

TEJIENDO JUNTAS LA RESISTENCIA:  
POSIBILIDADES DE COALICIÓN  
CONTRA LA PRECARIDAD PRODUCIDA  
POR EL NEOLIBERALISMO

Lorena Rodrigues Tavares De Freitas  
UNILA - Universidade Federal da Integração Latino-Americana  
ORCID: 0000-0003-3908-470X  
lorenadefreitas@gmail.com

Recibido: 08 de noviembre de 2023

Aceptado: 04 de marzo de 2024

RESUMEN

A partir del análisis de algunos conceptos desarrollados, principalmente, por las filósofas Judith Butler y María Lugones se procura comprender teóricamente la producción de los procesos de deshumanización y precariedad puestos en práctica por el sistema moderno/colonial de género contra determinados grupos sociales en América Latina y el Caribe. A través del feminismo decolonial se concluye que tecnologías de sociabilidad paritarias, comunitarias y anticapitalistas son fundamentales para la resistencia descolonizadora puesto que posibilitan construir formas de reconocimiento social capaces de oponerse a la precariedad, violencia, explotación y deshumanización producidas por el capitalismo mundial en su fase neoliberal.

*Palabras clave:* deshumanización, precariedad, feminismo decolonial, neoliberalismo, coalición.

*WEAVING RESISTANCE TOGETHER: POSSIBILITIES OF  
COALITION AGAINST PRECARIETY PRODUCED BY NEOLIBERALISM*

ABSTRACT

Based on the analysis of some concepts developed, mainly, by philosophers Judith Butler and María Lugones, we intend to theoretically understand the production of the processes of dehumanization and precarity put into practice by the colonial/modern gender system against certain social groups in Latin America and the Caribbean. Through decolonial feminism, the conclusion is that parity, community and anti-capitalist technologies of sociability are fundamental for decolonized resistance since they make it possible to build forms of social recognition capable of opposing the precarity, violence, exploitation and dehumanization produced by world capitalism in its neoliberal phase.

*Keywords:* dehumanization, precarity, decolonial feminism, neoliberalism, coalition.

## INTRODUCCIÓN

El neoliberalismo, como modo actual de funcionamiento del capitalismo mundial, ha profundizado la precarización de la vida de pobres, mujeres<sup>62</sup>,

---

<sup>62</sup> De acuerdo con los datos de 2021 del Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe, las mayores tasas de femicidio de la región se registraron en Honduras (4.6 casos por cada 100,000 mujeres), República Dominicana (2.7 casos por cada 100,000 mujeres), El Salvador (2.4 casos por cada 100,000 mujeres), Bolivia (1.8 casos por cada 100,000 mujeres) y Brasil (1.7 casos por cada 100,000 mujeres). Belice y Guyana presentaron las mayores tasas de femicidio o femicidio en el Caribe (3.5 y 2.0 por cada 100,000 mujeres, respectivamente). Recuperado de: <<https://www.cepal.org/es/comunicados/cepal-al-menos-4473-mujeres-fueron-victimas-femicidio-america-latina-caribe-2021>>

pueblos originarios<sup>63</sup>, personas racializadas<sup>64</sup> y LGBTI (Lesbianas, *Gays*, Bisexuales, Travestis, Transexuales, Transgéneros e Intersexuales)<sup>65</sup> que se constituyen históricamente como los albos principales de su violencia y explotación.

El Panorama Social de América Latina de 2021, realizado por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal, 2021), examina el impacto social de la crisis provocada por la pandemia del COVID-19 y revela que, en 2021, en torno del 32.1% de la población de América Latina estaba debajo de la línea de pobreza, mientras que el 13.8% se encontraba en situación de pobreza extrema. Los niveles relativos y absolutos estimados de pobreza y de pobreza extrema se han mantenido por encima de los registrados en 2019 y serían mayores sin las medidas de protección social

---

<sup>63</sup> Datos del año 2016 del Informe del Banco Mundial afirman que la pobreza afecta a 43% de los indígenas de América Latina, más del doble de la proporción de no indígenas. Recuperado de: <<https://news.un.org/pt/story/2016/02/1541061-povos-indigenas-estao-entre-os-mais-pobres-da-america-latina>>

