuando llega. Atravesarlo. Convivir con él al punto de adivinarle sus mañas. En este sentido, el diario que escribe deja de ser íntimo, o dicho de otra manera: radicaliza su intimidad a punto de volverse manifiesto político, interpelación de una hermana extranjera o de una maestra sabia, como con la que sueña a veces Lorde. Desde ahí, la pregunta es frontal: «¿Cuáles son las palabras que todavía no tenés? ¿Qué necesitás decir? ¿Cuáles son las tiranías que te tragás día a día e intentás hacer tuyas hasta que te enfermes y mueras de ellas, todavía en silencio?».

3. Cuerpo-territorio: el cuerpo como campo de batalla

¿EN QUÉ SENTIDO EL CUERPO de las mujeres puede pensarse como un territorio de conquista? Maria Mies junto con Veronika Bennholdt-Thomsen y Claudia von Werlhof (1988) reflexionaron sobre las mujeres como «colonias», es decir, territorios de saqueo sobre los que se extrae riqueza a fuerza de violencia. A partir de la analogía cuerpo femenino y colonia, conectaron lo que el capital explota como «recurso gratis» en el trabajo doméstico, en el trabajo campesino y en el trabajo de l*s habitantes de villas en las ciudades, y explicaron que esa explotación es simultáneamente colonial y heteropatriarcal. Mies (1986), a su vez, formuló la noción de «domesticación del trabajo» al narrar el trabajo de las costureras de la industria del encaje en la India; se refería a la combinación entre trabajo reproductivo y el estrato más bajo del «trabajo productivo» como escenario colonial predilecto. Lo productivo y lo reproductivo quedan reformulados: hacen referencia no tanto a un espacio u otro, sino a su ensamblaje bajo una relación específica de *subordinación*.

Así surge una hipótesis central: *domesticación y colonización son inseparables, ya que constituyen una relación específica* tanto en el modo de explotar mano de obra como de subordinar territorios. En esta relación se centra el estudio emblemático de Mies que explica la relación orgánica entre el patriarcado y la acumulación a escala global. La

subordinación de las mujeres, de la naturaleza y de las colonias como lema de la «civilización» inaugura la acumulación capitalista y pone así las bases de la división sexual y colonial del trabajo.

Al evidenciarse esta relación, se vuelve urgente una lectura *transnacional* que sea empujada desde el movimiento feminista porque, en sus diversos momentos históricos de auge, traza esa misma conexión y lo hace en clave de *insubordinación*. La inversión feminista de la domesticación y de la colonización significa abrir la pregunta sobre qué tipo de prácticas son capaces de *despatriarcalizar y descolonizar* aquí y ahora.

La tarea de actualización de esta clave de comprensión es la que hoy están llevando adelante las comunidades que enfrentan los megaproyectos extractivos (de la minería a la soja, pasando por el petróleo y los bosques) en su mayoría lideradas por mujeres. Son luchas que batallan desde hace años contra los proyectos que han sido la clave del relanzamiento progresista del discurso del neodesarrollo en la última década en nuestra región y que, a la vez, permiten trazar un mapa del Sur global con otras regiones del planeta vinculadas a la dinámica extractiva y a la expropiación sistemática de tierras (Shiva y Mies, 1998; Junka-Aikio y Cortes-Severino, 2017) y su sustento de un «modo de vida imperial» (Acosta y Brand, 2017).

Son estas luchas las que han inventado la idea-fuerza de *cuerpo-territorio*. La noción misma enlaza una mirada que explica cómo se estructura hoy la explotación de los territorios bajo modalidades neoextractivas y cómo éstas reconfiguran también la explotación del trabajo, mapeando las consecuencias en la vida cotidiana que producen los despojos de los bienes comunes. Por eso es estratégica en un sentido muy preciso: expande un modo de «ver» desde los cuerpos experimentados como territorios y de los territorios vividos como cuerpos. Esa imagen de cuerpo-territorio muestra batallas que se están dando aquí y ahora, señala un campo de fuerzas, y lo hace visible y legible desde la conflictividad.

Cuerpo-territorio es un concepto práctico que evidencia cómo la explotación de los territorios comunes, comunitarios (urbanos, suburbanos, campesinos e indígenas), implica violentar el cuerpo de cada quien y el cuerpo colectivo por medio del despojo. Despojar de agua a una comunidad para que sea utilizada por las empresas mineras obliga, como cuentan las compañeras que resisten la instalación de la hidroeléctrica en Las Rositas, en la cuenca del Río Grande en el departamento de Santa Cruz de Bolivia, ir a buscar agua a la ciudad, pagar el ómnibus ida y vuelta más un plus por cada bidón que se transporta, hacer el esfuerzo del viaje, organizarse para ir con niñ*s o dejarles al cuidado de alguien, cargar los bidones a pie un trecho del camino. Por supuesto, todo en nombre del «desarrollo».

La conjunción de las palabras cuerpo-territorio habla por sí misma: dice que es imposible recortar y aislar el cuerpo individual del cuerpo colectivo, el cuerpo humano del territorio y del paisaje. Cuerpo-territorio compactado como única palabra «desliberaliza» la noción de cuerpo como propiedad individual y especifica una continuidad política, productiva y epistémica del cuerpo *en tanto* territorio. El cuerpo se revela así como composición de afectos, recursos y posibilidades que no son «individuales», sino que se singularizan porque pasan por el cuerpo de cada quien en la medida que cada cuerpo nunca es sólo «uno», sino siempre con otr*s, y con otras fuerzas también no-humanas.

Cuerpo-territorio compactado como una misma palabra nos obliga a pensar también que no hay nadie que «carezca» ni de cuerpo ni de territorio. No hay falta. Y eso permite iluminar de otro modo los procesos de *desposesión*.

Es el movimiento inverso a la propiedad privada, donde siempre se debe adquirir lo que no se tiene. Lo que ese movimiento que parte de la *falta* oculta es la *expropiación primera* que la produce, la encubre y la postula como origen. Por eso son tan fuertes las imágenes que transmiten estas luchas contemporáneas: muestran en acto y *en el tiempo presente* el proceso de la llamada «acumulación originaria» que Marx describió como escena inaugural del capitalismo y que en los últimos años ha sido rediscutida para pensar su *actualidad*.

Las luchas contra los megaproyectos neoextractivos exhiben que la *desposesión* es tanto una lógica continua como un momento segundo respecto de una *posesión*. Ahora, estamos frente a una «posesión» que no se reduce ni repliega a la propiedad individual y privada y, por lo tanto, tampoco a los límites del individualismo posesivo de C. B. Macpherson (1962). Esto supone descentrar al individuo como espacio privilegiado de la desposesión y, en este sentido, no dar por punto de partida el yo. Esta es una discusión que remite a los términos psicoanalíticos que contornean la definición de subjetividad puesta en juego, como se puede ver en la discusión entre Butler y Athanasiou (2017) respecto al concepto mismo de desposesión.

La potencia de los feminismos que hablan de cuerpo-territorio es que plantean otra noción de posesión en términos de uso y no de propiedad, lo que evidencia la lógica de lo común como el plano de aquello que es desposeído y explotado y así, finalmente, permiten desplegar una cartografía política del conflicto.

Afirmar que no hay *falta* originaria ni de cuerpo ni de territorio deviene una afirmación de los feminismos que permite situarse en una perspectiva ineludible: cada cuerpo es un territorio de batalla, un ensamble siempre mutante y abierto al devenir, un tejido que es agredido y necesita defenderse y, al mismo tiempo, que se rehace en esos enfrentamientos, que persiste en tanto que practica alianzas. Pero aún más: estamos así ante una complejización de la noción misma de territorio y de cuerpo.

¿Qué es tener un cuerpo? ¿Qué es tener un territorio? En primer lugar, se «tiene» en el sentido de que se es parte. No se tiene como propiedad, no se posee. Ser parte implica entonces reconocer la «interdependencia» que nos compone, que hace posible la vida. No es un detalle que las mujeres defensoras de territorios también se llamen defensoras de la vida. La referencia a la vida no es abstracta, sino arraigada a los espacios, los tiempos, los cuerpos y las combinaciones concretas en las que esa vida se despliega, se hace posible, se hace digna, se hace vivible. Por lo tanto, tampoco es un concepto naturalista, puramente fisiológico, de vida (que sería más bien una sobrevida).

Vida significa una clave vital: envuelve a la vez defensa y resguardo de lo común y producción y ampliación de riqueza compartida.

Entonces, «cuerpo-territorio» tiene una hipótesis que opera de fondo y es que las mujeres y las corporalidades disidentes que nutren y se nutren en estas luchas producen y sitúan el cuerpo como territorio extenso, es decir, no como confinamiento de una individualidad, limitado a los bordes del cuerpo propio entendido como «propiedad» respaldada por derechos individuales, sino como materia ampliada, superficie extensa de afectos, trayectorias, recursos y memorias.

Precisamente porque el cuerpo entendido como cuerpo-territorio es una imagen-concepto surgida desde las luchas, logra poner de relieve unos saberes del cuerpo (sobre cuidado, autodefensa, ecología y riqueza) y a la vez desplegar la indeterminación de su capacidad, a saber, *la necesidad de la alianza como potencia específica e ineludible*. La alianza no es una opción racional del individuo ni un cálculo estrecho. Es un cálculo, sí, pero en el sentido de cálculo como momento de un *conatus*, es decir, una forma de perseverancia en la existencia que siempre es colectiva e individuada. Se trata de un despliegue *defensivo* que se plasma en los nombres de las coordinaciones e iniciativas de lucha (en defensa de la tierra, el agua, la vida, etc.) y que es a la vez *inventivo*: da lugar a nuevos modos de organización, de sociabilidad, a nuevas tácticas de intercambio, a la creación de territorios existenciales, de puntos de vista. Son prácticas que defienden e inventan, conservan y crean, resguardan y actualizan y, en ese movimiento, producen valor en un sentido amplio.

Por eso, la expansión y el derrame del cuerpo como cuerpo-territorio es el lugar concreto desde donde hoy se confronta el extractivismo *ampliado*: todas las formas de desposesión, despojo y explotación (del extractivismo literal de materias primas al extractivismo digital y financiero) que articulan la máquina de valorización capitalista. Que el cuerpo-territorio sea la situación que habilita el desacato, la confrontación y la invención de otros modos de vida implica que en estas luchas se ponen en juego

saberes del cuerpo justamente en su devenir territorio y, al mismo tiempo, lo indeterminan porque no sabemos lo que un cuerpo, en tanto cuerpo-territorio, puede. Cuerpo-territorio, por esta razón, es una idea-fuerza que surge de ciertas luchas pero que tiene la potencia de migrar, resonar y componer otros territorios y otras luchas.

Extractivismo como régimen político

Berta Cáceres, asesinada el 3 de marzo de 2016 por protagonizar una lucha de su pueblo indígena lenca desde el Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH) contra las megainfraestructuras asociadas al Plan Puebla-Panamá, las vías y las hidroeléctricas necesarias para la explotación minera (Korol, 2018), lo dijo claro: «Si las mujeres no hablan de sus cuerpos entre sí, si no reconocen sus derechos al placer y a no sufrir violencia, no podrán entender que la militarización es una práctica de invasión territorial que se vincula con la violencia contra las mujeres, al utilizar las violaciones sexuales como arma de guerra» (citada en Gargallo, 2017).

En la mayoría de estos conflictos, el protagonismo de las mujeres abre problematizaciones en el interior mismo de lo comunitario. Muchas señalan que ellas «ponen el cuerpo», incluso en la primera línea del enfrentamiento, pero que luego son desplazadas en el momento de la decisión política, cuando los políticos y empresarios piden dialogar con los varones de la comunidad o los dirigentes de los sindicatos campesinos. Esta cuestión es clave, porque actualiza también la «subversión de la comunidad» que las mujeres han empujado históricamente (Gago, 2014). Las investigadoras Marxa Chávez y Claudia López (2018), analizando el conflicto de Tariquía, en Bolivia, hablan de un «cercamiento opresivo» para nombrar la estructura de poder que compagina las violencias contra las mujeres con relación al avance neoextractivo: «Las mujeres han desafiado los múltiples mecanismos de mediación patriarcal, que han sido desarrolladas por organizaciones

regionales y nacionales y por un sindicalismo que confluye con el Estado. Estas estructuras intentan imponer y reproducir lógicas que asfixian y bloquean permanentemente las acciones y estrategias de las mujeres. En esta guerra, hay una dinámica expansiva que llamamos cercamiento opresivo, una estructura de poder fundada en la violencia contra los cuerpos de las mujeres».

Los feminismos indígenas y comunitarios, al hablar del cuerpo-territorio, ponen una exigencia para todos los feminismos: la descolonización como dimensión práctica que es inescindible de la despatriarcalización. María Galindo (2013), del colectivo Mujeres Creando, lo señala claramente: «Las estructuras coloniales en nuestra sociedad son patriarcales y las estructuras patriarcales en nuestra sociedad son coloniales, una cosa no puede ir sin la otra». Toda una serie de investigaciones que despliegan una perspectiva feminista están nutriendo estos debates de crítica al extractivismo. Por ejemplo, Mina Navarro (2013) en México habla del «despojo múltiple» y las luchas por lo común que lo enfrentan. Más recientemente en Bolivia, Silvia Rivera Cusicanqui (2017) ha detallado el conflicto contra la construcción de la carretera del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS) en una clave de defensa territorial de las mujeres contra el giro colonial extractivista del gobierno del MAS. En Chile, varios análisis postulan la resistencia de las mujeres a ser tratadas, en términos de cuerpo-territorio, como «zonas de sacrificio» en las zonas de Puchuncaví y Quintero (Bolados y Sánchez, 2017). En Perú, el extractivismo como «proyecto biopolítico» es presentado desde el entronque en la actividad minera entre «patriarcados, machismo y discriminación de género» (Silva Santisteban, 2017). En Ecuador, perspectivas como las de Cristina Vega y Cristina Cielo (2015) vienen desarrollando cómo la devaluación e intensificación de las tareas de reproducción son el «silencioso complemento de la matriz productiva primario-exportadora del Ecuador». En Colombia, el mapeo de la relación entre redes ilegales y grupos criminales asociados al extractivismo minero demuestra que se «han incrementado procesos de violencia que afectan específicamente a mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas» (Ulloa,

2016). Lorena Cabnal (2013), desde la conceptualización del feminismo comunitario en Guatemala, ha planteado hace tiempo la relación entre minería y violencia sexual. Y sobre todo hay una enorme producción colectiva de manifiestos y declaraciones de encuentros que sistematizan distintas situaciones en la región y actualizan los conflictos. Así es, por ejemplo, la comunicación periódica de la Organización de Mujeres Campesinas e Indígenas (Conamuri) en Paraguay o de las mujeres negras e indígenas, especialmente de la Amazonía y noreste de Brasil, el mayor productor minero de la región.

La cuestión extractiva en este continente se remonta entonces al proceso de colonización capitalista pero continúa en la sucesiva estructuración de las elites criollas a partir de su ímpetu rentista y, por lo tanto, inherente al carácter colonial que se traslada a los Estados republicanos. Diversos análisis históricos muestran cómo este carácter rentista se ha asociado con un proyecto de modernización que esconde una y otra vez el modo depredador y arcaizante de esas elites, dependientes de elites metropolitanas del capital global (Rivera Cusicanqui, 2018). Hoy este archivo crítico se recompone y profundiza con la crítica feminista al despojo extractivista y con el modo en que se investiga su vínculo orgánico con la violencia contra las mujeres, apuntando también a la actualización de la hipótesis de Silvia Federici (2017) sobre la existencia de una nueva «caza de brujas» y el cercamiento renovado de espacios y bienes comunes.

La secuencia de extracción de materias primas tiene en América Latina un archivo global de cinco siglos que conecta formas de acumulación, dinámicas específicas de explotación de la fuerza de trabajo, violencias simultáneas y escalas cada vez mayores en la operatoria de extracción; en ese sentido, podemos decir que siempre envuelve un régimen político. Sin embargo, vemos que hoy exige ser pensado en su novedad. Una perspectiva fundamental para poner de relieve esa novedad (que a la vez es parte de una reiteración histórica) está en las luchas y lecturas feministas que protagonizan y narran esta conflictividad produciendo un *desplazamiento* desde el que surge también

otro vocabulario de la *soberanía*. No es el principio jurídico del Estado (que incluso se enarbola para el avance de estos proyectos), sino la soberanía sobre el propio cuerpo (entendido como cuerpo-territorio) para concebirlo desde el placer y la resistencia al avance neocolonial, en una gramática que pone en juego otra economía política y otra geografía no estadocéntrica (lo cual no significa la anulación del pensamiento sobre el Estado). Esa manera de experimentar el cuerpo extenso nos hace entender también por qué hoy allí se libra una guerra.

Cuando decimos que el extractivismo no es sólo una modalidad económica sino que es un régimen político, se visualiza una articulación: las violencias sexuales como violencias políticas en una maquinaria de saqueo, despojo y conquista. Pero aún más: nos permite pensar otras dinámicas de saqueo, despojo y conquista vinculadas a otros territorios; en concreto, al territorio de la deuda y el consumo donde extienden sus fronteras de valorización los dispositivos financieros que, como explicaré más abajo, son parte fundamental de la conceptualización *ampliada* de la operatoria extractiva. Y al vincular ambas dinámicas —el extractivismo literal practicado sobre materias primas y el extractivismo de las finanzas practicado especialmente sobre poblaciones consideradas «excluidas»— podemos enlazar las formas de *explotación* que se renuevan desde un mapeo de la heterogeneidad del trabajo en clave feminista.

Las venas abiertas

La imagen más conocida de la expropiación extractiva se ha popularizado con el título del libro de Eduardo Galeano (1971): *Las venas abiertas de América Latina*. Imagen contundente del drenaje, alegoría médica y postal dependientista predilecta, el ensayo sintetizaba para el público masivo esa invariante histórica y a la vez el encuadre del análisis de la CEPAL de las décadas de los años 60 y 70 que proliferó en nuestra región. Cuando el expresidente venezolano Hugo Chávez le regaló a Barack Obama un

ejemplar en la Cumbre de las Américas de 2009, el libro volvió a tener récords de venta y a subrayar la vigencia del diagnóstico. Sin embargo, en esta escena quedan oscurecidos los rasgos de diferencia que caracterizan el momento extractivo presente y, a la vez, sintomatiza una imagen poderosa del discurso «independentista» que los gobiernos progresistas de la región intentaron presentar como antiimperial en pleno auge neoextractivista.¹

Un punto particular de este periodo está dado por el país de destino principal de las exportaciones. La emergencia de China como «país central» en términos de demanda ha implicado un fuerte debate político en la medida en que desplaza para algunas interpretaciones, al menos imaginariamente, el mapa imperialista con que el extractivismo estuvo asociado en otros momentos históricos de acumulación primario-intensiva. Este punto no es menor ya que se vincula estrechamente a la legitimidad política que los gobiernos progresistas de la región han esgrimido para argumentar que el aprovechamiento del alza histórica de precios de *commodities* (o el llamado «boom de los *commodities*»: Svampa, 2015; Gudynas, 2016; Lander, 2016; Ospina Peralta, 2016) del que se han beneficiado se inscribe geopolíticamente en un desplazamiento respecto de la hegemonía estadounidense.

Un segundo argumento importante en términos de construcción de legitimidad y novedad es que esta renta extraordinaria, que se ha sostenido como ingreso por más de una década, es lo que ha permitido un rol específico de «intervención» al Estado. Esto tiene consecuencias fundamentales. Primero, porque ha sido la base «material» que sustentó el financiamiento de programas de subsidios sociales que fueron parte principal de la política

¹ Una referencia especial para la discusión sobre el Imperio merece el libro de Keeanga-Yamahtta Taylor *De #BlackLivesMatter a la liberación negra* cuyos análisis sobre la relación entre el gobierno de Obama y la culpabilización de la población negra tras la crisis de las hipotecas subprime que destruyó masivamente «las riquezas atesoradas por afroamerican*s» son fundamentales. Lo mismo su filosófico análisis del surgimiento del movimiento #BlackLivesMatter (Tinta Limón / Traficantes de Sueños, 2017).

intervencionista, relanzando toda la discursividad de una soberanía nacional recuperada, aun si claramente se trata de modos de intervención que dejan de lado la infraestructura pública (para el caso de Brasil véase, por ejemplo, Kerstenetzky y Uchôa, 2013). Luego, porque esta modalidad de «intervención» estatal (aun así financiada y focalizada) es la que ha fundado la retórica que quiere oponerse a la hegemonía de las finanzas que caracterizó a la región desde las dictaduras militares, pasando por los procesos de transición democrática y que finalmente desembocó en las diversas crisis de principio de siglo.

Entender que las formas de superposición entre la desnacionalización efectiva de segmentos del Estado (Sassen, 2006) y el modo de rediseñar la intervención nacional en algunas áreas son combinaciones que producen nuevas fisonomías de lo que llamamos propiamente Estado nos lleva más lejos que seguir discutiendo sobre si existe o no capacidad de intervención por parte del Estado y en particular si es o no «independiente» de las finanzas (bajo el eslogan publicitario de «la vuelta del Estado» que se extendió por la región).

Por eso mismo, el punto nodal es la conexión entre tres dimensiones que producen hoy Estado y que permiten señalar su carácter «progresista», «posneoliberal» o de «socialismo del siglo XXI» en diversos países de la región y que son necesarias para pensar hoy sus crisis. Me refiero a: 1) la combinación entre un modo de inserción dependiente y subordinada en el mercado global y unas formas de intervención en el terreno de la reproducción social que 2) expresan a la vez una capacidad de aterrizaje en territorios urbanos y suburbanos desasalariados a través de políticas sociales conquistadas por los movimientos sociales y 3) un relanzamiento de las formas de valorización a través de las finanzas que incluyeron a los sectores llamados «excluidos». En este sentido, los gobiernos «progresistas» abrieron la discusión sobre modelos posibles de «nacionalización», «estatización» y las propias organizaciones sociales probaron, con suertes diversas, sus capacidades de control y gestión de recursos. En esa intersección compleja debe leerse también la repercusión social que durante

varios años tuvo un término como *Buen Vivir* o *Vivir Bien*, asociado prontamente a la constitucionalización de las formas de economía social, solidaria y popular que se plasmaron en las constituciones de Ecuador, Bolivia y Venezuela. Los conflictos neoextractivistas deben enmarcarse justamente en esta discusión: una disputa concreta por la gestión de recursos, por el significado del vivir bien y por las formas de soberanía.

Teorizar en simultáneo el neoextractivismo como una *lógica de valorización* y como un *régimen político* (y no sólo económico) desde el punto de vista de las luchas por el cuerpo-territorio nos permite entender la lógica extractiva como nueva forma colonial a la vez de despojo y explotación evidenciada desde conflictividades concretas. Esto exige *ampliar* la noción de extractivismo más allá de las materias primas y más allá de los territorios campesinos e indígenas hacia territorios urbanos y suburbanos. La argumentación de fondo que subyace es una hipótesis: la lógica extractiva se ha vuelto un modo privilegiado de producción de valor en la fase de acumulación actual, donde las finanzas tienen un papel ejemplar, y es esta lógica la que permite actualizar la noción misma de explotación y explicar por qué el cuerpo de las mujeres y los cuerpos feminizados son un territorio predilecto de agresión.

La noción de cuerpo-territorio desde las luchas protagonizadas por lideresas territoriales en este sentido es estratégica porque es un punto de análisis, de comprensión y de acción práctica que explica tanto el carácter extensivo como intensivo de la extracción actual y la relación orgánica que la acumulación de capital tiene hoy con la violencia heteropatriarcal y colonial. Y lo hace produciendo un diagnóstico feminista de esa conflictividad basado en luchas concretas, lo cual determina la composición política de un antagonismo múltiple y a varias escalas. Las luchas que hoy son puestas en relación desde el movimiento feminista vuelven a conectar justamente lo que parece no estarlo: la agresión contra el cuerpo de las mujeres y las disidencias sexuales postulado como cuerpo-territorio y un régimen político neoextractivo que se conecta con la hegemonía financiera de modo nodal.

Extractivismo ampliado

En la actualidad, las actividades extractivas van más allá de la extracción de recursos naturales —sea minerales, maderas, gases o hidrocarburos—. Hay que agregar en esta secuencia la expansión de las fronteras del *agrobusiness* con la soja y otros monocultivos importantes y menos conocidos como la palma aceitera (Castro, 2018).

Sin embargo, el desplazamiento de la frontera extractiva se efectúa *también* hacia otras dinámicas sociales, políticas y económicas que no tienen sólo a la tierra y sus profundidades como espacio privilegiado. Nos referimos a la dinámica extractiva de contextos inmobiliarios urbanos (incluyendo las especulaciones informales), a los territorios virtuales de la *data mining* y el algoritmo y, de modo más fundamental, a las economías populares cuya vitalidad es extraída a través de dispositivos de endeudamiento. A este *desplazamiento de las fronteras de las zonas «extractivas»* nos hemos referido con la noción de *extractivismo ampliado* (Gago y Mezzadra, 2017).

Esta *ampliación* da cuenta de un doble movimiento. Por un lado, la multiplicación de referencias al lenguaje extractivo para definir tecnologías y procedimientos que convierten en «materia prima» elementos que se vuelven estratégicos para la operatoria privilegiada del capital. Por otro, esto evidencia la necesidad de conceptualizar el extractivismo más allá de un procedimiento técnico específico vinculado estrictamente a materias primas para hacerlo inteligible como lógica de valorización.

Al mismo tiempo, al subrayar el papel de las finanzas, esta propuesta abre una lectura novedosa sobre la relación entre finanzas y producción. Ya no se trata de un argumento que habla de la hegemonía de las finanzas como sinónimo del fin de la producción, como cuando se las compara con un régimen de tipo industrial, sino que remarca su dimensión productiva específica (Hardt y Negri, 2017; Sassen, 2014). La espacialidad misma de la extracción no se limitaría bajo esta perspectiva a la multiplicación de «enclaves» (Ferguson, 2006), sino que

estaría marcada por la conectividad entre espacios heterogéneos. En este sentido, cuando hablamos de ampliación nos referimos a una dinámica de ampliación de las fronteras de valorización que encuentran también en las finanzas su operador —o código— común.

Una advertencia es necesaria: no hay que dividir entre un extractivismo financiero que sería lo que sucede en el «Primer Mundo» de un extractivismo de materias primas en el «Tercer Mundo» o en el llamado Sur global. Por el contrario, el análisis del «extractivismo ampliado» busca desarmar también ese binarismo que reproduce un *naturalismo* de ciertas regiones frente a la *abstracción* sofisticada de otras. La articulación financiera es capaz de enlazar inclusión social, consumo y endeudamiento en sectores sociales usualmente caracterizados como marginales, excluidos o población superflua (Mbembe, 2013) o, en léxico filosófico, «nuda vida» (Agamben, 1995).

La extracción deviene así una modalidad operativa del capital en la que la ampliación de los márgenes de valorización exige una colonización permanente de nuevas áreas, sectores y formas de producción que exceden las formas productivas *coordinadas* por el mando del capital. Esto exhibe a las finanzas en su carácter productivo *en tanto* que extractivo. No se trata de una especulación *ficticia* o de una *economía no real*, como se suele caracterizar desde el discurso industrialista para dar cuenta de una dinámica que no cuenta con mano de obra en términos asalariados. En este sentido, decimos que la extracción se produce directamente sobre formas de la cooperación social, donde las finanzas se arraigan y se insertan para plegarse sobre una vitalidad multiforme a la cual *explotan*. Lo hacen en términos axiomáticos, es decir, haciendo inmanente un código de mando.

Las finanzas «tejen» así la relación entre el extractivismo de tipo «literal» referido a las materias primas (aun si está definido por su relación constitutiva con la financiación de los megaproyectos y con la manipulación de los precios de los *commodities*) y el extractivismo en sentido *ampliado*, en tanto hay extracción sobre la vitalidad popular a través del endeudamiento masivo en territorios urbanos y suburbanos y otros modos

extractivos en el manejo de datos e información a través de plataformas. La lógica *extractiva* se revela así como dinámica productora de valor capaz de articular la tendencia a la abstracción permanente (la utopía del capital de sacarse de encima el trabajo vivo) con las violencias del despojo múltiple (la acumulación por desposesión y la privatización en general) y la explotación a futuro de una mano de obra cada vez más precarizada (la arquitectura rentística sobre el trabajo).

La preocupación por la forma política del extractivismo en el sentido en el que lo he desarrollado aquí deja abierta la pregunta por el *mando* de ese proceso de valorización y por su aterrizaje territorial, por su enlace con las economías populares y con las economías ilegales y por el modo en que se reformula el papel del Estado. Y un enlace más: cómo pensar la relación entre extractivismo y violencia contra las mujeres y los cuerpos feminizados. *Considero que es el análisis desde las luchas feministas lo que está permitiendo hoy plantear la simultaneidad de estos planos del conflicto social.* En dos sentidos muy precisos: porque permite entender cómo la extracción opera *sobre* los cuerpos y los territorios (como captura y explotación) y cómo lo hace *contra* la cooperación social (como jerarquización y privatización) con niveles cada vez más intensos de violencia. La perspectiva desplegada desde las luchas leídas en clave feminista da las bases para pensar esa cooperación más allá de los binarismos jerarquizados entre trabajo remunerado / no remunerado, producción / reproducción, producción / consumo, hogar / mercado de trabajo, logrando hacer así un mapeo de la heterogeneidad contemporánea del trabajo vivo, de tod*s aquell*s que persisten contra los despojos y las nuevas formas de explotación.

Una frase sintetiza, de nuevo, el desplazamiento que produce la noción de cuerpo-territorio sobre la gramática de la propiedad privada: «Nosotr*s no pedimos la propiedad de la tierra, nosotr*s proponemos otro arte de habitar en la tierra», dijo Moira Millán, referente mapuche presente en la asamblea feminista en la ciudad de El Bolsón, en septiembre de 2017. Se refería al intento de acotar la

disputa a términos de propiedad, una treta que intenta titularizar en términos individuales para luego habilitar la venta (forzada) de las tierras. En ese tipo de enjambre se articula la desposesión literal con la titularización financiera. Por eso, hoy este modo de conflictividad indígena entra en resonancia con diversas formas de conflictividad urbana, trazando un mapa complejo de especulación inmobiliaria de las grandes empresas en la Patagonia o en el norte argentino (sea al ritmo del *agrobusiness*, de proyectos mineros o de complejos hoteleros) que cualifican un anclaje territorial de los conflictos cada vez más agudo en términos de enfrentamiento y que se reproduce, a modo de fractal, también en las villas de las ciudades. Esto es, las dinámicas de despojo requieren umbrales de violencia más y más fuertes para concretar los desalojos y desplazamientos y reorientarlos por la titularización individual o por la criminalización de quienes no aceptan y se resisten.

La noción de cuerpo-territorio pone en discusión también el contorno de la espacialidad que no está normativizada por la propiedad individual. Cuerpo-territorio puede postularse como la imagen antagónica al carácter abstracto que requiere el individuo propietario de la modernidad (neo)liberal. Abstracto significa ni más ni menos que masculino naturalizado como universal (Pateman, 1990). Dicho de otro modo: si es posible abstraer el cuerpo, es porque ese cuerpo es marcado como masculino. El cuerpo-territorio es lo que no permite ser abstraído de una corporalidad marcada justamente por su imposibilidad de regirse y definirse por la mera regla propietaria. Y tiene desde el inicio la marca de su capacidad de combate, simultáneamente, de cuidado, sanación, defensa y fortalecimiento. De allí ese bello llamado de las compañeras de la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial, desde Iximulew-Guatemala (2017), para producir *acuerpamiento* desde las luchas.

Cuerpo-territorio: por qué el debate del aborto se nutre de este concepto

Propongo extender el impacto de pensar desde el cuerpo-territorio para dar cuenta de la radicalidad y densidad que tomó el debate sobre la legalización del aborto en Argentina. Con esto quiero subrayar un contagio y una capacidad de conexión de ciertos lenguajes e imágenes de lucha que impregnan realidades muy distintas respecto de aquellas donde surgieron. Con esto también quiero remarcar la versatilidad del movimiento feminista para *territorializar* conceptos en prácticas diversas y, al mismo tiempo, producir experiencias situadas de traducción, reapropiación y enriquecimiento de esos lenguajes e imaginarios. Esto permite además dar una imagen concreta de una transversalidad de prácticas que no se homogeniza en un vocabulario único pero que hace proliferar los sentidos de las luchas.

¿Por qué esta noción de *cuerpo-territorio* se volvió operativa —es decir, con potencia de nombrar— con relación al debate del aborto?

Por varias razones. En primer lugar, hubo un intento desde el gobierno neoliberal de Mauricio Macri de disociar la dinámica del paro feminista de la lucha por el aborto. Para eso se anunció su tratamiento legislativo para el 8 de marzo de 2018, lo que unos días después se desmintió. Aún así, en los meses siguientes se abrió un escenario inédito, al tomar el reclamo una dinámica de masas por primera vez después de ser presentado durante trece años consecutivos por la Campaña Nacional por el Derecho al aborto legal, seguro y gratuito.

Eso se debió, precisamente, al modo en que se enhebró con las luchas feministas que venían tejiendo política y cognitivamente las formas en las que las violencias contra los cuerpos feminizados implicaban una agresión sistemática a cada una y a tod*s como cimienta del régimen de gobierno heteropatriarcal.

La constatación de que no hay forma de gobierno que no presuponga de manera intrínseca la subordinación de las mujeres es el *a priori* que se puso en crisis con la lucha por el aborto al pasar los límites del cuerpo individual y del territorio de la ley.

El desborde sobre el terreno parlamentario fue evidente *por apropiación*. Las sesiones públicas por primera vez transmitidas y seguidas por miles de personas, por las cuales pasaron más de 800 voces, se convirtieron en una plataforma verdaderamente pública de argumentación, confrontación y exhibición. Devinieron un espacio de pedagogía especialmente aprovechado por las generaciones jóvenes que trabajaban esos argumentos en las escuelas y en las conversaciones cotidianas. Pero también logró imponerse en la agenda mediática una discusión con una polifonía argumentativa que no ha tenido precedentes.

El desborde sobre el terreno social fue evidente *por expansión*. Por un lado, porque con la práctica de los *pañuelazos* la marea verde literalmente inundó todos los espacios: escuelas, villas, sindicatos, plazas, comedores.

En esta extensión, el cuerpo puesto en debate tomó una dimensión *de clase*. Por un lado, porque la discusión sobre su clandestinidad se remitió directamente a los costos que lo vuelven una práctica de *riesgos diferentes* según las condiciones sociales y económicas. Por otro, porque se intentó invertir el argumento clasista para, desde la jerarquía de la Iglesia católica, señalar el aborto como algo «ajeno» y «externo» a las clases populares.

Los líderes religiosos y algunos dirigentes políticos centraron su oposición en el argumento que se pretendía antiliberal: que «las pobres no abortan», que el aborto es «imperialista» o una «moda» impuesta por el FMI, evidenciando el nivel de tutelaje que estaba siendo puesto en juego. En su pretensión de mostrarse como los únicos antiliberales, los voceros de la Iglesia referían esta argumentación especialmente a las «mujeres pobres»: a quienes ellos consideran que deben tutelar, a quienes quitan la capacidad de decisión en nombre de su condición social, a quienes visibilizan sólo como resistentes si son madres. De

este modo, en la línea del Vaticano, la trampa que tienden se dice «clasista»: intentan trazar una distinción de clase que justificaría que a las mujeres pobres no les queda más opción que ser católicas y conservadoras porque sólo tienen como proyecto su maternidad. De este modo, abortar (es decir, decidir sobre el deseo, la maternidad y la propia vida) intenta ser reducido a un gesto excéntrico de la clase media y alta (que, claro está, puede poner en juego recursos económicos diferentes). Su objetivo es *invertir* así el argumento «clasista» que pasa a funcionar como justificación de la clandestinidad. El derecho a decidir, para la Iglesia, debe permanecer alejado de los barrios populares. Esta cruzada por infantilizar a las mujeres «pobres» es la punta de lanza, porque si se desarma, la Iglesia misma se queda sin «fieles». Lo más brutal es el modo en que, para sostener esto, tienen que hacer oídos sordos —desconocer y negar— lo que dicen las propias mujeres de las villas y las organizaciones que trabajan en ellas, aun cuando ellas insistían en todos lados con la consigna «dejen de hablar por nosotras». Lo interesante fue su toma de la palabra contando su experiencia de aborto en la clandestinidad, el rechazo a la moralización de sus prácticas y el tejido de pañuelazos en esos lugares. Esto es, la transversalidad de la politización feminista permitió ampliar la discusión en sitios donde antes no llegaba como palabra pública aun si los abortos eran una realidad masiva y un secreto a voces.

El cuerpo por el que se pelea al hablar de la legalización del aborto excede entonces la conquista de derechos individuales privados y la movilización masiva que ha impulsado su demanda desborda el pedido de reconocimiento legislativo al mismo tiempo que lo reclama. Y esto se debe a que revela la disputa por la soberanía de un cuerpo-territorio que permite conectar las luchas antiextractivas con las luchas por el aborto. En aquellos días, en conversación con las compañeras del Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE), ellas contaron que por primera vez se estaba discutiendo en las comunidades lo que hasta entonces era un tema tabú y que la conexión con el avasallamiento sobre las tierras y la imposibilidad de autonomía que esto implica surgía en las asambleas.

Hay otro pliegue más: el debate saltó el marco único del argumento de la salud pública, y del aborto como cuestión preventiva del embarazo no deseado, para abrir justamente las vetas de exploración del deseo. Desde la consigna «la maternidad será deseada o no será» hasta la reivindicación de la educación sexual integral en la currícula educativa, se profundizaron debates sobre sexualidades, corporalidades, vínculos y afectos que desplazaron la cuestión de modo también radical. Esto permitió incluso variaciones sobre las consignas del aborto legal, no sólo en el hospital, sino reivindicando las redes autónomas como Las Socorristas, que lo vienen practicando «en cualquier lugar»; no sólo educación sexual para decidir sino para descubrir; no sólo anticonceptivos para no abortar, sino para disfrutar; y no sólo aborto para no morir, sino para decidir.

El enjambre entre la dinámica del paro y la marea verde puso en conexión los modos de *explotación diferencial de los cuerpos feminizados*. Entre trabajo no remunerado y/o mal remunerado y los abortos caros e inseguros se tejió una clave de inteligibilidad: las formas de precarización de nuestras vidas, los modos de control en nombre de la democracia del mercado laboral y del tutelaje eclesiástico sobre el deseo y la decisión autónoma.

¿Qué espacialidad crea un cuerpo que deviene territorio?

Ya dijimos que el cuerpo-territorio es la imagen antagónica al carácter abstracto que requiere el individuo propietario. Agreguemos una segunda tesis: el cuerpo que deviene territorio es la espacialidad *contrapuesta* al encierro doméstico. Porque el cuerpo que deviene territorio es el que se fuga del contorno individual (y por lo tanto del contrato como lazo político privilegiado), de la ciudadanía siempre escamoteada, de la explotación siempre oculta como servicio natural. Por eso, el cuerpo-territorio impulsa la invención de otros «territorios existenciales», para citar la fórmula de Félix Guattari (2013).

Y esto se traduce en términos espaciales: ya nos salimos del encierro doméstico. Pero además se construyen otros territorios domésticos que no obligan al trabajo gratuito no reconocido y que no exigen promesa de fidelidad al marido-propietario. Se toma la calle y la hacemos casa feminista. En las ocupaciones de calle, en las asambleas y en las vigilias masivas que se hicieron durante las sesiones del Congreso sobre el aborto, lo que se inventa es otro tipo de espacialidad: el espacio de lo político reorganizado y reinventado a cielo abierto y que, al mismo tiempo, no se construye en oposición a lo doméstico sino a su fórmula restringida como sinónimo de encierro familiarista.

Esta inversión espacial marca una cartografía política de nuevo tipo. Y desarma la oposición tradicional entre la casa como el espacio cerrado y lo público como su contrario: se construyen otras arquitecturas porque son casas abiertas a la calle, al barrio, a las redes comunitarias y un techo y unas paredes que refugian y abrigan sin encerrar ni enclaustrar. Esto es un balance práctico que surge de la realidad concreta: muchísimos hogares, en su sentido heteropatriarcal, se han vuelto un infierno; son los lugares más inseguros y donde se producen la mayoría de los femicidios, además de un sinfín de violencias «domésticas» y cotidianas.