<sup>64</sup> El Atlas de la Violencia publicado por el Instituto de Investigación Económica Aplicada (IPEA) en 2019 presentó datos asustadores sobre el crecimiento continuo de las tasas de homicidio contra personas negras en Brasil: según el Atlas, 75.5% de las víctimas de homicidio de Brasil son negras. Recuperado de: <<http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/noticia/25/75-das-vitimas-de-homicidio-no-pais-sao-negras-aponta-atlas-da-violencia>>

<sup>65</sup> Entre 2008 y 22 de septiembre de 2022, de las 4,639 personas trans asesinadas al redor del mundo, 68% de los casos ocurrieron en América Latina y Caribe, según datos del “Dosier asesinatos y violencia contra travestis y transexuales brasileñas en 2022” divulgado por la Asociación Nacional de Travestis y Transexuales (ANTRA). Brasil sigue liderando el *Ranking* mundial de asesinatos de travestis y transexuales, con 37.5% de todas las muertes de las personas trans del mundo. El Dosier también señala que 76% de las transexuales y travestis asesinadas en Brasil en 2022 eran negras. Recuperado de: <<https://antrabrasil.files.wordpress.com/2023/01/dossieantra2023.pdf>>

de emergencia que los países de la región han implementado en 2020 y 2021 para que amplios sectores de la población puedan satisfacer sus necesidades básicas. En 2020 los gastos en estas medidas fueron de 89,700 millones de dólares, mientras que en los primeros diez meses de 2021 el gasto en estas medidas fue de 45,300 millones de dólares. La edición del Panorama Social de América Latina (Cepal, 2021, p. 13) llama “a adoptar políticas públicas transformadoras, con la igualdad y la sostenibilidad en el centro, para evitar que los impactos sociales de la pandemia se prolonguen en el tiempo”, profundizando la matriz de la desigualdad y la cultura del privilegio. Según el informe, “A mediano y largo plazo es fundamental avanzar hacia sistemas de protección social universales, integrales, sostenibles y resilientes”, fortaleciendo y ampliando el Estado de bienestar sobre la base de un nuevo pacto social (Cepal, 2021, p. 13).

Pero son justamente las políticas públicas de combate a la pobreza, de inclusión social y laboral, las que están en el albo de la racionalidad neoliberal que, con su acentuada ideología individualista, defiende la exención de responsabilidad del Estado y del propio funcionamiento del modelo económico capitalista por la producción política de la miseria, de la explotación y de la desigualdad social que asola a esas poblaciones. En la medida en que “está estructurado sobre la base del trabajo temporal, la supresión de los servicios sociales y la erosión generalizada de cualquier vestigio de democracia social” (Butler, 2017, p. 22), el neoliberalismo acaba por maximizar, desde el último cuarto del siglo XX, la precariedad de las poblaciones subalternizadas en América Latina y el Caribe al eximirse de garantizarles asistencias sociales, como sistema público de salud, seguridad social, vivienda y educación.

La progresiva corrosión de los derechos laborales, la inseguridad generada por las nuevas formas de empleo precarias, provisionales y temporales, el empobrecimiento de fracciones enteras de las clases populares, la pérdida del poder adquisitivo y el creciente desempleo crean un entorno de riesgo constante y miedo social para las trabajadoras y los trabajadores bajo el régimen neoliberal.

Esto favorece la implementación y la “naturalización” del discurso neoliberal que sostiene que la vida social es una competencia generalizada, que el riesgo y la inseguridad son partes naturales de la vida y que únicamente corresponde al individuo ser responsable de sí mismo y vencer en la competencia social (Borges & Freitas, 2023). Al mismo tiempo en que esas asistencias sociales son retiradas de forma creciente, las perspectivas económicas y sociales para la autosuficiencia económica de los individuos son cada vez menores, tornándolos más propensos a que sufran toda suerte de explotación laboral, violaciones de derechos humanos y diversas formas de negación de sus demandas por el reconocimiento social de su humanidad.