Con esta nueva forma de construir política casi no hace falta cantar «no nos representan» a quienes legislan o hacer una versión feminista del «¡que se vayan todos!» que sintetizó la crisis de 2001. Ya pasamos ese umbral. Quedó evidenciado que el régimen de representación que se sostiene de espaldas a la calle no tiene nada que ver con el modo feminista de hacer política y de hacer historia. Pero más aún, quedó demostrado que la política ya se está haciendo en otros territorios, que tienen la fuerza para producir un espacio doméstico no patriarcal. Ahora, ¿cuál es la escena que se desenvuelve en el confinamiento doméstico? O de otro modo, ¿por qué es que lo doméstico debe mantenerse como privado?

Voy a desarrollar la hipótesis de que la escena llamada doméstica se despliega y a su vez contiene dos escenas que se hicieron visibles en el debate por el aborto. La primera escena sucede en el Senado de la Nación, cuando el

senador Rodolfo Urtubey (PJ-Salta) argumenta que puede haber violación sin violencia cuando *y porque* sucede dentro de la familia. ¿Qué significa esto? Que el hogar, en el sentido patriarcal, es el lugar donde la violación está permitida. Porque el hogar se constituye como «privado» cuando legitima el acceso violento y privilegiado por parte de los varones al cuerpo de las mujeres y a los cuerpos feminizados (lo cual incluye niñ*s). Lo privado entonces es lo que garantiza el secreto y la legitimidad (lo que el senador llama «no violencia») de la violencia. Es también lo que permite la famosa «doble moral». Estamos aquí en el corazón de lo que organiza, como ha señalado Carole Pateman de modo pionero, el *pacto patriarcal*: una apuesta a la complicidad entre varones basada en esta jerarquía que en nuestras democracias se convierte en una forma de derecho político. El pacto patriarcal es la complicidad corporativa masculina que denuncia la filósofa y que es *fundante* del régimen político moderno que se organiza sobre la subordinación de las mujeres y los cuerpos feminizados. Por esto mismo, toda cuestión relativa a los sexos es una cuestión directamente política.

Con esto vemos que, aun en el Parlamento —supuesto espacio de la esfera pública—, se está legislando para preservar la escena doméstica como confinamiento, como lugar del secreto. Sobre lo que se legisla en el Parlamento no es ni más ni menos que el intento desesperado por sostener el hogar como reino patriarcal frente a la emergencia de una política que construye otras especialidades y deshace la división entre público y privado que jerarquiza un «reino» contra otro. Por eso, cuando se sanciona el rechazo a la legalización del aborto, lo que se sanciona es el poder masculino sobre el cuerpo de las mujeres que encuentra, insisto, en la violación su escena fundante.

La segunda escena es el desprecio desde la votación en el Parlamento por la masividad callejera que clamaba por la aprobación de la legalización del aborto. *Porque la calle es ocupada por mujeres y disidencias* pierde su carácter de público desde la perspectiva parlamentaria y se la trata como si fuera espacio doméstico. ¿En qué sentido? En que desde el poder representativo se practica con la movilización

masiva el mismo patrón de desconocimiento histórico de lo que se hace con las tareas feminizadas, con los modos *invisibilizados* que producen valor, con todo lo que permite prácticamente que el mundo se produzca y se reproduzca, con los modos también feminizados y disidentes de tejer sociabilidad y cuidado colectivo y que han sido sistemáticamente no tenidos en cuenta en las cuentas de ninguna democracia. La maniobra de desconocimiento sobre la masividad callejera pretende invisibilizar a una multitud que grita «ahora que sí nos ven». La maniobra de desconocimiento pretende confinar el espacio abierto de la calle. Lo cual evidencia también *lo móvil* de las categorías público y privado. O mejor dicho: la geometría de poder que las hace funcionar como grilla que se mueve según la diferencia sexual traducida como jerarquía política.

Esa invisibilización —que es un régimen de visibilidad específico— se hace a costa de expropiar la potencia misma de nuestros cuerpos mientras se «explota», se saca beneficio, de nuestra representación. Pero en este sentido, la escena doble del 8 de agosto (*legislar en el Parlamento sobre la violación en el ámbito doméstico como justificación que hace máquina con mantener clandestino el aborto y querer desconocer la calle como si no tuviese estatuto de espacio público cuando es tomada por masas feministas*) ofrece una nitidez histórica de un poder ya invertido: no hay acatamiento a ese ninguneo. No hay sometimiento a la invisibilidad. No hay resignación a no contar. No hay acomodamiento a, una vez más, no ser parte o ser la parte infantilizada y, por lo tanto, tutelada de la democracia. El cuerpo-territorio expresa el *desacato* a una distribución que es a la vez política, sensible, económica y discursiva de la geometría patriarcal público-privado que tiene su doble, como veremos en el capítulo quinto, en la distinción entre lo social y lo político.

Desarmar la espacialidad doméstica del encierro

La metáfora de la casa como nuevo lugar feminista circula acá y allá. Más precisamente, ¿qué es una casa que no es

heteropatriarcal cuando esta metáfora parece haber sido eclipsada por sus reglas? Las jóvenes feministas chilenas, en su levantamiento contra la privatización y la denuncia conjunta del carácter sexista de la educación, problematizaron de manera filosa la noción de «casa de estudios», donde la lógica patriarcal de los privilegios de las universidades no puede combatirse con la cosmética de una mera «perspectiva de género».

En Argentina, hay dos escenas de esta discusión que quisiera remarcar. La primera es la de las exhijas de genocidas que iniciaron públicamente una «salida del closet» en la marcha NiUnaMenos del 3 de junio de 2017, contando sus historias, denunciando a sus progenitores, debatiendo la premisa constitucional por la cual no se puede acusar a los padres. La fuerza de su palabra pública se constituyó alrededor de una hipótesis: el terrorismo de Estado trazó una línea de continuidad entre el campo de concentración y las casas familiares de los genocidas, de modo tal que sus hij*s vivieron en una prolongación del campo. Desmiente así una idea bastante difundida de que muchos militares eran «buenos» o «cariñosos» puertas adentro de sus hogares, «objetivando» sus acciones como algo laboral, exterior, corporativo. Es justamente esta frontera lo que se derrumba. Pero al mismo tiempo, lo que algunas narraciones revelan hoy es un intento de trasladar al campo de concentración dinámicas «familiares» y domésticas. Una escena contundente es la que relata Florencia Lance, hija de un aviador del Ejército procesado por vuelos de la muerte, y cuyos cumpleaños, desde el jardín de infantes, se celebraban en el campo de concentración de Campo de Mayo: «El rito era que nos pasaba a buscar un colectivo verde, de esos Mercedes Benz grandotes, donde iban subiendo mis compañeros para ir a pasar el día entero a ese lugar» (Lance, 2018). Otra es la que cuenta Andrea Krichmar, invitada por su amiga de la escuela a «jugar» en el «trabajo de su papá». Su amiga era la hija de Rubén Chamorro —alias Delfín— vicealmirante de la Armada, director de la Escuela Mecánica de la Armada (ESMA) y responsable directo del Grupo de tareas

3.3.2.² Las familias eran convocadas además reiteradamente para las misas y para las ceremonias en los cuarteles, como lo ha narrado Mariana Dopazo, exhija del genocida Miguel Etchecolatz, quien también recuerda festejos de cumpleaños «en algún Círculo Policial de La Plata».

La función patriarcal del sistema represivo *también* queda evidenciada en los supuestos espacios que, en tanto domésticos, se quieren suponer «preservados» y en el intento de normalizar los espacios del horror con la presencia «familiar» (Dopazo, 2017; Lance, 2018). Son ellas, las exhijas, las que hacen público que *no hay terrorismo de Estado sin anudamiento con la familia patriarcal*. Son ellas quienes exhiben que el hogar puede ser un infierno, tal como nombraron al campo de concentración de la ESMA muchas supervivientes. La primera exhija que se desafilia, Rita Vagliati, hija del comisario Valentín Milton Pretti de la Bonaerense, lo escribió claro: «Tampoco puedo dejar de sentir la relación que hay entre sus crímenes y lo que hubo en mi familia. No puedo perdonarle que desee torturar y matar y nos haya tocado a mí y mis hermanos. Nos haya hecho [a]jupa o acariciado» (2005).

No hay forma de que la dictadura haya compaginado el accionar cívico-eclesiástico-empresarial y militar sin la misión de «salvar» a la familia occidental y cristiana como bandera. No hay posibilidad de que la espacialidad del campo de concentración no tenga su ratificación en los hogares de los genocidas. Pero esto ahora encuentra una nueva voz de enunciación. Y se trata de una voz colectiva.

Ellas, las exhijas, eligieron la marcha NiUnaMenos para hacer su aparición pública como acto de *desafiliación patriarcal*. Cada una ya venía tramitando personal y judicialmente de distinto modo su situación. Pero la espacialidad

² Véase relato en revista *Anfibia*: «La nena que jugaba en la ESMA»; disponible online: <http://revistaanfibia.com/cronica/la-nena-jugaba-la-esma/>

³ «Este será mi primer 24 de Marzo»; disponible online: <https://www.elcoheteealaluna.com/este-sera-primer-24-marzo/>

⁴ «No le permito más ser mi padre»; disponible online: <https://www.pagina12.com.ar/56302-no-le-permito-mas-ser-mi-padre>

de la calle feminista es la que permite el desacato a la historia familiar entendida como mandato de complicidad con lo aberrante desde una voz *colectiva*. La espacialidad de la calle feminista crea una atmósfera para otras escenas de justicia. El paso anterior había sido organizar un repudio que l*s tramó como colectivo frente al intento judicial de impunidad a los militares procesados conocido como 2x1, un beneficio en el régimen penal que computa doble cada día de prisión preventiva sin condena.

Entramos ahora, con la valentía de sus narraciones, al horror «puertas adentro». La violencia que se vivía en los hogares de los genocidas puede ser puesta en primera persona, relatada y denunciada por las exhijas, porque la violencia leída al calor de la experiencia feminista provee una nueva percepción y hace audible ese *continuum*. Por eso es una primera persona que también se hace colectiva. Sus testimonios se enlazan con la ampliación del campo de la confianza en la escucha de abusos inaugurado por las experiencias de #YoTeCreo y otras que crearon esa posibilidad de otros modos de decir y narrar. La historia personal y colectiva de desafiliación de las exhijas es una práctica inaugural de un nuevo modo de reclamar juicio y castigo, desde la desobediencia al patriarcado.

La segunda escena tiene que ver —y está conectada— con el enlace del movimiento feminista NiUnaMenos con las luchas históricas de los derechos humanos, una trayectoria que en Argentina tiene una genealogía militante, no liberal, protagonizada por mujeres: Madres y Abuelas de Plaza de Mayo.

Esta genealogía vuelve a actualizarse desde el feminismo y permite trazar vínculos nuevos entre los tipos de crueldad en la tortura, ensañada especialmente con los cuerpos de las militantes políticas. Hoy sabemos que las torturas sexuales se intensificaban sobre las mujeres como modo de castigar su desobediencia a un modelo de familia que sus prácticas cuestionaban a través de la reinención de otros lazos afectivos y otros modos de vida (Dillon, 2018; Fontana, 2018). La intervención en esa memoria viva desde NiUnaMenos como «hijas y nietas» de sus rebeldías en los últimos aniversarios del golpe de

Estado (24 de marzo) pone en juego también otra forma de filiación: la rebeldía como aquello que *hace* parentesco.

Este tipo de intervención en tiempo presente sobre la memoria también hace posible que referentes de Madres de Plaza de Mayo como Nora Cortiñas se reivindiquen feministas. Esto evidencia una *temporalidad desde las luchas que reabre la historia* hojaldrando las memorias, los archivos y las narraciones.

Lo que quiero remarcar es que el movimiento feminista ha cobijado, porque ha producido las condiciones de posibilidad, un doble desplazamiento hecho por mujeres y con voz colectiva respecto a la crueldad asociada al mandato patriarcal y a su vínculo orgánico con el terrorismo de Estado.

Por un lado, las exhijas de genocidas, haciendo un movimiento de desafiliación de sus padres, lo cual es un modo de implosionar la imagen del hogar y de las infancias como algo preservado del campo de concentración.

Por otro, las hijas de las militantes de los años setenta, inventando un modo de filiación no familiar, trazando un parentesco basado en la rebeldía y, de esa manera, haciendo visibles las otras familias y vínculos amorosos que las militantes buscaban experimentar.

Ambos movimientos dan cuenta de una clave antipatriarcal de las luchas por los derechos humanos y contra la dictadura que no había tenido, hasta ahora, esta fuerza ni esta perspectiva feminista.

Esta rebelión también intentó ser condenada e *invertida* desde la jerarquía de la Iglesia. En pleno debate sobre el aborto, uno de los curas villeros más famosos evocó a las mujeres detenidas y desaparecidas en la ESMA para decir que ellas, incluso en esa situación extrema, eligieron parir. Con esta imagen, no sólo evade mencionar la apropiación de sus hij*s por la cual se l*s consideró «botín de guerra», donde la Iglesia católica jugó un rol importante, sino que también está falazmente recordando a esas mujeres presas y torturadas sólo como madres abnegadas. El cura ponía a las mujeres secuestradas y obligadas a la

maternidad en el campo de concentración en conexión con las mujeres de las villas que, según él, también deben parir en condiciones extremas pero sin negarse.

Volvamos a la cuestión de los espacios en disputa. ¿Qué más dice esta analogía entre el campo de concentración (la ESMA) y la villa? ¿Que las villas son los campos de concentración de la actualidad? ¿Que a las mujeres de uno y otro espacio no les queda otra que empeñarse en la maternidad a costa de sus propias vidas? Queda claro que la Iglesia, a través de sus voceros varones, está en una cruzada contra las rebeldías de las mujeres y los cuerpos feminizados que están reinventando los modos de la autonomía y el deseo y que están contando de nuevo la historia (volveré sobre esto en el capítulo siete).

Excursus. Un materialismo desde el cuerpo-territorio

Sabemos por referencias varias que Deleuze preparaba un libro sobre Marx antes de morir. Parece que no quedó demasiado de ese impulso, pero la obra de Deleuze —y de Deleuze y Guattari— está plagada de valiosas referencias a Marx. Tomo una: la idea de que los cuerpos no son mera materia orgánica, sino que la vida es un fenómeno no-orgánico, presencia de lo virtual en lo actual, es decir, potencia. Se trata, ni más ni menos, que de todo el problema spinoziano de qué es lo que pueden los cuerpos.

La propia idea de plusvalía marxiana se juega en el diferencial de un cuerpo al que se le retribuye (con salario) por su actualidad (lo que ejecuta), pero se lo aprovecha en su virtualidad (toda su potencia), en su genérico poder de hacer. Aquí el influjo de Marx. No se entiende el lenguaje de flujos en Deleuze y Guattari por fuera del hecho de que son potencias y de que los flujos remiten siempre a flujos de deseo y de producción (lo que permitiría poner a Marx y Freud sobre un mismo plano). Pero, agrega Deleuze, lo propio del capitalismo es que esa producción sea atribuida siempre a una «instancia estéril e improductiva»: *el dinero*.

Esto quiere decir que el dinero es una forma de mando que oculta su condición de representante abstracto de lo que los cuerpos crean. Y esa forma de mando, en su deriva más abstracta, se expresa en los dispositivos financieros. Pensar el dinero como mando revela también la preocupación por la captura de la potencia, por la apropiación de lo que los cuerpos pueden. Es decir, una preocupación por el fundamento de toda plusvalía en tanto se dedica a renovar históricamente las formas de sujetar y explotar lo *indeterminado* de los cuerpos del trabajo, del deseo, de la potencia vital.

Hoy las resistencias se enfrentan a una dinámica de lectura y captura permanente y veloz de lo que producen debido al funcionamiento axiomático del capital. Esa axiomática del capital, tal y como lo teorizaron Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* (1988), funciona aprovechando la tensión entre la flexibilidad y versatilidad de la potencia, capaz de crear cada vez, y su explotación y codificación para revestir de «innovación» a la lógica del capital.

Sin embargo, queda un problema: la necesidad de distinguir las operaciones mediante las cuales esa máquina de captura subsume relaciones sociales e invenciones que también, a su vez, resisten y desbordan el diagrama de captura/explotación. Es decir, la historia no termina con el relato de cómo el capital logra capturar las invenciones sociales y hacerlas jugar a su favor.

Cuando Deleuze habla de axiomática explicita su conexión con el Marx de los *Grundrisse* (1973) y habla de procesos «económico-físicos» que convierten otro cuerpo, ese «cuerpo estéril e improductivo» del dinero, en algo *más*. Lo que esta referencia nos dice es que el problema de la axiomática y los flujos remite a una cuestión que involucra deseo, economía y política. Ahí se juega siempre el problema del límite, por parte del capital, en la ampliación de escalas y el traspaso de fronteras de valorización en la clave extractiva que hemos planteado. Para eso, primero el capital debe internalizar el límite por la vía de una «inmanentización» que trabaja en la relación diferencial entre flujos, conteniéndolos, codificándolos, recuperándolos de su escape hacia el afuera. El papel de la axiomática, dice Deleuze, es

«compensar el límite, volver las cosas a su lugar» pero en esa operación de recuperación queda obligado a una nueva ampliación, cada vez. Y, además, están siempre los flujos que escapan: esos que aparecen en las migraciones esquizofrénicas de personajes como los de Samuel Beckett.

Es en particular cuando Deleuze (1986) trabaja sobre los conceptos de Foucault que se hace evidente la importancia que para él tiene la articulación entre cómo se conforman territorios y prácticas de deseo y cómo se estructuran diagramas de poder sobre ellas (las clásicas formas diagramáticas: soberanía, disciplina y control, y su cofuncionamiento). Es imposible entender hoy, desde un punto de vista materialista, las economías que organizan nuevas formas de explotación y extracción de valor, sus equipamientos, sus disposiciones financieras, sus formas de obediencia, y la proliferación de formas de poder que las acompañan, sin pasar por esta arquitectura capaz de identificar dimensiones múltiples que se sintetizan como poder de mando siempre en peligro de desestabilización.

Vayamos a lo que podríamos proponer como ideas-fuerza de un materialismo capaz de crear territorio existencial, cuerpo-territorio, contra las formas actuales de explotación. Ese materialismo tiene dos premisas: la idea misma de que las subjetividades se expresan en prácticas, con estructuras que son prácticas articuladas y con discursos que son siempre dimensión de la práctica («focos de experiencia», diría Foucault) y que, por lo tanto, no se reducen ni privilegian la conciencia o la espiritualidad racionalista. Segundo: entender la producción de valor como producción de existencia, lo cual se evidencia en el concepto de fuerza de trabajo, en su fallida e imposible conversión en mercancía toda vez que existe un hiato imposible de suprimir entre praxis humana en potencia y tarea efectiva. *El materialismo que nos importa, el que problematiza los cuerpos diversos del trabajo y de los bienes comunes entendidos desde la perspectiva feminista y su expresión en distintos territorios y conflictos, es uno que combate la abstracción.* Dicho de otro modo: la conversión de los cuerpos-territorios en cuerpo estéril e improductivo del dinero en su fase financiera, clave de comando del extractivismo ampliado.

4. Economía feminista: explotación y extracción

LA ECONOMÍA FEMINISTA es la que permite comprender las formas específicas de explotación de las mujeres y los cuerpos feminizados en la sociedad capitalista. Para eso —y por eso— *amplía* la noción misma de economía, incluyendo desde la división sexual del trabajo a los modos de opresión del deseo. Poder percibir, conceptualizar y medir un *diferencial* en la explotación de las mujeres, lesbianas, trans y travestis es el primer objetivo. Esto es algo mucho más extenso que contabilizar las actividades realizadas por mujeres y cuerpos feminizados. Y esto se debe a que un segundo objetivo de la economía feminista —la que se postula como crítica a la economía política y no como reivindicación de cuotas en el mundo competitivo neoliberal— consiste en desacatar, subvertir y transformar el orden capitalista, colonial y patriarcal.

Este es el contexto en el que hay que situar hoy la pregunta por el *diferencial de explotación* como tarea de la economía feminista. Y esta pregunta tiene como punto de partida el *lugar concreto* de inicio de ese diferencial: la reproducción.

¿Por qué? Porque se trata de un diferencial que siempre es relacional, es decir, revela el sitio singular del trabajo de las mujeres y cuerpos feminizados en las relaciones sociales, pero de modo tal que al visibilizar y entender esas dinámicas específicas, se ilumina la explotación en

general de un modo nuevo. Visibilizar el trabajo asalariado y precarizado hoy desde la perspectiva feminista que surge del análisis del trabajo históricamente no remunerado y de las tareas feminizadas permite una nueva analítica del conjunto.

La cuestión de poner el énfasis en el *diferencial*, además, nos lleva a otra discusión central: no se trata simplemente de ver la diferencia para reclamar *igualdad*. No queremos acortar la brecha para ser igual de explotadas que los varones. Lo que nos interesa, y es lo que permite valorizar una economía feminista, es la lucha que las mujeres, lesbianas, trans y travestis protagonizan por la reproducción de la vida contra las relaciones de explotación y de subordinación.

Otra vez: no se trata de un análisis sectorizado y del interés de una «minoría» (concepto de por sí problemático), sino de la perspectiva singular desde la cual se visualiza el conjunto desde una conflictividad concreta. Esto supone metodológicamente que las mujeres y los cuerpos feminizados no son un capítulo a agregar al análisis económico sino una perspectiva que reformula el análisis económico en sí. Una lectura política transversal, que plantea otra entrada a la crítica de la economía política, y no una agenda limitada.

Estos puntos de la economía feminista, como organización de una crítica (y, por lo tanto, puntos metodológicos y vitales), producen un desplazamiento mayor. Esto es, la economía feminista no centra su análisis en cómo se organiza la acumulación de capital, sino en cómo se organiza y garantiza la reproducción de la vida colectiva como *a priori*. Así, la dinámica de la reproducción social queda evidenciada como la condición de posibilidad primera. En lenguaje filosófico: la reproducción es la condición trascendental de la producción.

Esta cuestión, a su vez, tiene un doble nivel: por un lado, busca entender cómo esta reproducción hace posible toda la producción misma de la que se beneficia el capital. En ese sentido, como veremos más adelante, la pregunta que hace brillar la economía feminista es por qué

el ocultamiento de la reproducción es la clave de los procesos de *valorización en términos capitalistas*. Pero nos queda un segundo nivel: la economía feminista tiene como tarea discutir bajo qué formas y en qué experiencias se desarrolla una reproducción social en términos no extractivos ni explotadores (lo cual implica, como veremos más adelante, un combate contra su *naturalización*). Con esto vamos más allá de oponer reproducción y producción (como si fueran términos antitéticos), para pensar en reorganizar su *relación*. De allí surgen pistas para volver a la cuestión del diferencial de explotación.

Varias feministas se han encargado de leer a Marx desde esta clave. Realizan un doble movimiento y un doble objetivo. Por un lado, llevar a Marx a lugares ocultos de su obra y, por otro y en simultáneo, radicalizar el gesto de investigación de Marx de mirar en la «morada oculta» cómo se produce la realidad capitalista. La primera dimensión oculta (y ocultada) es la reproducción: todo aquello invisibilizado y a la vez constitutivo de la producción social contemporánea.

Así es la perspectiva de Silvia Federici, quien narra las «lagunas» de Marx que las feministas de los años setenta empezaron a ver en su obra analizando cuál era su visión del género (Fortunati, 2019) y luego haciendo ellas mismas el trabajo de reconstruir sus categorías desde la experiencia política personal del rechazo al trabajo de reproducción (Federici, 2018b).

Por tanto, se trata de *otro origen* de la crítica. «El movimiento feminista tuvo que empezar por la crítica de Marx», escribe Federici (2018) y ese comienzo fue impulsado por la práctica política: «Sostengo que las feministas de *Wages for Housework* [*Salario para el trabajo doméstico*] encontramos en Marx los cimientos de una teoría feminista centrada en la lucha de las mujeres contra el trabajo doméstico no remunerado porque leímos su análisis del capitalismo desde la política, procedentes de una experiencia personal directa, en busca de respuestas a nuestro rechazo de las relaciones domésticas».

De modo más reciente, tomando la categoría de Marx de «morada oculta», que es como él llama a la producción en contrapunto con la esfera «visible» de la circulación, Wendy Brown (2006) propone que el feminismo se tiene que aliar con la teoría crítica (pensando en los aportes más radicales de la Escuela de Frankfurt) porque es el modo de incluir en la esfera de la producción sus pliegues invisibles. Aquí las «moradas ocultas» de la producción que ella destaca son el lenguaje, la psique, la sexualidad, la estética, la razón y el pensamiento mismo.

Nancy Fraser, en un artículo titulado «Tras la morada oculta de Marx» (2014), escribe que el feminismo, el ecologismo y el poscolonialismo son las tres experiencias / perspectivas que replantean el análisis marxiano justamente porque incorporan las «moradas ocultas» de la producción del conflicto social en el capitalismo contemporáneo.

En el caso de estos planteamientos, las tres autoras asumen —desde posiciones diversas— una lectura de Marx que señala cómo la perspectiva feminista pone en evidencia los poderes que *producen* las formas de poder capitalista como subordinación del trabajo al capital; pero aún más: cómo funcionan las jerarquías al interior de lo que entendemos por trabajo. En esta línea, ubican al trabajo feminizado como ejemplo de aquello que el capital debe subordinar y desprestigiar (es decir, *ocultar*).

Esta lectura sintomática de Marx es un hilo rojo para la economía feminista. Primero, porque al retomar el hilo marxiano de la reproducción de la fuerza de trabajo como actividad necesaria para la acumulación de capital pone de manifiesto la dimensión *de clase* del feminismo. Luego, porque detecta en sus lagunas, moradas y grutas lo que Marx deja *impensado* justamente porque su lectura del capital como relación social privilegia el análisis de la producción, pero no de la producción de la producción (o reproducción). Si Marx discute con las teorías neoclásicas para desfeticizar la esfera de la circulación, las feministas excavan más hondo y desfeticizan la esfera de la producción. Llegan así al *subsuelo* de la reproducción. Desde ahí *abajo*, se ven todos los estratos que hacen posible finalmente lo que llamamos modo de producción capitalista.

Así, la economía feminista inaugura una verdadera perspectiva «desde abajo».

Me interesa destacar en particular el trabajo de Federici porque su lectura es la que surge desde las luchas que usaron a Marx y, a la vez, llevaron a Marx más allá de Marx en una iniciativa concreta como fue la Campaña por el salario doméstico (2018b). En este sentido, la lectura feminista exhibe su propio carácter *constituyente*: no sólo ilumina lo que queda invisibilizado por Marx (replicando y extendiendo su método de dirigirse a la morada oculta de lo que acontece), sino que explica la función histórica, política y económica de esa invisibilización.

Trabajar sobre el salario doméstico como propuesta política abre toda una serie de paradojas y de implosiones en las propias categorías. Por eso, la perspectiva de la economía feminista postula una confrontación teórica y práctica con los modos de valorización del capital, es decir, con las formas concretas de subordinación y explotación *diferencial* de los cuerpos feminizados.

Esta preocupación por las dinámicas de valorización del capital anuda al mismo tiempo la exigencia desde la economía feminista de pensar en términos de explotación y de dominio. No se explica la división sexual del trabajo sin los mandatos patriarcales que la sustentan. Así, el «paradigma reproductivo» capaz de analizar en simultáneo ambos planos impulsa un «neomaterialismo» como economía feminista (Giardini, 2017; Giardini y Simone, 2018).

En otra línea, la pregunta sobre qué es la economía feminista puede responderse por el lado afirmativo, tomando otra vía que no es la de la crítica de la explotación. Me refiero en particular al trabajo fundamental de las feministas J. K. Gibson-Graham (2006) que teorizan «economías diversas». Lo hacen también derivando de Marx una noción de *diferencia*. Desde ahí ponen el énfasis en economías que tendrían capacidad prefigurativa, anticipatoria, en sus desarrollos en el presente en tanto *no-capitalistas*. Se trata de una perspectiva que pone de relieve el carácter experimental de las economías comunitarias que logran abrir y descolonizar la imaginación económica sobre

cómo nos representamos las alternativas anticapitalistas y cómo deconstruir la hegemonía del capital a partir de espacios aquí y ahora. La diferencia juega para iluminar la realidad efectiva de prácticas que niegan el capital. Pero también logra darle a la noción de diferencia un carácter procesual y experimental.

Por eso, la fuerza de su planteamiento —«hacerle un cuarto a las nuevas representaciones económicas», dicen en un momento, parafraseando el cuarto propio de Virginia Woolf— es también su apuesta de pensar las economías diversas desde el *devenir*: ellas argumentan que hay que «cultivar» el deseo y las subjetividades que habitan esos espacios no capitalistas. De este modo, entretejen una subjetividad que está por venir pero que a la vez se construye con la materialidad del deseo de otra vida en el presente.

Sujet*s individuales y colectivos, sostienen estas autoras, negocian formas de interdependencia y se reconstruyen en ese proceso. Las economías diversas consideradas economías feministas incluyen entonces una política del lenguaje capaz de alojar «la producción de un lenguaje de la diferencia económica para ampliar el imaginario económico, haciendo visibles e inteligibles las diversas y proliferantes prácticas que ha oscurecido la preocupación por el capitalismo». Ese lenguaje de la diferencia económica está nutrido de algunos contradiscursos clave: las investigaciones sobre el trabajo doméstico como trabajo no remunerado e invisibilizado en las cuentas nacionales de los países; las investigaciones sobre economías informales y su imbricación en las transacciones Norte-Sur; también el lenguaje de *El capital* sobre la diferencia económica cuando no queda capturado por el etapismo y el desarrollismo, según una concepción sistémica de la economía.

El lenguaje de la diferencia económica se vuelve así un detector de otros procesos en devenir que prestan una atención especial a su carácter situado. En las economías diversas la importancia de la categoría de *lugar* materializa un arraigo para la experimentación: «En términos más ampliamente filosóficos, el lugar es eso que no está totalmente unido a un sistema de significación, no completamente subsumido en un orden (mundial), es ese aspecto

de todo sitio que existe como una potencialidad. El lugar es un “suceso” en el espacio, que opera como una “dislocación” respecto de estructuras y relatos familiares. Lo que no está amarrado ni mapeado es lo que permite nuevos amarres y mapeos. El lugar, como el sujeto, es el sitio y el acicate para el devenir, la apertura para la política», vuelven a decir las autoras (2007).

Esta cuestión del lugar tiene una veta clave porque no implica estrictamente un «localismo» anticospopolita, sino la construcción de una *ubicuidad transversal* y situada. Se abre así la imaginación geográfica en el sentido de que, como apuntan Gibson-Graham, son espacios que permiten nuevos mapeos si desafían la *invisibilización sistemática* de estas otras economías. Esta lógica de «la diferencia y la posibilidad» intenta discutir con la desvalorización que suele atribuirse a estas experimentaciones económicas tildadas como pequeñas, no confiables, apenas subsidiarias de un régimen de acumulación que logra presentarse como inalterable. Pero, además, esta cuestión del *lugar* nos lleva a otra discusión fundamental: la *escala* de las experimentaciones y, de modo más apremiante, a la confrontación con la escala mundial (propriadamente de mercado mundial) en el que se organiza el capital como relación global. Agreguemos un punto más: la economía feminista, desde una perspectiva como la de Gibson-Graham, supone un conjunto de experimentaciones concretas que incluyen una dinámica de «autoformación» (nadie tiene la receta del cambio de paradigma). Esto es, un momento de aprendizaje y de sistematización de esas prácticas diversas que es simultáneo al modo experimental en el que van *produciendo* realidad. Funciona aquí una premisa política y metodológica: asumir la *inestabilidad* de la reproducción de la relación social de obediencia que supone la relación social capitalista. Sin desautomatizar esa *reproducción* de la relación de obediencia que hace posible la explotación, no hay terreno de experimentación. Como principio de método hay una apuesta por la desestabilización de las fórmulas variables de la obediencia que no pasa por un comando centralmente planificado de la oposición y la alternativa, es decir, estamos más allá de una perspectiva estadocéntrica.

Desde ambas aproximaciones, queda explicitado un doble movimiento que me parece central para la economía feminista.

1. La economía feminista practica un *diagnóstico del diferencial de explotación* que toma a la reproducción como ámbito central para desde ahí investigar e historiar los modos en los que se conjugan opresión, explotación y extracción de valor.

2. La economía feminista valoriza la *experimentación de la diferencia económica* en vivencias y procesos que construyen otras economías aquí y ahora.

¡Trabajadoras del mundo, uníos!

¿Qué significa pensar la existencia *proletaria* —es decir, de tod*s aquell*s que nos valemos de nuestra fuerza de trabajo para relacionarnos con el mundo— desde el punto de vista feminista? *El manifiesto comunista* de Marx y Engels postula el sujeto de la política comunista a partir de leerlo a contraluz del capital, estableciendo el antagonismo fundamental: «La condición del capital es el trabajo asalariado», dicen.

Podríamos argumentar en principio que los cruces de ciertas perspectivas feministas, marxistas y anticoloniales hacen un movimiento similar sobre el enunciado de Marx y Engels pero dentro de uno de los polos del antagonismo: *la condición del trabajo asalariado es el trabajo no asalariado o, también, la condición del trabajo libre es el trabajo no libre*. ¿Qué pasa cuando se abre uno de los polos? Es el movimiento fundamental por el cual *se intersecta la diferencia* (que pone en juego las luchas feministas y anticoloniales) *con la clase*. Pero de un modo que reconceptualiza la idea misma de clase.

Esto nos permite contradecir la propia lectura de Marx y Engels sobre cómo funciona la *diferencia* con relación al trabajo de las mujeres. Ellos argumentan que el desarrollo de la industria moderna a través del trabajo manual

tecnificado implica una simplificación de las labores que permite que se sustituya a los hombres por mujeres y niños. Sin embargo, señalan: «Por lo que respecta a la clase obrera, las diferencias de edad y de sexo pierden toda significación social». En este sentido, leemos que la incorporación de la diferencia se hace bajo el signo de su anulación. Mujeres y niños son incorporados en la medida en que son homogeneizados como fuerza de trabajo (funcionan como apéndices de la máquina), lo cual permite *indiferenciarlos*.

La diferencia, en el argumento que Marx y Engels despliegan, queda reducida a una cuestión de costos. Edad y sexo son variables de abaratamiento, pero *sin significación social*. Entendemos que aquí se trata del punto de vista del capital. Dirá también Marx en *El capital* que la maquinaria amplía el «material humano explotado», en la medida en que el trabajo infantil y femenino es la primera consigna del maquinismo. De nuevo, esa *ampliación* se da en términos de una *homogeneización* dictada por la máquina, pero la diferencia (de cuerpos, de materias) queda anulada o reducida a una ventaja homogeneizada también por la noción de costo. Entonces, parece darse una *doble abstracción de la diferencia: por el lado de las máquinas (del proceso técnico de producción) pero también por el lado del concepto mismo de fuerza de trabajo*.

Si reescribimos El manifiesto en clave feminista (justamente para poner de relieve una perspectiva de economía feminista), *practicamos la operación inversa*. Hacemos una lectura *inclusiva de quiénes somos productoras de valor* en la clave de pensar cómo la *diferencia* reconceptualiza la noción misma de fuerza de trabajo. Esto significa que los cuerpos en juego dan cuenta de las diferentes tareas en términos de un *diferencial de intensidad y de reconocimiento*, impidiendo cristalizar una figura homogénea del sujeto trabajador.

El trabajo desde la lente feminista excede a quienes cobran salario porque repone como condición común experimentar diversas situaciones de explotación y opresión, más allá y más acá de la medida remunerativa, más allá y más acá del terreno privilegiado de la fábrica. El trabajo, desde la lente feminista, hace del cuerpo (como potencia

indeterminada) una medida que desborda la noción de fuerza de trabajo meramente asociada al costo.

Así, nos valemos de la perspectiva feminista que puso el eje en que la crítica a esa homogeneidad de la fuerza de trabajo debe partir del elemento que «opera» la homogeneización, ya que no serían sólo las máquinas (como dice *El manifiesto*), sino también el «patriarcado del salario» (Federici, 2018). Esto supone dos operaciones por parte del capital: el reconocimiento de sólo un parte de trabajo (el asalariado) y luego la legitimidad de su diferencial según sexo y edad *sólo como desvalorización*. En esta línea comprendemos el trabajo asalariado como una forma específica de invisibilización del trabajo no asalariado que se produce en geografías múltiples y que hojaldra lo que entendemos por tiempo de trabajo.

Hoy, gracias a las luchas y las teorizaciones feministas, podemos argumentar desde una realidad contraria: la ampliación del material humano explotado de la que hablaba Marx se hace a partir de explotar su diferencia. Invisibilizándola, traducéndola como jerarquía, depreciándola políticamente y/o metamorfoseándola en un plus para el mercado.

Un manifiesto feminista hoy es un mapa de la heterogeneidad actual del trabajo vivo capaz de exhibir, en términos prácticos, el diferencial de explotación que, como en una geometría fractal, usufructúa todas las diferencias que se querían abstraer en la hipótesis que universalizaba al proletario asalariado. La perspectiva de la economía feminista reconoce en esa diversidad de experiencias de explotación y extracción de valor la necesidad de una nueva modalidad organizativa que no cabe en la hipótesis que universalizaba al partido.

La crisis del salario

En la crisis argentina que estalla en 2001, fueron las mujeres las que realizaron un gesto fundante: se hicieron

cargo de producir espacios de reproducción de la vida en términos colectivos, comunitarios, frente a la devastación que causaba la desocupación, especialmente entre los varones, declinantes en sus figuras de «jefes de hogar». El alcoholismo y la depresión eran una postal recurrente de muchos desalojados de sus empleos de un día para otro. La conformación de los movimientos de desocupad*s implicó, en este sentido, dos cosas decisivas.

Por un lado, la politización de las tareas de reproducción que se extendieron al barrio, saltando las barreras del confinamiento doméstico. El trabajo de reproducción fue capaz de construir la infraestructura necesaria para que el momento del corte de ruta pudiese realizarse, desplazando espacialmente el piquete de la entrada de la fábrica a las vías de comunicación.

Por otro, esos movimientos evidenciaron la naturaleza política de esas tareas en la producción de un valor comunitario capaz de organizar recursos, experiencias y demandas que impugnaban de hecho la categorización de la «exclusión». En ese gesto desconfinaron, en la práctica, la reproducción del hogar entendido como ámbito «privado».

Estos movimientos impulsaron así una problematización radical sobre el trabajo y la vida digna desacoplada del régimen salarial (Colectivo Situaciones / MTD Solano, 2003). Esta fue una de las innovaciones fundamentales de la crisis. Y lo que aquellos movimientos inventaron como formas de autogestión de una multiplicidad de trabajos sin patrón se ha sostenido durante la llamada «recuperación económica» de la década siguiente de modo tal que ha estabilizado y sistematizado un nuevo paisaje proletario. Esa trama es la que nombramos ahora como «economías populares» e implica también un modo de gestión de los subsidios provenientes del Estado que tiene su origen en las conquistas del movimiento piquetero.

Quisiera así subrayar que la dimensión *política* de las economías populares tiene que ver con la politización de la reproducción, con el rechazo a la gestión miserabilista de sus actividades y con una capacidad de negociación de recursos con el Estado, todo lo cual tiene su «origen» en

la crisis de 2001 como momento-fuerza que destituyó la legitimidad política del neoliberalismo en nuestro país a la vez que fue parte de una secuencia regional. De modo distinto respecto de aquel ciclo de organización, donde el protagonismo femenino fue muy fuerte, emerge ahora una politización que se reconoce explícitamente feminista y que tiene un terreno de expansión decisivo en las economías populares. Pero es incomprensible un momento sin el otro.

Además, aquí hay que marcar un punto central también para entender esta politización: *el pasaje del salario al subsidio*. Esto no significa que el salario deje de existir, sino que es cada vez mayor la cantidad de personas que deben procurarse prosperidad sin dar por sentado el privilegio del salario como ingreso principal. Y es esta realidad la que se masificó con la crisis de 2001 y que «estabilizan» las economías populares.

Pero aún más: lo que me interesa discutir es cómo esta realidad replantea la hipótesis del «patriarcado del salario» trabajada por Federici, es decir, cómo la desestructuración de la autoridad masculina que se produce al perder el salario como «medida objetiva» de su poder dentro y fuera del hogar (y que marca justamente esa frontera espacio-temporal) y el declive de la figura de proveedor tiene una doble vía. Por un lado, esa desestructuración masculina se amplifica y acelera por la vía de politización de las tareas reproductivas que salen del hogar, derramándose a un terreno social ampliado y logrando un nuevo prestigio social que es encarnado en liderazgos feminizados. Por otro, al entrar en crisis la autoridad masculina como estructuradora de relaciones de subordinación, acude a formas de violencia «sin medida» especialmente dentro del hogar.

Por esto, sostengo que las economías populares son un prisma privilegiado para leer la crisis del patriarcado del salario. Esto no significa el fin de patriarcado, por supuesto, pero sí la descomposición de una forma específica de estructuración del patriarcado. La intensificación de las violencias machistas expresa esa desmesura de la violencia ya no contenida en la forma salarial.

Sin embargo, es también esa violencia como «fuerza productiva», como argumenta Maria Mies (1986) y a la que ya me referí para pensar la relación entre patriarcado y acumulación, la que se pone en juego en la dinamización de las economías ilegales. Esto es, la violencia como recurso productivo es fundamental para la prosperidad de las economías ilegales que la requieren de modo cotidiano. Con esto quiero decir que la proliferación de las economías ilegales en los territorios se nutre de la desestructuración de la autoridad del salario, lo cual las convierte en «canteras» de nuevas modalidades de empleo y en espacios de competencia para nuevos regímenes de autoridad territorial, que deben validarse cada vez.

Las economías ilegales proveen nuevas figuras de «autoridad», especialmente como «jefaturas» masculinas, que funcionan ofreciendo modalidades de reemplazo para las masculinidades en crisis. Lo mismo sucede, de modo legal, en el reclutamiento de jóvenes para las fuerzas de seguridad estatales. Por el lado estatal y paraestatal, entonces, se ofrece una salida a la crisis de la autoridad masculina por medio del reclutamiento para nuevas economías de violencia sobre los territorios. Esto evidencia, además, una suerte de competencia y complementariedad entre las violencias estatales y paraestatales que se despliegan muchas veces como dinámicas ejercidas por los mismos sujetos y en combinación y disputa de instancias, recursos y espacios. La cuestión del narcomenudeo es la más evidente pero no la única.

Un punto más (sobre el que volveré) es la forma concreta en la que las economías ilegales se articulan de manera eficaz con los dispositivos financieros al proveer rápidas fuentes de ingresos, al ritmo de la obligación compulsiva de la deuda. La violencia financiera capilarmente expandida a través del endeudamiento también tiene un vínculo orgánico con las violencias machistas (Cavallero y Gago, 2019).

Entre las economías populares, marcadas por su protagonismo feminizado, y las economías ilegales se expresan formas distintas de gestionar y tramitar el declive de la «masculinidad proveedora». Los liderazgos feminizados

en las economías populares promueven nuevas fuentes de «prestigio social» que asumen el desafío de operativizar otros principios de autoridad en los territorios.

La pregunta que nos queda es compleja: ¿qué tipo de trama construyen las economías populares desde el punto de vista de la economía feminista?

Las hijas de las piqueteras

Las hijas de las mujeres piqueteras hoy son jóvenes que tenían cinco o siete años cuando sus madres estaban en las asambleas de desocupad*s. Ellas ahora son parte de los movimientos vinculados a la economía popular. En los hechos, esta posta generacional traza una genealogía del momento actual con aquellas luchas y teje su continuidad porque también sus madres y sus abuelas siguen a cargo de los emprendimientos de urbanización popular, de cuidado comunitario y de trabajo doméstico que, como remarcamos, son tareas que ya no se limitan sólo a lo que sucede dentro de las paredes del hogar.

Entonces, retomemos la pregunta: ¿qué son desde el punto de vista de la economía feminista estas economías populares? Ellas envuelven una dimensión reproductiva central, por lo que la tarea de organizar la vida cotidiana está ya inscrita como dimensión productiva, asumiendo una indistinción práctica entre las categorías de la calle y del hogar para pensar el trabajo. *La afinidad histórica entre economía feminista y economía popular tiene que ver con la politización de la reproducción social desde la práctica política en el marco de la crisis.* En este sentido, la reproducción social de la vida subsana y repone y, al mismo tiempo, critica el despojo de infraestructura pública. Las economías populares construyen hoy infraestructura común para la prestación de servicios llamados básicos pero que no son tales, desde la salud hasta la urbanización, desde la electricidad hasta la educación, desde la seguridad hasta los alimentos.

De este modo, las economías populares como trama reproductiva y productiva ponen en debate las formas concretas de precarización de las existencias en todos los planos y muestran el nivel de despojo en los territorios urbanos y suburbanos, que es lo que habilita nuevas formas de explotación. A su vez, esto implica el despliegue de una conflictividad concreta por modos de entender el territorio como nueva fábrica social.

Extractivismo financiero

«En la misma época en que en Inglaterra se dejaba de quemar a las brujas, se comenzó a colgar a los falsificadores de los billetes de banco», escribe Marx comentando la creación del Banco de Inglaterra, en su análisis de la llamada «acumulación originaria» (en la sección «La génesis del capital industrial»). ¿Qué hay en este pasaje de disciplinamiento de cuerpos: del cuerpo de las mujeres-brujas al cuerpo del falsificador-de-dinero? En ambos casos se pone en juego el monopolio del signo de la riqueza; dicho de otro modo: *el control del devenir*.

En el dinero funciona la abstracción del cuerpo del trabajo. No hay abstracción sin su síntesis en el cuerpo abstracto del dinero. Pero para que esa síntesis funcione como «nexus social» (una de las tesis desplegada en los *Grundrisse*) es necesario previamente quemar a los cuerpos concretos que se expresan en la figura de las brujas (una corporalidad «sintiente», colectiva, de un materialismo ensoñado, diría León Rozitchner). La abstracción del dinero consagra, como dice Marx, un poder social bajo el tipo de relación propietario / no propietario. Quien falsifica pone en peligro el mando de la abstracción como relación de propiedad. Quien copia el billete (o la marca o cualquier signo de distinción) pone en riesgo la jerarquía que consagra la exclusividad. La diferencia entre las brujas y los falsificadores de billetes es la existencia de la institución bancaria, construida después de la hoguera.

Me interesa tomar esta escena para remarcar una relación: los cuerpos y las finanzas. Y precisar esta relación en el modo concreto que hoy asume la hegemonía financiera en la valorización de capital desde una perspectiva feminista. Para decirlo en síntesis-pregunta: ¿cómo se articulan las finanzas y las economías populares y por qué tienen una relación fundamental hoy con las violencias machistas?

Es necesario, primero, historiar brevemente esta relación, en referencia a la crisis del salario que venimos comentando. Esta articulación tiene como punto fundamental la iniciativa de los gobiernos progresistas luego de la revuelta plebeya que impulsa la crisis de la legitimidad política del neoliberalismo a principio de siglo que, como dijimos, sucede en Argentina y en varios países de la región. Es la revuelta la que obliga a una nueva dinámica de negociación con el sistema político, lo cual se traduce en una forma determinada de *inclusión*. La modalidad con que se hace desde el ciclo de los gobiernos llamados progresistas es a través de la financiarización de la vida popular, lo cual conforma un paisaje donde la producción de derechos y la inclusión social se hace efectiva a través de la mediación financiera.

Esto se da en un contexto donde el salario deja de ser la garantía privilegiada del endeudamiento, para ser reemplazado por el subsidio, que pasa a funcionar como garantía estatal para la toma de crédito de poblaciones no asalariadas. Así, la mediación financiera toma como dispositivo predilecto el endeudamiento masivo, que se vehiculiza a través de los mismos subsidios sociales que el Estado entrega a los llamados «sectores vulnerables» (Gago, 2015). El consumo de bienes no duraderos y baratos —principal destino del crédito— fue el motor del endeudamiento en nuestro país en la última década, promoviendo lo que llamé «ciudadanía por consumo»: una reformulación de esa institución ya no ligada al anudamiento de derechos con relación al trabajo asalariado, sino a la «inclusión bancaria». Las finanzas organizan así una extracción de valor directamente del consumo, clave de una forma ampliada de «extractivismo» (Gago y Mezzadra, 2017; Gago, 2018).

Es importante no tener una perspectiva unilateral ni moralizante de esta financiarización de las economías populares. Esta implica simultáneamente una financiarización de los hogares y del acceso a los bienes, de un modo que marca un cambio histórico: la adquisición de deuda «saltándose» la forma salario. Y se complementa con la previa financiarización de los derechos sociales (Martin, 2002).

Otra lectura del fenómeno es evidenciar que las finanzas «aterrian» en economías surgidas de los momentos de crisis, nutridas por las modalidades de autogestión y trabajo sin patrón, y explotan las formas en las que las tramas subalternas reproducen la vida de un modo que no puede simplemente reducirse a la «supervivencia». Es esa politización lo que *leen y traducen las finanzas como potencia a explotar*. Así, una multiplicidad de esfuerzos, ahorros y economías «se ponen a trabajar» para las finanzas. Esto significa que las finanzas se vuelven un código que logra homogeneizar esa pluralidad de actividades, fuentes de ingresos, expectativas y temporalidades.

Esta modalidad extractiva, además, se monta sobre una dinámica de desposesión y despojo previo: por un lado, la desinversión en infraestructura por parte del Estado, ya que el consumo de los sectores populares al darse por medio del acceso al crédito implica el desplazamiento de la obligación del Estado respecto a la provisión de servicios públicos y gratuitos a favor del endeudamiento individual y privado; y, por otro, la diferencia clasista que se renueva por medio de su conversión en acreedores siempre en desventaja respecto a otras franjas de la población. El endeudamiento se realiza para el consumo de bienes no duraderos (electrodomésticos y ropa) y para financiar servicios que dejó de financiar el Estado (salud y transporte, por ejemplo) a tasas de interés especialmente altas. La tasa de interés reintroduce el diferencial de clase sobre el dispositivo homogeneizante de la deuda, segmentando un diferencial en la explotación financiera que recae especialmente sobre los sectores populares. De este modo, la tasa de interés no es subsidiaria respecto de la deuda, sino que se singulariza un diferencial con relación a la forma abstracta de explotación (Chena y Roig, 2018).

Entonces, *el endeudamiento privado personal que se hace con la mediación del Estado a través de los subsidios como garantía bancaria se convierte en otro modo de privatización de la provisión de servicios (ya privatizados). Pero además hay un tercer despojo (después de la doble privatización): la explotación del trabajo comunitario (de los centros de salud a la recolección de basura, de los comedores a las guarderías) que repone infraestructura colectiva en condiciones de extrema precariedad.*

Esto lo vemos acrecentarse y profundizarse con el cambio de gobierno en Argentina desde fines de 2015, con la asunción del ultraneoliberal Mauricio Macri. La inflación creciente convierte los subsidios del Estado en un ingreso con cada vez menor capacidad adquisitiva pero con mayor utilidad en términos de garantía estatal para operar frente a los bancos. En la misma saga, hay que notar la profundización de la bancarización compulsiva en términos de «inclusión financiera», que tiene como contrapartida la criminalización de ciertas economías populares que no se integran en el sistema bancario. Los planes sociales hacen parte de proyectos que planean su acreditación en los teléfonos celulares, devenidos «billeteras digitales». La tendencia a destinar los ingresos e incluso los préstamos a la compra de alimentos es mayoritaria,¹ siendo clave del nuevo ciclo de endeudamiento. La financiarización se profundiza al punto de que el endeudamiento es la forma privada de gestión de la pobreza, la inflación y el ajuste, ofreciéndose el crédito como plataforma individual de resolución del consumo de alimentos y pago de los servicios esenciales. Queda planteada la pregunta por el modo en que la bancarización compulsiva operó desde hace una década individualizando y financiarizando la relación con los subsidios estatales que fueron fuente de organización comunitaria en y durante la crisis y cómo esa bancarización sigue profundizándose en el contexto de creciente inflación y pobreza.

¹ Es algo que acaba de refrendar un estudio del Centro de Estudios Metropolitanos (CEM), donde se asegura que el 39 % de los encuestados que tomaron préstamos destinó el dinero de la deuda para «pagar gastos de todos los días», mientras que otro 9 % lo usó con el objetivo de «pagar cuentas de servicios» (Randy Stagnaro, *Tiempo Argentino*, 21 de octubre de 2017).

#DesendeudadasNosQueremos

Como continuación del llamamiento al paro internacional feminista de 2017 escribimos desde el colectivo NiUnaMenos un manifiesto titulado «Desendeudadas Nos Queremos», poniendo de relieve que el antagonismo entre vida y finanzas es una cuestión fundamental también para pensar la huelga. Dijimos entonces que queríamos ponerle cuerpo al dinero y declararnos insumisas a las finanzas. Las Insumisas de las Finanzas fue una acción que realizamos frente al Banco Central de la República Argentina (2 de junio de 2017), bajo la idea de *ponerle cuerpo a lo que se quiere la dominación más abstracta*.

¿Cómo y por qué identificamos a las finanzas como un blanco? En la acción, detallamos el modo en el que hacemos cuentas todo el día para que el dinero alcance, cómo nos endeudamos para financiar la vida cotidiana, y cómo vivimos en la ambivalencia de querer conquistar autonomía económica y negarnos a la austeridad aquí y ahora con la promesa de nuestro trabajo a futuro a la vez que quedamos presas del chantaje de la deuda. Desde las luchas feministas actuales se impulsa un movimiento de *politización y colectivización* del problema financiero, que propone específicamente una lectura feminista de la deuda (Cavallero y Gago, 2019).

Las finanzas dramatizan el momento actual que se quiere «revolucionario» de la producción: «una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constante distinguen la época burguesa de todas las anteriores» podría decirse citando de nuevo *El manifiesto comunista*. Sólo que las finanzas despersonifican hasta tal punto a la «burguesía» de la que hablan Marx y Engels que nos obligan también a repensar qué significan hoy tanto los medios de producción como la abolición de la propiedad como perspectiva de lo común.

Digamos que desde América Latina tenemos también una *diferencia* a la hora de leer el papel histórico de la burguesía. En contrapunto con el papel revolucionario que Marx y Engels le atribuyen, en nuestro continente resalta

en cambio su carácter directamente parasitario y rentista. Por lo tanto, la caracterización de su rol en el desarrollo progresivo de las sociedades se ve reorganizado desde el inicio (desde la fundación de los Estados republicanos) por su carácter colonial. Diría que a diferencia del «descubrimiento de América y circunnavegación de África» que postulan Marx y Engels como aceleración revolucionaria, la modernización en las colonias a cargo de Estados que se quieren burgueses toma otra forma y produce el carácter depredador y arcaizante de esas elites, directamente asociadas al capital global, como sostiene Silvia Rivera Cusicanqui (2018), para caracterizar el proyecto de modernidad colonial, imperial y capitalista.

Hoy, los dispositivos patriarcales-financieros que actualizan el pacto colonial en intersección con las formas de dominación y explotación (Gutiérrez Aguilar, 2017) se revelan como un punto fundamental para entender la guerra contra las mujeres y cuerpos feminizados en su dimensión contrainsurgente. En este sentido, los feminismos latinoamericanos se hacen cargo, junto con la dimensión clasista de su trama, de la dimensión anticolonial frente a las finanzas y las fórmulas depredatorias y neoextractivas. Esto es importante tanto para pensar lo que significa una relación con el Estado en nuestras sociedades y su complicidad con los proyectos de despojo de los cuerpos-territorios, como para dar cuenta de desencuentros históricos y duraderos entre cierto feminismo liberal y las luchas populares.

Conectando la violencia de género con las violencias económicas y sociales, mediáticas y coloniales, estamos construyendo un feminismo que impulsa una crítica al capitalismo que evidencia la racionalidad de ensamblajes que vinculan la explotación en los ámbitos laborales con la implosión de la violencia misógina en el hogar. Pero también esto permite dar cuenta de la multiplicación de formas de explotación en las economías afectivas, comunitarias, populares, que van más allá del mundo asalariado pero que tienen hoy un papel central, como dinámicas de feminización del trabajo, para la valorización del capital.

Puesta en cuestión la distinción entre público y privado, la lectura del trabajo desde un punto de vista feminista permite, desde una subjetividad supuestamente «exterior» o «corrida», desplazar y redelinear la noción misma de trabajo, sus zonas y tareas.

Como señalamos, en Argentina este desplazamiento tiene una genealogía que refiere al movimiento de desocupad*s que, en plena crisis de inicios de este siglo, logró cuestionar de modo radical a qué se llama trabajo, ocupación y remuneración, y resignificar la clásica herramienta del piquete fuera de la fábrica al utilizarla para el bloqueo de la circulación de mercancías a través del corte de rutas y su organización colectiva. Estamos ahora frente a la capacidad de las mujeres, lesbianas, trans y travestis de poner en juego todas las fronteras borrosas —borrosas porque están políticamente en disputa, no por una fluidez abstracta—, que vienen elaborándose desde hace años entre trabajo doméstico, reproductivo, productivo, afectivo y de cuidado en el contexto de una crisis que pone en el centro los cuerpos feminizados como territorio de disputa.

Por esa misma renovación de la dinámica de crisis en nuestro continente, hoy se revitaliza la visibilidad sobre un tipo de cooperación social extendida en los territorios de los barrios donde proliferan de modo no temporal las economías populares y contra los cuales la ofensiva violenta es especialmente fuerte. Es sobre esa trama que las finanzas están operando, bajo un modo que enlaza las avanzadas neoextractivas en territorios campesinos e indígenas, urbanos y suburbanos.

Derrames I. Las finanzas populares

Leer las finanzas desde la economía feminista es urgente. Para esto, debemos empezar por entender el papel de la financiarización de los dispositivos de inclusión social (por ejemplo, los subsidios a las diversas formas de emprendimientos cooperativos) con relación a una nueva forma de *explotación financiera*, como clave del relanzamiento de

acumulación de capital. Las finanzas capturan hoy, a través del endeudamiento masivo, los ingresos salariales y no salariales de las poblaciones populares, clásicamente excluidas del imaginario financiero.

La deuda funciona estructurando una compulsión a la aceptación de trabajos de cualquier tipo para pagar la obligación a futuro. Esta captura de la obligación de trabajo a futuro pone en marcha la explotación de la creatividad a cualquier precio: no importa de qué se trabaje, lo que importa es el pago de la deuda. La dinámica precaria, informal e incluso ilegal de los empleos (o formas de ingreso) se revela cada vez más intermitente mientras la deuda funciona como *continuum* estable. En ese desfase temporal hay también un aprovechamiento: la deuda deviene mecanismo de coacción para aceptar cualquier condición de empleo, debido a que la obligación financiera termina «comandando» la obligación a trabajar en tiempo presente. La deuda, entonces, vehiculiza una difusión molecular de esta dinámica extractiva que, aunque es a futuro, condiciona el aquí y ahora, sobre el que imprime mayor velocidad y violencia.

Este *modus operandi* del dispositivo de la deuda en general adquiere una particularidad cuando toma como base los subsidios del Estado a poblaciones llamadas «vulnerables». Y es que a la vez que el Estado funciona como garante para sectores supuestamente «excluidos» incluyéndoles a través del consumo, también habilita la conexión veloz con las economías informales, ilegales y populares, disputando sus propios límites y también poniéndolas en competencia entre sí.

Todas ellas se vuelven clave como cantera polimorfa de actividades y fuentes de ingreso más allá del salario y de allí, de su imbricación con la deuda, extraen su dinamismo y su capacidad de disputa política de los territorios. Esta trama entonces no encaja en los clichés que suelen asociar economías informales con ilegalidad y ausencia del Estado o pobreza y desconexión financiera. Más bien lo contrario: sitúan a la explotación financiera de las poblaciones populares en una modalidad de inclusión por el consumo que legitima la financiarización misma

de las actividades menos formales, estructuradas y rutinarias. A la vez, la deuda se convierte en el mecanismo predilecto para «blanquear» flujos de dinero ilegal hacia circuitos legales, funcionando como artefacto de pasaje.

La afinidad de esta dinámica con la feminización de las economías populares es central desde varios puntos. Primero, por el modo en el que el trabajo de reproducción y de producción de lo común hace parte y se entreteteje directamente con las tareas laborales en las economías populares, lo cual no debe ser leído sólo en términos de feminización de la pobreza (aunque también da cuenta de eso), sino también de una capacidad de redefinir la producción de valor desde las esferas de la reproducción de la vida.

Debemos notar que en el marco de la bancarización compulsiva de los subsidios sociales en los últimos años —lo cual incorporó a miles de nuevas usuarias al sistema financiero bajo el eslogan de la «democratización» bancaria—, las mujeres tienen un papel fundamental como jefas de hogar y proveedoras de recursos en las tramas de cooperación social. Por esto mismo, la dimensión de género ligada a las finanzas revela usos específicos del dinero, vinculaciones también singulares con las diversas modalidades de endeudamiento y, finalmente, una relación de elasticidad con las finanzas ligada al modo en el que la reproducción de la vida depende, en la mayoría de los hogares, de las mujeres y sus tácticas de gestión cotidiana.

Distintos estudios dedicados al endeudamiento notan la preponderancia de las mujeres como acreedoras, generalmente tipificadas como «pagadoras ejemplares». El modo en el que sus relaciones de confianza y parentesco se ponen en juego es un valor que el sistema financiero no deja de aprovechar como un capital a explotar (hay todo un *corpus* sobre el microcrédito que declina esto como «ventaja comparativa», pero también una serie de perspectivas críticas que enfatizan el modo de explotación de las redes afectivas y solidarias entre mujeres).

En Bolivia, la investigación pionera de Graciela Toro (2010) analiza la expansión de los microcréditos especialmente diseñados para mujeres, llamados crédito solidario

e impugnados por un poderoso movimiento social de deudoras en 2001. Tal y como remarca María Galindo en su prólogo, la banca explota la red social de mujeres, sus relaciones de amistad, de familia, para convertir las en garantía de la deuda. Nina Madsen (2013), cuestionando el discurso de la formación de una «nueva clase media» durante los gobiernos progresistas en Brasil, sostiene que el acceso a mayores niveles de consumo de una porción importante de la población se sostuvo vía endeudamiento masivo de los hogares y sobreexplotación del trabajo no remunerado de las mujeres.

Sabemos también de la construcción «moral» de la responsabilidad de la figura de la acreedora; a ella se vincula la evaluación del riesgo. Es fundamental analizar estas tipificaciones con relación a los atributos adjudicados a las tareas «femeninas» de flexibilidad, versatilidad en lo discontinuo y generación de confianza, en la medida en que se ligan a cierto entrenamiento financiero capaz de gestionar distintos flujos de dinero y formas de endeudamiento. Tareas que en un contexto de ajuste y restricción del consumo se hacen aún más evidentes.

La perspectiva que proponemos de la explotación financiera permite trazar una conexión entre el aumento de las violencias machistas y la financiarización de las economías populares porque revela la relación íntima entre deuda y sujeción, entre deuda e imposibilidad de autonomía económica y porque, de modo literal, convierte a la deuda en un modo de fijación y/o de movilización subordinada a los ámbitos de violencia. La deuda, en muchos casos, obstaculiza la fuga. En otros, se la dobla para poder huir.

¿Qué pasa cuando, frente al declive del salario que venimos señalando, la moralidad de l*s trabajador*s no se produce en la fábrica, a través de sus hábitos de disciplina adheridos a un trabajo mecánico repetitivo? ¿Qué tipo de dispositivo de moralización es la deuda en reemplazo de esa disciplina fabril? ¿Cómo opera la moralización sobre una fuerza de trabajo flexible, precarizada y, desde cierto punto de vista, indisciplinada? *¿Qué tiene que ver la deuda como economía de obediencia con la crisis de la familia heteropatriarcal?*

Melinda Cooper (2017) desmonta la extendida idea de que el neoliberalismo es un régimen amoral o incluso antinormativo, mostrando qué tipo de afinidad existe entre la promoción de la familia heterosexual como unidad básica de la vida social y la reificación del rol tradicional de las mujeres en esa estructura. Desde ahí se construye el imperativo de que éstas asuman cada vez más tareas de reproducción de la vida frente a la privatización de los servicios públicos. La asistencia social focalizada (forma predilecta de la intervención estatal neoliberal) también refuerza una jerarquía de derechos con relación a la obligación de las mujeres según sus roles en la familia patriarcal: tener hijos, cuidarlos, escolarizarlos, vacunarlos. En este sentido, se hace evidente la importancia de la dinámica que venimos señalando sobre la *politización de la reproducción* que derrama esas tareas por fuera de la forma encierro del modelo familiar heteronormado.

Derrames II. Consumo y finanzas

Las finanzas han sido las más hábiles y veloces a la hora de detectar la vitalidad desde abajo que se trama en las economías populares y enraizar allí una extracción de valor que opera directamente sobre la fuerza de trabajo como trabajo vivo. Consideramos «extractiva» esta dinámica que organiza una modalidad de explotación financiera que no tiene al salario como mediación privilegiada de la explotación de la fuerza de trabajo (Gago y Mezzadra, 2018; Gago y Roig, 2019). Lo que las finanzas explotan en este modo de extracción de valor es una disponibilidad al trabajo a futuro que ya no toma la dinámica de la medida asalariada. Como señaló Marx en los *Grundrisse*, «es el dinero que en sí mismo ya es capital; y, como tal, es un título sobre trabajo futuro» (véase también Negri, 2001).

Si Marx se refería en este texto al mando del capital sobre el «trabajo futuro» como sustancia del «intercambio» entre capital y trabajo, en el tercer volumen de *El capital* destaca la misma temporalidad —de forma ampliada,

multiplicada y acelerada— en su análisis del «capital portador de interés», o sea, del capital financiero. Subrayando su naturaleza de acumulación de «derechos o títulos» para la «producción futura» (Marx, 1981: 599, 641), Marx nos permite descubrir detrás de las dinámicas financieras la reproducción ampliada del mando sobre el trabajo por venir (lo que significa el trabajo necesario para producir «riqueza futura»).

Hoy esta demanda por trabajo a futuro se traduce en compulsión a aceptar trabajos de todo tipo, aun sin garantía de un trabajo estable o asegurado. Este modo de la compulsión al trabajo sin el contorno obligado del salario redetermina la obligación a futuro que produce la deuda. Por eso hay una modificación importante respecto a cómo se pensó hasta ahora el mecanismo de endeudamiento: una situación de deuda que tiene el horizonte del salario refuerza la obligatoriedad y el compromiso con ese empleo y las condiciones de precarización sucesiva que pueda imponer; otra cosa es endeudarse sin tener empleo porque estructura otra relación entre dinero y futuro, ya que la deuda constriñe a aceptar cualquier condición laboral e, incluso, a inventar formas de trabajo capaces de proveer ingresos de forma rápida.

La supresión de la mediación salarial en la toma de deuda pone de relieve el dispositivo de captura financiera que se arraiga en una fuerza vital que exhibe el trabajo vivo en su dimensión de pura potencia. No quiero sugerir una transición lineal del salario a la deuda porque hay una multiplicidad de situaciones que continúan siendo asalariadas, para las cuales también la dinámica de endeudamiento se ha modificado. Sin embargo, *el endeudamiento de l*s no-asalariad*s es un prisma que permite ver el modo de funcionamiento en general de la deuda como dispositivo privilegiado de extracción de valor en el capitalismo contemporáneo, al poner de relieve características clave.*

La compulsión a trabajos de todo tipo a la que obliga la deuda dinamiza la versatilidad y el oportunismo vital y laboral que usufructúan las economías populares en su intersección con las economías ilegales, en una analogía con la versatilidad de las finanzas para leer y capturar esa

energía plebeya más allá del salario. Esta forma de compulsión es, a su vez, codificada también por la dinámica de consumo que fomenta la deuda. De modo tal que las finanzas extraen valor del consumo, como desarrollaremos más adelante.

Por eso nos parece tan fundamental profundizar las investigaciones hacia el concepto de «extractivismo ampliado» (como ya adelanté en el tercer capítulo). Este término nos permite *no* desacoplar la cuestión extractiva respecto de la reconfiguración de la cuestión obrera en sus metamorfosis y mutaciones contemporáneas (una pista metodológica que viene también del archivo anticolonial). Como dijimos, la extracción en las economías populares se realiza sobre la fuerza de trabajo que no tiene estrictamente un horizonte de inclusión asalariada y en este sentido se conectan dos términos que frecuentemente quedan disociados: extracción y explotación. Poniendo de relieve la articulación de las finanzas con las economías populares, de la deuda y el consumo, y de éstas con los subsidios estatales provenientes de la renta extraordinaria de los *commodities* y las violencias machistas, estamos conectando el mapa que intersecta la explotación de una clase obrera que ya no es exclusivamente asalariada con una modalidad extractiva que no sólo se aplica a los llamados recursos naturales y que redimensiona la noción misma de «territorio» y «frontera» de valorización. Pero aún más: es una lectura feminista de estas dinámicas la que logra visibilizar el tipo de guerra que el capital arremete contra determinados cuerpos-territorios.

El patriarcado colonial de las finanzas

Volvamos sobre la tesis del inicio de este libro: el paro como herramienta feminista practica una crítica radical al neoliberalismo. Porque se trata de un rechazo concreto y contundente a los despojos múltiples y a las nuevas formas de explotación con que el capital avanza sobre nuestras vidas. Y porque también abre una discusión sobre las

formas en que pensamos la provisión de cuidados, los recursos comunes y las infraestructuras para la reproducción cotidiana. El movimiento feminista de masas es una respuesta a los modos filantrópicos y paternalistas con los que se quiere subsanar la precariedad, imponiendo formas conservadoras y reaccionarias de subjetivación aceitadas por el miedo. Como dijimos, con la herramienta del paro, se logró conectar la brutalidad de la violencia contra las mujeres, lesbianas, trans y travestis con las formas de explotación y opresión que hacen de esa violencia el síntoma extendido de un ensamble de violencias capitalistas, coloniales y patriarcales. Esta conexión le da un carácter materialista a la crítica de la violencia. Y esta conexión también es la que abre una perspectiva que vuelve concreto el anticapitalismo y anticolonialismo del movimiento.

En este capítulo quise mostrar lo que implica la desestructuración del patriarcado del salario y quisiera proponer que la reestructuración intenta organizarse a través de un *patriarcado colonial de las finanzas*. Esto significa que se intenta reponer el mando por el lado de una articulación financiera que extrae valor de la indistinción entre lo productivo y lo reproductivo que han logrado las luchas. Esto es, las luchas han conquistado su «visibilidad» a fuerza, justamente, de evidenciar el carácter «central» de la reproducción social como dimensión estratégicamente negada y explotada de la acumulación de capital. Y este desplazamiento ha sido fundamental para repensar la espacialidad de la reproducción de la relación entre capital y trabajo y en particular de la división privado-doméstico / público-asalariado. En América Latina, estas luchas por la reproducción social han ganado protagonismo con las sucesivas crisis de las últimas dos décadas que además han evidenciado la crisis de las perspectivas neoliberales del multiculturalismo y la tecnocracia de género como intento de «metabolizar» la diferencia. Esta *politización* de la reproducción social por la crisis es fundamental para extender la perspectiva de la reproducción social al análisis de todas las formas que hoy toma la producción. Insisto con esto: la economía feminista no puede quedarse en la esfera de la reproducción (como contraposición a la producción), sino que la perspectiva que de allí surge sirve

para repensar el conjunto de las relaciones sociales y sus batallas contra las fronteras de valorización del capital.

Hoy la cuestión feminista —que es la cuestión de la diferencia— reconfigura la cuestión de clase. Ya no se trata de una cualidad o un suplemento que permanece relativamente externo al análisis o que se agrega como variable secundaria, sino que estamos frente a una imagen colectiva diversa de lo que llamamos trabajo y de lo que significa construir una medida de fuerza común capaz de alojar la multiplicidad que hoy expresa la clase como antagonismo.

En ese sentido, la forma de *explotación financiera* que analicé como dispositivo concreto de extracción de valor en las economías populares feminizadas (y que se articula con otras formas extractivas) revela un modo de captación de la vitalidad social por fuera de los bordes del salario, que se arraiga fuertemente en las tareas de la reproducción en un sentido ampliado. Pero sobre todo, como argumenté, es también una disputa por la temporalidad de la explotación: las finanzas comprometen la obediencia a futuro y, por esa razón, funcionan como comando o «patrón» invisible y homogeneizante de la multiplicidad de tareas capaces de producir valor. Pero aún más: las finanzas tienen en esta modalidad una relación clave con las violencias machistas y con el manejo de la crisis.

Hoy vemos cómo las finanzas aterrizadas en los territorios han construido una red capilar capaz de, por un lado, proveer financiamiento privado y muy caro para resolver problemas de la vida cotidiana, derivados del ajuste y la inflación; y, por otro, de estructurar la temporalidad a futuro, culpabilizando e individualizando la responsabilidad de unos despojos que han vaciado los territorios de infraestructura (de la salud a los servicios de agua, pasando por la provisión de alimentos). Hoy el endeudamiento generalizado *amortiza* la crisis. Hace que cada quien afronte de manera individual el aumento de tarifas y deba ocupar su tiempo en trabajar cada vez más por menos dinero. Hoy el hecho mismo de vivir «produce» deuda y ésta recae principalmente sobre las mujeres y cuerpos feminizados (Cavallero y Gago, 2019).

Así, vemos que las deudas son un modo de gestión de la crisis: nada explota pero todo implosiona. Hacia dentro de las familias, en los hogares, en los trabajos, en los barrios, la obligación financiera hace que los vínculos se vuelvan más frágiles y precarios al estar sometidos a la presión permanente de la deuda. La estructura del endeudamiento masivo, que lleva más de una década, es lo que nos da pistas de la forma actual que toma la crisis: como responsabilidad individual, como incremento de las violencias llamadas «domésticas», como mayor precarización de las existencias.

El endeudamiento, podemos decir usando una imagen de George Caffentzis (2018), gestiona la «paciencia» de l*s trabajador*s, de las amas de casa, de l*s estudiantes, de l*s migrantes, etc. La pregunta por la paciencia es la siguiente: ¿cuánto se soportan las condiciones de violencia que hoy necesita el capital para reproducirse y valorizarse? La dimensión subjetiva que marca los límites del capital es un punto clave del endeudamiento masivo. Hoy es el movimiento feminista, más que otras políticas de izquierda, el que plantea una disputa justamente sobre lo «subjetivo», es decir, sobre los modos de desobediencia, desacato y rechazo a las dinámicas de violencia actuales, conectadas íntimamente con las formas de explotación y extracción de valor. A través del proceso de organización del paro internacional feminista hemos impulsado este punto también estratégico: visibilizar y conectar las dinámicas no reconocidas de trabajo, rechazar la jerarquía entre lo productivo y lo reproductivo, y construir un horizonte compartido de luchas que reformula la noción misma de cuerpo, conflicto y territorio.

La dimensión colonial se expresa, en este sentido, por la colonización de nuevos «territorios», formados a partir de la articulación de deuda y consumo en la medida en que ambas funcionan sobre la premisa del despojo colectivo. Pero también lo colonial de esta forma en la que se reestructura el patriarcado se refiere al modo desmesurado de enlazar finanzas y nuevas formas de violencia, donde se provee a los varones un principio de estabilización subjetiva a partir de su posesión (violenta de múltiples

maneras) de los cuerpos feminizados y de los cuerpos-territorios a manos de las empresas transnacionales. Entendemos de esta manera la forma orgánica en la que hoy se vincula, de modo nuevo, violencia y capital. Lo colonial de este patriarcado de las finanzas es también un modo de actualización de la división entre gobernantes y gobernados* bajo nuevas coordenadas que deja un tanto anacrónica la llamada institucionalidad democrática.

El horizonte organizativo del paro repone al feminismo la dimensión de clase, anticolonial y masiva de modo creativo y desafiante, porque no provee una herramienta cerrada, lista para usar, sino que necesita ser inventada en el propio proceso organizativo y, al mismo tiempo, nos permite comprender por qué las mujeres y los cuerpos feminizados nos constituimos como clave de la explotación capitalista, en particular en su momento de hegemonía financiera.

Excursus. Rosa Luxemburgo: conquistar las tierras de la deuda y el consumo

La fórmula de «acumulación por desposesión» de David Harvey (2003) ha sido muy usada en los debates sobre extractivismo, en especial en América Latina. Harvey toma como referencia fundamental la reflexión de Rosa Luxemburgo sobre el imperialismo y la dinámica expansiva del capitalismo. Poniendo énfasis en la necesidad de múltiples «afueras» para habilitar esta dinámica, Luxemburgo es de hecho, entre los clásicos marxistas, la teórica que más nos puede aportar elementos clave para pensar el tema del extractivismo. Una vez que su noción de *afuera* está desvinculada de la referencia exclusivamente geográfica-territorial se vuelve productiva para pensar la actualidad.

Su teoría del imperialismo nos permite caracterizar la dinámica de acumulación a escala global y, en particular, señalar algunos puntos a los que quisiéramos llegar sobre las actuales «operaciones extractivas» del capital

(Mezzadra y Neilson, 2019). La cuestión imperialista — como argumenta Kaushik Sunder Rajan (2017)— permite una reterritorialización de la teoría del valor. Desde este punto de vista toma toda su relevancia el análisis *conjunto* de la constitución de los mercados de trabajo (o las formas de explotación), la extracción de «materias primas» (y la discusión misma de su contenido) y la financiarización (en términos de operaciones abstractas y concretas). Esta última (tratada también por Lenin en términos de imperialismo) expresa una extensión de la lógica de acumulación de capital en la que se anuda su contradicción inherente, para volver a Luxemburgo: el desfase espacial y temporal entre producción de plusvalor y su conversión en capital. Pero esto implica una cuestión *anterior*: la relación del capital con sus «afueras».

Me parece que este análisis conjunto de mercados de trabajo, materias primas y finanzas nos brinda una perspectiva efectiva para pensar las distintas formas de la extracción hoy en día remapeando su sentido ampliado. Por otro lado, propongo retomar la temática de los consumos en el trabajo de Rosa Luxemburgo, ya que juegan un papel fundamental, y no muy reconocido en el debate. El consumo empuja la profundización social del extractivismo como vector fundamental de su efectiva *ampliación*: *las finanzas extraen valor impulsando el consumo que se dinamiza a fuerza de deuda y constriñe de modo específico a ciertas condiciones de explotación*. Por eso, el consumo deviene un campo de batalla estratégico porque es ahí donde las finanzas «recuperan» flujos de dinero para la realización de la mercancía y porque ahí se vuelve «presente» la obligación «a futuro».

Una reconstrucción rápida de la teoría de Rosa Luxemburgo, y en particular teniendo en cuenta la comprensión del consumo como campo de «realización» de la plusvalía, ayuda a plantear el tema.

En *La acumulación del capital* (1913), explicando el esquema teórico ideal en el que Marx plantea la producción y realización de plusvalía entre las figuras de «capitalistas» y «obreros», Luxemburgo propone ampliar esas figuras de un modo no formal, abriendo paso a la

pluralización que parece revelarse inherente al consumo. «Lo decisivo es que la plusvalía no puede ser realizada por obreros ni capitalistas, sino por capas sociales o sociedades que no producen en forma capitalista». Da el ejemplo de la industria inglesa de tejidos de algodón que durante dos tercios del siglo XIX suministró a India, América y África, además de proveer a campesinos y a la pequeña burguesía europea. Concluye: «*En este caso, fue el consumo de capas sociales y países no capitalistas el que constituyó la base del enorme desarrollo de la industria de tejidos de algodón en Inglaterra*» (cursivas en el original).

La *elasticidad misma del proceso de acumulación* involucra la contradicción inmanente señalada antes. El efecto «revolucionario» del capital opera en esos desplazamientos, capaz de resolver en plazos breves la discontinuidad del proceso social de acumulación. Luxemburgo agrega a este «arte mágico» del capital la necesidad de lo no capitalista: «Sólo en ellos [países precapitalistas, que vivan dentro de condiciones sociales primitivas] puede desplegar, sobre las fuerzas productivas materiales y humanas, el poder necesario para realizar aquellos milagros». La violencia de esa apropiación por parte del capital europeo requiere de un complemento de poder político que sólo se identifica con condiciones no-europeas, es decir, el poder ejercido en las «colonias» americanas, asiáticas y africanas. Luxemburgo cita aquí la explotación a indígenas por parte de la Peruvian Amazon Co. Ltd. que provee caucho de la Amazonía hacia Londres para evidenciar cómo el capital logra producir una situación «lindante con la esclavitud». El «comercio mundial» como «condición histórica de vida del capitalismo» aparece entonces como un «trueque entre las formas de producción capitalista y las no capitalistas». ¿Pero qué emerge cuando el proceso de acumulación es considerado desde el punto de vista del capital variable, es decir, desde el trabajo vivo (y no sólo de la plusvalía y el capital constante)?