Actualmente estamos viviendo tal crecimiento del poder de acción e influencia del neoliberalismo en las instituciones y en los servicios públicos (Butler, 2017) que, ya podemos decir, como señaló Christian Dunker (2016), que el neoliberalismo ya se ha convertido en más que una teoría económica y política: es una forma de vida que se adentra en los ámbitos más íntimos de la vida psíquica de los sujetos, obstruyendo los lazos de solidaridad social gracias a la intensificación de la competencia en el mercado y a un individualismo en un nivel nunca antes visto. Según Dardot y Laval (2016, p.17- traducción propia), bajo el capitalismo neoliberal, no sólo las actividades económicas, sino también las relaciones sociales, los comportamientos individuales y las subjetividades se reorganizan a partir de la instauración de la competencia generalizada “como norma de conducta y la empresa como modelo de subjetividad”. Los impactos del neoliberalismo en la producción de nuevas subjetividades, en las formas de vivir y en las relaciones sociales son tan significativos que nos permiten afirmar que actualmente vivimos en una sociedad neoliberal.

Según la retórica utilizada por los economistas neoliberales, es necesario contener la interferencia “excesiva” del Estado en la economía y en la vida de los individuos, frenar sus gastos en cuestiones sociales y evitar que interfiera en la libre competencia de las economías capitalistas. Sin embargo, la realidad es que el neoliberalismo

no es sinónimo de menos intervención estatal, sino que significa la “modificación de sus modalidades de intervención en nombre de la ‘racionalización’ y ‘modernización’ de las empresas y la administración pública” (Dardot & Laval, 2016, p. 231 - traducción propia). Conforme apunta Wendy Brown (2019, p. 31 - traducción propia), en esta nueva racionalidad gubernamental, “todo gobierno está destinado a los mercados y orientado por principios de mercado”, y deben ser construidos, facilitados y, eventualmente, incluso respaldados por instituciones políticas. La doctrina neoliberal aboga por dirigir la intervención estatal hacia la “configuración de los conflictos sociales” y la “estructura psíquica de los individuos” (Safatle, p. 2020, p. 25 - traducción propia). La despolitización de la sociedad es entendida por los retóricos neoliberales como la única manera de impedir que la política limite la autonomía de la acción económica. Como afirma Wendy Brown (2020, p. 75 - traducción propia), “los neoliberales se han unido en oposición a la democracia robusta –movimientos sociales, participación política directa o demandas democráticas al Estado– que identificaron con el totalitarismo, el fascismo o el gobierno de la plebe”. De este modo, la asfixia de la democracia no es fortuita, sino un proyecto neoliberal.

En lo que respecta a la producción de nuevas formas de subjetividad, el neoliberalismo estimula la creación y proliferación de conocimientos psicológicos con el objetivo de transformar al individuo, fortalecer su yo, adaptarlo mejor a la realidad, hacerlo más operativo, competitivo y productivo, y así llevarlo al éxito económico. Diferentes técnicas como el coaching, la programación neuro-lingüística, el análisis transaccional, por ejemplo, surgen para que todas las áreas de la vida de este sujeto del rendimiento puedan ser analizadas, gestionadas y evaluadas como una empresa. Desde la perspectiva de esta sociedad neoliberal de la competencia y el rendimiento, el individuo debe verse a sí mismo no como un trabajador, sino como una empresa que vende un servicio en un mercado:

Especialista en sí mismo, empleador de sí mismo, inventor de sí mismo, empresario de sí mismo: la racionalidad neo-

liberal impulsa al yo a actuar sobre sí mismo para fortalecerse y, así, sobrevivir en la competencia. Todas sus actividades deben asemejarse a una producción, a una inversión, a un cálculo de costos. La economía se convierte en una disciplina personal (Dardot & Laval, 2016, p. 331 - traducción propia).

El filósofo surcoreano Byung-Chul Han (2017a, 2017b) delinea un escenario de la fase neoliberal del capitalismo como una sociedad del desempeño extremadamente individualista, marcada por un exceso de positividad, de estímulos, de informaciones e impulsos, que genera una enorme presión por desempeño y, consecuentemente, una vida saturada que produce sujetos, adolecidos, agotados y vacíos.

Entretanto, al contrario de lo que defiende la ideología neoliberal, la filósofa estadounidense, Judith Butler, afirma que no puede haber vida vivible sin las condiciones sociales de sustentación de la vida. Heredera de la filosofía hegeliana, el postestructuralismo de Michel Foucault y Jacques Derrida, el psicoanálisis lacaniano y muy influida por la teoría feminista, especialmente la de Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Monique Wittig y Gayle Rubin, entre otras influencias, Butler se posiciona entre las principales exponentes de la teoría queer<sup>66</sup>, cuya preocupación central es una genealogía crítica de las ontologías de género. Su investigación genealógica sobre la constitución del sujeto la lleva a concluir que el sexo, el género y el sujeto son creaciones de instituciones, discursos y prácticas y, por tanto, no son entidades fijas, preexistentes y esenciales. Por el contrario, para Butler, el sujeto y la identidad son inestables, indeterminados, citas sin un punto fijo de origen,

---

<sup>66</sup> La influencia combinada del postestructuralismo francés, el psicoanálisis lacaniano y la teoría feminista que caracteriza la obra de Butler, es parte de lo que tiende a calificarla como teórica queer. Para comprender mejor esta discusión, véase Salin, 2015.

performance en eterno devenir (Salin, 2015). En estudios más recientes, Butler se ha enfocado en articular el concepto de género como categoría central para la discusión ético-política de qué vidas importan, y la precariedad será un elemento central en su crítica a la racionalidad neoliberal (Rodrigues, 2020). Para la autora, toda vida es marcada por la precariedad, pues toda y cualquier vida depende de otras vidas humanas y no humanas para existir. Si esta interdependencia al otro orgánico e inorgánico es lo que todos nosotros seres humanos tenemos en común y lo que define la precariedad de toda vida, es fundamental resaltar que la “precaridad”<sup>67</sup>, al contrario, es definida por la autora como la maximización política de la precariedad:

La precariedad se caracteriza asimismo porque esa condición impuesta políticamente maximiza la vulnerabilidad y la exposición de las poblaciones, de manera que quedan expuestas a la violencia estatal, a la violencia callejera o doméstica, así como a otras formas de violencia no aprobadas por los Estados pero frente a las cuales sus instrumentos judiciales no ofrecen una suficiente protección o restitución (Butler, 2017, p.40).

Para Butler, las condiciones en las que vidas corporales son expuestas a la dependencia mutua no son equitativas, de forma que la precariedad es socialmente distribuida de forma diferen-

---

<sup>67</sup> Butler hace una distinción entre precariedad y precaridad. Precariedad apunta a una concepción más o menos existencial, y precaridad “aparece así vinculada a una noción más específicamente política” (Butler, 2010, p.16). Así que, la precariedad é entendida como una condición compartida y “la precaridad como la condición políticamente inducida que negaría una igual exposición mediante una distribución radicalmente desigual de la riqueza y unas maneras diferenciales de exponer a ciertas poblaciones, conceptualizadas desde el punto de vista racial y nacional, a una mayor violencia” (Butler, 2010, p. 50).

cial, produciendo vidas más valorizadas que otras. Profundamente crítica al neoliberalismo, Butler defiende que la garantía de las condiciones sociales de sustentación de la vida es “a la vez, una responsabilidad política nuestra y la materia de nuestras decisiones éticas más arduas” (Butler, 2010, p. 43).

A partir de lo que fue expuesto, mi objetivo aquí es construir una interpretación teórica sobre el recrudecimiento de la violencia y de la precaridad producidas en los últimos años por la faceta neoliberal del patrón de poder mundial capitalista colonial/moderno (Quijano, 2014) contra grupos históricamente subalternizados en América Latina y el Caribe, a partir, principalmente, de la teoría de la precaridad de Judith Butler y del feminismo decolonial de María Lugones. El feminismo decolonial, heredero de la tradición teórica iniciada por el feminismo negro y “tercermundista” en las Américas, ha producido enormes contribuciones para pensar sobre la imbricación de las opresiones de clase, raza, género, sexualidad y nacionalidad, produciendo un importante trabajo de revisión del papel y de la importancia que las mujeres indígenas, negras y mestizas han tenido en la resistencia de sus comunidades (Espinosa-Miñoso, 2013, 2014). También ha sido fundamental en la crítica a las concepciones universalistas y homogeneizantes del feminismo blanco hegemónico que no comprende (o que no quiere comprender) los efectos del sistema moderno/colonial de género (Lugones, 2007, 2008, 2011) en las mujeres y LGBTI pobres y racializadas del “tercer mundo”.