Los límites «naturales» y «sociales» al aumento de la explotación de la fuerza de trabajo hacen que la acumulación, dice Luxemburgo, deba ampliar el número de obreros ocupados. La cita de Marx sobre cómo la

producción capitalista se ha encargado de «situar a la clase obrera como una clase dependiente del salario» lleva a la cuestión de la «procreación natural de la clase obrera» que, sin embargo, no sigue los ritmos y movimientos del capital. Pero, argumenta de nuevo Luxemburgo, la «formación del ejército industrial de reserva» (*El capital*, tomo I, cap. 23) no puede depender de ella para resolver el problema de la acumulación ampliada. «Tiene que contar con otras zonas sociales de las que saque obreros, obreros que hasta entonces no estaban a las órdenes del capital y que, sólo cuando es necesario, se adicionan al proletariado asalariado. Estos obreros adicionales sólo pueden venir, permanentemente, de capas y países no capitalistas».

A las fuentes de composición del ejército industrial de reserva que puntualiza Marx —y que un análisis como el de Paolo Virno (2003) nos permite pensar en su *ampliada* actualidad como condición virtual y transversal a tod*s l*s trabajador*s—, Luxemburgo agrega la cuestión de las razas: así como el capital necesita disponer de todas «las comarcas y climas [...] tampoco puede funcionar sólo con los obreros que le ofrece la raza blanca [...] necesita poder disponer, ilimitadamente, de todos los obreros de la Tierra, para movilizar, con ellos, todas las fuerzas productivas del planeta, dentro de los límites de la producción de plusvalía, en cuanto esto sea posible». El punto es que estos obreros de raza no-blanca «deben ser pues previamente “liberados” para integrarse al “proletariado libre”». El reclutamiento, desde este punto de vista, sigue la orientación *liberadora* que se atribuye al proletariado entendido como sujeto «libre» (Luxemburgo cita como ejemplo las minas sudafricanas de diamantes). La «cuestión obrera en las colonias» mixtura así situaciones obreras que van desde el salario a otras modalidades menos «puras» de contratación. Pero lo que nos interesa es el modo en que Luxemburgo subraya la «existencia coetánea» de elementos no capitalistas en el capitalismo como su clave de expansión. Este es el punto de partida para reevaluar el problema del mercado interior y exterior: no sólo conceptos de geografía política, sino sobre todo de economía social, subraya. La conversión de la plusvalía en capital,

expuesta en este mapa de dependencia global, se revela al mismo tiempo «cada vez más apremiante y precaria».

Pero vamos un paso más. El capital puede por la fuerza, dice Luxemburgo, apropiarse de medios de producción y también obligar a los trabajadores a convertirse en objeto de explotación capitalista. Lo que no puede hacer por la violencia es «hacerlos compradores de sus mercancías», es decir, «no puede forzarles a realizar su plusvalía». Podríamos decirlo así: no puede obligarlos a devenir consumidores.

La articulación entre crédito internacional, infraestructura y colocación de mercancías es clave y Luxemburgo la analiza con detalle en varios pasajes: en la lucha contra todas las «formaciones de economía natural» y en particular en el despojo de las tierras para acabar con la autosuficiencia de las economías campesinas, remarcando las deudas hipotecarias sobre los granjeros estadounidenses y la política imperialista holandesa e inglesa en Sudáfrica contra negros e indígenas, como formas concretas de violencia política, presión tributaria e introducción de mercancías baratas.

Es la deuda el dispositivo que pone el eje en el problema del desfase temporal y espacial entre la realización y la capitalización de la plusvalía; de allí, la necesidad de una *expansión colonial* para su efectuación. Unos párrafos emblemáticos de esta operación de deuda se los dedica Luxemburgo a la relación entre Inglaterra y la República Argentina, donde los empréstitos, la exportación inglesa de manufacturas y la construcción de ferrocarriles ascienden a cifras astronómicas en apenas una década y media. Estados sudamericanos, colonias sudafricanas y otros «países exóticos» (Turquía y Grecia, por ejemplo) atraen por igual flujos de capital en ciclos mediados por bancarrotas y luego reiniciados: «La plusvalía realizada, que en Inglaterra o Alemania no puede ser capitalizada y permanece inactiva, se invierte en la Argentina, Australia, El Cabo o Mesopotamia en ferrocarriles, obras hidráulicas, minas, etc.». La dislocación (temporal y espacial) referida a dónde y cuándo la plusvalía puede capitalizarse permite que el dilema de la acumulación sea como una

máquina de abstracción que, sin embargo, depende de circunstancias concretas que una y otra vez intentan ser homogeneizadas: «El capital inglés que afluyó a la Argentina para la construcción de ferrocarriles puede ser opio indio introducido en China».

En el extranjero, sin embargo, hay que hacer surgir o «crear violentamente» una «nueva demanda»: lo que se traslada, dice Luxemburgo, es el «goce» de los productos. ¿Pero cómo se fabrican las condiciones para que ese *goce* tenga lugar? «Cierto que el “goce” de los productos ha de ser realizado, pagado por los nuevos consumidores. Para ello, los nuevos consumidores han de tener dinero». Hoy, la masificación del endeudamiento corona la fabricación de ese goce. Ese goce es la traducción de un deseo que produce un *afuera*. Claro que no es un *afuera* estrictamente literal ni territorial.

Si, en el argumento de Luxemburgo, lo que anuncia la crisis es el momento catastrófico del fin del mundo no capitalista del que apropiarse por medio de la expansión imperialista, en el actual desplazamiento permanente de esos límites (y la gestión constante de crisis), también debemos ver a contraluz algo clave: la creación de mundos (espacio-tiempos de deseo) no capitalistas sobre los que el capital se abalanza con creciente voracidad, velocidad e intensidad. Y, al mismo tiempo, necesitamos detectar qué tipo de operaciones extractivas relanzan la cuestión *imperial*, ya más allá de los límites estatal-nacionales.

De este modo, queremos subrayar no sólo la dinámica axiomática del capital —como la llaman Deleuze y Guattari y a la que ya me referí—, capaz siempre de incorporar nuevos segmentos, haciendo gala de un aparente anexionismo multiforme e infinito, sino del momento *previo*, es decir, de la producción de esos mundos donde el deseo colectivo produce un *afuera* sobre el cual se expanden las fronteras de valorización a través del consumo y el endeudamiento, de modo tal que enlazan nuevas modalidades de explotación y extracción de valor.

Si Marx, ya citado, dice que la maquinaria amplía el material humano explotado, en la medida en que el

trabajo infantil y femenino es la primera consigna del maquinismo, podemos pensar el concepto ampliado de extractivismo como la ampliación del material humano y no-humano explotado, justamente a partir de la dinámica de las finanzas. Podemos proyectar la premisa metodológica de Marx de que se llegó a las máquinas por los límites que impuso el trabajo: a este momento de acumulación de la llamada hegemonía de las finanzas, se llega también por los límites que impuso el trabajo. Límite y ampliación marcan así una dinámica que no es simétrica, sino ritmada por la conflictividad. La lectura de un «afuera» deviene la manera de detectar que son las resistencias (en su diferencia histórica) lo que produce ese límite, sobre el cual luego busca expandir su frontera el capital. Se trata de un «afuera» no puro, donde la conflictividad que lo constituye toma formas difusas y múltiples. Los diversificados dispositivos financieros actuales (del crédito al consumo a los derivados, de las hipotecas a los bonos a futuro) capturan de forma transversal la captura a distintos sectores y actividades, buscando conquistar directamente el valor *futuro* y ya no el trabajo pasado realizado. La diferencia entre renta de extracción y salario pasa por esa diferencia temporal y por un cambio radical en la medida de la explotación.

En esta clave hay que leer el consumo también. Primero, porque hay una radicalización de su papel en el momento actual del capitalismo. Segundo, porque hay una cara del consumo más allá de los límites del salario que da cuenta de un rechazo a la austeridad y no simplemente a una pasiva manipulación financiera, tal y como argumenta Federici (2013).

Propongo pensar las economías populares como espacios de elaboración y disputa de esos *afuera*, como instancias donde se amplía el extractivismo de modo más conflictivo. Identificar las economías populares con formas de microeconomía proletaria pone en primer plano que allí hay una disputa por la cooperación social. Y, luego, desactiva la idea tan recurrente en América Latina (y en el Sur global en términos más generales) que evoca la fantasmagoría del lumpenproletariado, esa clase que no logra reunir las características de proletariado. Una idea que,

sin embargo, se acopla muy bien con la «naturalización» de la riqueza en la región, identificada primordialmente como un continente de recursos naturales y materias prima. Creo que puede situarse allí, en esas microeconomías proletarias, un análisis de lo que Nancy Fraser (2014) llama la «lucha por los límites» por la cual el capital busca permanentemente extraer valor de lo que ella denomina «zonas grises informales». Fraser subraya el vínculo entre semiproletarización masiva y neoliberalismo como una estrategia de acumulación que se organiza a partir de la expulsión de millones de personas de la economía formal hacia esas zonas difusas de informalidad.

Pero de nuevo nos parece importante vincular lo que en su argumento parece separado: la expropiación deviene un mecanismo de acumulación «no oficial», mientras la explotación parece permanecer como mecanismo «oficial». Insistimos en la importancia, igual que lo intentamos con la categoría de extractivismo ampliado, de pensar la simultaneidad de la explotación y la desposesión y la imbricación de ambas bajo las condiciones de la lógica extractiva como forma de valorización.

Saskia Sassen (2006) argumenta que el capitalismo extractivo plasma una nueva geografía del poder mundial y que se compone de «espacios de frontera» donde se producen las dinámicas que llevan a tomar decisiones que operan tanto a nivel transnacional, como nacional y local, revelando su interdependencia. En ese pliegue de la soberanía nacional sobre reglas definidas globalmente, se juega —argumenta— una nueva división internacional del trabajo. Explica Sassen (2006):

Se hace evidente que la soberanía estatal articula a la vez las normas y condiciones propias y externas. La soberanía permanece como propiedad sistémica pero su inserción institucional y su capacidad para legitimar y absorber todo el poder de legitimación, ser la fuente de la ley, ha devenido inestable. Las políticas de las soberanías contemporáneas son mucho más complejas que lo que la noción de exclusividad territorial puede capturar.

El *extractivismo ampliado* se refiere entonces a una modalidad que funciona sobre distintos «territorios» (virtuales, genéticos, naturales, sociales, urbanos, rurales, de producción y de consumo) sobre cuya heterogeneidad las finanzas concentran su operatoria, redefiniendo la noción misma de territorio como unidad soberana. Pero es en ese sentido que las finanzas dejan planteada la pregunta por su funcionamiento como «mando», es decir, su capacidad de centralizar y homogeneizar las distintas dinámicas de valorización.

5. Asambleas: un dispositivo situado de inteligencia colectiva

LA ASAMBLEA HA FUNCIONADO como la locación específica de preparación del paro, una y otra vez. Como su cocina. De allí surge una primera tesis: las asambleas se constituyen como *dispositivos situados de inteligencia colectiva*. Son espacios de arraigo y proyección donde se experimenta la potencia de *pensar juntas*, de elaborar una idea (una consigna, un recorrido, una convocatoria, etc.) que no precedía a la situación asamblearia. Aun si se ha hecho muchas veces, la *evaluación situada* de cada coyuntura pone a las asambleas en estado de *novedad*. La evaluación consiste en que *ahí* mismo se percibe su fuerza, su capacidad de funcionamiento, su posible despliegue, sus dificultades.

La experiencia de pensar juntas se siente en el cuerpo como potencia de una idea. Inaugura un rasgo fundamental de la inteligencia de asambleas: despliega una *pragmática*. Anuda elementos diversos, evalúa tácticas, compone estrategia, se inscribe en la historia de luchas pasadas y a la vez se experimenta, insisto, como novedad.

Este modo de inteligencia colectiva, además, teje *tiempo* entre un acontecimiento callejero y otro, pone en continuidad y aprovecha las discontinuidades, lee urgencias y a la vez provoca lo impensado.

Por eso la segunda tesis: en su insistencia temporal, las asambleas producen la huelga como proceso político más que como un acontecimiento aislado en el calendario. La asamblea es una instancia que se actualiza. Es necesario hacerla cada vez para enjamburar una multiplicidad de luchas feministas que va ampliándose, encontrándose y narrándose ahí mismo. Por eso es un *dispositivo de temporalización del proceso*: una repetición que produce diferencia cada vez.

La asamblea es *a la vez* situación y proceso.

La asamblea produce situación concreta: un espacio-tiempo con capacidad de instaurar soberanía sobre lo que se decide colectivamente. La asamblea arma proceso: da continuidad, enhebra momentos, como mojonos de un flujo que va acumulando fuerza.

La asamblea es donde se entremezcla lo diferente en términos de experiencias, expectativas, lenguajes. Lo hace para componer un espacio en común de encuentro, de debate, de malentendidos, de discordancias desde los cuerpos, desde los gestos, desde la conspiración.

Por eso ambas tesis se refieren mutuamente. La asamblea produce inteligencia que es colectiva y es situada y de ese modo *inventa* tiempo histórico, lo *abre* bajo la pregunta que ella aloja: ¿qué hacemos?

La asamblea tiene tres potencias específicas: 1) un poder de evaluación de la situación, 2) una capacidad estratégica de decisión política y 3) una destreza para hacer operativas, para concretar, esas decisiones.

Tras la asamblea para el primer paro nacional de mujeres en octubre de 2016, las asambleas preparatorias de la huelga feminista entre 2017 y 2018, realizadas en el galpón de la Mutual Sentimiento (ese espacio que pliega la memoria también de lo que fue en 2001 el nodo de trueque más grande de la ciudad de Buenos Aires y uno de los primeros laboratorios experimentales de remedios genéricos), triplicaron su convocatoria. Lo mismo pasó en cientos de asambleas que se multiplicaron en todo el país, en comedores, en villas, en lugares de trabajo, en escuelas,

en sindicatos, en plazas. Volvió a suceder en la asamblea de diciembre de 2018 donde repudiamos el fallo aberrante que pretende absolver a los femicidas de Lucía Pérez. También en las asambleas que se realizaron en los lugares de trabajo frente a despidos durante todo el año, entre paro y paro, y en aquellas que se convocaron por otros conflictos. Volveré sobre esta práctica de *asamblea situada* más abajo.

Una tercera tesis entonces: las asambleas funcionan como cocina porque allí *se elabora un diagnóstico feminista de la crisis* que hace que el paro sea una fórmula práctica y un mapeo efectivo de cuáles son las condiciones de trabajo y de vida hoy desde un punto de vista que hemos tejido desde las luchas de mujeres, lesbianas, trans y travestis. Por eso, en cada asamblea toda una serie de conflictos que redefinen lo laboral mismo se conectan y se proyectan.

Su fuerza entonces es funcionar como caja de resonancia de una conflictividad que no para de crecer frente a la política sistemática de ajuste y despidos. Pero en ese sentido se amplía *desde el diagnóstico feminista* lo que se entiende cuando se dice «laboral»: hablamos de una dinámica que involucra trabajo migrante, trabajo remunerado y no remunerado, subsidios sociales y salarios, trabajo con contrato y precarizado, changas y trabajo doméstico. Todos modos actuales de la explotación del trabajo que, evidenciados en su heterogeneidad y articulación, permiten su lectura con relación a las violencias actuales. Por esto no sólo se amplía el término laboral; se amplía también lo que se llama «conflicto».

Como sostiene Kathi Weeks (2011), si en los años setenta la lectura feminista del trabajo puso el foco en las tareas de la reproducción, hoy ese archivo sirve para pensar en términos más amplios una *feminización general del trabajo* y da pistas de una imaginación radical de rechazo a su subordinación. Desde la perspectiva feminista que surge de comprender los trabajos no pagos, mal pagos, no reconocidos, hipereplotados hoy surgen las claves más potentes para entender el mundo del trabajo en general. Por eso la perspectiva feminista logra visualizar desde su singularidad *la totalidad de las formas de explotación*: porque

sabe cómo conectarlas, cómo se produce su diferencial de explotación y cómo producen valor las jerarquías políticas que organizan el mundo laboral asalariado y no-asalariado. En este sentido, como venimos argumentando, amplía la noción de clase.

Aún más: la perspectiva feminista logra una lectura general hoy porque sabe leer, por su posición *parcial* histórica como sujet*s desvalorizad*s, cómo ha implosionado la idea misma de trabajo *normal*. Claro que ese trabajo normal, que se presentaba como imagen hegemónica de un empleo asalariado, masculino y en «blanco», persiste como imaginario e incluso como ideal. Pero en la medida en que ha devenido escaso, ese ideario puede funcionar de modo reaccionario: quienes tienen ese tipo de empleo son constreñid*s a autoperibirse como privilegiad*s en peligro que necesitan defenderse de la marea de precarizad*s, desemplead*s, migrantes y trabajador*s informales. Mucha de la política sindical actual es también obligada a actuar como si «defendiera privilegios» y, por lo tanto, en clave reaccionaria respecto a la situación de crisis en general y a la multiplicación del trabajo en particular.

Por el contrario, la potencia del *diagnóstico feminista actual* sobre el mapa del trabajo es hacer *una lectura no fascista* del fin de un cierto paradigma inclusivo a través del empleo asalariado y desplegar otras imágenes de lo que llamamos trabajo y otras fórmulas para su reconocimiento y retribución. Este desafío es una interpelación directa a los sindicatos.

Intersindical Feminista

Por esto mismo ha sido y es tan fundamental la participación de compañeras de sindicatos en las asambleas y no es casual que haya sido al calor de las asambleas preparatorias para el paro de marzo de 2018 de donde surgió la Intersindical Feminista, una convergencia inédita de dirigentes de las cinco centrales sindicales argentinas, por primera vez en la historia, en una iniciativa conjunta. Hechos

como estos hacen posible, por ejemplo, que la central más añeja, la CGT (Confederación General de Trabajadores), fundada en 1930, haya utilizado por primera vez en un comunicado oficial la palabra «feminista», anunciando el acatamiento de la medida del 8M de 2018.

La dinámica de asambleas y huelga de mujeres, lesbianas, trans y travestis en Argentina tiene uno de sus puntos de fuerza en haber logrado irrumpir, convocar y dinamizar a los sindicatos a la vez que articularse con ellos. Esto impactó directamente en la visibilización de muchas de sus dirigentas, en la conformación de un nuevo tipo de liderazgo que las sacó del espacio limitado de las secretarías de género o de desarrollo social, para proyectar su intervención en disputa directa a las jerarquías machistas dentro de los sindicatos y por fuera de ellos. Esa visibilización se produjo tanto en las asambleas masivas, donde los sindicatos son interpelados constantemente para que convoquen a la huelga, como en la enunciación de muchas sindicalistas que hicieron propia una lectura y un discurso de género para interpretar las problemáticas de sus gremios, de su papel en las estructuras internas y de los problemas del trabajo en general.

También tuvo un impacto generacional: muchas dirigentas jóvenes han sido electas; sus trayectorias combinan en la práctica experiencias en el movimiento de mujeres y en el movimiento sindical que recién ahora se complementan y pueden dejar de vivirse como disociadas.

La cuestión sindical se ve transformada al asumir una redefinición de los límites del «mundo del trabajo» e incorporar las cuestiones de reproducción en su «contabilidad» gremial; pero también al afinar la mirada sobre el impacto diferencial que tiene sobre las mujeres, lesbianas, trans y travestis el ajuste y la precarización. Al mismo tiempo, la fuerza del movimiento feminista ha nutrido la política sindical y en particular a las mujeres y disidencias que lo componen, ampliando su agenda, su vocabulario y dando un empuje desobediente a la participación en el paro feminista. En el desacato del movimiento feminista de llamar a huelga más allá del monopolio sindical de esta herramienta, muchas mujeres de los sindicatos encontraron

la manera de imponer otra relación de fuerzas, y reapropiarse también del paro *dentro* del mundo sindical históricamente organizado por jerarquías patriarcales.

La transversalidad del movimiento feminista encuentra en el componente sindical una alianza importantísima tanto en términos de movilización como de masividad y de impacto. Y, a la vez, se logra una fuerza conjunta que hace de la «unidad» sindical una cuestión nueva, porque *desborda la definición de quiénes son las trabajadoras*, ya que se ha logrado en este tiempo el reconocimiento intersindical de las trabajadoras de la economía popular y también de las trabajadoras no sindicalizadas. Al asumir la producción de valor de las tareas reproductivas, comunitarias, barriales y precarizadas desde los sindicatos, el límite sindical deja de ser un «alambrado» que confina el trabajo como *exclusividad* de las trabajadoras formales, para dar cuenta del encubrimiento de otras tareas que el salario y la precarización también explotan. La consigna surgida de la huelga y al calor de la Intersindical Feminista que dice #TrabajadorasSomosTodas sintetiza este movimiento.

Por eso, cuando se canta en una asamblea «Unidad de las trabajadoras, y al que no le gusta, se jode, se jode» se hace un doble gesto: por un lado, ponerle género a ese canto histórico. Y así dar cuenta de una unidad que no puede consagrarse bajo la marca de las jerarquías machistas internas. La fuerza del movimiento dentro de los sindicatos denuncia, de hecho, que esa unidad que subordinaba a las trabajadoras era una unidad consagrada a fuerza de obediencia. Por otro, al ampliar la noción de trabajadoras — porque trabajadoras somos todas — esa unidad deviene fuerza de *transversalidad*: se compone con labores y trabajos que históricamente no eran reconocidos, desde los sindicatos, como trabajo.

Materialismo asambleario

Las asambleas son el *hacerse* del paro: su caldero, para volver a la artillería de las brujas. Despedidas del ferrocarril,

de instituciones públicas como la Casa de la Moneda y el INTI, de talleres textiles, de fábricas de alimentos, de hospitales, de talleres gráficos, de supermercados, en conexión *transversal*, una vez más, con trabajadoras de la economía popular, con docentes en lucha, con trabajadoras sexuales y travestis, con productoras agropecuarias en crisis, con amas de casa desesperadas por el ajuste que se amortigua a fuerza de destrezas cotidianas para ahorrar y estirar el presupuesto.

Propongo una cuarta tesis referida al *materialismo* de la asamblea. La asamblea es ese lugar concreto donde las palabras no pueden despegarse del cuerpo. Donde poner la voz es gesticular, respirar, transpirar y sentir que las palabras resbalan y se traban en el cuerpo de las otras. Contra la idea de que un paro se organiza sólo de modo virtual o por convocatoria de redes, la trama de la asamblea, de su reiteración obstinada y en distintas escalas, vuelve a poner en escena lo trabajoso del cuerpo a cuerpo, del desacuerdo permanente, del encuentro a viva voz de las experiencias divergentes y las disidencias concretas e irreductibles. El modo de compartir un espacio, de escuchar pacientemente las intervenciones y, finalmente, de sostener esa tensión que es pensante sin ser necesariamente productora de consensos, evidencia que la heterogeneidad no es sólo una cuestión discursiva ni de relatos.

Estar reunidas en asamblea como un modo laborioso de estar con otr*s nos quita de una relación pasiva o cínica con la crueldad que las violencias machistas machacan de modo tal que pretenden hacerse paisaje cotidiano. Nos desplaza también del modo victimista de padecer los ajustes que precarizan las existencias, que las quieren hacer austeras y miserables, y de encerrarlas en el gueto de género que codifica los padecimientos y las reparaciones. Porque eso afirma el proceso del paro: salir de la victimización y del estado de duelo permanente al que se nos quiere someter.

Lo que sucede en la asamblea es una elaboración paciente y difícil. Pero en ese esfuerzo se reactiva la cotidianidad de muchas organizaciones (sindicales, políticas, educativas, barriales, comunitarias, culturales, etc.). Las

asambleas están produciendo nuevas imágenes de contrapoder, de una soberanía popular que desafía la fe estatal como monopolio de la política, de insurgencias que han renovado las dinámicas de decisión y autonomía, de cuidado y reproducción, de autodefensa y saber colectivo.

Son momentos intermitentes y frágiles, pero en la medida en que son persistentes y capaces de producir nuevas formas de *acuerpamiento* y de poder, podemos decir que *no son sólo un momento, sino un movimiento*. Aquí tomo prestada una definición que se hizo del movimiento #BlackLivesMatter cuando también se lo quería confinar a su breve duración y a su modo intempestivo (Taylor, 2017). Son este tipo de *movimientos* los que ponen en práctica algo que hoy se pregunta no sólo la alta filosofía: ¿qué significa actuar junt*s cuando las condiciones para hacerlo están devastadas?

Soberanía asamblearia

En distintos lugares y con distintas escalas (en eso la asamblea es un dispositivo más que flexible pero siempre consistente), las asambleas producen un modo de inteligencia colectiva en *tres* actos: la imaginación de una acción común, la evaluación de la fuerza a convocar, la capacidad práctica de operativizar una decisión colectiva.

Pero para esto la asamblea también *se produce, se prepara*. Se arma en una conversación para pasar la noticia; crece en un rumor que toma cuerpo en una reunión; y prolifera en un debate que hace del interrogante del paro una pregunta entre muchas. Funciona gracias a que se abre un tajo en el orden del día del sindicato; como un comentario en la conversación en la escuela y en la cola de las compras; se la ensancha en una actividad programada en una escuela secundaria y en el murmullo en una redacción. Hay un *llamamiento* necesario para la asamblea.

Y es un llamamiento a *darnos tiempo*, porque es en la asamblea donde *se produce tiempo político* para pensar también nuestros usos del tiempo y revisar el reparto de

horas de trabajo que gestionamos a modo de malabares; porque ahí podemos quejarnos de los abusos y la falta de oportunidades que se reivindican como igualitarias y también dedicarnos a detallar nuestros rebusques y estrategias. Apropiarnos de tiempo es anticipar un modo de parar para pensar, de parar para imaginar. Suspender la rutina para abrir otra temporalidad que, sin embargo, no queremos que sea solamente excepcional y momentánea, de hecho sostiene efectos de *duración* al salir de la asamblea. Por eso la asamblea no es evanescente, no sólo dura lo que dura, se prolonga en cómo los efectos de lo que allí intuimos, pensamos, deseamos y decidimos *se hace cuerpo y pone en marcha* todo un conjunto de percepciones, acciones, debates y más convocatorias.

La asamblea (en sus diversas versiones) *nos transforma* porque funciona como espacio de procesamiento colectivo de los padecimientos del ajuste y de la crisis, de las injusticias históricas y de las más recientes. De ese modo, la narrativa de una afectación particular toma inmediato estado público. Se logra así evitar los declives puramente cínicos o paternalistas, dos claves con las que suelen traducirse los diagnósticos más realistas e incluso lúcidos del presente.

La asamblea es una máquina de decisión política que instala otra *fuerza soberana*: produce unas condiciones de escucha cada vez más escasas en tiempos de hipermediatización y produce *decisión política* a partir de hacer de la escucha un proceso de elaboración colectiva. También se genera un modo de *contabilidad de la fuerza* que nos permite operativizar la decisión, no quedar limitadas a la declamación de deseos. *Poder de evaluación* y *potencia de acción* son dos claves prácticas de los saberes subalternos, de los saberes asamblearios.

La forma asamblearia encuentra a través de la organización de la huelga una revitalización por la que el movimiento feminista en toda su multiplicidad delibera, piensa y organiza formas colectivas de decisión, de pasaje al acto. Lo hace además con la determinación de tomar la calle. Este horizonte callejero le permite al movimiento desbordar cada situación particular y, al mismo tiempo, evidenciar que la fuerza viene de su composición multitudinaria.

Saber como ritmo colectivo

Conocer es una práctica política. Una forma propia del saber feminista es confiar en la inteligencia colectiva, que es algo más que la suma de individuos y también algo más que un consenso. La inteligencia colectiva es la que se experimenta en una asamblea, en una marcha o en una huelga, cuando nos sentimos parte de un movimiento del pensar que es saber práctico, puesta en juego de los cuerpos reunidos. Esa inteligencia se entrena en una zona que se mueve entre saber y no saber qué hacer. O diría de otro modo: *cuando no se sabe qué hacer, se llama a una asamblea*. No hay un «qué hacer» previo que se legitima en la asamblea. En todo caso, esa es siempre una batalla de la asamblea. Que no se transforme en una mímica, en una escena de vaciamiento. Por supuesto que hay una ritualidad y un conjunto de gestos que *hacen* en su repetición a la asamblea, pero el desafío es cómo esas son las condiciones de posibilidad de que algo acontezca y no la simulación burocrática de un procedimiento.

En este sentido, la producción de la asamblea como encuentro de conflictividades diversas difiere de la asamblea como contraposición de opiniones y posiciones pre-existentes. Aquí también se pone en juego el *desorden* de un canon masculino / patriarcal de hacer las cosas.

Entonces, de nuevo sobre el saber asambleario: es el *no-saber qué hacer* el motor que pone en marcha una inteligencia colectiva. Esto no implica que no haya un acumulado de experiencias, de repertorios de acción, de vocabularios disponibles. Pero es sólo la situación de no saber qué hacer lo que abre el espacio de un pensamiento común e, insisto, lleva a esos tres actos: evaluación de fuerza, capacidad de decisión política, poder para operativizar lo que se acuerda.

Ese modo del saber, como inteligencia colectiva, supone un *ritmo*. Silvia Rivera Cusicanqui coloca esto en dos imágenes preciosas: la huelga de hambre y la caminata de la marcha. «La práctica de la huelga de hambre y la caminata durante días en una marcha multitudinaria

tiene el valor del silencio y la generación de un ritmo y una respiración colectiva que actúan como verdadera performance», dice para recordar las largas manifestaciones en defensa del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS) en 2011. Y agrega: «Hay entonces, en estos espacios de lo no dicho, un conjunto de sonidos, gestos, movimientos que portan las huellas vivas del colonialismo y que se resisten a la racionalización, porque su racionalización incomoda, te hace bajar del sueño cómodo de la sociedad liberal».

Lo que señala Rivera Cusicanqui sobre la desconfianza de esos saberes es fundamental. Es el desprecio histórico por gestos considerados no políticos. Tenemos memorias de cómo se caracteriza a los movimientos como prepolíticos cuando supuestamente no pueden articular en determinada gramática lo que quieren. Se trata de un ejercicio clásico del poder: señalar que no se entiende lo que un colectivo o movimiento quiere, busca o intenta conquistar, si no lo enuncia según las propias reglas de habla del poder. Declarar su no inteligibilidad porque no logra exhibir cierto orden del discurso es la regla de su desacreditación. Es también un modo predilecto de infantilización, para señalar a aquell*s que no alcanzaron la madurez del lenguaje verbal, de la consigna o la proclama entendida bajo ciertos cánones. En el caso del movimiento de mujeres, lesbianas, trans y travestis, hemos visto ese intento llevado al paroxismo: «no se sabe lo que quieren», «no se entienden cuáles son sus demandas», «¿cómo se podría saber si se avanza si no está claro lo que reclaman?», etc.

Tal vez haya distintas estrategias posibles frente a esta incompreensión. Una es reivindicar el fracaso. Tal y como hace la teórica hindú Gayatri Chakravorty Spivak (2008) cuando habla del «fracaso cognoscitivo» como una política y un método. Dedicada a leer los textos que inauguraron

¹ Hay un modo de resolución puramente lingüístico de esa declarada minoría de edad de las enunciaciones de las luchas por la maniobra del significante vacío, que funciona como autoridad por arriba que busca poner orden y racionalidad (en una equivalencia que se quiere igualitaria pero está siempre subordinada al código de la falta). Me refiero a la teoría de Ernesto Laclau (2005).

una nueva forma de contar la historia de l*s sujetos subaltern*s, siempre desvalorizados, hace un gesto político y metodológico: resalta la historiografía de la subalternidad en la medida en que logra mostrar relaciones de fracaso y *leer* en ellas una potencia de radicalidad y diferencia.

El planteamiento de Spivak supone una noción de historia en la que no hay transiciones o progresos en el sentido lineal, sino desplazamientos «tramados como confrontaciones». En las revueltas que ella comenta, esos desplazamientos logran cambiar sentidos: de lo religioso a lo militante, del crimen a la insurrección, del siervo a l*s obrer*s. En una lectura a contrapelo de las formas en las que se desestiman las revueltas por irracionales (religiosas, criminales o de siervos), se denuncia cómo esa manera estrecha de calificarlas bloquea su comprensión en términos militantes, insurrectos, de una nueva clase proletaria (no europea).

El punto fundamental que permite realizar y visualizar esos desplazamientos es que la iniciativa se sitúa en la parte insurgente, en la subalterna. De allí surge la fuerza del desplazamiento, su capacidad epistémica y política. No se trata de una aparente racionalidad impuesta por la transición progresiva que haría «evolucionar» a l*s sujetos*s. Ahí se toca una torsión más: si se asume, Spivak habla de l*s historiador*s, del fracaso a la hora de acceder a la conciencia subalterna —las narrativas históricas siempre lo hacen por los documentos de la elite, argumenta—, lo que se nota es su marca lateral, oblicua: no hay acceso completo, literal, a esas prácticas y memorias rebeldes. Siempre se las reconoce de un modo «no-originario».

Spivak despliega así una teoría general de la conciencia, a la que se accede siempre por trazos y retazos. Contra el iluminismo progresista de la toma de conciencia definitiva, se ve otra apuesta: no hay algo que «tomar». Claro que el cuestionamiento a la «accesibilidad» definitiva de una conciencia subalterna no queda simplemente como una imposibilidad. Por el contrario, provee una idea de conciencia que se localiza efectivamente como «diferencia» y no como identidad.

Y esto se retoma en la respuesta negativa, fracasada, que involucra su famosa pregunta «¿Puede hablar el/la subalterna?». Al contestar que no, queda expuesta la marca lateral, oblicua, de la conciencia y de la lengua. Ese «no» es marca del desacato respecto al régimen de enunciación que hace audible sólo una cierta gramática y una cierta voz como política. Pero también evidencia que el régimen expresivo en términos de conciencia está siempre «sujeto» a una catexis de la elite. En una entrevista reciente explicaba:²

Me gusta la palabra «subalterno» por una razón. Es verdaderamente situacional. «Subalterno» comienza siendo una descripción de cierto rango militar. Luego fue usada para sortear la censura por Gramsci: él llamó monismo al marxismo y fue obligado a llamar subalterno al «proletariado». La palabra, usada bajo coacción, se transformó en una descripción de todo aquello que no cabe en el estricto análisis de clase. Me gusta eso porque no tiene un rigor teórico.

Quiero ubicar de nuevo en estas «escenas» de traducción no lineal y de indisciplina teórica, que efectúan de hecho las formas asamblearias y las huelgas feministas, otra hipótesis: es la apropiación situacional de ciertas categorías lo que dota a la asamblea de fuerza de *desplazamiento*. El «poco rigor teórico» o que las palabras mismas parezcan «estar en cuestión» es lo que obliga a otras lenguas, a reinventar los saberes y sus regímenes expresivos que son al mismo tiempo organizativos y políticos. Pienso, por ejemplo, en por qué la organización de l*s trabajador*s migrant*s costurer*s en Argentina, en su mayoría migrantes de Bolivia, fracasa constantemente en ciertas iniciativas «sindicales» y, aun así, no abandona ese campo, lo tensiona y lo disputa desde dentro. A la vez, esa experiencia ha sido fundamental para el impulso que varias trabajadoras migrantes que vienen de ese sector le dieron al colectivo NiUnaMigranteMenos, componiendo un acervo de luchas que aporta una lengua nueva anclada en una experiencia

² Disponible online: http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Gayatri-Spivak-entrevista_0_1024097850.html

organizativa, comunitaria y vital muy «ilegible», por ejemplo, desde las narrativas del trabajo esclavo (y esto remite nuevamente a la discusión del capítulo dos sobre lo que obturan las narrativas totalizantes de la trata).

Cuando Spivak visitó Bolivia, a pesar de que había una lista de traductores oficiales propuestos, fue Silvia Rivera Cusicanqui quien se encargó de la simultánea pero, sobre todo, la que puso en escena la indisciplina del texto y de la traducción lineal. «¿Cómo traducir al castellano el término *double bind* propio de lo esquizo que usa Spivak? En aymara hay una palabra exacta para eso y que no existe en castellano, *pä chuyma*, que significa tener el alma dividida por dos mandatos imposibles de cumplir». Estos ejercicios de traducción, dice Rivera, revelan que hoy todas las palabras están en cuestión: «Eso es signo de Pachakutik, de un tiempo de cambio».³ Ahí nos situamos.

Agrego una escena más a esta genealogía de desacatos desde la lengua: la traducción de los Estudios Subalternos de la India que se hizo a fines de la década de los años ochenta desde Bolivia. Fueron Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (1997) quienes editaron una compilación que fue parte de una estrategia teórica para ampliar los argumentos contra un multiculturalismo neoliberal, que se imponía como política estatal y que se proponía oficialmente como solución a los problemas de colonialismo interno. También la mexicana Raquel Gutiérrez Aguilar se inscribe como traductora en este linaje de lengua querellante y estratégica.⁴ Gutiérrez Aguilar hizo ese trabajo mientras estaba presa en la cárcel de Obrajes de La Paz por su actividad en el EGTK (Ejército Guerrillero Tupak Katari). Es la determinación de esa situación de traducción la que, por ejemplo, hace que traducir un artículo como «La prosa de la contrainsurgencia» de Ranajit Guha, le diese claves para leer su propio expediente

³ Disponible online: <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/contra-el-colonialismo-interno/#sthash>.

⁴ Las otras fueron Alison Spedding, Ana Rebeca Prada y la propia Rivera Cusicanqui.

judicial.⁵ Con esto subrayo dos cuestiones: una polémica con la apropiación academicista de lo «decolonial» y una vertiente subterránea del fracaso como epistemología política que acumula otro tipo de fuerza.

Realpolitik revolucionaria

En el primer capítulo, con la noción de un «realismo de asamblea» me refería a lo que desarrollo aquí para dar cuenta de la asamblea como dispositivo que produce inteligencia colectiva, como ámbito de evaluación de fuerzas, como práctica estratégica para intervenir en un proceso histórico. Quisiera ahora agregar un argumento más en disputa de un *realismo político* que se puede practicar desde el feminismo.

En las asambleas se logra componer una forma de hacer política que desplaza la clásica alternativa reforma o revolución. Así sintetizó Rosa Luxemburgo en 1899 una polémica histórica del marxismo (en su discusión con el dirigente de la socialdemocracia Eduard Bernstein). A este desplazamiento *desde las asambleas más allá de la disyunción* (de la «o») también le podemos llamar *realismo de asamblea*. ¿Cómo emerge otra forma política que elude este binarismo entre reforma o revolución?

En las asambleas se logra una composición particular. No se subestiman los reclamos concretos —que surgen de investigaciones situadas de distintos colectivos— sobre presupuestos, leyes, modificaciones necesarias en instituciones o reclamos específicos que implican todo un activismo institucional y parlamentario. Y al mismo tiempo esta agenda de reclamos es inscrita y a la vez desbordada por una desconfianza en que ese sea el horizonte último de lo que se está impulsando como movimiento feminista. La revolución en los cuerpos, las camas y las casas viene a situar y proyectar el alcance que expresa la consigna:

⁵ Véase el vídeo de su entrevista en la serie «La lengua subalterna»: <http://www.youtube.com/watch?v=M7Uuu8DT878>

¡queremos cambiarlo todo! El deseo de revolución, vivido desde el *realismo* de un temblor de las relaciones sociales alteradas en *todos* los espacios por las formas de cuestionamiento e insubordinación, afirma que el tiempo de la revolución es ahora (y no un lejano objetivo final).

Por eso, ambos planos no se experimentan como contrapuestos. Insisto: no hay reforma o revolución como coordenadas que dividen la acción. Hay una simultaneidad de temporalidades que no funcionan en disyunción. En la dinámica parlamentaria desplegada a propósito del aborto, como analicé en el tercer capítulo, esta capacidad de acción en los dos planos ha quedado magistralmente demostrada.

Quisiera remarcar esta doble temporalidad porque en la medida en que es simultánea y no secuencial-progresiva permite una crítica radical al neoliberalismo. Porque se trata de un rechazo concreto y contundente a los despojos múltiples y a las nuevas formas de explotación con las que el capital avanza sobre nuestras vidas, dando la batalla en cada frontera en la que hoy se disputa cuerpo a cuerpo con el capital. En ese sentido abre una discusión sobre las formas en que organizamos la provisión de cuidados, recursos comunes e infraestructuras para la reproducción cotidiana y también sobre los modos en los que en cada espacio laboral y vital hay una pelea en curso. El movimiento feminista cuando se convierte en feminismo de masas es una respuesta a los modos filantrópicos y paternalistas con los que se quiere subsanar la precariedad, imponiendo dinámicas conservadoras y reaccionarias de subjetivación movilizadas por el miedo y la gestión de las (in)seguridades.