El feminismo decolonial es esencial para desvelar las limitaciones que teorías europeas y norteamericanas, como la de la propia Butler, poseen cuando son replicadas en contextos latinoamericanos y caribeños sin la debida esquematización a las realidades históricas, económicas y culturales de este territorio, realidades estas que construyen encuadramientos normativos específicos que preceden a las condiciones de reconocimiento social de la humanidad de diversos grupos en América Latina y el Caribe.

Veremos a partir de ahora cómo el patrón de poder mundial capitalista imprime históricamente dinámicas propias de la precariedad y deshumanización en el territorio latinoamericano y caribeño, intensificadas desde finales del siglo XX con el surgimiento del neoliberalismo. Para llevar a cabo esta discusión, se presentará brevemente el concepto colonialidad del poder, de Aníbal Quijano, particularmente central para el feminismo descolonial, así como para el pensamiento crítico latinoamericano en general<sup>68</sup>. Hecho

---

<sup>68</sup> Sin pretender agotarlas todas, creo que es importante enumerar aquí, aunque sea superficialmente, al menos tres críticas que considero importantes para el futuro desarrollo de los estudios decoloniales. La primera de ellas es particularmente importante para la realidad brasileña y tiene que ver con la generalización –y consecuente trivialización– del término decolonial en los debates públicos y en la academia brasileña actual. Desde mediados de la década de 2010, decolonial es un término cada vez más frecuente en los debates públicos y en las reivindicaciones de los grupos sociales más vinculados al campo progresista de la política brasileña. Sin embargo, al mismo tiempo que el alcance del término ha crecido, su significado y su poder heurístico y político también se han vaciado, dado que el término se ha utilizado en gran medida sin el cuidado adecuado para la discusión conceptual y la debida profundización de su significado. Otra crítica importante a los estudios decoloniales es la presencia de lecturas más genéricas de América Latina, con escasos análisis de las “historias locales”. Poner el acento en las historias locales y no en los “diseños globales” es fundamental para una comprensión más sofisticada de las dinámicas y reconfiguraciones de la colonialidad en la época contemporánea. La tercera y última crítica que considero interesante traer a colación proviene de perspectivas marxistas, que señalan un interés exacerbado en la producción de análisis decoloniales centrados en las dimensiones epistemológicas, subjetivas y/o metafísicas de la colonialidad (lo que ha llevado a una voluminosa producción de conceptos y nociones que dificultan y limitan el acceso de nuevos agentes a las discusiones decoloniales). Autoras y autores marxistas señalan que aún son pocos los análisis decoloniales interesados en los procesos económicos de reproducción de la vida social bajo el capitalismo, y las cuestiones

esto, será posible trazar algunos terrenos posibles donde las luchas por reconocimiento de los cuerpos precarizados de América Latina y el Caribe pueden recurrir para avanzar en la descolonización.

## “MUCHAS DIFERENCIAS COLONIALES, PERO UNA SOLA LÓGICA DE OPRESIÓN”

El capitalismo mundial es entendido por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005, 2014) como una heterogeneidad histórica-estructural de alcance global constituida por dos ejes centrales, la colonialidad del poder y la modernidad, que ordenan las disputas de los grupos sociales en torno del control de los cuatro ámbitos básicos de la existencia humana: trabajo, sexo, autoridad colectiva y subjetividad/intersubjetividad, sus productos y recursos. Para Quijano la colonialidad del poder se funda en la imposición de la idea de “raza” como el fundamento de una clasificación social y de dominación social de la población mundial. La modernidad es definida por él como el nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación que fue configurándose a partir de las necesidades del capitalismo mundial eurocentrado y de las experiencias del colonialismo y de la colonialidad (Quijano, 2014)<sup>69</sup>.

El análisis del padrón de poder capitalista mundial propuesta por Quijano resaltó la inseparabilidad entre la clasificación racial de la población y la explotación modo de producción capitalista,

---

relacionadas con el trabajo, la producción, el intercambio y el consumo son fundamentales para el futuro de la decolonialidad, en términos de su doble esfuerzo de descolonización política y económica y de descolonización epistémica (Mignolo, 2014). Para profundizar este debate y para conocer otras críticas relevantes, ver Quintero, 2012; Martins, 2021; Cahen & Braga, 2018.