Ahora, vuelvo a Rosa Luxemburgo. A un concepto que ella misma lanzó para usarlo en nuestro presente y que desplaza su propia distinción entre reforma y revolución. Se trata de la idea de una «realpolitik revolucionaria», de la que ella habla en 1903, al cumplirse el 20 aniversario del fallecimiento de Marx: «Sólo después de Marx y por él hay una *política socialista de los trabajadores* que, al mismo tiempo y en el pleno sentido de las palabras, es *realpolitik revolucionaria*» (citada en Haug, 2013). Luxemburgo unifica así dos términos que en principio se contraponen en la línea de «reforma o revolución».

«Realpolitik» en general se utiliza para quienes piensan y actúan en el plano del reformismo posible en contraposición a quienes tienen una expectativa revolucionaria. Pero Luxemburgo en un momento empieza a pensar la combinación de la lucha parlamentaria y extraparlamentaria, un modo de enlazar las transformaciones cotidianas con el horizonte de cambio radical, en un movimiento *aquí y ahora*, de mutua imbricación. Ella conecta finalmente reforma y revolución como manifiesto político de su propia forma de estar en la socialdemocracia alemana. Una de sus analistas más lúcidas, Frigga Haug, dice: «La llave para comprender esa paradoja reside en la idea que Luxemburgo tiene de la política, pues la concibe como una política “desde abajo”» (Haug, 2013). Así, la teleología del «objetivo final» se desplaza, pero no porque deje de existir o quede debilitada (esa era la crítica al reformismo de Bernstein), sino porque entra en otra relación temporal con la política cotidiana, impregnando de dinámica revolucionaria cada acción concreta y puntual. La oposición deviene así complementariedad en términos de radicalización de una política concreta.

Pero aún más, crea una temporalidad *estratégica* que es el despliegue en tiempo presente del movimiento. Logra trabajar en las contradicciones existentes *sin esperar* a la aparición de sujet*s absolutamente liberad*s ni en condiciones ideales de las luchas ni confiando en un único espacio que totalice la transformación social. En ese sentido, apela a la potencia de ruptura de cada acción y no limita la ruptura a un momento final espectacular de una acumulación estrictamente evolutiva.

Esta política permite hacer política revolucionaria en los sindicatos por ejemplo y, en la misma saga, ir contra la división entre luchas económicas y luchas políticas. El «arte de la política» de Luxemburgo, para citar el título del bello libro de Haug, retoma el pensamiento de Marx sobre la crisis y las rupturas y lo proyecta con relación a una política de la experiencia cotidiana, de cómo la orientación de cada crisis se determina a partir de prácticas concretas y, en esa clave, nos da una pista preciosa para la política feminista. Una política que no puede estar por

debajo de una pragmática vitalista, deseosa de revolucionarlo todo y por eso mismo con capacidad de reinventar el realismo. Una realpolitik revolucionaria.

Hay una novela que tiene una imagen inspiradora para la propia Haug. Es la de la escritora feminista Irmtraud Morgner, titulada *Amanda, ein Hexenroman* (1983) donde dos grupos de brujas se dividen las tareas. Unas hacen realpolitik y están durante el día ocupadas en reformas y otras empujan a los disturbios revolucionarios. A la noche se encuentran en «la montaña de las brujas» y se cuentan sus éxitos. «De esta manera ambos grupos están siempre al nivel de lo realmente posible por ambos lados, lo cual cambia diariamente gracias a lo hecho por los dos grupos. ¿Acaso que las dos vías se pudieran compaginar no sería por sí mismo un objetivo político?» (2013). Las asambleas funcionan en sus mejores momentos como esa montaña de las brujas.

Asambleas situadas

¿Qué es el feminismo expansivo, que se nombra a partir de sus situaciones concretas: popular, comunitario, villero, negro, indígena, campesino, de Abya Yala? Es a través de esa composición que ha logrado traspasar las fronteras de un lenguaje para pocas, que se ha vuelto una clave común, que logra expresar el malestar y los anhelos de muchas, que hace justicia con historias muy diferentes. Nueva tesis: es la composición de esta diversidad de feminismos (con sus diferencias, tensiones, desacuerdos) lo que le está dando al movimiento la capacidad de ser *masivo, inclusivo y radical*. En las asambleas que se dan en cada lugar *se dramatiza* esa composición.

Pero se trata de una inclusión particular en su combinación con la masividad: es una *inclusión por radicalización*. Es un argumento político manido que para llegar a más gente un movimiento debe moderar y suavizar sus consignas, sus demandas, sus formulaciones. El

movimiento feminista actual está haciendo lo contrario: incluye diversas luchas, narrativas, dinámicas y conflictos que *porque* se conectan, se amplían; y *porque* se amplían, desde cada *conflicto* logran mapearse las violencias y el diagnóstico de la crisis. Al componerse *desde los conflictos y al trazar sus conexiones*, lo que se acentúa es la radicalidad como método de inclusión o composición. Radicalidad en un sentido muy preciso: se pone en juego una conflictividad que conecta cada conflicto puntual al mismo tiempo que se elabora una crítica *concreta y general* a las formas de explotación y extracción de valor que hoy requieren cada vez mayores niveles de violencia.

En el caso de Argentina el paro lo continuamos más allá del 8M a través de *asambleas situadas*. Menciono muy rápidamente las dos experiencias. Una primera con las trabajadoras despedidas de la transnacional de alimentos Pepsico, que en el invierno de 2017 instalaron una carpa frente al Congreso de la Nación en Buenos Aires y que impulsaron la consigna «Ni Una Trabajadora Menos». Luego, en la ciudad patagónica de El Bolsón, con organizaciones feministas y compañeras de las comunidades mapuche, frente al conflicto de criminalización de la protesta indígena por la recuperación de sus territorios, durante septiembre de 2017. Allí, la consigna fue «Nuestrxs Cuerpos. Nuestrxs Territorios. ¿Dónde está Santiago Maldonado?», en referencia al militante por entonces desaparecido después de una represión estatal.

Las asambleas situadas *logran cartografiar los conflictos en una dinámica que es a la vez de desplazamiento y situación*.

Uno de los modos en los que la violencia es abordada, trabajada y diagnosticada desde el feminismo actual es a partir de producir un vínculo con la conflictividad social. ¿Qué significa *ligarse* a la conflictividad?

Supone varios desafíos. Primero producir una *proximidad* con los conflictos. Porque no es evidente ni natural la relación entre los conflictos. Por tanto, esa ligazón no es automática ni espontánea. Es necesario, en cambio, un *desplazamiento que produzca proximidad*. No se trata de

la clásica idea de «ir» a un conflicto determinado, como si se tratara simplemente de «llevar» una solidaridad o de correr a sacarse una foto. Estas fórmulas mantienen al feminismo como «exterioridad», como rúbrica que no interviene en la definición misma del conflicto. El desafío político es otro: abrir el interrogante por cómo el feminismo produce alianzas a partir de conflictos concretos que le dan a ese mismo conflicto nuevas herramientas, formas de ser definido y, sobre todo, de ser conectado con otros conflictos.

Con *desplazamiento por conflictos* como práctica feminista me refiero a que el conflicto mismo se convierte en una situación desde la cual reagrupar y evaluar las fuerzas con que se cuenta, diagnosticar a qué le llamamos conflicto en términos feministas, narrarlo — contra la parálisis y el cinismo que suelen acompañar a muchas formas de análisis del conflicto — y, sobre todo, determinar qué significa volverlo un campo de batalla en el que podemos movernos.

Las *asambleas situadas* han sido, en nuestra práctica, un modo de ese desplazamiento. A primera vista puede sonar contradictorio: ¿cómo conviven a la vez las ideas de estar situadas y desplazarnos?

El conflicto es lo que produce situación, la asamblea es el dispositivo de inteligencia colectiva que lo diagnostica y lo proyecta y el desplazamiento es lo que permite cartografiar eso que llamamos fuerzas en disputa y tramar proximidad.

Desplazarse implica construir la pertenencia a un conflicto que, en la medida en que se abre, es posible enfrentarlo, porque *desborda* el límite de su definición y de a quiénes afecta. La asamblea, en la medida en que se vuelve artefacto itinerante, impulsada por conflictos, exige un trabajo cuerpo a cuerpo imprescindible para la tarea de despliegue de esa inteligencia colectiva que habla muchas lenguas (la de la demanda y la de insurgencia; la de la insumisión cotidiana y la de la reformulación del espacio público; la del sabotaje y la del duelo; la del territorio y la de la calle).

El horizonte de esta conflictividad que encuentra en el feminismo un nuevo espacio de elaboración política es el de perseverar en tejer «alianzas insólitas» (como las llaman Mujeres Creando), incómodas e irreverentes, si no quiere ser confinado a cuestiones definidas por una idea estrecha de género. El desplazamiento implica también un tipo de convocatoria que se coproduce y que muestra al feminismo como caja de resonancia de todas las luchas. Es esta capacidad de funcionar como vector de radicalización lo que construye su capacidad inmanente a los conflictos, es decir, su posibilidad de estar desde dentro como fuerza de definición misma del conflicto.

En su fantástico libro *Living a feminist life* [*Vivir una vida feminista*], Sara Ahmed (2017) termina por definir una estructura como una asamblea. Dice: «Una estructura es un arreglo, un orden, una construcción; una asamblea». Pensar las asambleas como estructuración móvil de un proceso político protagonizado por una multiplicidad de subjetividades que atraviesan conflictos (en las casas, en las camas, en las calles, en los lugares de estudio y de trabajo) también permite una composición que no es solamente *identitaria*.

Vincular la cuestión identitaria a la conflictividad, en todo caso, permite otro desplazamiento interesante: evitar el ensamblaje entre ciertas políticas identitarias que cultivan sólo una enunciación *victimista* y, por lo tanto, una escala de padecimientos. Muchas veces, la enunciación en esta clave organiza una jerarquía de víctimas que da poder de chantaje y culpabilización siempre a un*s sobre otr*s. Así también se restringe la conceptualización de la violencia que el movimiento viene complejizando, para replegarla sobre casillas de clasificación desconectadas entre sí.

El desafío es cómo se estructuran reconocimientos de esas violencias diferentes, de las desigualdades y de las jerarquías históricas sin que se congele en una economía de la victimización ni tampoco que se anulen en nombre de una falsa igualdad. Las asambleas logran, por momentos, una eficacia de otro tipo. Componer desde las luchas y conflictos estructura un plano común

que, sin aplanar las diferencias, tampoco escenifica una testimonialidad de puras víctimas, ese lugar donde le encanta situarnos al patriarcado.

Excursus. Asambleas: teoría performativa y liderazgo colectivo

Dos libros recientes llevan la palabra *asamblea* en sus títulos. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* [Notas para una teoría performativa de la asamblea] de Judith Butler (2015) y *Assembly* [Asamblea] de Michael Hardt y Toni Negri (2017). Quiero extraer una pregunta de cada uno de ellos.

La cuestión que plantean Hardt y Negri es la duración de las dinámicas políticas, es decir, el clásico problema de la organización si se considera que hay que ir más allá de la protesta, de la marcha o de una acción puntual. Dicho de otra manera: ¿cómo hacer que la permanencia no necesariamente se encarne en los dispositivos clásicos, sea el partido o el liderazgo concentrado en una persona?

¿Cómo hacer que la crítica a estructuras añejas no nos encierre en una temporalidad inmediateista de la política? Las críticas válidas al liderazgo no pueden llevarse del todo la pregunta por la duración, dicen los teóricos del ahora clásico *Imperio* (2000). Ellos buscan despegar la figura clásica del líder respecto de las «funciones políticas» del liderazgo. El objetivo entonces es encontrar otros métodos para cumplir esas funciones que caracterizan como principales: la toma de decisión y la asamblea. Desacoplarlas del liderazgo «centralizado» supone deconstruir la oposición entre un movimiento social horizontal y un liderazgo vertical y con capacidad de decisión. Por supuesto, este desplazamiento implica otra relación entre liderazgo y democracia.

Hardt y Negri aclaran que no quieren hacer una teoría de la asamblea ni analizar ninguna dinámica

asamblaría en particular. Usan el concepto para recorrer posibilidades políticas en prácticas distintas. Pero, sobre todo, para argumentar por qué la forma política de la asamblea se «corresponde» o expresa enorme afinidad con los circuitos de producción y reproducción que hoy nutren la cooperación social. Para eso, explican la ambivalencia de lo que llaman el «emprendimiento de la multitud»: una expandida forma que va tomando principalmente el trabajo afectivo, cognitivo, digital y comunicativo que delinea un nuevo modo de producción que el capitalismo neoliberal explota de manera continua. La conversión «empresarial» —es decir, neoliberal— de modalidades comunitarias, cooperativas y de autogestión del hacer jaquea la posibilidad de convertir esas fuerzas (de lo *común*) en dinámicas de autorganización y autogobierno.

En esta línea, una «ontología plural de lo social» requiere formas políticas que no reduzcan tal pluralidad, sino modalidades de articulación de lo multitudinario a la hora de tomar decisiones. «Lo que empieza como una coalición debe, a través de procesos de articulación y traducción, sufrir un cambio enorme y ensamblarse como una multitud de poderosas nuevas subjetividades», concluyen (Hardt y Negri, 2017: 293).

En una clave menos abstracta, Judith Butler usa la figura de la asamblea para poner en primer plano la vulnerabilidad de los cuerpos: lo que se expone cuando éstos se revelan en su «interdependencia». Justo lo que el neoliberalismo querría combatir bajo el «imperativo contradictorio» de mostrarnos autónom*s mientras se destruyen socialmente las posibilidades de esa autonomía, extendiendo la precarización como condición existencial generalizada. La interdependencia, en este argumento, se opone a la moral de la responsabilización individual por el riesgo y el fracaso. Se trata, sin dudas, de otra vía de entrada a la crítica del «emprendimiento» neoliberal como mandato de privatización generalizado de las existencias. Pero también de redefinir la interdependencia desde el prisma de la vulnerabilidad. Esto implica considerar la vulnerabilidad como parte de la

capacidad de resistencia porque en la medida en que hemos sido afectad*s por algo es que tenemos capacidad de respuesta: «El punto de resistencia no es superar la vulnerabilidad para ser parte de un sujeto-masa (lo cual es una idea muy masculina). Creo que tenemos que ser capaces de seguir sintiendo esos afectos para poder enfrentarlos», dijo hace poco en una conferencia en Buenos Aires. Butler propone así desacoplar vulnerabilidad de victimización. Poner el cuerpo en la línea, en la valla, en el frente, no es incompatible con sostener la vulnerabilidad: sólo hay que dejar de lado el paternalismo masculino que opone poder a vulnerabilidad.

¿Pero dónde encuentra chances de visibilizarse esa interdependencia que Butler ubica como plano de producción de trama común? Para la filósofa esa interdependencia se concreta en un espacio que tensiona la distinción entre esfera privada y esfera pública: la asamblea de cuerpos. Sería ese el lugar donde los cuerpos funcionan como «fuerza referencial» y que permite la alianza a partir de asumir la precariedad como condición común e impuesta políticamente. El «derecho a la aparición» que produce la asamblea (sostiene Butler en diálogo con Arendt) le permite proponer una teoría política alrededor de la asamblea. Una forma asamblearia que sin embargo ya no es la de la polis griega, donde justamente quedaban excluidos mujeres y esclavos.

La asamblea se produce al ocupar un espacio en términos corporales, de modo que permita mostrar que la performatividad política no es sólo discursiva o pre-discursiva. Puede ser una marcha, una vigilia, la ocupación de una plaza o un edificio, un duelo público o una huelga de hambre, dice la autora para referirse a la asamblea como ensamble de cuerpos. Lo que importa es la materialidad del cuerpo que se arriesga y se exhibe con otr*s. Es eso lo que propiamente *dice*. Más allá de los enunciados lingüísticos, aparece una enunciación de otro tipo. Poner el cuerpo es decir. Pero decir de otro modo. Performativo entonces significa actuar una fuerza común y también usarla políticamente.

Esta forma de poner el cuerpo en primer plano le permite a Butler dar cuenta de la corporeización implicada en el género, es decir, por un lado, situar la experiencia de quienes no viven su género de modo «comprensible para los demás» como un conector con las luchas de la precarización; por otro, esta sería la manera de no poder realizar o vivir la autonomía tal y como exige la moral neoliberal. Ambas experiencias permiten que las políticas de los géneros hagan alianza con otras poblaciones afectadas por la precariedad. Se trata, entiendo, de una «política no contractual» y, a la vez, de una articulación que no es meramente lingüística.

Entonces, remarcamos un giro en la propia teoría de Butler: se pasa de una teoría política de los actos de habla a una teoría performativa del género, y de una teoría performativa del género a una teoría política de la alianza transversal de cuerpos que asumen la precariedad en la asamblea. Surge así la pregunta: ¿Logramos practicar y pensar la *transversalidad* de los ensamblajes assemblearios como potencia?

6. #LaInternacionalFeminista

EMPIEZO POR REMARCAR una de las novedades más importantes del movimiento feminista en los últimos años: se ha convertido en un fenómeno mundial *y* emerge desde el Sur. Tiene su fuerza de arraigo en América Latina (llamada otra vez Abya Yala aquí y allá), en capas múltiples de historias, luchas, movimientos, organizaciones. Desde ahí ha nutrido un *internacionalismo* que trastoca las escalas, alcances y formas de coordinación de un movimiento que no deja de ampliarse sin perder su fuerza por estar situado.

Un *internacionalismo* que desafía tanto la imaginación geográfica como organizativa: está impregnado de circuitos transfronterizos y no tiene una estructura partidaria ni centralizada. Un *internacionalismo* que le da al movimiento feminista actual una proyección de masas. Un *internacionalismo* que encuentra inspiración en las luchas autónomas de Rojava y en las comunitarias de Guatemala, en las estudiantes chilenas y en las faveladas de Brasil, en las campesinas del Paraguay y en las afrocolombianas. Un *internacionalismo* que exhibe la fuerza de las migrantes latinoamericanas en Estados Unidos y que se nutre de la politización del territorio doméstico que hacen con sus tránsitos.

Un *internacionalismo* que exige alianzas en cada lugar: entre las «temporeras» de la frutilla, trabajadoras

marroquíes en las épocas de cosecha de Andalucía y los sindicatos campesinos y los colectivos activistas de pueblos y ciudades; entre las despedidas migrantes de las fábricas textiles y las estudiantes contra la deuda en la educación; entre las indígenas en rebeldía y las organizadoras comunitarias en las periferias de Colombia y Guatemala. Por eso, lo *propio* de este movimiento feminista es que está arraigado y territorializado en luchas específicas y *desde ahí* produce *enlaces*. Reverbera desde cada lugar, se nutre de lo concreto.

El *internacionalismo* deviene transnacionalismo porque se hace de alianzas que estallan las fronteras la geometría nacional-estatal, pero también porque son disidentes respecto a los encuadres de una noción abstracta de clase (donde se supone que hay intereses objetivos compartidos) o de pueblo (donde se supone que hay una amalgama de afectividad nacional homogénea).

Entonces es necesario afirmar que estamos hablando de un *transnacionalismo* ya existente. No es algo a futuro, a diseñar y construir como paso evolutivo del movimiento. Lo comprobamos cuando lanzamos la tercera huelga internacional en 2019: se organiza una vez más en cada lugar y *desde ahí* emerge el tejido regional, global, plurinacional. Porque el transnacionalismo también se expande en sus sentidos y ahora se imbrica con la cuestión plurinacional, como han empujado desde nuestro continente las diversas luchas por el cuerpo-territorio en alerta.

La dimensión internacionalista se vuelve también método. Así quedó claro en el último encuentro «plurinacional» de mujeres, lesbianas, trans y travestis en la patagónica ciudad de Trelew. Allí se practicó un modo de conectar los conflictos con relación a la megaminería y otros emprendimientos neoextractivos que expropian tierras comunales, con un mapeo también regional de las luchas hoy criminalizadas que va de la militarización de las favelas a la represión en Nicaragua, de los saqueos de tierra a manos de las transnacionales a la extensión de los agrotóxicos, de la avanzada de las iglesias en la moralización de nuestras vidas al empobrecimiento generalizado por los planes de ajuste. La perspectiva

de unos feminismos sin fronteras se entrama con un diagnóstico de la contraofensiva (de toda la serie de respuestas reactivas a la masiva rebeldía feminista) que complejiza y excede los marcos estatal-nacionales porque incluye desde el Vaticano hasta las corporaciones mediáticas, desde las transnacionales que empujan los tratados de libre comercio hasta el avance del narcotráfico, desde la militarización estatal y paraestatal hasta el Women20-G20.

Entonces, ¿cómo se expresa el transnacionalismo en el movimiento feminista?

La dimensión transnacional no es una exigencia de abstracción de las luchas a favor de una unidad de programa o por adscripción a una estructura. El transnacionalismo que estamos practicando *cualifica* cada situación concreta: la hace más rica y compleja sin que tenga que abandonar su arraigo; la hace más cosmopolita, sin pagar el precio de la abstracción. Amplía nuestra imaginación política al mismo tiempo que crea una ubicuidad práctica: esa sensación que se expresa cuando gritamos «¡estamos en todos lados!».

La *ubicuidad* del movimiento es la verdadera fuerza. La que imprime una dinámica organizativa en cada espacio que repercute en los otros, anudando escalas que van de pequeñas reuniones de cinco personas a manifestaciones masivas, de asambleas de barrio de número variable a colectivos que se juntan en una acción puntual. Lo *transnacional* ahora anudado a lo *plurinacional* deviene adjetivo: no tiene como sustantivo al Estado sino al encuentro de luchas. Y por eso mismo no se trata de una «integración» progresiva de demandas, sino de una dinámica que se expande en la organización de los paros internacionales: una radicalización en la manera de nombrar que no responde a una lista de identidades o a un puro gesto retórico, sino a una constelación de luchas que se encuentran y se traman, potenciándose.

En este sentido, la organización de la huelga ha sido fundamental al desplegar una política del lugar y al mismo tiempo no ser «localista». El movimiento

se amplifica por *conexión* de conflictos y experiencias, por hacer de la huelga una excusa de reunión en cada lugar, es decir, se trata de un transnacionalismo *desde* los territorios en lucha. Y ese modo, insisto, es el que permite que el transnacionalismo se amplíe también hacia la dimensión plurinacional de las luchas como clave antirracista y anticolonial. Desde el punto de vista de la fecha 8M, parece tratarse de un internacionalismo intermitente. Sin embargo, en la medida en que no se restringe sólo a esa fecha, se sigue cultivando como enlaces múltiples. El efecto, como lo ilustra Raquel Gutiérrez Aguilar (2018), es «reverberación sincrónica» y «efecto-sismo». Como lo hemos sentido: *la tierra tiembla*.

Por eso, esta última huelga de 2019 es feminista, es internacional y es plurinacional, componiendo denominaciones, espacialidades y locaciones que hacen de esa ubicuidad una composición verdaderamente heterogénea y común.

El *transnacionalismo* feminista actual no tiene estructura, tiene cuerpos y cuerpos-territorios implicados en conflictos concretos.

¿Cuáles son los territorios del internacionalismo?

Quisiera proponer tres y revelar su dimensión transnacionalista como novedad puesta de relieve por las luchas feministas.

En primer lugar, los *territorios domésticos*. Históricamente encerrados entre cuatro paredes, son hoy espacios de transnacionalismo práctico, donde se ensamblan las cadenas globales de cuidado, donde se discuten los modos de invisibilización del trabajo reproductivo y la falta de infraestructuras públicas que hace que ellos asuman el costo del ajuste. La «escena» doméstica deviene así territorio de un *internacionalismo forzoso*.¹ En primer lugar, por la composición migrante de las

¹ Usé esta imagen en *La razón neoliberal* (2015) para dar cuenta de la composición multinacional del cuerpo de delegad**s* en una villa de la ciudad de Buenos Aires. Aquí, con otro matiz, se desplaza al «interior» doméstico que deja de ser tal.

trabajadoras domésticas en la mayoría de los hogares. Luego, porque es desde su experiencia que se traman redes y alianzas para hacer de ese internacionalismo una fuerza de denuncia, de conexión, y de lucha. Lo explican las compañeras del colectivo Territorio Doméstico de Madrid a través de una «pasarela internacional» que hacen como desfile-performance y como herramienta para intervenir en la calle. Disfrazadas, parodian en su desfile figuras claves como: «la transnacional», «la sin papeles», «la trabajadora-pulpo», etc., y así hacen desfilar las condiciones que cargan en sus cuerpos las «modelos internacionales» que limpian los hoteles, cuidan a l*s niñ*s, habitan la precariedad de estar con estatus de residencia no legal, se desdoblan cuidando en su país de origen, a la distancia, y en el hogar en el que trabajan y, al mismo tiempo, se organizan con otras para reclamar por vivienda. Desde ese internacionalismo forzoso como punto de partida y análisis de su propia situación concreta, ellas proponen el «trabajo de encontrarse» con otras compañeras y componer internacionalismo práctico. Lo mismo hemos visto en Argentina con la denuncia de las trabajadoras domésticas del complejo de barrios privados Nordelta. Les dijeron que huelen mal, que hablan mucho, para exigirles que no viajen con los patrones ni con los «propietarios» porque no quieren que compartan asiento en los medios de transporte que las llevan a su lugar de trabajo. Pero sí que limpien por salarios miserables y se dejen abusar en silencio. Esta rebelión doméstica exhibe la articulación de racismo, clasismo y patriarcado y lo convierte en denuncia pública. Por eso, hoy el internacionalismo feminista surge, en primer lugar, de ahí, de lo que se considera históricamente el lugar más cerrado y confinado: surge de los territorios domésticos en rebeldía.

En segundo lugar, los *territorios indígenas y comunitarios*. Históricamente expropiados y considerados como economías cerradas y del «atraso», son hoy espacios de alianzas sin fronteras, de acuerpamiento comunitario, donde se denuncian los megaproyectos extractivos y a los nuevos dueños de la tierra a cargo del agronegocio. Desde ellos surge un diagrama global de las dinámicas

extractivas del capital a las que se le oponen alianzas, luchas y redes para resistir y expulsar esas avanzadas neocoloniales. Desde estos territorios se produce una re-apropiación de recursos y memorias y se actualiza también la dimensión anticolonial de un internacionalismo feminista. Se asume así el antirracismo y las preguntas por las prácticas descolonizadoras, convirtiéndolas en un componente concreto, un elemento práctico, que estructura la conflictividad.

Y, en tercer lugar, los *territorios de la precarización*. Históricamente considerados «no organizados», son hoy formas de experimentación de nuevas dinámicas sindicales, de acampadas y ocupaciones en los talleres y fábricas y en las plataformas virtuales, de reclamos creativos y de denuncias que explicitan cómo abuso sexual, discriminación a l*s migrantes y explotación van siempre de la mano. En Estados Unidos las trabajadoras de restaurantes —en su mayoría migrantes o hijas de migrantes— explican que al darse por evidente que su salario se completa con la propina, el «acoso sexual» está asimilado como el medio que hace posible la propina. También las que limpian hoteles y oficinas por las noches se han organizado para confrontar las violaciones a las que las someten a cambio de no denunciar su estatus migratorio.

En Argentina, desde las herramientas gremiales vinculadas a la economía popular hasta el primer sindicato de la región que aglutina a trabajador*s de plataformas digitales como Uber, Glovo y Rappi (llamado APP), se están reinventando formas sindicales dentro de dinámicas laborales que se enlazan directamente con el capitalismo de plataforma global y sus modos de extractivismo financiero. Los trabajos «más bajos» en términos de reconocimiento son, sin embargo, los más explotados por la estructura global, ahora condensada en algoritmos. Pero son también ahora los que mejor exhiben la brutalidad de esa aparente valorización «inmaterial».

A su vez, estos territorios se entrelazan de múltiples formas. No son compartimentos estancos o espacios desvinculados. Es precisamente esta manera de

ensanchar las demandas, de hacer crecer los lenguajes y de enredar las geografías, lo que exige a cada espacio ser cada vez más amplio en relación con cómo se enuncian los problemas, las querellas, los conflictos y también las estrategias, las alianzas y las maneras de ir, de nuevo, *acumulando* fuerza común. Sabernos entrelazadas, compartir pistas e hipótesis, tramar resistencias e invenciones aquí y allá hace a esta «geografía acuática» de la huelga (como la nombra, de nuevo, Rosa Luxemburgo) una composición de ritmos, de afluentes, de velocidades y de caudales.

Quiero subrayar dos puntos con relación a esta forma internacionalista. En primer lugar, la capacidad de un análisis que establece *nuevos parámetros, medidas y categorías para pensar, visibilizar y sentir las opresiones* a partir de una toma de la palabra política colectiva que combina escalas bien diversas.

En segundo lugar, la capacidad del movimiento feminista *de producir ubicuidad sin homogeneidad*, esto es, de estar en todos lados, con múltiples expresiones, sin necesidad de hacerse coherente bajo algún mando ideológico o a las órdenes de alguna estructura de autoridad jerárquica.

Ambas características abren una pregunta clásica: ¿qué tipo de acumulación política logra este internacionalismo? ¿Cómo se traduce y expresa su fuerza? ¿Qué horizonte organizativo sigue abriendo? Tal vez sirva desplazar la imagen misma de acumulación. O desacoplarla de una lógica lineal sin abandonarla.

El *transnacionalismo* actual se expresa no como acatamiento de una estructura (representativa) sino como fuerza situada en cada lucha con capacidad de reverberación. De ahí su novedosa potencia: logra traducirse como presencia concreta en cada conflicto. Al revés de un proceso de universalización que necesita abstraer las condiciones concretas de una situación para encajarse y amoldarse a un parámetro homogéneo que le provea reconocimiento, se trata, por el contrario, de la capacidad de que ese plano

internacional aparezca como expansión del horizonte de conexiones posibles y como fuerza inmediata en cada lucha. Entonces, este internacionalismo feminista que estamos desplegando tiene cuerpo antes que estructura. Y ese cuerpo que se vivencia como cuerpo común es lo que permite generar ubicuidad por conexión, sin necesidad de síntesis unitaria.

Ubicuidad: capacidad de estar en muchos lados al mismo tiempo. Estamos en las vísperas del 8M 2019: las compañeras en toda España han armado una hoja de ruta en la que narran «mil» motivos para ir la huelga (por ejemplo, Comisión 8M Madrid, 2019), para continuar con asambleas y eventazos y hasta una «operación araña» en el metro madrileño, inspiradas por la que se hizo en Buenos Aires en 2018. Mientras, se suceden las manifestaciones NiUnaMenos en México. Miles de mujeres, lesbianas, trans y travestis denuncian el femicidio como crimen de Estado y la situación de amenaza permanente frente a los intentos de secuestro que se han dado en el metro y que se quisieron sólo subsanar con más policía. Pero es en México también donde vemos una gran secuencia de protestas y huelgas por parte de las trabajadoras de las maquilas de Tamaulipas. Y desde el sureste, las mujeres zapatistas lanzan una carta explicando por qué el 8M no harán encuentro en su territorio, denunciando la amenaza militar que está detrás del avance de los megaproyectos turísticos y neoextractivistas del nuevo gobierno. En esta triple escena vemos, de nuevo, condensarse ese escenario puesto en marcha por el horizonte organizativo de la huelga internacional: conectar luchas y desde esa conexión afirmar cómo las luchas contra la precarización y el abuso laboral son inescindibles de los femicidios y los acosos y también de las formas de explotación del territorio a manos de las transnacionales.

Mientras, en Italia, las compañeras de NonUnaDiMeno lanzan la «cuenta regresiva» para la huelga feminista internacional con una serie de carteles que también «narran» las escenas que ameritan huelga. Contra el no pago de los alimentos por los exmaridos, por los

abusos de los patrones, pero también contra el uso de los subsidios como gestión de la pobreza en vez de como posibilidad de autodeterminación.

Mientras, la coordinadora 8M en Chile no para de crecer, después de las enormes movilizaciones en mayo por la educación no sexista y del fervoroso encuentro plurinacional de mujeres que luchan en diciembre y hacen también una operación en el metro, renombrando desde abajo cada estación con nombres de la memoria feminista. Ellas gritan: «¡la huelga feminista va!», para ir señalando cómo se construye la huelga en movimiento. Mientras, en Brasil, compañeras del Nordeste dicen que el fascismo no pasará y los feminismos negros se preparan para marchar haciendo justicia por Marielle Franco y por todas las que sostienen las economías populares y faveladas contra la criminalización de sus quehaceres. Mientras, en Bolivia se prepara el #Bloqueo8M, denunciando los femicidios con los que empezó el año pero también acompañando la resistencia de mujeres de la Reserva de Tariquía, en Tarija, que bloquean las obras de la Petrobras. Mientras, se suceden las asambleas en Uruguay, con una coordinadora de feminismos cada vez más nutrida en redes. Mientras, en Ecuador se debate paro y levantamiento como herramientas de las historias múltiples de lucha. Mientras, en Colombia y en Perú se sostienen reuniones también semanales con el horizonte del 8M.

Finalmente: otra de las fuerzas del *internacionalismo* feminista es hacer diagnóstico común sobre las formas contrainsurgentes con que quieren debilitarnos y dividirnos (volveré sobre esto en el capítulo siguiente). Y hacer tal diagnóstico en tiempo real. La misma avanzada la vemos en varios países a la vez, con tácticas similares y propósitos de fragmentación planificados. Una cuestión es clara: quieren ir contra la potencia subversiva de las alianzas transversales y diversas, antibiologicistas y antirracistas que se lograron a través de la organización internacional y plurinacional de las huelgas feministas.

Lógica de la conexión

La experiencia que puede considerarse como precedente de este nuevo modo internacionalista es el alzamiento zapatista. Y no es casual que el 8 de marzo de 2018 haya sido convocado también en Chiapas, demostrando la capacidad del zapatismo para ser parte de nuevas resonancias internacionalistas. Pero trataré también de apuntar algunas cuestiones sobre sus diferencias.

¿Cómo ha sucedido esta forma transnacional expansiva *desde el feminismo*? Como venimos discutiendo, la fórmula de la huelga ha sido clave para producir un diagnóstico de las violencias capaz de superar la instancia de la victimización que se pretende como única reacción frente a las violencias machistas y, en particular, frente al femicidio. La huelga ha dejado de ser representativa sólo de una historia eurocéntrica de una clase obrera masculina, asalariada y blanca y, como otras veces en la historia, ha puesto de relieve otras formas de bloqueo, sabotaje, sustracción y, asimismo, de conexión de lo históricamente negado de los cuerpos feminizados: el trabajo reproductivo, comunitario y migrante.

De la «huelga general» de los esclavos negros que retrata W. E. B. Du Bois (1935) contra el sistema esclavista de las plantaciones en el sur de Estados Unidos —y que determina su papel protagónico en la Guerra de Secesión—, a la huelga de inquilinos en los conventillos de Buenos Aires en 1907, pasando por las huelgas de los peones rurales de la «Patagonia Rebelde» en los años veinte a la huelga mítica de las mujeres de Islandia en 1975 y, más acá, de la huelga de hambre de las migrantes centroamericanas en la caravana hacia Estados Unidos simultánea a la huelga docente en distintos estados de ese país, a la huelga campesina en la India, pueden reconstruirse hitos de un mapa internacionalista de la huelga *dislocada* de su canon de exclusividad obrera y asalariada, con la escenografía de la fábrica como espacio principal y legítimo.

Podemos de hecho historiar la dimensión reproductiva y de protagonismo de las mujeres en las formas diversas de huelga —como lo hace Cristina Vega (2018)—, para multiplicar la huelga «desde dentro» de su propia historia. Pero en este tiempo esto se ha radicalizado porque la huelga feminista se ha desbocado de su propia historia y ha abierto un tiempo nuevo. La huelga feminista ha condensado en los últimos tres años el desplazamiento al terreno de la reproducción para visibilizar e incluso proponer el absentismo de tareas. Pero no sólo para quedarse allí, sino para convocar de un modo inédito a los espacios de producción recomprendidos bajo una perspectiva diferente porque se los «mira» desde su ensamblaje con las tareas de reproducción. De este modo no es sólo la extensión de una analítica del trabajo que busca «laboralizar» las tareas de cuidado, afecto y reproducción social, sino que la perspectiva que surge de esas labores reclasifica la noción misma de trabajo en un sentido general. Esto implica que logra ampliar el terreno mismo de reconocimiento de los sitios de producción de valor y que subraya los componentes de la dimensión reproductiva como claves de reconceptualización del trabajo considerado históricamente como tal. En concreto: la dimensión gratuita, no reconocida, subordinada, intermitente y a la vez permanente del trabajo reproductivo sirve hoy para leer los componentes que hacen de la precarización un proceso transversal; las formas de explotación intensiva de las infraestructuras afectivas y, a la vez, de alargamiento extensivo de la jornada laboral en el espacio doméstico sirven para entender las formas de trabajo migrante y las nuevas jerarquías en los trabajos de servicio; la superposición de tareas y la disponibilidad como recurso subjetivo primordial que impone la crianza nos deja leer los requisitos de los empleos de servicio.

Por eso, a partir de este movimiento se ha conseguido un reconocimiento de los circuitos globales del trabajo, de sus nuevas formas de explotación y de las también nuevas geografías extractivas. Entonces, la huelga feminista no es sólo de cuidados y de tareas reproductivas, como si por fin la huelga llegara a

espacios que antes quedaban intactos. El movimiento es distinto: porque incluye una espacialidad heterogénea, permite también *parar* circuitos enteros de trabajo que hoy ensamblan e integran de un modo nuevo las tareas reproductivas y las tareas denominadas productivas. Y permite también leerlas bajo una lente que comprende mejor la especificidad de lo que hoy es explotado y capturado por el capital.

Por eso, la huelga feminista ha permitido repensar, recualificar y relanzar otro sentido de la huelga *general*. La tesis sería así: *la huelga general se hace realmente general cuando deviene feminista*. Porque por primera vez alcanza todos los espacios, tareas y formas de trabajo. Por eso, logra arraigarse y territorializarse sin dejar nada afuera y desde ahí produce *generalidad*. Abarca cada recoveco de trabajo impago y no reconocido. Saca a la luz cada tarea invisibilizada y no contabilizada como trabajo. Y al mismo tiempo que las *afirma como espacios de producción de valor*, las *conecta* en su relación subordinada con otras formas laborales. Así se hace visible la cadena de esfuerzos que trazan un *continuum* entre la casa, el empleo, la calle y la comunidad. A contrapelo del confinamiento al que se quiere reducir a los feminismos (a un sector, a una demanda, a una minoría) asumir que la huelga es general *sólo porque es feminista* es una victoria y es una revancha histórica. Es una victoria porque decimos que si nosotras paramos, para el mundo. Es por fin evidenciar que no hay producción sin reproducción. Y es una revancha respecto a formas de huelga donde lo «general» era sinónimo de una parcialidad dominante: trabajo asalariado, masculino, sindicalizado, nacional, que excluía sistemáticamente el trabajo no reconocido por el salario (y su orden colonial-patriarcal).

La *huelga general feminista* es el aprendizaje que hemos construido en estos años de huelgas internacionales, llevando la multiplicidad existencial y laboral de nuestra época al interior de la insurrección. La multiplicidad no es dispersión, sino la forma de estar a la altura de la heterogeneidad de tareas que realizamos y de mandatos que desobedecemos cuando paramos.

La huelga alcanza generalidad y, por lo tanto, se vuelve real y efectiva, sólo cuando se amplía. Por eso *la huelga es general sólo porque es feminista*.

Pero es necesario recorrer un pliegue más: generalidad y transnacionalismo están íntimamente ligados. Con la huelga feminista *ampliamos* una vez más el paro: le hacemos saltar fronteras, le inventamos nuevas geografías. Redefinimos así los lugares mismos donde se trabaja y se produce valor. El mapeo feminista redefine la espacialidad del trabajo, lo que entendemos por «lugar» de trabajo que no es ni más ni menos que donde se produce valor. En esa práctica de redimensionar los espacios es que se traza también el *transnacionalismo*.