<sup>69</sup> Para ahondar en el concepto de colonialidad del poder, consultar Quijano (2005, 2014).

siendo la primera absolutamente constitutiva de la última que, como mencionado arriba, se constituyó únicamente con la colonización de las Américas. Sin embargo, a pesar de la riqueza analítica de Quijano y de su centralidad para el pensamiento crítico latinoamericano, la filósofa argentina María Lugones considera que sus análisis sobre el papel que la colonialidad del género desempeña en el proceso de constitución del capitalismo mundial son limitadas, en la medida en que Quijano asume el heterosexualismo, el dimorfismo sexual, la complementariedad hombre/mujer y las relaciones patriarcales como formas “naturales” de control del sexo, sus productos y recursos, cuando, la verdad, ellos son elementos fundamentales producidos por la propia constitución colonial/moderna del capitalismo mundial (Lugones, 2008). Como afirma Catherine Walsh (2015, p. 167), los lentes a partir de los cuales Quijano comprende el género acaban por reflejar “una perspectiva heteronormativa y androcéntrica que simplifica, biologiza y dimorfiza al género”. Para Lugones (2008, p. 94) “La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género –ambos son ficciones poderosas”.

El género es para ella una construcción colonial (Walsh, 2015) y pasa a ser entendido como un componente fundamental del proceso de deshumanización y subalternización de los pueblos no blancos colonizados en el territorio americano producida por el capitalismo global. Lugones (2008) enriquece y expande los alcances que el género tiene en el análisis de la colonialidad del poder concebida por Quijano al apuntar que, no solamente el sexo, como afirma ese autor, pero todos los cuatro ámbitos de la existencia –el trabajo, la subjetividad/intersubjetividad, la autoridad colectiva y el sexo–, fueran “engenerizados” desde la colonización.

El sistema moderno/colonial de género o la colonialidad del género (2007; 2008; 2011) en el sentido complejo, se constituye a partir de un proceso de deshumanización que opera por la negación del reconocimiento del género de los y de las colonizados/das. Así, Lugones (2011, p. 106) afirma que la atribución jerárquica y dicotómica entre quien tiene o no tiene género se tornó

“la marca de lo humano y de la civilización. Sólo los civilizados eran hombres y mujeres. Los pueblos indígenas de las Américas y los africanos esclavizados se clasificaban como no humanos en su especie –como animales, incontrolablemente sexuales y salvajes”. La jerarquía dicotómica entre el humano y el no humano es, para ella, la dicotomía central de la modernidad colonial (Lugones, 2007, 2011). Quien era y aún es reconocido como teniendo género (hombres y mujeres blancos) lo es a partir de encuadramientos normativos muy precisos que marcan el género sobre la base de criterios fundados en la heteronormatividad<sup>70</sup>, en el dimorfismo sexual, en la complementariedad hombre/mujer y en las relaciones patriarcales de poder y que, debido a eso, se tornan elementos fundamentales de la propia constitución colonial/moderna del capitalismo mundial: “la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad el poder fue constitutiva de este sistema de género” (Lugones, 2008, p. 93).

Todos esos cuerpos colonizados fueron clasificados por la colonialidad del poder constitutiva del modo de producción capitalista como marcados por algún grado de abyección (Butler, 2000), vistos como alteridades cuya característica central es la ausencia de plena subjetividad humana. De este modo, aunque la colonización en las Américas haya sido marcada por una serie de especificidades económicas, lingüísticas, étnicas, culturales, etc., que construyeron una enorme diversidad cultural en este gran territorio, Lugones apunta que la colonialidad del poder que opera

---

<sup>70</sup> La heteronormatividad es un mecanismo de poder regulador jerárquico y excluyente por medio del cual se producen y se naturalizan las nociones de femenino y masculino y de sexualidad “normal” a partir del grado de coherencia que éstos mantienen entre sexo-género-práctica sexual-deseo, entendida como una relación causal. Cuanto mayor la ruptura de los sujetos con esa cadena, es mayor la posibilidad de rechazo y violencia de la sociedad en contra de que ellos lean (Butler, 2010a).

en nuestras sociedades produce una opresión común que recae sobre todas las sociedades latinoamericanas y caribeñas. Es este quien garantiza la maximización de la precariedad, la explotación de grupos sociales que, debido a su encuadramiento interseccional racial y de género, están destituidos de las condiciones de reconocimiento de su humanidad, pasibles a todo tipo de explotación económica, violencia y violación de derechos humanos en el territorio latinoamericano y caribeño.