Vayamos al mapa. Pararon las mujeres en Polonia en contra de la criminalización del aborto el 3 de octubre de 2016. En Argentina, la marea de huelga comienza con el paro del 19 de octubre del mismo año en respuesta al femicidio de Lucía Pérez. La medida inmediatamente deja de ser nacional y la impulsan, sólo en una semana, 22 países. Como dijimos: con la huelga, nos hacemos cargo de un mapa global que no nos queda para nada lejos ni ajeno y que consiste en *politizar las violencias contra las mujeres desplazando la enunciación victimista*. La huelga habilita una conexión *internacionalista porque* pone un horizonte común: una acción concreta que nos sitúa como protagonistas políticas frente al intento sistemático de reducir nuestros dolores a la posición de víctima a ser reparada (en general, por el Estado). Pero también la huelga habilita una conexión *internacionalista porque* abre una pregunta de investigación en cada vida y en cada territorio.

El 25 de noviembre de 2016 se dan movilizaciones en varios lugares del mundo, relanzando esa fecha del calendario internacional del día contra la violencia hacia las mujeres. Para ese día lanzamos desde NiUnaMenos un texto titulado #LaInternacionalFeminista. Aparece públicamente en esa fecha en Italia el movimiento NonUnaDiMeno. La expansión global a más de cincuenta países se da con la convocatoria al Paro Internacional de Mujeres para el 8 de marzo de 2017,

revitalizando de nuevo una fecha histórica y, como ya mencionamos, cargada de memorias de luchas obreras.

Diría que la construcción de este nuevo internacionalismo tiene dos momentos. Uno primero que llamaré de «resonancias», es decir, hay una especie de efecto de difusión, de ecos que repercuten y producen, como efectos de sonido, amplificaciones desde el propio cuerpo. La resonancia es una imagen que condensa una idea-fuerza que puede ser una consigna aun si no pretende resumir una consistencia ideológica. Es la capacidad de abrir un sentido compartido a partir de una afectación. Pero no se trata de una afectación en términos pasivos: «los afectados por», como se suele nombrar a quienes padecen catástrofes o efectos colaterales de algún fenómeno. La afectación tiene que ver con una capacidad de conmoción, no simplemente con la *recepción* de un efecto.

La potencia de resonancia de las protestas, las convocatorias, y en particular el llamado a la huelga tienen que ver con la capacidad de conexión a distancia y con la movilización de sentidos que provoca la circulación de imágenes, de consignas, de acciones y de gestos. La huelga, al ser ensanchada, abre un espacio de enunciación nueva, a inventar. Pero esa capacidad de resonancia tiene que ver con el desplazamiento subjetivo del que venimos hablando: una acción concreta que performa, pone en acto, el abandono de la posición de víctima; y a la vez se declina como pregunta-investigación en cada lugar: ¿qué es parar en cada territorio? ¿Qué significa paro en cada situación laboral y vital? ¿Contra qué paramos? ¿Quién se da cuenta de que paramos? ¿A qué patrones ocultos le hacemos huelga?

Luego de esas resonancias, como segundo momento, se han desarrollado formas de coordinación, que combinan espacios virtuales y espacios materiales de encuentro cuerpo a cuerpo, inaugurando circuitos y reutilizando otros ya existentes. Se han creado redes, intercambios, reuniones, encuentros y contactos entre diversas experiencias, colectivos y países.

Resonancia y coordinación van tejiendo pistas para la investigación colectiva de los feminismos, van marcando diferencias y divergencias, van acumulando un lenguaje común hecho desde las prácticas.

De la solidaridad a la interseccionalidad

¿Qué hay de nuevo en #LaInternacionalFeminista? Las imágenes que se evocan cuando se habla de una «internacional» aluden en parte a la tradición obrera y a la conformación en el siglo XIX de la Primera Internacional y, más tarde y tras su ruptura, de la Segunda Internacional. La organización proletaria en Europa era el eje de un proyecto de organización de clase con capacidad de acción coordinada. La huelga como instrumento de lucha fue una de sus iniciativas. La coronación de la Revolución rusa condensa de modo «exitoso» la aspiración revolucionaria que se logró a partir de aquellas iniciativas pero, como se sabe, desafió geográficamente las predicciones sobre la revolución al realizarse fuera de Europa (una revolución *contra El capital*, como la nombró Gramsci). En los años sesenta y setenta del siglo XX un poderoso internacionalismo tercermundista tramado por las luchas de descolonización, las guerrillas y los diversos movimientos insurreccionales vuelve a poner en juego el signo de una época-mundo *desde el Sur* del mundo. El desborde del confín europeo y blanco, así como la apertura a cuestiones que no sólo se limitaban a la «clase», son una ampliación de los efectos revolucionarios de aquel internacionalismo. Con el alzamiento zapatista de 1994 y su conexión con un ciclo de luchas indígenas en el continente pero, sobre todo, por su capacidad de interpelar a luchas del mundo entero se vuelve a hablar de una red internacional (intergaláctica, decían ell*s de sus encuentros) capaz de denunciar las injusticias y pensar en tejer resistencias. A principios del nuevo siglo, el llamado movimiento «antiglobalización» también impulsó un contraplano para la dimensión global del capital, conectando luchas que

se organizaban justamente contra la organización del capital, en su calendario de encuentros.

¿Qué se podría pensar de un nuevo *internacionalismo*?

Como señala Roediger (2017: 170), el principio básico lanzado por Marx para la internacional obrera era la «solidaridad» aun si tal concepto no figuraba en el proyecto teórico de Marx, donde el problema de la «unidad» estaba puesto en la lógica del capital. La solidaridad aparece como el arma contra la división permanente que practica el capital sobre la clase trabajadora, dice Roediger citando los trabajos del economista Michael Lebowitz. Pero esta unidad de l*s trabajador*s se vuelve un problema central cuando el capital necesita producir y explotar «diferencia».

Con esto podría decirse que es mucho más sencilla una política de solidaridad entre trabajador*s que se perciben semejantes que entre aquell*s que están constreñid*s a diferenciarse permanentemente para hacer valer su singularidad como mano de obra en el mercado precario de trabajo.

Pero agreguemos algo: hay un modo de la solidaridad que no apela a la semejanza sino a la diferencia, en un sentido de hacer equivaler diferencia a «exterioridad». Escuchamos muchas veces fórmulas de la solidaridad con luchas diversas que sin embargo nos dejan en posición «a salvo», manteniendo las distancias y la evidencia de que nos solidarizamos con algo que no es «nuestro».

El problema que nos pone el internacionalismo es pensar qué produce conexión entre trayectorias, experiencias y luchas que se despliegan en lugares distintos. Preguntar por la conexión más que por la unidad lleva a evaluaciones diversas sobre la fuerza y, por lo tanto, a preguntarse por su modo de «acumulación».

¿Cómo se condensa, se sintetiza y se inscribe un acumulación de fuerzas?

La noción de «interseccionalidad» que se viene discutiendo en el feminismo nos sirve para pensar ese trazado

capaz de funcionar como lógica de conexión que mapea, a contrapelo, el modo global de aterrizaje del capital a partir de la imbricación de opresiones. Aun si fue sistematizada por Kimberlé Krenshaw en 1989, me parece importante destacar otra genealogía política de su surgimiento, tal como señala Keeanga-Yamahtta Taylor (2017). Este concepto puede rastrearse, dice la teórica y activista, en la práctica del colectivo de lesbianas negras llamado Combahee River Collective (1974-1980) aun si no tenía esa misma denominación. Este importante colectivo — que toma su nombre en honor a una acción que liberó a más de 750 esclav*s en 1863, en la única campaña militar de la historia de Estados Unidos planeada y dirigida por una mujer— escribió un manifiesto en 1977 que se volvió mítico porque «articuló el análisis que anima el significado de interseccionalidad, la idea de que múltiples opresiones se refuerzan unas a otras para crear nuevas categorías de sufrimiento» (2017: 4). Esta forma de interconectar las opresiones y de mostrar cómo se superponen y actúan en «simultáneo» fue fundamental, continúa Taylor, como intervención política en el movimiento feminista desde las lesbianas negras y para generalizar un análisis que abrió todo un modo de radicalización política para una nueva generación de feministas.

La interseccionalidad se convierte en la clave para componer las opresiones de sexo, raza y clase, no como una suma de variables sino justamente desde el punto de vista de su mutua afectación. La introducción de la diferencia en el análisis de las opresiones logra así una proyección política particular: es capaz de desenrañar las diferencias sin por eso dejar de problematizar la convergencia de luchas. El feminismo negro, en este sentido, ha sido pionero en proponer otra idea de totalidad desde la diferencia. Reconectar la liberación de las opresiones con una liberación que se proyecta a tod*s.

En este sentido, las formas de luchas *transversales* efectúan la interseccionalidad como principio político y metodológico, poniendo en acto un principio de composición y traducción para nuevas formas de solidaridad transnacional.

Selma James —feminista y activista norteamericana, también cofundadora de la Campaña por el salario doméstico en los años setenta— dijo luego del primer paro internacional del 8M de 2017 que «Ni una menos, vivas nos queremos» funcionaba como el equivalente feminista de *Black Lives Matter* [Las vidas negras importan] en Estados Unidos y del eslogan feminista *All Women Count* [Todas las mujeres contamos]. Me interesa subrayar los modos justamente en que estas conexiones prosperan, nos ponen en relación desde la perspectiva de las luchas y lo hacen de una manera que no es la de simples equivalencias lingüísticas. La interseccionalidad es la promesa en acto del feminismo, nos dice Ángela Davis, «contra los perniciosos poderes de la violencia estatal». Un feminismo «inclusivo e interseccional» que «nos llama a tod*s a unirnos a la resistencia al racismo, la islamofobia, el antisemitismo, la misoginia, la explotación capitalista», dijo en su discurso ante la Women's March en 2017.

Vale la pena destacar un punto: el feminismo se vuelve más inclusivo porque se asume crítica práctica anticapitalista. Es desde allí que se pueden escuchar una multiplicidad de voces y tramar ese internacionalismo práctico que ya existe, aquí y ahora.

Excursus. El diagnóstico del neoliberalismo como componente del internacionalismo

La caracterización del neoliberalismo juega un rol central en los feminismos actuales y, por lo tanto, es también *un elemento de su internacionalismo*. Primero porque es una clave concreta para poner ciertas coordenadas a los conflictos. Luego, porque permite pensar las posibilidades de inscripción de conquistas y demandas a nivel institucional con relación justamente al modo en el que el neoliberalismo logra gestionar la «diferencia» y la intenta incluir subordinadamente. Esto lleva, en nuestra región, a una conceptualización también necesaria de

los gobiernos llamados progresistas o populistas de la última década y su vínculo con el neoliberalismo. Por último, nos permite un debate y un diagnóstico frente a la reacción conservadora que se ha desatado contra la fuerza transnacional del feminismo.

Quiero centrarme en dos intervenciones que me parecen importantes: las de las estadounidenses Wendy Brown y Nancy Fraser, porque son a la vez intervenciones filosóficas, políticas y epistémicas que ponen en juego una definición del neoliberalismo y que se vinculan a problemas del feminismo. Intentaré luego trazar una discusión con ellas —entre sí muy distintas— desde el debate latinoamericano y, sobre todo, desde lo que dejan pensar la movilización y las luchas de este continente para, finalmente, hacer una crítica al populismo desde una perspectiva feminista. La hipótesis de fondo que quisiera dejar planteada es por qué desde las luchas feministas hay una perspectiva antineoliberal con capacidad de ir más allá de la articulación política populista.

Wendy Brown en su libro *Undoing the demos. Neoliberalism's Stealth Revolution* [*El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*] (2015), a partir de una lectura del curso de Foucault de 1979, se propone introducir una cuña justamente en una noción de neoliberalismo que parece contenerlo todo. Para eso, su fórmula es profundizar «la antinomia entre ciudadanía y neoliberalismo» y polemizar con el modelo de la gobernanza neoliberal entendido como proceso de «des-democratización de la democracia». En su argumento, el neoliberalismo restringe los espacios democráticos no sólo a nivel macroestructural sino también en el plano de la organización de las relaciones sociales en la medida en que la competencia deviene norma de todo vínculo. Ella subraya este proceso como una *economización* de la vida social que altera la naturaleza misma de lo que llamamos política, reforzando el contraste entre las figuras del *homo economicus* y la del *homo politicus*. Quisiera marcar que la torsión respecto de Foucault es clara: para él, el neoliberalismo no es sólo una *economización* total de la sociedad que clausura la política,

sino una nueva manera de pensar la política, que amplía la idea de gobierno y amplía la idea de economía.

Brown destaca que en el neoliberalismo la ciudadanía no es solamente un conjunto de derechos, sino una suerte de activismo continuo al que estamos obligad*s para valorizarnos. La penetración de la racionalidad neoliberal en instituciones modernas como la ciudadanía desdibuja la noción misma de democracia desde el punto de vista de la autora que reclama que en las genealogías de Foucault «no hay ciudadanos». Si bien su crítica del neoliberalismo como neutralización del conflicto es importante y su análisis filoso, no deja de quedar dentro de un esquema *politicista*: la expansión que nos permite pensar el neoliberalismo como gubernamentalidad se vuelve a restringir al postular la razón neoliberal como sinónimo de la desaparición de la política. Se recrea así la distinción entre economía y política (distinción fundante del capitalismo) de modo tal que preserva una «autonomía de lo político» como un campo ahora colonizado pero a defender. Desde una perspectiva claramente arendtiana, se hace del «reino de la regla» el espacio privilegiado para el despliegue democrático del *homo politicus*.

En esta línea de argumentación, la explicación del triunfo de Donald Trump que hace Brown (2017) refiriéndose a un «populismo apocalíptico» sería la consumación de ese secuestro de la política por parte del neoliberalismo: «Si la reprobación de la política es un hilo importante para el asalto a la democracia del neoliberalismo, igualmente importante para generar apoyo para el autoritarismo plutocrático es lo que llamo economización de todo, incluyendo valores democráticos, instituciones, expectativas y saberes. El significado y la práctica de la democracia no puede entregarse a la semiótica del mercado y sobrevivir. La libertad queda reducida a promover mercados, mantener lo que uno obtiene, por lo tanto legitimar el crecimiento de la inequidad y la indiferencia a todos sus efectos sociales. La exclusión se legitima como fortalecimiento de la competitividad, el secreto más que la transparencia o la responsabilidad es el buen sentido del negocio».

Para Brown lo que se vacía, desde el punto de vista de la economización de la vida, es la ciudadanía como forma de «soberanía popular». También, señala, la privatización de bienes públicos y de la educación superior contribuye a debilitar la cultura democrática y la noción de «justicia social» se consolida como aquello que restringe las libertades privadas. En resumen: «Conjuntamente, el abierto desprecio neoliberal por la política; el asalto a las instituciones democráticas, los valores e imaginarios; el ataque neoliberal a los bienes públicos, la vida pública, la justicia social y la ciudadanía educada generan una nueva formación política antidemocrática, antiigualitaria, ultraindividualista y autoritaria». Esta forma economizada de la política produce, en la perspectiva de Brown, un tipo de subjetividad que se contrapone a la estabilidad y seguridad de l*s ciudadan*s: «Esta formación ahora se prende con el combustible de tres energías que consideramos antes: miedo y ansiedad, estatus socio-económico declinante y blanquitud rencorosa herida». Miedo, ansiedad, precariedad y «blanquitud» rencorosa son las *afecciones* que quedan *liberadas* cuando los confines de la ciudadanía no producen ni regulan la subjetividad democrática. La ecuación entonces para Brown queda así: *se aumentan libertades en la medida en que se reduce la política; se liberan energías perniciosas en la medida en que no hay contención ciudadana*. El resultado es una política que no es antiestatal en el caso de Trump, sino la gestión empresarial del Estado.

¿Desde qué punto de vista se puede criticar el politicismo de esta visión? Esta perspectiva envuelve tres problemas. Por un lado, creo que lo que se desprende del voto de derecha considerado en sentidos muy amplios no es un espíritu antidemocrático a secas. Quiero aclarar que pienso en simultáneo en el llamado «giro a la derecha» en nuestra región porque en la medida en que ha coincidido con el triunfo de Trump ha impulsado justamente una búsqueda de «explicaciones» sobre tal «desplazamiento» en las preferencias electorales. Algo que dicho de manera muy sencilla sería así: cómo se explica que Trump gane después de Obama permite una analogía con el problema de cómo se explica que Macri gane después de Kirchner. Volvamos a la hipótesis. Si no es un abrupto

giro a la derecha de las masas, ¿qué es? Considero que se trata, más bien, de un «realismo» respecto a lo no democrático de la democracia (liberal y progresista) que los gobiernos de derecha, por decirlo tomando las palabras de la derecha vernácula, «sinceran» por medio de un materialismo cínico. Con esto quiero decir que en el argumento de Brown funciona una doble *idealización de la democracia* (esa es la fuente de su politicismo). Primero, porque quedan borradas las violencias que traman el neoliberalismo en sus orígenes (golpes de Estado y terrorismo de Estado en América Latina pero también las formas de racismo que la democracia legítima) y que son violencias que las democracias posdictatoriales prolongan de manera diversa pero constitutiva. Segundo, porque la concepción de la democracia como reino de la regla y de su proyección ciudadana nos impide ver sus violencias represivas en términos de cómo se estructuran hoy las conflictividades sociales que justamente perciben que la política como campo de reglas es un privilegio discursivo de las elites ya que experimentan en la práctica que esas reglas no funcionan para tod*s, como por ejemplo se explicita en el movimiento #BlackLivesMatter (Taylor, 2017) y en los asesinatos de l*s jóvenes pobres en las metrópolis latinoamericanas.

El segundo punto a discutir es cómo este tipo de análisis vuelve a la psiquis de las masas unilateralmente reaccionaria. Esto se funda en la comprensión de las energías «psíquicas» que estos regímenes movilizan (que retoman las vetas de los análisis adornianos sobre la personalidad autoritaria de diversos modos) y que apuntan al carácter «apocalíptico» del populismo, en el caso norteamericano. El populismo, entonces, vuelve a estar del lado de lo no racional ya que su deriva sólo puede explicarse en términos del deseo neoliberal inconsciente que expresarían las mayorías. En contrapunto: creo que hay que pensar esa dinámica psíquica y afectiva porque es una materialidad ineludible, pero considero que es más productivo hacerlo en términos de sentimientos que son directamente cualidades —de nuevo «realistas»— de la fuerza de trabajo contemporánea, como lo argumenta desde hace tiempo Paolo Virno (2004), más que degradaciones frente al desmoronamiento del *habitus* ciudadano.

En el caso de las derrotas políticas de los progresismos en América Latina, las discusiones involucran una serie de problemas sobre la subjetividad política que se expresa en las urnas que pueden resumirse en el desconcierto del propio progresismo frente a la «traición» del pueblo al que favoreció. Ya he discutido esta argumentación con relación a la teoría de Ernesto Laclau (2005), que funciona como amalgama de sentido para esta forma de narración de la derrota (Gago, 2017). Pero quisiera volver a la cuestión de las energías psíquicas ya que su canalización contemporánea también remite a un tema «frankfurtiano»: el consumo de masas. Este fue un elemento fundamental del progresismo regional. Pero tuvo una singularidad: se trata de un consumo ya «desprendido» de su proporción con el empleo, lo que permite que sean las deudas las que lo hacen posible. El populismo progresista es impensable sin la articulación que hizo entre neoliberalismo y neodesarrollismo bajo el comando de las finanzas (como desarrollé en el cuarto capítulo).

Por último, considero que la crítica al neoliberalismo se debilita cuando se lo considera como no político. Porque bajo esta idea de política, quedan anulados los momentos propiamente políticos del neoliberalismo y, en particular, se invisibilizan las «operaciones del capital» en su eficacia inmediatamente política, es decir, en tanto construcción de normativa y espacialidad así como producción de subjetividad. Con relación a esto, me parece fundamental pensar en las prácticas políticas capaces de cuestionar el neoliberalismo sin considerarlo como «lo otro» de la política. Si tiene algo de desafiante y complejo el neoliberalismo es que su constitución es *ya* directamente política y en tanto tal se lo puede entender como campo de batalla.

Si Brown subraya rasgos apocalípticos del populismo de Trump y su perversa continuidad con el carácter des-democratizante del neoliberalismo, Nancy Fraser (2017) habló del triunfo de Trump como un «motín electoral» contra la hegemonía neoliberal, más específicamente, como «una revuelta contra las finanzas globales». En esa saga ubicaba también al Brexit, a la campaña demócrata de Bernie Sanders, a la popularidad del Frente Nacional

en Francia y al rechazo a las reformas de Renzi en Italia. Leía en esos eventos diversos una misma voluntad de rechazo al «capitalismo financiarizado». A esta lectura se pliega su idea de que lo que entra en crisis es el «neoliberalismo progresista», tal y como escribió en un artículo de coyuntura a principios de 2017:

En la forma que ha cobrado en EEUU, el neoliberalismo progresista es una alianza de las corrientes principales de los nuevos movimientos sociales (feminismo, antirracismo, multiculturalismo y derechos de los LGBTQ), por un lado, y, por el otro, sectores de negocios de gama alta «simbólica» y sectores de servicios (Wall Street, Silicon Valley y Hollywood). En esta alianza, las fuerzas progresistas se han unido efectivamente con las fuerzas del capitalismo cognitivo, especialmente la financiarización. Aunque maldita sea la gracia, lo cierto es que las primeras prestan su carisma a este último. Ideales como la diversidad y el «empoderamiento» que, en principio, podrían servir a diferentes propósitos, ahora dan lustre a políticas que han resultado devastadoras para la industria manufacturera y para las vidas de lo que otrora era la clase media.

Este argumento ya estaba presente en su texto *Contradictions of capital and care* [*Las contradicciones del capital y los cuidados*] (2016) donde comentaba que el imaginario igualitarista de género alimenta un individualismo liberal en el que la privatización y la mercantilización de la protección social logran empaparse de un «aura feminista». Esto supone conseguir presentar las tareas reproductivas simplemente como un obstáculo en la carrera individual y profesional de las mujeres; tareas de las que por suerte el neoliberalismo nos da la chance de liberarnos en el mercado. La emancipación toma así un carácter reaccionario, argumenta Fraser, operando justamente sobre la reformulación de la división reproducción-producción, normalizando el campo donde hoy se sitúan las contradicciones más profundas del capital. En este sentido, el «neoliberalismo progresista» sería la contrarrevolución de los postulados feministas en la cual la emancipación

se produce tanto porque somos empujadas al mercado de trabajo, instaurando el modelo del «doble ingreso por hogar» como metabolización perversa de la crítica feminista al salario familiar, como porque esta situación se sostiene sobre una mayor jerarquización clasista y racista de la división global del trabajo donde las mujeres migrantes pobres del Sur llenan «la brecha de cuidados» de las nor-teñas entregadas a sus carreras laborales.

Desde esta perspectiva, el «neoliberalismo progresista» es la respuesta a una serie de luchas contra la hegemonía disciplinar del trabajo asalariado y masculino que convergieron con movimientos sociales que politizaron las jerarquías sexistas y racistas. La fuerza del neoliberalismo, pensado como reacción y contrarrevolución, sería lograr convertir a esas luchas en una suerte de cosmética multicultural y *freelance* para las políticas de ajuste, desempleo y desinversión social mientras logra decir las en la lengua de los derechos de las minorías. Melinda Cooper (2017), en este sentido, advierte del riesgo de la argumentación de Fraser:

En su trabajo más reciente, Fraser acusa al feminismo de la segunda ola de haber colaborado con el neoliberalismo en sus esfuerzos para destruir el salario familiar. «¿Fue mera coincidencia que el feminismo de la segunda ola y el neoliberalismo prosperaran en tándem? ¿O había alguna afinidad electiva perversa, subterránea, entre ambos?»

La sospecha que Cooper deja planteada a las preguntas de Fraser es relevante para una crítica que no sea nostálgica ni restauradora de la familia (aun en modos más igualitarios) en nombre de una seguridad perdida. Volveremos sobre esto en el siguiente capítulo.

El pasaje de un neoliberalismo duro (a la Thatcher o a la Reagan) a uno progresista (a la Blair o a la Obama) es una derrota de luchas de diferentes intensidades cuyas respuestas se miden con relación a esas radicalidades contestadas: esto funciona como principio político y metodológico para leer desde la revuelta la racionalidad

neoliberal. El punto que nos queda como dilema es cómo esta interesante lectura no se convierte en la introyección de una racionalidad siempre anticipada de la derrota. Esto es, cómo evitar presuponer —en un *a priori* como lógica que se ratifica en un *a posteriori* analítico— la capacidad del neoliberalismo de metabolizar y neutralizar toda práctica y toda crítica, garantizando de antemano su éxito.

Finalmente, último punto de discusión con Fraser: el momento de la articulación. Para Fraser el tipo de «articulación» que realiza este neoliberalismo progresista es superficial y contraproducente: «El neoliberalismo progresista articula superficialmente a inmigrantes, personas de color, musulmanes, LGTBIQ como el “nosotros” y convierte al hombre blanco en un “ellos”. Esto es una forma horrible de dividirnos, una forma que solo beneficia al capital». Tal articulación «superficial» sería la que intentaba discutir Sanders, según Fraser: «Para Sanders, la idea era mezclar una “política de reconocimiento” antirracista, antisexista y en favor de los inmigrantes junto con una “política distributiva” anti Wall Street y en favor de la clase trabajadora». El punto que quisiera ahora discutir es el modo en que Fraser considera que el populismo de Laclau propone un tipo de articulación diferente: «Me siento mucho más próxima a alguien como Ernesto Laclau, que veía el populismo como una lógica que podía ser articulada de muchas formas distintas». Y quiero discutirlo justamente tomando en serio un problema que plantea la propia Fraser para pensar la izquierda radical: cómo se conjuga una «crítica efectiva de la financiarización» y una «visión antirracista, antisexista y antijerárquica de la emancipación».

Y esto por dos cuestiones. Primero, *La razón populista* de Laclau desprecia todo efecto «destituyente» proveniente de la dinámica social «desde abajo» que no quede inscrita en «demandas» aceptables por el sistema político,² desacreditando toda fuerza de desborde que obligue

² Sólo por citar una opinión de Laclau que evidencia la jerarquía de la articulación: «Las demandas de los pueblos originarios no fueron respondidas puntualmente, pero tampoco son centrales para la estructuración de la política», en «La real izquierda es el kirchnerismo», *Página12*, 2 de octubre de 2011.

a replantear (como sucede con frecuencia) el juego de la institución política en términos de lo común-múltiple.³ Segundo, porque la crítica efectiva de la financiarización fue el punto negado de los populismos progresistas. En ambas dimensiones opera, una vez más, una división y una jerarquización entre lo llamado «social» y lo «político», donde la instancia de representación del sistema político funciona como momento de «verdad» para unas luchas que supuestamente no logran politicidad propia y que son así permanentemente infantilizadas.

Esta discusión con referencia a la articulación populista por parte de Fraser se vuelve fundamental hoy para entender el tipo de supuesto que está en tensión, creo, en la formulación colectiva del llamado feminismo del 99 % (Fraser, 2018), realizada en Estados Unidos. Por un lado, esta consigna es muy interesante porque se opone de manera directa al feminismo corporativo (*lean-in*); por otro, están inscritas problemáticamente en su interior dos líneas, una articulación populista y una interseccionalidad de las luchas, lo que abre una discusión sobre la práctica política con relación a cómo se produce un feminismo de mayorías.

Si hay una posibilidad de repensar la categoría de «soberanía popular» (para retomar el término de Wendy Brown) es efectivamente desde la clave feminista, es decir, bajo la distinción entre lo popular y el populismo. Desde este punto de vista también podemos interpretar la tensión del feminismo del 99 %, tal y como lo discute Fraser (2017b).

El feminismo de masas que se practica y teoriza en Argentina es bien distinto al pueblo abstracto del populismo. Primero, porque no hace equivalencia entre el deseo político y el liderazgo personal condensado en una figura de mando (condensación de la teoría laclauiana). Luego, porque se hace cargo de las modificaciones en las condiciones de vida materiales de las mayorías donde las dinámicas de despojo y financiarización han trastocado los umbrales de violencia de las relaciones sociales de modo

³ Llamo común-múltiple a la capacidad productiva de lo social más allá de la posición de demanda que Laclau parece exigir a la dinámica populista de la democracia que teoriza.

transversal. Tercero, porque al dar espacio a la composición política a partir de un diagnóstico feminista de la crisis se proyecta al mismo tiempo un internacionalismo práctico, desafiando el nacionalismo metodológico del populismo. Por último —al menos aquí—, porque se hace cargo de modo concreto de producir una nueva dinámica soberana (no confinada a la retórica estatal-nacional): me refiero a crear y sostener espacios de producción de decisión política y modos de llevar adelante las condiciones para operativizar esa decisión. Estoy hablando de la dinámica asamblearia que convirtió al paro internacional feminista en un proceso y a esa medida de fuerza en un horizonte organizativo y plano común.

El feminismo de masas comparte con la formulación del feminismo del 99 % la constatación de que el feminismo que está emergiendo es novedosamente expansivo. En este punto, las movilizaciones en Argentina y el crecimiento de la organización de un paro a otro con relación a la trama internacionalista en la que el movimiento se despliega conjuga de modo nuevo la relación entre masividad y vectores de luchas minoritarias. Con esto quiero decir que hemos operado un desplazamiento del lenguaje neoliberal del reconocimiento de las minorías para sumergir en una escala de masas los vectores (y no las identidades) de luchas que fueron durante mucho tiempo calificadas como minoritarias para dar cuenta del protagonismo de su «diferencia».

Ahora, esta masividad pone en primer plano la pregunta por la *transversalidad* de la composición política para que tenga eficacia su carácter antineoliberal. Aquí no hay ingenuidad pero tampoco reposición del carácter despolitizado de lo «social» como etapa infantilizada de la representación política. La masividad entonces se inscribe en un horizonte popular, e incluso popular-comunitario, porque es lo que permite al feminismo su conexión con la conflictividad social (en contrapunto a su abstracción populista) y porque permite comprender la trama de violencias que sostienen a la persistencia neoliberal.

7. Contraofensiva: el espectro del feminismo

VIVIMOS UN MOMENTO de contraofensiva, es decir, de reacción a la fuerza desplegada por los feminismos en la región. Es importante remarcar la secuencia: la contraofensiva *responde* a una ofensiva, a un movimiento *anterior*. Esto supone ubicar la emergencia de los feminismos con relación al posterior giro fascista en la región y a nivel global. Se desprenden de aquí dos consideraciones. En términos metodológicos, ubicar a la fuerza de los feminismos en *primer lugar, como fuerza constituyente*. En términos políticos, afirmar que los feminismos ponen en marcha una amenaza hacia los poderes establecidos y activan una dinámica de desobediencias a las que se intenta contener contraponiendo formas de represión, disciplinamiento y control en varias escalas. La contraofensiva es un llamado al orden y su agresividad se mide con relación a la percepción de amenaza a la que está respondiendo. Por eso, la feroz contraofensiva desatada hacia los feminismos nos da una lectura a contrapelo, en reversa, de la fuerza de insubordinación que se percibe en el presente y también con posibilidad de radicalización.

Veamos las líneas de la contraofensiva para luego volver sobre los contornos de la caracterización de qué es lo que se delinea como «amenaza», ya que eso nos permitirá entender por qué estamos presenciando la

construcción del feminismo como nuevo «enemigo interno». O por qué el feminismo funciona como espectro al que distintos poderes se proponen conjurar.

Uno. La contraofensiva eclesial

A través del concepto «ideología de género» hoy se sintetiza una auténtica cruzada encabezada por la Iglesia católica contra la desestabilización feminista. «La ideología de género es una estrategia discursiva ideada desde el Vaticano y adoptada por numerosos intelectuales y activistas católicos y cristianos para contraatacar la retórica de la igualdad de derechos para mujeres y personas LGBTI» argumenta Mara Viveros Vigoya (2016).

Eric Fassin (2011) señala que la embestida contra el término «género» empieza abiertamente a mediados de los años noventa desde grupos católicos derechistas norteamericanos a propósito de la Conferencia sobre Población y Desarrollo de la ONU, realizada en El Cairo en 1994, y durante las reuniones preparatorias de la Conferencia de Beijing (1995) que se hicieron en Nueva York. Varias crónicas señalan como la «lobbista» más activa del Vaticano a Dale O'Leary, una periodista católica conservadora norteamericana que plasmó esta discusión en el libro *The gender agenda* [*La agenda del género*], cuyo argumento principal es que el género se presenta como «una herramienta neocolonial de una conspiración feminista internacional».

Según Mary Anne Casey (2019), el ataque surge primero contra leyes y políticas y luego se concentra en la teoría, señalando a Judith Butler como la «papisa del género» (Bracke y Paternotte, 2016).

Hay que poner como precedente el ataque en términos doctrinarios que Joseph Ratzinger hace en su libro *La sal de la tierra*, escrito en 1997 y que revela las cuestiones que venía teorizando desde los años

ochenta cuando pasó a encabezar la Congregación para la Doctrina de la Fe; sus argumentos se siguen en una serie de publicaciones y documentos eclesiásticos que a partir de 2003 tematizan sistemáticamente la cuestión del género y que el propio Ratzinger llevará a la cumbre del Vaticano con su nombramiento en 2005. Se trata de textos que sustentan campañas impulsadas desde arriba, como argumenta Sonia Corrêa en una entrevista con María Alicia Gutiérrez (2018): «No han sido gestadas en la base de nuestras sociedades, sino más bien en las altas esferas de las negociaciones internacionales y la elucubración teológica».

Uno de los textos más emblemáticos de la «cruzada» es *Lexicón: Términos ambiguos y discutidos sobre la vida familiar y la cuestión ética* (editado primero en italiano por Edizioni Dehoniane de Bologna en 2003). En su prólogo, el cardenal y presidente del Consejo Pontificio para la Familia, Alfonso López Trujillo, expresa el temor por la ambigüedad del lenguaje contemporáneo, recordando la relación entre lenguaje, autenticidad y verdad de Heidegger, y por eso postula la necesidad de este léxico que lista 78 términos sobre los cuales se concentra el peligro del desliz, la alarma del sinsentido y la resbalosa «ambigüedad» a la que hay que dar batalla; en fin, las palabras que hay que rectificar. Allí le dedica un apartado especial al uso de «género» como concepto instalado desde Beijing: «La familia y la vida están siendo literalmente bombardeadas por un lenguaje engañoso que no promueve sino que complica el diálogo entre las personas y la gente». Lo mismo denuncia sobre la discriminación contra las mujeres que sustenta la CEDAW, los debates sobre aborto, amor libre, derechos, etc. La entrada «género» en el *Léxico* está escrita por Jutta Burggraf (1952-2010), teóloga católica alemana que traza las coordenadas de la discusión apuntando a Butler como responsable de desacoplar el sexo biológico de la categoría «cultural» de género y habilitar su proliferación indiscriminada. Como también se constata en otros tantos textos eclesiásticos, Burggraf muestra preocupación por la recepción en organismos internacionales

como la ONU de la palabra «género» y la vía de recursos que estas instancias implican. Pero lo que más me interesa remarcar —para luego seguir el hilo de esta argumentación— es la afinidad que ella traza entre la ideología de género y una «antropología individualista del neoliberalismo radical».

Antes de Butler, el linaje teórico que se describe en estas publicaciones de pelaje variado se remonta a Friedrich Engels y Simone de Beauvoir. De manera particular, sin embargo, el antecedente de la «ideología de género» se traza en las teorizaciones de la Escuela de Frankfurt en los años treinta y, en particular, con el modo en que sus conceptos se diseminaron en las revueltas de los años sesenta en los movimientos radicales. El «marxismo cultural» de la Escuela de Frankfurt sería el enemigo de la cristiandad occidental. Por supuesto que este tipo de diatribas nos suenan conocidas en América Latina: es la misma que movilizaron las dictaduras contra la radicalización política en los años setenta, dirigida por entonces en particular a la guerrilla pero de modo más amplio a toda expresión contracultural. Ahora la conversión del vocablo «género» en un anatema, una maldición, recrea y actualiza toda la fábula de la amenaza a la civilización cristiana y occidental, pero con un agregado: destacando su capacidad de «transversalidad» ideológica y, por lo tanto, su fuerza de propagación que iría más allá de la reconocible «izquierda».

Durante el mismo medio siglo, el Vaticano y aquellos que operan bajo su influencia en el mundo empezaron a ver la palabra inglesa *gender* como un anatema y a asociarla con el término «ideología de género», vinculando el feminismo y los derechos gays a un esfuerzo planetario para redefinir no sólo las leyes seculares que gobiernan los sexos, las sexualidades, la reproducción y la familia, sino la naturaleza humana en sí. Case (2016: 156)

La disputa es enorme. Según la Iglesia católica, lo que está en juego es la naturaleza humana porque se está cuestionado el binarismo de género que constituye la célula base de la reproducción heteronormada, es decir, la familia. Por eso, en la cruzada tomarán también progresiva relevancia las identidades y corporalidades trans y las tecnologías dedicadas a la reproducción. Ambas «cuestiones» son representadas como una etapa superior de la ideología de género, la consagración del desacople del sexo respecto del género y, por lo tanto, la amenaza a la teoría antropológica-teológica cristiana de la complementariedad entre lo masculino y lo femenino. Para resumirlo en palabras de l*s investigador*s Bracke y Paternotte: «El Vaticano considera la noción analítica de género como una amenaza a la Creación Divina» (2016: 146). Se trata de que la noción de género, entonces, usurpa —y por eso amenaza— el poder divino de creación. Crear géneros diversos —o poner «el género en disputa» para usar el título más famoso de Butler— aparece, desde la Iglesia, como una disputa directa con Dios.

Lo llamativo es que algunos argumentos hablan, siguiendo este mismo razonamiento, de defender la «diferencia sexual», claro está que con relación al marco preciso del binarismo. Entendida así, la «diferencia sexual» quedaría anulada por culpa de una suerte de extremismo de la igualdad que volvería maleables e intercambiables los roles, las identidades e, incluso, las naturalezas.

La cuestión de la diferencia fuera del mandato binario entendido como mandato «divino» abre la potencia de variación del género como atribución humana.

Una vuelta más. ¿Por qué caracterizarla como «ideología»? Según algunos textos de este *corpus*, la cuestión del género tiene capacidad de impregnar todos los ámbitos sociales y una astucia particular de «encubrimiento», con mayor eficacia para los objetivos de disolución social. Así lo sintetiza Juan Varela, autor del documento de la Alianza Evangélica

Española, titulado «Origen y desarrollo de la ideología de género, fundamentos teológicos del matrimonio y la familia»:

Destacamos dentro de esta confabulación de factores, la astuta conversión de la ideología de género como una reivindicación de corte marxista, a la que se priva de su origen como ideología comunista, disfrazándola para convertirla en una cuestión transversal, de forma que sin aparente corte de ideología políticamente definida, abarque y atraviese todos los espectros y colores políticos, impulsada además por la victimización de la mujer, la defensa de los derechos humanos, la libertad de expresión y la inclusión de los grupos más desfavorecidos socialmente, aspectos con los que todos los partidos si quieren ser «políticamente correctos» deben alienarse.

Por esta caracterización, la campaña contra la ideología de género necesitó expandir sus voceros, más allá de los portadores de sotana. Hay que recordar, por ejemplo, al expresidente de Ecuador, Rafael Correa, hablando de la amenaza de la ideología de género en sus programas públicos de televisión.

En 2017, los investigadores David Paternotte y Roman Kuhar compilaron el volumen *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality* [*Campañas anti-género en Europa. La movilización en contra de la igualdad*] para dar cuenta de las campañas antigénero en Europa amalgamadas todas en combatir la «igualdad». Lo que se preguntan es fundamental: cómo se ha producido la traducción de un concepto teórico a los discursos religiosos y, especialmente, cómo luego esos discursos pasan a convocar movilizaciones a nivel global. La hipótesis que exploran es, en el contexto europeo, su intersección con el nacionalismo y los populismos de derecha. Con la misma preocupación por su articulación política con la derecha, Agnieszka Graff y Elżbieta Korolczuk (2017), subrayan —a partir del análisis del caso polaco que luego extienden a

Europa— que el ataque antigénero identifica a quienes propagan la supuesta ideología como liberales, miembros de la elite, mientras que la cruzada religiosa estaría defendiendo a las clases trabajadoras, que portarían una suerte de conservadurismo que emana de la condición de ser las «víctimas» de la globalización. Así, quienes reivindican el «género» son vistas como elites globales bien financiadas y bien conectadas y la gente común aparece pagando los costos de la globalización. La asociación entre neoliberalismo y género se repite por varias vías, preparando el terreno para argumentar —como veremos con relación al debate argentino— que el antineoliberalismo sólo puede venir de la mano de una conservación de los «valores familiares» y la disciplina del trabajo a los que éstos están íntimamente asociados.

Para el caso de Argentina, I*s investigador*s Pecheny, Jones y Ariza (2016) dicen que hasta 2016 el vocablo «ideología de género» no tenía un uso difundido:

En suma, la expresión «ideología de género» ocupa un lugar relativamente marginal en el campo discursivo enmarcado por actores religiosos que se oponen a los derechos sexuales y reproductivos. Ellos son en general voces aisladas, que vienen principalmente de intelectuales que son parte de una minoría ultraconservadora que derrama hacia la Iglesia Católica Argentina y cuyas intervenciones públicas no tienen grandes repercusiones en el discurso público de la jerarquía eclesial o en debates sociales más amplios.

Uno de sus voceros argentinos, sin embargo, se jacta de estar a la vanguardia de esta teorización. El abogado católico cordobés Jorge Scala publicó en 2010 el libro *La ideología de género. O el género como herramienta de poder* (según dice hoy con más de 10 ediciones en España). Su principal argumento es caracterizar a la «ideología de género» como un «totalitarismo»: «La ideología de género busca imponerse de forma totalitaria, mediante el ejercicio del poder absoluto, en

especial a nivel supranacional —y desde allí recalcar en los distintos pueblos y naciones—, mediante el control de los medios de propaganda y de elaboración cultural», sintetiza en su texto de promoción. Dice detectar tres vías por las cuales la «ideología de género» se propaga: el sistema educativo formal, los medios de comunicación y los derechos humanos. Lo totalitario sería lo propio de un sistema cerrado, de un «lavado de cerebro global»: «Una ideología es un cuerpo doctrinal coherente y cerrado sobre sí mismo —al estilo de las matemáticas—, donde quien ingresó al sistema de pensamiento, no puede salir de él», aclara. En 2012 el libro fue traducido y publicado en Brasil. En marzo de 2013, ante la asunción de Bergoglio como papa Francisco, Scala escribió: «Hay una coincidencia que me resulta particularmente significativa: el 13 de marzo de 2012 la Corte suprema de justicia de la República Argentina dictó un fallo inicuo que pretendía legalizar el aborto a petición en dicha Nación. Exactamente un año después, el 13 de marzo de 2013, el Colegio Cardenalicio eleva a la Sede de Pedro al cardenal primado de la Argentina. Es como una caricia del Espíritu Santo».¹

Para Mary Anne Case (2019) los dos papas que han encarnado «la guerra del Vaticano contra la ideología de género» son Benedicto XVI y Francisco. La procedencia de Alemania y de Argentina no pasa inadvertida:

De maneras no previamente analizadas, Ratzinger parece haber reaccionado directamente a los acontecimientos de entonces en Alemania, incluyendo, por un lado, la presencia de libros de feministas que subrayaban la construcción social de los roles de género (Scheu, 1977; Beauvoir y Schwarzer, 1983) en las listas de *bestseller* locales y, por otro lado, el mandato

¹ Disponible online: https://es.zenit.org/articles/el-cardenal-bergoglio-y-su-vision-de-la-familia-y-la-vida-humana/?fbclid=IwAR0s7bDA4D5sDDJx_b6536Qhk0VNBW8AhZmB4mCGX-hnlHaFNWEWAdRRqkpU

constitucional de la legislación federal alemana que garantizó a los individuos la oportunidad legal de cambiar de sexo. Los reclamos de derechos trans fueron, junto con los reclamos feministas, un componente fundacional, y no un agregado reciente, a la esfera de preocupaciones del Vaticano sobre el «género» y su enfoque en el desarrollo de las leyes seculares. Tal y como Ratzinger puede haber llevado con él a Roma su memoria de los acontecimientos de Alemania, lo mismo ocurre con Jorge Mario Bergoglio, quien viajó a Roma en 2013 para convertirse en papa Francisco, dejando atrás una Argentina que solo un año antes había aprobado, con la oposición de Bergoglio pero sin ninguna oposición legislativa, una ley sobre identidad de género que está entre las más generosas del mundo respecto a las personas que desean legalmente cambiar de sexo.

Según la investigadora, sin embargo, lo que sintetiza Francisco es haber encontrado un giro táctico al combate: la ideología de género pasa a ser asociada por el papa argentino con una «ideología colonizadora», especialmente impulsada por ONGs y organismos internacionales. De este modo, el papa que viene del «Tercer Mundo» moviliza una retórica pseudo-anti-imperialista para librar la batalla contra los derechos de mujeres y LGTQB+.

Un segundo logro le atribuye Case a Francisco: haber conseguido unificar distintos credos (especialmente evangélicos y mormones) en la cruzada contra la ideología de género, amalgamados por la expansión de la «amenaza». La proliferación evangélica no está en competencia con la Iglesia católica, más bien se refuerzan y consiguen «unidad» frente a un enemigo común.

Es en los años recientes que la doctrina eclesial devino hashtag multiuso y herramienta de movilización que salió a disputar las calles: #NoALaIdeologíaDeGenero. En ella se inscriben, por ejemplo, las manifestaciones en Perú del Colectivo «Con mis hijos no te metas» desde 2017. La «ideología de género» sería, en este caso, el contenido de una nueva currícula

escolar que al incorporar nociones como «igualdad de género» e «identidad de género» promovería, según los manifestantes, «la homosexualidad y el libertinaje sexual en los escolares». En Argentina, la ofensiva contra la Ley Nacional 26.150 que crea el derecho a recibir Educación Sexual Integral (ESI) desde el inicio de la escolaridad fue defendida por organizaciones que popularizaron la consigna «La educación es una causa feminista», mientras monseñor Aguer (arzobispo de La Plata) declaraba que «El aumento de los femicidios tiene que ver con la desaparición del matrimonio» (*La Nación*, 3 de enero de 2017). El mismo Aguer ya había dicho en 2009 a propósito de la ESI: «Hay un pensamiento hegemónico feminista». En Colombia, la llamada «ideología de género» jugó un papel clave en la campaña que agitó la «amenaza del género» a favor del triunfo del «no» a los acuerdos de paz de La Habana de 2016. Sonia Correa (2018: 110) sintetiza más del mapa latinoamericano:

A principios del 2017, las campañas antigénero estallaron en el contexto de la Reforma Constitucional del Distrito Federal en México y poco después un «autobús antigénero» comenzó a circular por todo el país. Dos meses después el mismo autobús estaba viajando por Chile, justo antes de la votación final de la reforma a la ley que dejó atrás la prohibición de la terminación del embarazo promulgada por el régimen pinochetista en los años ochenta. Llevaron a cabo también, una campaña contra la «ideología de género» en el plan de estudios de la educación pública en Uruguay, un país conocido por su laicismo. En Ecuador una disposición legal que intentaba limitar la violencia de género fue atacada por grupos conservadores religiosos antigénero. La Corte Constitucional Boliviana derogó la ley de identidad de género recientemente aprobada, argumentando que la dignidad de la persona tiene su raíz en el binario sexual de lo humano.

Este 2019 se abrió con el estreno del mandato del extremista de derecha Jair Bolsonaro en Brasil, cuyo primer discurso presidencial estuvo referido al combate contra la «ideología de género».² Unas semanas después, el joven empresario Nayib Bukele ganó la presidencia de El Salvador con la misma bandera.

La batalla del siglo XXI va así tomando diversas contiendas. Pero lo que cabe resaltar es cómo se declina como contienda política en cada situación local y logra justamente presentarse enhebrada a coyunturas bien diversas, construyendo un paisaje del giro neofascista en la región.

Es imposible entender este devenir consigna de movilización de la cruzada religiosa fundamentalista —es decir, la fábrica de su «movimiento social»— sin tomar en cuenta el auge de la masividad y la radicalidad de los feminismos que venimos narrando.

En Argentina hay un punto de quiebre: la «marea verde» a favor de la legalización del aborto que durante 2018 inundó las calles y dispersó su impacto a nivel mundial relanzando una «historia de desobediencia» (Belluci, 2014). Como argumenté en el tercer capítulo, la ampliación del debate sobre el aborto en términos de soberanía, autonomía y clase, su radicalización militante por las nuevas generaciones y la proyección política de sus demandas en la atmósfera feminista desataron una virulencia nueva de la contraofensiva eclesial. Hemos visto el lanzamiento a las calles del movimiento «celestes», las frases de defensa sobre las «dos vidas» y llamamientos al odio en escuelas religiosas y púlpitos. Pero sobre todo una militancia enardecida en hospitales, en juzgados y en los medios de comunicación contra el aborto. Se llegó a la aberración durante 2019 con los casos de las niñas de 12 y 11 años en Jujuy y Tucumán y la reivindicación de la violación

² Especialmente lúcidos son los análisis de Helena Silvestre para entender el fenómeno Bolsonaro. Véase <https://www.youtube.com/watch?v=5-9gTrfXiFg>

y maternidad forzada de las menores por una editorial del diario *La Nación*.³

*Espiritualidad política*⁴

Como movimiento múltiple, el feminismo pone en escena la disputa por la soberanía de los cuerpos y, claro está, de los cuerpos feminizados en términos de su jerarquía diferenciada. De esos cuerpos que históricamente fueron declarados no-soberanos y no-ciudadanos (Ciriza, 2007). Sentenciados como no aptos para decidir por sí mismos. Es decir, de los cuerpos tutelados.

Pero el feminismo habla de los cuerpos al mismo tiempo que pone en disputa una espiritualidad política. Y que es política justamente porque no separa el cuerpo del espíritu, ni la carne de las fantasías, ni la piel de las ideas. El feminismo (como movimiento

³ Véase «Niñas madres con mayúsculas», *La Nación*, 1 de febrero de 2019; disponible online: <https://www.lanacion.com.ar/opinion/ninas-madres-con-mayusculas-nid2216199>

⁴ Esta noción la usa Foucault en su entrevista inédita con Farès Sassine, publicada en castellano en el libro *Sublevarse* (Viña del Mar, Ed. Catálogos, trad. y prólogo de Soledad Nívoli, 2016). «Por causa de un accidente, Foucault pasa largas semanas de reposo el verano anterior a la revolución iraní de 1978 leyendo *El principio esperanza* de Ernst Bloch y sus descripciones de una esperanza teleológica como motor de transformaciones sociales y políticas en la Europa de los siglos XVI y XVII. La posibilidad de que la esperanza orientada por una teleología propia de cierta espiritualidad, por un lado, y la sublevación como forma de transformación social y política de una situación presente, por otro, compartan cierta potencia política, tal es la apuesta teórica y (“anti”)estratégica que Foucault cree escuchar en los discursos de los diferentes iraníes que conoce en sus viajes. Rastrear la envergadura de esta “espiritualidad política” fue el foco de su interés que, como precisa en este libro, lo llevó no tanto a comprometerse a favor de la revolución iraní —afirma, ahí por lo menos, todo su “escepticismo”—, sino a sospechar de una lectura occidental y en particular francesa que descartaba de cuajo toda potencialidad revolucionaria de una “espiritualidad política” en acción» (véase Bardet y Gago, 2019).

múltiple) tiene una mística. Trabaja desde los afectos y las pasiones. Abre ese campo espinoso del deseo, de las relaciones amorosas, de los enjambres eróticos, del ritual y la fiesta, y de los anhelos más allá de sus bordes permitidos. El feminismo, a diferencia de otras políticas que se consideran de izquierda, no despoja a los cuerpos de su indeterminación, de su no-saber, de su ensoñamiento encarnado, de su potencia oscura. Y por eso trabaja en el plano plástico, frágil y a la vez movilizante de la espiritualidad.

El feminismo no cree que haya un opio de los pueblos: cree, por el contrario, que la espiritualidad es una fuerza de sublevación. Que el gesto de rebelarse es inexplicable y a la vez la única racionalidad que nos libera. Y que nos libera sin volvernos sujetos puros, heroicos ni buenos.

La Iglesia ha entendido esto desde todos los tiempos. Podemos referirnos una vez más al *Calibán y la bruja*, de Silvia Federici, para recordar por qué la quema de brujas, herejes y sanadoras fue una escena predilecta para desprestigiar el saber femenino sobre los cuerpos y aterrorizar su efervescencia curadora y su fuerza de tecnología de amistad entre mujeres. O al clásico *Witches, Midwives and Nurses. A History of Women Healers [Brujas, parteras y enfermeras. Una historia de las mujeres curanderas]* de Bárbara Ehrenreich y Deirdre English donde, por ejemplo, se analiza la guía de quema de brujas del siglo XV (*The Malleus Malificarum*) que aseguraba que «Nada le hace más daño a la Iglesia Católica que las parteras» que, por supuesto, eran también las «aborteras».

Hoy vemos en las calles, en las casas, en las camas y en las escuelas una batalla por la espiritualidad política (que, en su movimiento masivo, tiñe todo de verde, como un principio-esperanza). Y por eso, de nuevo, la Iglesia católica, a través de sus representantes y voceros varones, siente que tiene una misión que cumplir, una tarea de salvación de almas que se traduce en una guerra por el monopolio del tutelaje sobre los cuerpos. Hay un punto fundamental en la actualidad

de esta cruzada y es el papel del papa Francisco, especialmente por su conexión en Argentina con varios movimientos sociales.

La iglesia de los «pobres»⁵

Con particular énfasis esta disputa por los cuerpos se da cuando se trata del tutelaje de mujeres «pobres». Y sucede justo en el momento en el que el feminismo se hace fuerte desde los barrios, desde las generaciones jóvenes pero al mismo tiempo como nueva alianza entre madres e hij*s y donde hay un debate clasista sobre la diferencia de riesgos que comporta el aborto. Como expuso en el Congreso una joven de la organización Orilleros de la villa 21-24 y Zavaleta: «En nuestros barrios intervienen instituciones como las iglesias que se encargan de moralizar nuestros cuerpos, nuestras decisiones y que operan para que las mujeres no tengamos acceso al aborto legal. Sin derechos sobre nuestros cuerpos y nuestras vidas estamos condenadas a seguir siendo vulneradas».

Unos días antes un conocido «cura villero» había insistido en que el aborto no es un reclamo popular. Por un lado, argumentó que «el FMI es aborto» (título con el que circuló mediáticamente su discurso). Con esto, la Iglesia pretende instalar la idea de que la

⁵ Un argumento que no puede desarrollarse aquí pero que tiene todo que ver es la diferencia entre la Teología de la Liberación y la Teología del Pueblo, que se remonta a los años setenta y que opone liberación social a una noción de lo popular ligada estrictamente a la pobreza. Uno de sus teóricos, Juan Carlos Scanonne, dice que una de las características de la Teología del Pueblo que hoy continúa Francisco es «la crítica a las *ideologías*, tanto de cuño liberal como marxista, y su búsqueda de categorías hermenéuticas a partir de la realidad histórica latinoamericana, sobre todo, de los pobres» («El papa Francisco y la teología del pueblo», *Razón y Fe*, t. 271, núm. 1395, 2014, pp. 31-50). También hay que distinguir entre los «curas villeros» (nodales en la estructura de Bergoglio) y la doctrina que se formó en los años ochenta denominada «opción preferencial por los pobres» (OPP).

autodeterminación de las mujeres, el propio derecho a decidir sobre el cuerpo, es una cuestión neoliberal. Desconocen y falsean tanto las luchas históricas por el aborto como la actualidad del movimiento feminista donde esta demanda está asociada a un reclamo de vida digna y contra el ajuste neoliberal, y en cuya amalgama se hicieron pañuelazos en muchos barrios y villas.

Por otro lado, en su pretensión de mostrarse como los únicos antiliberales, los voceros de la Iglesia refieren esta argumentación especialmente a las «mujeres pobres», a quienes ellos consideran que deben conducir especialmente, a quienes quitan la capacidad de decisión en nombre de su condición social, a quienes visibilizan sólo como resistentes si son madres. De este modo, la trampa que tienden parece reivindicarse «de clase», pero en verdad es justamente lo contrario: intentan trazar una distinción clasista que justificaría que a las mujeres pobres no les queda más opción que ser católicas y conservadoras porque sólo tienen como opción su maternidad. De este modo, abortar (es decir, decidir sobre el deseo, la maternidad y la propia vida) intenta ser reducido a un gesto excéntrico de la clase media y alta (que, claro está, puede poner en juego recursos económicos diferentes). El argumento «clasista», que por supuesto existe en términos de posibilidades diferenciadas para acceder a un aborto seguro, se invierte: pasa a funcionar como justificación de la clandestinidad. El derecho a decidir, para la Iglesia, debe permanecer así alejado de los barrios populares. Esta cruzada por infantilizar a las mujeres «pobres» es la punta de lanza porque si se desarma, la Iglesia misma se queda sin «fieles». Lo más brutal es el modo en que, para sostener esto, tienen que hacer oídos sordos —desconocer y negar— lo que dicen las propias mujeres de las villas y las organizaciones que trabajan en ellas. Aun cuando ellas insisten en todos lados con la consigna «dejen de hablar por nosotras».

Queda claro que la Iglesia, a través de sus voceros varones, no quiere dejar de legislar sobre el cuerpo de las mujeres y que encuentra en el movimiento

feminista una amenaza directa a su poder, edificado sobre el control de los cuerpos y las espiritualidades feminizadas. Porque es el control de la vida y de los modos de vida (toda una guerra se despliega sobre el propio vocablo «vida») lo que está en juego para hacer de la espiritualidad un sinónimo de obediencia y de renovadas formas de tutelaje.

Volvamos al argumento que se renueva y refuerza: la asociación de feminismo y neoliberalismo. El aborto como sinónimo de «cultura del descarte» que enarbolaba la Iglesia tiene este propósito. Pero es justamente un feminismo antineoliberal lo que se ha venido fortaleciendo en los últimos años y que pone en jaque esta falaz argumentación de la institución eclesial.

Dos. La contraofensiva moral y económica

Estamos hablando de que hay una disputa por la definición de neoliberalismo y, en particular, de qué sería un antineoliberalismo. Y aún más: qué prácticas implica lo popular en su capacidad estratégica de construir antineoliberalismo. Ahí está el corazón del debate. La ideología de género propone que hay que combatir al neoliberalismo a través de un retorno a la familia, al trabajo disciplinado como único proveedor de dignidad, y a la maternidad obligatoria como reaseguro del lugar de la mujer.

El neoliberalismo, así, queda definido como una política y un modo de subjetivación de la pura disgregación del orden familiar y laboral, es decir, patriarcal. Que ese orden sea patriarcal por supuesto no queda problematizado. Llegamos a una suerte de contradicción lógica: ¿puede el antineoliberalismo sustentarse en un orden patriarcal, cuya estructura biologicista y colonial es indisoluble? Esto es justamente lo que han dejado claro los feminismos en su radicalización masiva: no hay capitalismo neoliberal sin orden patriarcal y colonial.

El argumento que intenta instalar la doctrina de Francisco es que la «ideología de género» es «colonial» y «liberal». Parece paradójico que la institución que debe sus cimientos en nuestro continente a la colonización más cruenta enarbole un discurso «anticolonial». Parece paradójico que en un momento donde la jerarquía de la Iglesia católica se ve impugnada por las denuncias de abuso sexual a menores por parte de sus integrantes, surja por arriba la bandera de un anti-neoliberalismo de corte miserabilista y patriarcal para señalar al feminismo como enemigo interno. Parece paradójico que en un momento donde el «inconsciente-colonial» como le llama Suely Rolnik o las «prácticas descolonizadoras» de las que habla Silvia Rivera Cusicanqui tengan en los feminismos un enorme espacio de problematización y resonancia, sea la Iglesia apostólica católica romana la que quiere presentarse como anticolonial.

Veamos cómo se articula la contraofensiva eclesial con la contraofensiva económica. El ajuste económico de los últimos años, que se traduce en inflación y aumento de tarifas básicas, en despidos y en recortes de servicios públicos, tiene especial impacto sobre las mujeres y, de modo más general, sobre las economías feminizadas.

Varias mujeres de organizaciones sociales ya cuentan que no cenan como modo de autoajuste frente a la comida escasa y para lograr repartirla mejor entre l*s hij*s. Técnicamente se llama «inseguridad alimentaria». Políticamente, evidencia cómo las mujeres ponen de manera diferencial el cuerpo, también así, ante la crisis. Esto se ve reforzado por la bancarización de los alimentos a través de las tarjetas «alimentarias» (parte de la bancarización compulsiva de las ayudas sociales de la última década) que se canjean sólo en ciertos comercios y que están «atadas» a la especulación de algunos supermercados a la hora de fijar precios. El fantasma del «saqueo» a los comercios de alimentos se agita con una amenaza de represión, incentivando la persecución de las protestas en nombre de la «seguridad».

Encierro, deuda y biología

Con la contraofensiva económica vemos un rasgo fundamental del neoliberalismo actual: la profundización de la crisis de reproducción social es sostenida por un incremento del trabajo feminizado que reemplaza las infraestructuras públicas y queda implicado en dinámicas de superexplotación. La privatización de servicios públicos o la restricción de su alcance se traduce en que esas tareas (salud, cuidado, alimentación, etc.) deben ser suplidas por las mujeres y los cuerpos feminizados como tarea no remunerada y obligatoria.

Varias autoras han destacado el *aprovechamiento moralizador* que hace enjambre con esta misma crisis reproductiva. Acá surge una clave fundamental: *las bases de convergencia entre neoliberalismo y conservadurismo*.

Como sostiene Melinda Cooper (2017: 22), necesitamos situar a partir de cuándo el neoliberalismo, para justificar sus políticas de ajuste, revive la tradición de la responsabilidad familiar privada y lo hace en el idioma de... ¡la «deuda doméstica»! Endeudar a los hogares es parte del llamado neoliberal a la responsabilización, pero al mismo tiempo condensa el propósito conservador de plegar sobre los confines del hogar cis-heteropatriarcal la reproducción social.

Encierro, deuda y biología es la fórmula de la alianza neoliberal-conservadora. La reinención estratégica de la responsabilidad familiar frente al despojo de infraestructura pública permite esta convergencia muy profunda entre liberales y conservadores.

Esto lo vemos claramente en cómo la contraofensiva económica es también contraofensiva moralizadora y saca su fuerza del empobrecimiento acelerado, que tiene como espacio de expansión la financiarización de las economías familiares que hace que los sectores más pobres (y ahora ya no sólo esos sectores) deban endeudarse para pagar alimentos y medicamentos y para financiar en cuotas con intereses descomunales el pago de servicios

básicos. Si la subsistencia cotidiana por sí misma genera deuda, lo que vemos es una forma intensiva y extensiva de explotación que, como analizamos en el capítulo cuatro, encuentra su laboratorio en las economías populares feminizadas.

Pero la torsión conservadora es un aspecto fundamental que intenta reforzar, por un lado, la obligación de contraprestación de la ayuda social con exigencias familiaristas como lógica de cuidado y responsabilidad; y por otro, hace que las iglesias sean hoy canales privilegiados para la redistribución de recursos. Vemos consolidarse así una estructura de obediencia sobre el día a día y sobre el tiempo por venir que obliga a asumir de manera individual y privada los costes del ajuste y a recibir condicionamientos morales a cambio de los recursos escasos.

Caracterizamos así a la contraofensiva económica como terror financiero (Cavallero y Gago, 2019) porque se despliega como «contrarrevolución» cotidiana en dos sentidos: porque nos quiere hacer desear la estabilidad a cualquier costo y porque opera sobre el tejido del día a día, el mismo que los feminismos ponen en cuestión porque es allí donde se estructura micropolíticamente toda forma de obediencia.

No es casual entonces que militancias políticas cercanas al Vaticano quieran construir un falso antagonismo: *feminismo vs. hambre*. De nuevo la operación es la de infantilizar el feminismo como política trivial, de clase media, frente a la urgencia popular del hambre. Pero no hay oposición entre la urgencia del hambre a la que nos somete la crisis y la política feminista. Es el movimiento feminista en toda su diversidad el que ha politizado de manera nueva y radical la crisis de la reproducción social como crisis a la vez civilizatoria y de la estructura patriarcal de la sociedad. A eso se contraponen una asistencia social focalizada (forma predilecta de la intervención estatal neoliberal) que busca reforzar una jerarquía de acceso a recursos en relación con las obligaciones de las mujeres según sus roles en la familia patriarcal: tener hijos, cuidarlos, escolarizarlos, vacunarlos.

Lo que la contraofensiva religiosa no soporta es que enfrentando el hambre se desafíe también el mandato patriarcal de la reproducción de la norma familiar, del confinamiento doméstico y de la obligación a parir. Lo que la contraofensiva religiosa busca en la contraofensiva económica es una oportunidad para reponer una imagen de lo popular como conservador y de lo conservador como genuino porque, de nuevo, trae una idea de lo «antineoliberal» que no hace más que ocultar la alianza entre neoliberalismo y conservadurismo que vemos hoy en el giro neofascista regional y global.

El movimiento feminista crece dentro de organizaciones diversas y por ello está presente en las luchas más desafiantes del presente ya que desde ahí realiza los diagnósticos no fascistas de la crisis de reproducción social. El hambre no es una definición biologicista. Las jefas de hogar sacan las ollas a la calle y le ponen el cuerpo a la denuncia del ajuste, la inflación y la deuda. Las pibas en situación de calle discuten qué son las violencias de las economías ilegales. Las presas denuncian la máquina carcelaria como lugar privilegiado de humillación. Pero es necesario desconocer estos potentes lugares de enunciación para poder sostener el falso antagonismo *hambre vs. feminismo*.

Pero demos una vuelta más al vínculo actual entre neoliberalismo y conservadurismo. ¿Por qué se amalgaman en economías de la obediencia impulsadas desde la moral religiosa y desde la moral financiera? ¿Por qué encuentra en las economías ilegales (como ya desarrollé en el cuarto capítulo) un flujo paralelo y a la vez explotable de armas y dinero?

Podemos ir a una pregunta anterior que hemos desarrollado para hacer una lectura feminista de la deuda y citábamos al comienzo (Cavallero y Gago, 2019): ¿qué pasa cuando la moralidad de l*s trabajador*s no se produce en la fábrica y a través de sus hábitos de disciplina adheridos a un trabajo mecánico repetitivo? ¿Qué tipo de dispositivo de moralización es la deuda en reemplazo de esa disciplina fabril? ¿Cómo opera la moralización sobre una fuerza de trabajo flexible, precarizada y, desde

cierto punto de vista, indisciplinada? ¿Qué tiene que ver la deuda como economía de obediencia con la crisis de la familia heteropatriarcal? ¿Qué tipo de educación moral es necesaria para l*s jóvenes endeudad*s y precarizad*s?

No nos parece casual que se quiera impulsar una educación financiera en las escuelas al mismo tiempo que se rechaza la implementación de la Educación Sexual Integral (ESI), lo cual se traduce en recortes presupuestarios, en su tercerización en ONGs religiosas y en su restricción a una normativa preventiva. La ESI es limitada y redireccionada para coartar su capacidad de abrir imaginarios y legitimar prácticas de otros vínculos y deseos, más allá de la familia heteronormativa. Combatirla en nombre del #ConMisHijosNoTeMetas es una «cruzada» por la remoralización de l*s jóvenes, mientras se la quiere complementar con una «educación financiera» temprana. (Cavallero y Gago, 2019)

La respuesta eclesiástica a la contraofensiva económica es reposición familiarista de la reproducción, apuntalamiento de la obediencia a cambio de recursos, despolitización de las redes feministas de enfrentar el hambre y la desestructuración de las familias como norma, e intento de remoralizar el deseo. La respuesta económica a la contraofensiva religiosa es unificar la moralidad deudora con la moralidad familiarista.

Tres. La contraofensiva militar

El asesinato de lideresas territoriales, la criminalización de las luchas de las comunidades indígenas y la persecución judicial así como formas de represión selectivas en las manifestaciones se han incrementado en los últimos años. El asesinato de Marielle Franco en 2018 condensa el de muchas y en particular apunta a las mujeres negras y a las disidencias como nuevo «enemigo» y enemigo «principal».

Hay otro dato que debe ser conectado a lo anterior: el aumento de personal de las fuerzas de seguridad en los femicidios. Lo que se constata es justamente el cruce de violencias femicida, estatal e institucional, pero también sus ramificaciones en dinámicas represivas paraestatales que manejan armas obtenidas del Estado. Como explica la CORREPI en su informe de 2018:

El notable incremento de los casos de femicidio y femicidio relacionado cometidos por miembros de las fuerzas de seguridad, especialmente en los últimos años, nos llevó a comparar nuestros datos con las estadísticas generales de femicidios. Estimamos, tomando como base los registros existentes a nivel nacional que, hasta fin de 2018, una de cada cinco mujeres asesinadas en un contexto de violencia de género es a la vez víctima de la violencia estatal, encarnada generalmente en el arma reglamentaria. Pero en 2019 ese 20 % creció a casi el 30 %, ya que de los primeros 15 femicidios del mes de enero, cuatro fueron cometidos por integrantes del aparato represivo estatal. Ello da cuenta de cómo se potencian, cuando se cruzan, la violencia represiva estatal con la violencia machista y patriarcal.

Desregulación de armas y combate a la ideología de género (dos de los primeros anuncios por ejemplo de Bolsonaro) completan el cuadro de disciplinamiento que va de la mano del terror financiero.

Entonces, ¿cómo explicar la alianza actual entre neoliberalismo y neofascismos?

El fascismo actual es una política que construye un enemigo «interno». Ese enemigo interno está encarnado por quienes históricamente han sido considerad*s extranjer*s en el ámbito «público» de la política. Hoy el enemigo interno al que apunta el fascismo es el movimiento feminista en toda su diversidad y l*s migrantes, como sujetos también feminizados. El fascismo actual lee nuestra fuerza de movimiento feminista, antirracista, antibiologicista, antineoliberal y, por lo tanto, antipatriarcal.

La agresividad del fascismo actual, sin embargo, no tiene que hacernos perder de vista algo fundamental: expresa un intento de estabilizar la continua crisis de legitimidad política del neoliberalismo. Tal crisis está siendo producida como despliegue de fuerzas por el movimiento feminista internacionalista, plurinacional, que actualmente inventa una política de masas radical justamente por su capacidad de tramar alianzas insólitas que ponen en práctica, de manera concreta, su carácter anticapitalista, anticolonial y antipatriarcal. Las alianzas, como tejido político construido pacientemente en temporalidades y espacios que no suelen ser reconocidos como *estratégicos*, formulan una nueva estrategia de insurrección entre l*s históricamente considerad*s no-ciudadanos del mundo.

Quisiera terminar con una pregunta recientemente lanzada por Judith Butler (2019), porque nos permite situar aún con mayor precisión la investigación que nos queda por delante: «Entonces podemos preguntarnos ahora si el movimiento de la ideología antigénero es parte del fascismo, o si podemos decir que comparten algunos atributos que contribuyen a los fascismos emergentes, o que es en algún sentido sintomático del nuevo fascismo».

8. Ocho tesis sobre la revolución feminista

«Tiemblan los Chicago Boys. Aguanta el movimiento feminista»

(Grafiti en la Universidad Católica de Chile, 2018)

¿EN QUÉ SENTIDO el movimiento feminista actual —desde la multiplicidad de luchas que hoy protagoniza— expresa una dinámica antineoliberal desde abajo? ¿Cómo inaugura formas políticas novedosas a la vez inscritas en genealogías de temporalidades discontinuas? Quisiera plantear algunas tesis que materializan su *novedad*.

1. Con la herramienta de la huelga feminista se mapean nuevas formas de explotación de los cuerpos y los territorios desde una perspectiva simultánea de visibilización e insubordinación. La huelga revela la composición heterogénea del trabajo en clave feminista, reconociendo labores históricamente despreciadas, mostrando su actual engranaje con la precarización general y apropiándose de una tradicional herramienta de lucha para desbordarla y reinventarla.

El paro internacional abrió una perspectiva feminista sobre el trabajo. Porque la perspectiva feminista reconoce el trabajo territorial, doméstico, reproductivo y migrante, ampliando desde abajo la noción

misma de clase trabajadora. Porque parte de asumir que el 40 % de l*s trabajador*s de nuestro país están en diversas modalidades de la economía llamada informal y reivindicada como popular. Porque vuelve visible y valora el trabajo históricamente desconocido y desvalorizado; por eso, logramos afirmar que #TrabajadorasSomosTodas.

Aun de modo más radical: la huelga feminista nos pone en estado de investigación práctica. ¿A qué llamamos trabajo desde la experiencia vital y laboral de mujeres, lesbianas, trans y travestis? Al ritmo de qué significa parar, vamos mapeando de modo práctico la multiplicidad de tareas y jornadas intensivas y extensivas que no son pagadas, que son mal pagadas, o que son remuneradas bajo una estricta jerarquía. Algunas de esas tareas casi ni eran nombradas, otras, dichas con nombres que las menospreciaban.

La huelga feminista además se hace fuerte desde la *imposibilidad*: las que no pueden parar pero desean hacerlo; las que no pueden dejar de trabajar ni un día y quieren rebelarse a ese agotamiento; las que creían que sin la autorización de la jerarquía del sindicato no había manera y llamaron al paro; las que se imaginaron que la huelga podía hacerse contra los agrotóxicos y las finanzas. Todas y cada una empujamos las fronteras de la huelga. De la conjunción entre imposibilidad y deseo, surge una imaginación radical sobre la forma múltiple de parar feminista que lleva la huelga a lugares insospechados, que la desplaza en su capacidad de inclusión de experiencias vitales, que la reinventa desde los cuerpos desobedientes a lo que es reconocido como trabajo.

Con la huelga construimos una economía de la visibilidad para el *diferencial de explotación* que caracteriza al trabajo feminizado, es decir, para la subordinación específica que implica el trabajo comunitario, barrial, migrante, reproductivo, y entendimos en el día a día cómo se relaciona su *subordinación* con todas las formas de trabajo. También señalamos que hay un *lugar concreto* de inicio de ese diferencial: la reproducción de la vida, desde su organización minuciosa y permanente

que es explotada por el capital a costa de su obligatoriedad, gratuidad o mal pago. Pero fuimos más allá: desde la reproducción —históricamente negada, subordinada y ligada a procesos de domesticación y colonización—, construimos las categorías para repensar los trabajos asalariados, sindicalizados o no, atravesados por niveles cada vez mayores de precarización.

Con esta forma de entrelazar todos los modos de producción de valor (y de su explotación y extracción), mapeamos también la imbricación concreta entre las violencias patriarcales, coloniales y capitalistas. Con esto se evidencia, una vez más, que el movimiento feminista no es *exterior* a la cuestión de clase, aun si muchas veces se lo intenta presentar así. Tampoco a la cuestión de raza. No hay posibilidad de «aislar» el feminismo de esas tramas donde se sitúa el combate a las formas renovadas de explotación, extracción, opresión y dominio. El feminismo como movimiento exhibe a la clase en su carácter histórico marcado por las exclusiones sistemáticas de tod*s aquell*s no considerados trabajadores asalariados blancos. Y por lo tanto no hay clase sin pensar su racialización inscrita en una división internacional y sexual del trabajo. De esta manera se evidencia hasta qué punto su narrativa y sus fórmulas organizativas fueron modos de subordinación sistemático del trabajo feminizado y migrante y, como tal, piedra angular de la división del trabajo capitalista, patriarcal y colonial.

2. *Con la huelga produjimos una nueva comprensión de la violencia: salimos del gueto de la violencia doméstica para conectarla con la violencia económica, laboral, institucional, policial, racista y colonial. De este modo queda en evidencia la relación orgánica de la violencia machista y femicida con la actual forma de acumulación de capital. De establecer y difundir esta comprensión de manera práctica proviene el carácter anticapitalista, anticolonial y antipatriarcal del movimiento feminista en su momento de masificación.*

Con la huelga se produce un punto de vista *simultáneo* de la *resistencia* a la expropiación, de la *insubordinación* al trabajo y de la *desobediencia* financiera.

Esto nos permite investigar el vínculo entre los conflictos en los territorios frente a las iniciativas neoextractivistas y la violencia sexual; el nexo entre acoso y relaciones de poder en los ámbitos laborales; también el modo en el que se combina la explotación del trabajo migrante y feminizado con la extracción de valor a cargo de las finanzas; el despojo de infraestructura pública en los barrios y la especulación inmobiliaria (formal e informal); la clandestinidad del aborto y la criminalización de las comunidades indígenas y negras. Todas estas formas de violencia toman el cuerpo de las mujeres y los cuerpos feminizados como botín de guerra. Esta conexión entre las violencias de los despojos y de los abusos no es sólo analítica: se practica como elaboración colectiva para entender las relaciones de poder en las que los femicidios se hacen *inteligibles* y para diagramar una estrategia de organización y autodefensa. En este sentido, el movimiento feminista practica una pedagogía popular con este diagnóstico que intersecta violencias y opresiones y lo hace desde la iniciativa de su desacato. En este punto, el corrimiento de la *victimización* como narrativa totalizadora permite que el diagnóstico sobre las violencias no se traduzca en un lenguaje de pacificación ni de puro duelo y lamento. También repele las respuestas institucionales que refuerzan el gueto y que pretenden aislar y resolver el problema con una secretaría o un programa. Estos instrumentos no dejan de ser importantes, siempre y cuando no sean parte de un tutelaje que codifica la victimización y encierra a la violencia como únicamente doméstica. El diagnóstico de interseccionalidad de las violencias se ha hecho posible a través de la huelga, que es desde donde se construye y amplifica otro lugar de enunciación y otro horizonte organizativo de movimiento. El mapeo amplio que esto nos ha permitido ensancha nuestra mirada y va a las raíces de la conexión entre patriarcado, capitalismo y colonialismo, traduciéndola como construcción de un sentido común compartido.

3. *El movimiento feminista actual se caracteriza por dos dinámicas singulares: la conjunción de masividad y radicalidad. Esto lo logra porque construye proximidad entre luchas muy diferentes. De esta manera inventa y cultiva un modo de transversalidad política.*

El feminismo actual explicita algo que no parece obvio: nadie carece de territorio; desmiente así la ilusión metafísica del individuo aislado. Tod*s estamos situad*s y, en ese sentido también, el cuerpo empieza a percibirse como un cuerpo-territorio. El feminismo, en tanto movimiento, dejó de ser una exterioridad que se relaciona con «otr*s», para ser tomado como clave para leer el conflicto en cada territorio (doméstico, afectivo, laboral, migrante, artístico, campesino, urbano, feriante, comunitario, etc.). Esto hace que se despliegue un feminismo de masas e intergeneracional, porque es apropiado desde los más diversos espacios y experiencias.

¿Cómo se produce esta composición que se caracteriza por ser *transversal*? A partir de la conexión entre luchas. Pero la trama construida entre luchas diversas no es espontánea ni natural. Más bien al contrario, durante mucho tiempo, el feminismo fue entendido en su variante institucional y/o académica pero históricamente dissociado de procesos de confluencia popular. Hay líneas genealógicas fundamentales que han hecho posible esta expansión actual. Hemos marcado cuatro en Argentina: la historia de lucha de los derechos humanos desde los años setenta protagonizada por Madres y Abuelas de Plaza de Mayo; las más de tres décadas del Encuentro Nacional de Mujeres (ahora plurinacional de mujeres, lesbianas, trans y travestis); la irrupción del movimiento piquetero, de un protagonismo también feminizado a la hora de enfrentar la crisis social de comienzo de siglo; y una larga historia del movimiento de disidencias sexuales que va de la herencia del FLH (Frente de Liberación Homosexual) de los años setenta a la militancia lésbica por el acceso autónomo al aborto y el activismo trans, travesti, intersexual y transgénero que revolucionó los cuerpos y las subjetividades del feminismo contra los límites biologicistas.

La transversalidad lograda a partir de la organización de la huelga actualiza esas líneas históricas y las proyecta en un feminismo de masas, arraigado en las luchas concretas de las trabajadoras de la economía popular, en las migrantes, en las cooperativistas, en las defensoras de territorio, en las precarizadas, en las nuevas generaciones de disidencias sexuales, en las amas de casa que reniegan del encierro, en la lucha por el derecho al aborto que es la lucha ampliada por la autonomía del cuerpo, en las estudiantes movilizadas, en las que denuncian los agrotóxicos, en las trabajadoras sexuales. Pone un horizonte en común en términos organizativos que funciona como catalizador práctico.

Lo poderoso es que al integrar esta multiplicidad de conflictos se redefine la dimensión de masas desde prácticas y luchas que han sido históricamente definidas como «minoritarias». Con esto, la oposición entre minoritario y mayoritario se desplaza: lo minoritario toma escala de masas como vector de radicalización dentro de una composición que no para de expandirse. Se desafía así la maquinaria neoliberal de reconocimiento de minorías y de pacificación de la diferencia.

Esta transversalidad política se nutre *desde* los diversos territorios en conflicto y construye una afectación común para problemas que tienden a vivirse como individuales y un diagnóstico político para las violencias que tienden a ser encapsuladas como domésticas. Esto complejiza cierta idea de solidaridad que supone un grado de exterioridad que ratifica la distancia respecto de otr*s. La transversalidad prioriza una política de construcción de proximidad y alianzas sin desconocer las diferencias de intensidad en los conflictos.

4. El movimiento feminista despliega una nueva crítica a la economía política. Incluye una denuncia radical a las condiciones contemporáneas de valorización del capital y, por lo tanto, actualiza la noción de explotación. Pero lo hace ampliando lo que se entiende usualmente por economía.

En Argentina, en particular, hay un cruce que da cauce a una nueva crítica de la economía política. Y esto se debe al encuentro práctico entre economías populares y economía feminista. Las economías populares como tramas reproductivas y productivas expresan un acumulado de luchas que abrió la imaginación de la huelga feminista. Por eso es que en Argentina la huelga feminista logra desplegar, problematizar y valorizar una multiplicidad de labores desde un mapeo del trabajo en clave feminista en la medida en que se vincula con la genealogía piquetera y su problematización del trabajo asalariado y sus formas de «inclusión». Son estas experiencias las que están en el origen de las economías populares y las que persisten como elemento insurrecto que es nuevamente convocado desde los feminismos populares.

Con la dinámica de organización de las huelgas feministas, en las economías populares suceden dos procesos. Por un lado, la politización de los ámbitos reproductivos más allá de los hogares funciona como espacio concreto para elaborar la *ampliación* de los trabajos que la huelga *valoriza*. Por otro, la perspectiva feminista sobre estas tareas permite evidenciar el conjunto de mandatos patriarcales y coloniales que las *naturalizan* y, por lo tanto, que habilitan las lógicas de explotación y extracción sobre ellas.

La huelga feminista, al poner en marcha una lectura desde el desacato a la inscripción de las labores reproductivas en términos familiaristas, desafía el suplemento moral permanente que imprimen los subsidios sociales y provee un cruce entre economía feminista y economía popular que radicaliza ambas experiencias.

A partir de la huelga, además, el movimiento feminista produce figuras de subjetivación (trayectorias, formas de cooperación, modos de vida) que escapan del binarismo neoliberal que opone víctimas y «empresarias de sí» (incluso en el pseudolenguaje de género del «empoderamiento» emprendedor). En este sentido, los feminismos son antineoliberales porque se hacen cargo del problema de la organización colectiva contra el sufrimiento individual y denuncian la política sistemática de despojo.

El movimiento feminista actual empuja a una caracterización precisa del neoliberalismo y, por lo tanto, abre el horizonte de a qué le llamamos política antineoliberal. Por el tipo de conflictividad que mapea, visibiliza y moviliza, se despliega una noción compleja de neoliberalismo que no se reduce al binomio de Estado vs. mercado. Por el contrario, se señala desde las luchas la conexión entre la lógica extractiva del capital y su imbricación con las políticas estatales, determinando por qué se explota y extrae valor de determinados cuerpos-territorios. La perspectiva de economía feminista que surge de aquí es entonces anticapitalista.

5. El movimiento feminista toma las calles y construye en asambleas, teje poder en los territorios y elabora diagnósticos de coyuntura: produce un contrapoder que articula una dinámica de conquista de derechos con un horizonte de radicalidad. Desarma el binarismo «reforma o revolución».

Dijimos que con la huelga el movimiento feminista construye una fuerza común contra la precarización, el ajuste y los despidos, y las violencias que implican, remarcando su sentido *antineoliberal* (es decir, que impugna la racionalidad empresarial como orden del mundo), afirmando su naturaleza *de clase* (es decir, que no naturaliza ni minimiza la cuestión de la explotación) y *anticolonial y antipatriarcal* (porque denuncia y desacata la explotación específica del capitalismo contra las mujeres y cuerpos feminizados y racializados). Esta dinámica es clave: produce un cruce práctico entre género, raza y clase y genera otra *racionalidad* para leer la coyuntura. Tanto en los debates parlamentarios (afirmando que no hay derecho ni fuerza de ley que no se formule primero en la protesta social) como en la radicalización de la organización popular, los feminismos resisten ser reducidos a un «cupo» o a una «tematización».

Esta dinámica del movimiento es doble: construye institucionalidad propia (redes autónomas) y al mismo tiempo interpela a la institucionalidad existente. Crea a su vez una temporalidad estratégica que actúa

en el presente simultáneamente con lo que existe, y con lo que existe pero aun como virtualidad, como posibilidad todavía abierta y no realizada. El movimiento feminista no agota sus demandas ni sus luchas en un horizonte estatal, aun si no desconoce ese marco de acción, pero decididamente no proyecta al Estado como instancia de resolución de las violencias. La dimensión utópica tiene una eficacia en el presente y no en la postergación de un objetivo final, futuro y lejano. Por eso también la dimensión utópica logra trabajar en las contradicciones existentes sin esperar a la aparición de sujet*s absolutamente liberad*s ni en condiciones ideales de las luchas ni confiando en un único espacio que totalice la transformación social. En ese sentido, apela a la potencia de ruptura de cada acción y no limita la ruptura a un momento final espectacular de una acumulación estrictamente evolutiva.

Esto, de nuevo, se conecta con la potencia de la transversalidad, que crece por el hecho de que el activismo feminista se ha convertido en una fuerza disponible que se pone en juego en diferentes espacios de lucha y de vida. Esta es una manera que va contra la «sectorización» de la llamada agenda de género y contra la infantilización de sus prácticas políticas. O sea, la transversalidad no es sólo una forma de coordinación, sino también una capacidad de hacer del feminismo una fuerza propia en cada lugar y de no limitarse a una lógica de demandas puntuales. Sostenerla no es fácil porque implica un trabajo cotidiano de tejido, de conversación, de traducciones y ampliación de discusiones, de ensayos y de errores. Pero lo más potente es que hoy esa transversalidad se siente como necesidad y como deseo para abrir una temporalidad aquí y ahora de la revolución.

6. El feminismo actual teje un nuevo internacionalismo. No se trata de una estructura que abstraiga y vuelva homogéneas las luchas para llevarlas a un plano «superior». Se lo percibe, por el contrario, como fuerza concreta en cada lugar. Impulsa una dinámica que se hace transnacional desde los

cuerpos y las trayectorias situadas. Por eso, el movimiento feminista se expresa como fuerza coordinada de desestabilización global cuya potencia está arraigada y emerge de manera notable desde el Sur.

Se trata de un internacionalismo desde los territorios en lucha. Por eso se hace más complejo y polifónico en su construcción al incluir cada vez más territorios y lenguas. No tiene el marco del Estado-nación, por eso el nombre «internacionalismo» ya ha quedado desbordado. El internacionalismo es más bien transnacional y plurinacional. Porque reconoce otras geografías y traza otros mapas de alianza, encuentro y convergencia. Porque incluye una crítica radical al encierro nacional con el que se quiere delimitar a las luchas, porque se conecta a partir de las trayectorias migrantes y porque acerca paisajes que recombinan lo urbano, lo suburbano, lo campesino, lo indígena, lo villero, lo comunitario y, por lo tanto, se hojaldra con temporalidades múltiples.

El transnacionalismo feminista envuelve una crítica a las avanzadas neocoloniales contra los cuerpos-territorios. Denuncia los extractivismos y exhibe su conexión con el aumento de las violencias machistas y las formas de explotación laboral que tienen en la maquila una escena fundante en nuestro continente.

La huelga feminista construye una trama transnacional imparabile porque mapea a contrapelo el mercado mundial que organiza la acumulación de capital. Y, sin embargo, este enlace transnacional no se organiza siguiendo el calendario de los encuentros de los grandes organismos al servicio del capital. A partir de la huelga feminista, el movimiento adopta forma de coordinadora en un lado, de comisión en otra, de encuentro de luchas más acá: son todas iniciativas que rompen fronteras. Se trata de un transnacionalismo que empujó la consigna global de la huelga y así forjó una coordinación de nuevo tipo: «si nosotras paramos, se para el mundo».

La fuerza de desestabilización es global entonces porque primero existe en cada casa, en cada relación, en cada territorio, en cada asamblea, en cada universidad, en cada fábrica, en cada feria. En este sentido es inverso a una larga tradición internacionalista que organiza desde arriba unificando y dando «coherencia» a las luchas a partir de su adscripción a un programa.

La dimensión transnacional compone lo colectivo como investigación: se presenta a la vez como autoformación y como deseo de articulación con experiencias que en principio no están próximas.

Esto es bien diferente a tomar la coordinación colectiva como un *a priori* moral o una exigencia abstracta. El feminismo en los barrios, en las camas y en las casas no es menos internacionalista que el feminismo en las calles o en los encuentros regionales y esa es su potente política de lugar. Su no disyunción, su manera de *hacer* transnacionalismo como política de arraigo y como apertura de los territorios a sus conexiones inesperadas, mundialmente extensas.

7. La respuesta global a la fuerza transnacional feminista se organiza como triple contraofensiva: militar, económica y religiosa. Esto explica por qué hoy el neoliberalismo necesita de políticas conservadoras para estabilizar su modo de gobierno.

El fascismo en ensamblaje con el neoliberalismo que estamos viendo como escenario regional y global es una lectura reaccionaria: una respuesta a la fuerza desplegada por el movimiento feminista transnacional. Los feminismos que tomaron las calles en los últimos años y que se extendieron de forma capilar como fuerza concreta en todos los ámbitos y relaciones sociales pusieron en cuestión la subordinación del trabajo reproductivo y feminizado, la persecución de las economías migrantes, la naturalización de los abusos sexuales como disciplinamiento de la fuerza de trabajo precarizada, la heteronorma familiar como refugio ante esa misma precariedad, el confinamiento

doméstico como lugar de sumisión e invisibilidad, la criminalización del aborto y de las prácticas de soberanía sobre los cuerpos, el envenenamiento y despojo de comunidades a manos de corporaciones empresariales en connivencia con los Estados. Cada una de estas prácticas hizo temblar la *normalidad* de la obediencia, su reproducción cotidiana y rutinaria.

La huelga feminista tejida como proceso político abrió una temporalidad de revuelta. Se expandió como deseo revolucionario. No dejó lugar intacto por la marea de insubordinación y cuestionamiento al devenir movilización de larga duración.

El neoliberalismo necesita ahora aliarse con fuerzas conservadoras retrógradas porque la desestabilización de las autoridades patriarcales pone en riesgo la propia acumulación de capital. Diríamos así: el capital es extremadamente consciente de su articulación orgánica con el colonialismo y el patriarcado para reproducirse como relación de obediencia. Una vez que la fábrica y la familia heteropatriarcal no logran sostener disciplinas y una vez que el control securitario es desafiado por formas feministas de gestionar la interdependencia en épocas de precariedad existencial, la contraofensiva se redobra. Y vemos muy claramente por qué neoliberalismo y conservadurismo comparten objetivos estratégicos de *normalización*.

Porque el movimiento feminista politiza de manera nueva y radical la crisis de la reproducción social como crisis a la vez civilizatoria y de la estructura patriarcal de la sociedad, el impulso fascista que se pone en marcha para contrarrestarlo propone economías de la obediencia para canalizar la crisis. Sea por el lado de los fundamentalismos religiosos o por el lado de la construcción paranoica de un nuevo enemigo interno, lo que constatamos es el intento de aterrorizar a las fuerzas de desestabilización arraigadas en un feminismo que ha traspasado las fronteras y es capaz de producir código común entre luchas diversas.

8. *El movimiento feminista hoy enfrenta la imagen más abstracta del capital: el capital financiero, justamente esa forma de dominio que parece hacer imposible el antagonismo. El movimiento feminista al confrontar la financiarización de la vida, eso que sucede cuando el hecho mismo de vivir «produce» deuda, despliega una disputa con las nuevas formas de explotación y extracción de valor.*

En el endeudamiento aparece una imagen «invertida» de la productividad misma de nuestra fuerza de trabajo, de nuestra potencia vital y de la politización (valorización) de las tareas reproductivas. La huelga feminista que grita «¡libres, vivas y desendeudadas nos queremos!» logra visibilizar las finanzas en términos de conflictividad y, por lo tanto, de autodefensa de nuestras autonomías. Es necesario comprender el endeudamiento masivo aterrizado en las economías populares feminizadas y en las economías domésticas como una «contrarrevolución» cotidiana. Como una operación en el terreno mismo en el que los feminismos han conmocionado todo.

El movimiento feminista, tomando las finanzas como un terreno de lucha contra el empobrecimiento generalizado, practica una contrapedagogía respecto de su violencia y sus fórmulas abstractas de explotación de los cuerpos y los territorios.

Agregar la dimensión financiera a nuestras luchas nos permite mapear los flujos de deuda y completar el mapa de la explotación en sus formas más dinámicas, versátiles y aparentemente «invisibles». Entender cómo la deuda extrae valor de las economías domésticas, de las economías no asalariadas, de las economías consideradas históricamente no productivas, permite captar los dispositivos financieros como verdaderos mecanismos de colonización de la reproducción de la vida. Y un punto más: captarlos como dispositivos privilegiados de blanqueamiento de flujos ilícitos y, por lo tanto, en la conexión entre economías legales e ilegales, como una manera de aumentar la violencia directa contra los territorios. Lo que se busca es justamente una «economía de la obediencia» que sirve a

los sectores más concentrados del capital y a la caridad como despolitización del acceso a recursos.

Todo esto nos da, otra vez, una posibilidad más amplia y compleja de entender lo que diagnosticamos como las violencias que toman a los cuerpos feminizados como nuevos territorios de conquista. Por eso es necesario un gesto feminista sobre la maquinaria de la deuda, porque es también contra la maquinaria de la culpabilización, sostenida por la moral heteropatriarcal y por la explotación de nuestras fuerzas vitales.

Agradecimientos

A Iván, el cómplice audaz de todos los devenires. A Natalia Fontana, mi hermana. A Luci Cavallero por el amor en revolución permanente y por la inteligencia más despiadada.

A Marta Dillon y Cecilia Palmeiro por un viaje que aun continúa. A Virginia Giannoni por la amistad filosa. A mis compañeras del colectivo NiUnaMenos con quienes cultivamos una amistad política.

A Silvia Federici y a Raquel Gutiérrez Aguilar, por oficiar de brujas mayores, por sus consejos y por su fuerza. A Silvia Rivera Cusicanqui, maestra de la irreverencia y el pensamiento complejo. A Suely Rolnik, por el esquizoanálisis a distancia y en cercanía. A Marta Malo, por la complicidad apasionada a lo largo de tantas épocas. A Alida Díaz por construirnos casa en todos lados. A Rita Segato por la conversación de continuo. A Dora Barrancos por la confianza. A Marie Bardet por su pensar-con-mover. A Liz Mason-Deese por el paciente trabajo de traducción, que es amistad, compromiso y reescritura.

A mi mamá y a mis amigas-compañeras de tantísimos años: Andrea Barberi, Clarisa Gambera, Charo Golder, Cecilia Abdo Ferez, Mariela Denegris, Alejandra Rodríguez, María Medrano, Lili Cabrera, Delia Colque, Maisa Bascuas, Susana Draper, Neka Jara, Maba Jara, Silvio Lang y Ana Julia Bustos.

A Sandro Mezzadra por la interlocución inteligente y generosa.

A la estimulante invitación de Natalia Brizuela, Judith Butler y Wendy Brown.

A la constelación de compañeras de Bolivia, Perú, Uruguay, Brasil, Ecuador, Chile, México, Colombia, Paraguay, Guatemala, Estados Unidos, Francia, Alemania, Italia y España con quienes, en distintos momentos y recorridos, he conversado, discutido y compartido preguntas que nutren este libro. Y en particular a Gladys Tzul, Ita del Cielo, Dunia Mokrani, Claudia López, Carmen Arriaga, Eli Qu, Lopo Gutiérrez, Mariana Menéndez, Betty Ruth Lozano, Anahí Durand, Camila Rojas, Daniela López, Pierina Fere-tti, Cristina Vega, Cristina Cielo, Helena Silvestre, Graciela Rodríguez, Analba Texeira, Josy Panão, Florence Oppen, Nazaret Castro, Beatriz García, Eva García, Lotta Meri Pi-rita Tenhunen, Alejandra Estigarribia, Pilar García, Inés Gutiérrez, Alioscia Castronovo, Marina Montanelli, Giulia-na Visco, Tatiana Montella, Isabell Lorey, Caro Kim, Mila Ivanovic, Begoña Santa Cecilia, Rafaela Pimentel, Pastora Filigrana y Sara Buraya.

A las lecturas delicadas de partes del manuscrito: Gaby Mendoza, Florencia Lance, Mariana Dopazo y Amador Savater; y, muy especialmente, a los comentarios y correc-ciones en detalle de Diego Picotto y Josefina Payró que em-pujaron todo el proceso. A mi papá y mis hermanos por la red de cuidados. Y, una vez más, a l*s imprescindibles para que este libro sea posible: mis compañer*s de Tinta Limón. En especial a Andrés Bracony e Ignacio Gago que trabajan la edición como artesanía política.

Bibliografía

- Arruzza, Cinzia (2015), *Las sin parte: matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*, Barcelona, Editorial Sylone.
- Acosta, Alberto y Ulrich Brand (2017), *Salidas del laberinto capitalista. Decrecimiento y postextractivismo*, Buenos Aires, Tinta Limón / Fundación Rosa Luxemburgo.
- Agamben, Giorgio (1995), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Buenos Aires, Pre-Textos.
- Ahmed, Sara (2017), *Living a feminist life*, Durham (NC), Duke University Press [ed. cast.: *Vivir una vida feminista*, Barcelona, Bellaterra, 2018].
- Balibar, Étienne (2013), «Politics of the Debt», *Postmodern Culture*, núm. 23 (3).
- Bárcena, Alicia (2013), *Panorama económico y social de América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, CEPAL.
- Bardet, Marie y Verónica Gago (2019), «Insurrecciones impuras y espiritualidad política», *LoboSuelto!*; disponible online: <http://lobosuelto.com/insurrecciones-impuras-y-espiritualidad-politica-marie-bardet-y-veronica-gago/>
- Barragán, R. y Silvia Rivera Cusicanqui (comps.) (1998), *Debates Post Coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, La Paz, Sepsis-Aruwiyiri.
- Barrancos, Dora (2008), *Mujeres, entre la casa y la plaza*, Buenos Aires, Sudamericana.

- Barrancos, Dora, Donna Guy y Adriana Valobra (eds.) (2014), *Moralidades y comportamientos sexuales: Argentina, 1880-2011*, Buenos Aires, Biblos.
- Barrancos, Dora (2015), «Historia propia de la sexualidad», entrevista con Verónica Gago, *Las/12*, 19 de abril; disponible online: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9633-2015-04-19.html>
- Basualdo, Victoria (2018), «The Argentine Dictatorship and Labor (1976-1983): A Historiographical Essay», *International Labor and Working Class History*, Nueva York.
- Belluci, Mabel (2014), *Historia de una desobediencia: aborto y feminismo*, Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Bhattacharya, Tithi (2017), «How Not to Skip Class: Social Reproduction of Labor and the Global Working Class», *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression*, Londres, Pluto Press.
- Bolados, Paola y Alejandra Sánchez (2017), «Una ecología política feminista en construcción: El caso de las mujeres de zonas de sacrificio en resistencia, Región de Valparaíso, Chile», *Psicoperspectivas*, núm. 16(2), pp. 1-13; disponible online.
- Bracke, S. y D. Paternotte (2016), «Unpacking the Sin of Gender», *Religion and Gender*, núm. 6(2), pp. 143-154.
- Brown, Wendy (2006), «Feminist Theory and the Frankfurt School: Introduction», *differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 17, núm. 1.
- _____ (2015), *Undoing the demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, Nueva York, Zone / Near Futures [ed. cast.: *El pueblo sin atributo. La secreta revolución del neoliberalismo*, Barcelona, Malpaso].
- _____ (2017), *Democracy Lecture*, organizada por «Blätter für deutsche und internationale Politik», disponible online: <http://www.eurozine.com/apocalyptic-populism/>
- Butler, Judith (2015), *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Londres, Harvard University Press [ed. cast.: *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Barcelona, Paidós].

- _____ (2019), «Anti-Gender Ideology as New Fascism», conferencia realizada en *The New School for Social Research* [mimeo].
- Butler, Judith y Athena Athanasiou (2017), *Desposesión: lo performativo en política*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Cabnal, Lorena (2013), «Defender un territorio de la minería sin defender a las mujeres de la violencia sexual es incoherencia», *Periódico Diagonal*, 23 de mayo.
- George Caffentzis (2018), *Los límites del capital. Deuda, moneda y lucha de clases*, Buenos Aires, Tinta Limón / Fundación Rosa Luxemburgo.
- Case, Mary Anne (2019), «Trans Formations in the Vatican's War on «Gender Ideology»», *Journal of Women in Culture and Society*, Chicago; disponible online: https://chica-gounbound.uchicago.edu/journal_articles/9669
- Castro, Nazareth (2018), «De Colombia a Indonesia: estas mujeres están en pie contra el aceite de palma», *El Diario*; disponible online: https://www.eldiario.es/desalambre/mujeres-defienden-territorio-frente-aceite_0_731077111.html
- Cavallero, Luci y Verónica Gago (2019), *Una lectura feminista de la deuda. ¡Vivas, libres y desendeudadas nos queremos!*, Buenos Aires, Fundación Rosa Luxemburgo.
- Chávez, Marxa y Claudia López (2018), «Women Rebel in Tariquía In southern Bolivia, the fight for the dignity and against oil interests begins with women», *NACLA - Report on the Americas*, vol. 50, núm. 4.
- Chena, Pablo y Alexandre Roig (2017), «L'exploitation financière des secteurs populaires argentins», *Revue de la régulation*, núm. 22.
- Cielo, Cristina y Cristina Vega (2015), «Reproducción, mujeres y comunes. Leer a Silvia Federici desde el Ecuador actual», *Revista Nueva Sociedad*, núm. 256.
- Ciriza, Alejandra (2007), «Notas sobre ciudadanía sexual. El derecho al aborto y la ciudadanía de las mujeres en el debate argentino», *Escenarios Alternativos*, Buenos Aires.
- Colectivo Situaciones / MTD Solano (2003), *Hipótesis 891. Más allá de los piquetes*, Buenos Aires, Tinta Limón.

- Colotti, Geraldina (2017), «Lo sguardo di Selma James», *Il manifesto*.
- Comisión 8M Madrid (2019), *¿Qué quiere el movimiento feminista? Razones y reivindicaciones*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Cooper, Melinda (2017), *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Nueva York, Zone / Near Futures.
- Crenshaw, Kimberlé (1989), «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Anti-discrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», *University of Chicago Legal Forum*, vol. 1989, artículo 8.
- Davis, Angela (2005), *Mujeres, raza y clase*, Madrid, Akal.
- De Beauvoir, Simone (1999), *El segundo sexo*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Deleuze, Gilles (1986), *Foucault*, Barcelona, Paidós.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1985), *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1988), *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.
- Dillon, Marta (2018), «Huellas rebeldes», *Página/12*, 25 de marzo de 2018; disponible online: <https://www.pagina12.com.ar/103765-huellas-rebeldes>
- Dopazo, Mariana (2017), «No le permito ser más mi padre», entrevista con Alejandra Dandan, *Página/12*, 13 de agosto de 2017; disponible online: <https://www.pagina12.com.ar/56302-no-le-permito-mas-ser-mi-padre>
- Draper, Susana (2018), «El paro como proceso: construyendo poéticas de un nuevo feminismo», en VVAA, *Constelación feminista*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- DuBois, W. E. B. (1935), «The general strike», en *Black Reconstruction: An Essay toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*, Nueva York, Harcourt Brace.
- Ehrenreich, Barbara y Deirdre English (1973), *Witches, Midwives, and Nurses. A History of Women Healers*, Nueva York,

- The Feminist Press [ed. cast.: *Brujas, parteras y enfermeras*, México, El Rebozo, 2015].
- Fassin, Eric (2011), «A double-edged sword: Sexual democracy, gender norms, and racialized rhetoric», en J. Butler y E. Weed (eds.), *The question of gender: Joan W. Scott's critical feminism*, Indiana, Indiana University Press, pp. 143-158.
- Federici, Silvia (2011), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires, Tinta Limón / Madrid, Traficantes de Sueños.
- _____ (2013), *Revolución en punto cero*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- _____ (2017), «Vivimos una nueva caza de brujas», *El Salto diario*; disponible online: <https://www.elsaltodiario.com/feminismos/silvia-federici-entrevista-vivimos-una-nueva-caza-de-brujas>
- _____ (2018), *El patriarcado del salario*, Buenos Aires, Tinta Limón / Madrid, Traficantes de Sueños.
- _____ (2018b), *Wages for Housework. The New York Committee 1972-77: History, Theory, Documents*, Nueva York, Autonomedia [ed. cast.: *Salario para el trabajo doméstico*, Buenos Aires, Tinta Limón / Madrid, Traficantes de Sueños, 2019].
- Ferguson, James (2006), *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*, Durham, Duke University Press.
- Fortunati, Leopoldina (2019), *El arcano de la reproducción. Amas de casa, prostitutas, obreros y capital*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Fraser, Nancy (2014), «Behind Marx's hidden abode», *New Left Review*, núm. 86; disponible online también en castellano.
- _____ (2016), «Contradictions of capital and care», *New Left Review*, núm. 100; disponible online también en castellano.
- _____ (2017), «The End of Progressive Neoliberalism», *Dissent Magazine*, 2 de enero de 2017; disponible online: https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser.
- _____ (2017b), «What is the feminism for the 99%?» <https://www.youtube.com/watch?v=BILwkPcmYul>

- Foucault, Michel (1992), *Genealogía del racismo*, Buenos Aires, Altamira.
- _____ (2016), *La sociedad punitiva*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Fontana, Natalia (2018), «Hijas y nietas de sus rebeldías», correo personal.
- Gago, Verónica (2014), *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, Buenos Aires, Tinta Limón / Madrid, Traficantes de Sueños.
- _____ (2015), «Financialization of Popular Life and the Extractive Operations of Capital: A Perspective from Argentina», *South Atlantic Quarterly*, núm. 114 (1), pp. 11-28.
- _____ (2017), «Intelectuales, experiencia e investigación militante. Avatares de un vínculo tenso», *Nueva Sociedad*.
- _____ (2018), «What are popular economies? Some reflections from Argentine», *Radical Philosophy*, núm. 2.02.
- _____ (2018b), «The Strategy of Flight: Problematizing the Figure of Trafficking», *South Atlantic Quarterly*, núm. 117 (2), pp. 333-356.
- Gago, Verónica y Raquel Gutiérrez Aguilar (2018), «Women Rising in Defense of Life», *NACLA Report on the Americas*, núm. 50:4, pp. 364-368.
- Gago, Verónica y Mezzadra, Sandro (2017), «A Critique of the Extractive Operations of Capital: Toward an Expanded Concept of Extractivism», *Rethinking Marxism*, vol. 29, pp. 574-591.
- Gago, Verónica y Alexandre Roig (2019), «Las finanzas y las cosas» en *El imperio de las finanzas. Deuda y desigualdad*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Galeano, Eduardo (1971), *Las venas abiertas de América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Galindo, María (2004), «Las exiliadas del neoliberalismo», La Paz, Mujeres Creando; disponible online: www.mujerescreando.org
- _____ (2013), *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar*, La Paz, Mujeres Creando.

- Gargallo Calentani, Francesca (2017), *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*, Bogotá, Desde Abajo.
- Giardini, Federica (2017), «Dominio e sfruttamento. Un ritorno neomaterialista sull'economia politica», Roma Tre Press; disponible online: <http://romatrepress.uniroma3.it/ojs/index.php/soglie/article/view/851/845>
- Giardini, F. y A. Simone (2017), «Reproduction as Paradigm. Elements Toward a Feminist Political Economy» en M. Hlavajova y S. Sheikh (eds.), *Former West. Art and the Contemporary after 1989*, Cambridge (Mass.), The MIT. Press.
- Gibson-Graham, J. K. (2006), *Postcapitalist Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- _____ (2007), «La construcción de economías comunitarias», en Wendy Harcourt y Arturo Escobar (comps.), *Las mujeres y las políticas del lugar*, México, UNAM.
- González Rodríguez, Sergio (2012), *The Femicide Machine*, Los Angeles, Semiotext(e).
- Guattari, Félix y Suely Rolnik (2013), *Micropolíticas. Cartografías del deseo*, Buenos Aires, Tinta Limón / Madrid, Traficantes de Sueños.
- Gudynas, Eduardo (2016), «Beyond Varieties of Development. Disputes and Alternatives», *Third World Quarterly*, núm. 37 (4), pp. 721-732.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2016), *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- _____ (2017), *Horizontes comunitarios populares*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- _____ (2018), «La lucha de las mujeres contra todas las violencias en México: reunir fragmentos para hallar sentido», en VVAA, *Constelación feminista*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Gutiérrez, María Alicia (2018), «Significante vacío: ideología de género, conceptualizaciones y estrategias. Entrevista con Sonia Correa», *Observatorio Latinoamericano y Caribeño*, núm. 2; disponible online: <https://publicaciones sociales.uba.ar/index.php/observatoriolatinoamerica-no/article/view/3191/2835>

- Graff, Agnieszka y Korolczuk, Elżbieta (2017), «Towards An Illiberal Future: Anti-Genderism and Anti-Globalization», *Global Dialogue*, International Sociological Association.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2017), *Assembly*, Londres, Oxford University Press [ed. cast.: *Asamblea*, Madrid, Akal, 2019].
- Harvey, David (2003), *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal.
- Haug, Frigga (2013), *Rosa Luxemburgo y el arte de la política*, Madrid, Tierra de nadie.
- Junka-Aikio, Laura y Catalina Cortes-Severino (2017), «Cultural Studies of Extraction», *Cultural Studies*, núm. 31 (2-3), pp. 175-184.
- Kerstenetzky, Celia y Christiane Uchôa (2013), «Moradia inadequada, escolaridade insuficiente, crédito limitado: em busca da nova classe média», en Dawid Danilo Bartelt (org.), *A «Nova Classe Média» no Brasil como Conceito e Projeto Político*, Río de Janeiro, Fundação Heinrich Böll.
- Korol, Claudia (2018), *Las revoluciones de Berta*, Buenos Aires, América libre.
- Laclau, Ernesto (2005), *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Lance, Florencia (2018), «Soy hija de un aviador de los vuelos de la muerte», *El cohete a la luna*; disponible online: <https://www.elcohetéalaluna.com/hija-aviador-los-vuelos-la-muerte/>
- Lander, Edgardo (2016), «La implosión de la Venezuela rentista»; disponible online: <http://www.herramienta.com.ar/content/la-implosion-de-la-ve-nezuela-rentista>
- Linebaugh, Peter (2016), *The Incomplete, True, Authentic, and Wonderful History of May Day*, Londres, PM Press.
- Luxemburgo, Rosa (2015), *Reforma o revolución*, Madrid, Akal.
- _____ (2003) [1913], *The Accumulation of Capital*, Nueva York, Routledge.
- _____ (1967) [1913], *La acumulación de capital*, México, Grijalbo.
- _____ (1970) [1906], *Huelga de masas, partido y sindicato*, Cuadernos Pasado y Presente núm. 13, P&P.

- Lorde, Audre (2008), *Los diarios del cáncer*, Rosario, Hipólita Ediciones.
- Lorey, Isabell (2016), *Estado de inseguridad*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Macpherson, C. B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Toronto, Oxford University Press.
- Madsen, Nina (2013), «Entre a dupla jornada e a discriminação contínua. Um olhar feminista sobre o discurso da “nova classe média”», en Dawid Danilo Bartelt (org.), *A «Nova Classe Média» no Brasil como Conceito e Projeto Político*, Río de Janeiro, Fundação Heinrich Böll.
- Malo de Molina, Marta (2016), «Siempre se cuida en colectivo, pero hay una tendencia privatizadora», entrevista con Patricia Reguero, *Periódico Diagonal*; disponible online.
- Martin, Randy (2002), *Financiarization of daily life*, Filadelfia, Temple University Press.
- Marx, Karl (1973), *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Harmondsworth (UK), Penguin [ed. cast.: *Grundrisse. Elementos fundamentales de la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1976].
- _____ (1977), *Capital*, vol.1, Nueva York, Vintage Books [ed. cast.: *El capital*, Madrid, Siglo XXI, 2010].
- _____ (1981), *Capital*, vol. 3, Londres, Penguin [ed. cast.: *El capital*, Madrid, Siglo XXI, 2010].
- Marx, Karl y Friedrich Engels (2018), *El manifiesto comunista*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Mbembe, Achille (2013), *Critique de la raison nègre*, París, La Découverte [ed. cast: *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, Barcelona, Ned Ediciones, 2014].
- Mezzadra, Sandro y Brett Neilson (2019), *The politics of operations*, Durham (NC), Duke University Press.
- Mies, Maria (1986), *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, Londres, Zed Books [ed. cast: *Patriarcado y acumulación a escala mundial*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019].

- Mies, Maria, Veronika Bennholdt-Thomsen y Claudia von Werlhof (1988), *Women: The Last Colony*, Londres, Zed Books.
- Monárrez, Julia (2004), «Elementos de análisis del feminicidio sexual sistémico en Ciudad Juárez para su viabilidad jurídica», texto presentado en el Seminario Internacional «Femicidio, Ley y Justicia», México.
- Morgner, Irmtraud (1983), *Amanda. Ein Hexenroman*, Múnich, Luchterhand.
- Morini, Cristina (2014), *Por amor o a la fuerza*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Mujeres Creando (2005), *La virgen de los deseos*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Navarro, Mina (2013), «Luchas por lo común contra el renovado cercamiento de bienes naturales en México», *Bajo el Volcán*, vol. 13, núm. 21, pp. 161-169.
- Negri, Antonio (2001), *Marx más allá de Marx*, Madrid, Akal.
- Ospina Peralta, Pablo (2016), «¿Por quién doblan las campanas?», Análisis de coyuntura para el Centro Ecuménico de Proyectos; disponible online: http://www.cepecuador.org/images/PDFs/coyun-tura_ecuador_marzo_2016.pdf
- Paley, Dawn (2014), *Drug War Capitalism*, California, AK Press.
- Pateman, Carole (1990), *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*, Standford, Standford University Press [ed. cast.: *El desorden de las mujeres*, Buenos Aires, Prometeo, 2019].
- Pateman, Carole (1995), *El contrato sexual*, Madrid, Anthropos.
- Patternotte, R. y D. Kuhar (2017), *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality*, Gran Bretaña, Rowman and Littlefield.
- Pecheny, M., D. Jones y L. Ariza (2016), «Sexual Politics and Religious Actors in Argentina», *Religion and Gender*, núm. 6(2), pp. 205- 225.
- Precarias a la Deriva (2004), *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*, Madrid, Traficantes de Sueños.

- Rancière, Jacques (2003), *El maestro ignorante*, Barcelona, Laertes.
- Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial (2017), «Defensoras ancestrales del territorio cuerpo-tierra», Iximulew-Guatemala; disponible online.
- Revel, Judith (2014), *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2017), «La larga marcha por nuestra dignidad», *Cuestión Agraria*, vol. 4, La Paz, Tierra, pp. 7-38.
- _____ (2018), *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Roediger, David (2017), *Class, race and marxism*, Londres, Verso.
- Rolnik, Suely (2006), *Cartografía Sentimental. Transformações contemporâneas do desejo*, Porto Alegre, Sulina.
- _____ (2019), *Esferas de insurrección. Apuntes para descolonizar el inconciente*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Rolnik, Suely y Marie Bardet (2018), «¿Cómo hacernos un cuerpo?», en VVAA, *Constelación feminista*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Salomé, Lou Andreas (2005), *Friedrich Nietzsche en sus obras*, Barcelona, Minúscula.
- Sassen, Saskia (2006), *Territory. Authority. Rights. From Medieval to Global Assemblages*, Nuevas York, Princeton University Press [ed. cast: *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*, Buenos Aires, Katz, 2010].
- _____ (2014), *Expulsions. Brutality and Complexity in the Global Economy*, Cambridge, Harvard University Press [ed. cast.: *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*, Buenos Aires, Katz, 2015].
- Segato, Rita (2003), *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires, Prometeo.
- _____ (2013), *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Buenos Aires, Tinta Limón.

- _____ (2014), *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*, Puebla, Pez en el Árbol.
- _____ (2015), «La pedagogía de la crueldad», entrevista con Verónica Gago en *Las12*, 29 de mayo, disponible online: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9737-2015-05-29.html>
- _____ (2017), *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Shiva, Vandana y María Mies (1998), *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo, reproducción*, Barcelona, Icaria Editorial.
- Silva Santiesteban, Rocío (2017), *Mujeres y conflictos ecoterritoriales. Impactos, estrategias, resistencias*, Lima, AECI.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008), «Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía», en *Estudios postcoloniales*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Sunder Rajan, Kaushik (2017), *Pharmocracy. Value, Politics, and Knowledge in Global Biomedicine*. Durham (NC), Duke University Press.
- Svampa, Maristella (2015), «Commodities Consensus: Neextractivism and Enclosure of the Commons in Latin America.» *South Atlantic Quarterly*, núm. 114 (1), pp. 65-82.
- Taylor, Keeanga-Yamahtta (2017), *De #BlackLivesMatter a la liberación negra*, Buenos Aires, Tinta Limón / Madrid, Traficantes de Sueños.
- Taylor, Keeanga-Yamahtta (ed.) (2017b), *How We Get Free. Black Feminism and the Combahee River Collective*. Chicago, Haymarket Books.
- Territorio Doméstico (2019), «Si Adelita tuviera un contrato...»; disponible online: [http:// contrahegemoniaweb.com.ar/si-adelita-tuviera-un-contrato-la-vi-da-cantada-de-las-trabajadoras-del-hogar/](http://contrahegemoniaweb.com.ar/si-adelita-tuviera-un-contrato-la-vi-da-cantada-de-las-trabajadoras-del-hogar/)
- Thompson, E. P. (2012), *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing.
- Toro, Graciela (2010), *La pobreza: un gran negocio*, La Paz, Mujeres Creando.

- Tronti, Mario (1966), *Operai e capitale*, Turín, Einaudi [ed. cast.: *Obreros y capital*, Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2001].
- Ulloa, Astrid (2016): «Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos», *Nómadas*, Bogotá.
- Varela, Amarela (2018), «La trinidad perversa de la que huyen las fugitivas centroamericanas: violencia feminicida, violencia de estado y violencia de mercado», *Debate Feminista*, núm. 53, pp. 1-17, México, UNAM.
- Vega, Cristina (2018), «Del otro lado de la huelga del 8M: visualizando la interrupción social desde el feminismo», *Sin permiso*; disponible online: <http://www.sinpermiso.info/textos/del-otro-lado-de-la-huelga-del-8-m-visualizando-la-interrupcion-social-desde-el-feminismo>
- Vega Solís, Cristina, Raquel Martínez Buján y Myriam Paredes Chauca (comps.) (2018), *Cuidado, comunidad y común. Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Virno, Paolo (2003), *Gramática de la multitud*, Buenos Aires, Colihue.
- Viveros Vigoya, Mara (2016), «La contestación del Género: Cuestión nodal de la política (sexual) en Colombia», *Sexual Policy Watch*; disponible online: <https://sxpolitics.org/es/la-contestacion-del-genero-cuestion-nodal-de-la-politica-sexual-en-colombia/3579>
- VVAA (2018), «We need a feminism for the 99%. That's why women will strike this year», *The Guardian*, 27 de enero de 2018.
- Weeks, Kathi (2011), *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*, Durham, Duke University Press.

Imagen de cubierta:
Mapa agrícola del estado del Amazonas.

Mapa agrícola del estado del Amazonas con tres resaltados que incluyen: mapa geológico, físico y agrícola. El mapa incluye leyendas, fronteras políticas, la capital, así como las principales ciudades, pueblos y ríos.

Año de publicación: 1908.

Origen: Saô Paulo.

Autores: D. Wenaslin Silk y Manoel P. Cavalcanti