El proceso de deshumanización apuntado arriba es también percibido por el filósofo decolonial Nelson Maldonado-Torres. Él comprende la colonialidad como “uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais” (Maldonado-Torres, 2018, p. 36). Este autor apunta que la “catástrofe metafísica” que establece la “diferença subontológica ou a diferença entre seres e aqueles abaixo dos seres” (Maldonado-Torres, 2018, p. 37), transformados en “entidades subhumanas dóceis” (Maldonado-Torres, 2018, p. 33), es el punto de partida de la modernidad occidental, siendo también lo que explica por qué la violencia direccionada a las poblaciones colonizadas y sus descendientes es extrema, constante y siempre legitimada.

La modernidad/colonialidad es un paradigma de guerra que se coloca como justo y que normaliza la violencia contra los sujetos colonizados que, por ser considerados entidades subhumanas marcadas por las barbarie y primitividad, pasan a ser percibidos como razón final para tal violencia, cabiendo a “eles demonstrar que não são a fonte da violência ao adotar os costumes e os modos de pensar dos colonizadores” (Maldonado-Torres, 2018, p. 39-40). Sin embargo, como afirma Frantz Fanon (2008, 2015), como los “condenados” son siempre mantenidos debajo de las dinámicas de acumulación y explotación que permiten la ascensión en la estructura de poder, ésta nunca será completamente exitosa (Fanon, 2008; Maldonado-Torres, 2018). Del mismo modo, como las características que definen las condiciones de reconocimiento de la humanidad son las características de la razón iluminista,

de la blanquitud, de la civilización europea (Fanon, 2008, 2015), los colonizados y las colonizadas no blancas nunca tendrán éxito completo en sus reivindicaciones por reconocimiento social de su humanidad y la violencia contra ellos estará siempre justificada<sup>71</sup>.

Feministas norteamericanas como Angela Davis (2016) e Patricia Hill Collins (2015), entre muchas otras, también apuntan para el proceso de deshumanización de las mujeres negras como un elemento constitutivo del periodo de la esclavitud en los EEUU, pero que es actualizado hasta hoy en prácticas institucionales, simbólicas e individuales contemporáneas. Angela Davis afirma que como las mujeres esclavizadas eran vistas como unidades de trabajo lucrativas, ellas podrían ser desprovistas de género, pero “quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modo cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas” (Davis, 2016, p. 19).

Ya Patricia Hill Collins señala la importancia primordial de la autodefinición y de la autovalorización de las mujeres negras como mecanismos de enfrentamiento a las imágenes controladoras construidas por los grupos dominantes para deshumanizar a las mujeres, principalmente a las mujeres negras. Collins demuestra que “enquanto ambos os grupos são estereotipados, embora de maneiras diferentes, a função da imagem é a de desumanizar e controlar ambos” (Collins, 2016, p. 103). Sin embargo, a pesar de las imágenes construidas para que las mujeres negras y blancas tengan en común un carácter subalterno, es primordial compren-

---

<sup>71</sup> Esto explicaría el porqué, según datos de una investigación realizada por la Secretaría Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) y el Senado Federal de Brasil en el 2012, el 56% de la población brasileña concuerda con la afirmación de que “La muerte violenta de un joven negro impacta menos a la sociedad comparada con la muerte de un joven blanco”. Disponible en: <http://vidasnegras.nacoesunidas.org/> y en: <https://www12.senado.leg.br/institucional/datasenado/publicacaodatasenado?id=pesquisa-sobre-a-violencia-contra-a-juventude-negra-no-brasil>. Acceso en: 06 de febrero de 2023.

der que existen diferencias de grado significativas que producen especificidades en la forma en la que se producirá la dominación de raza/género en cada uno de los casos. Por eso es tan fundamental un análisis interseccional con miras a comprender las conexiones existentes entre raza, clase, género, sexualidad, nacionalidad, etc., como categorías de análisis que estructuran todas las relaciones.

La antropóloga brasileña Lélia Gonzalez evidencia cómo el racismo disfrazado o racismo por negación marca las diferentes experiencias históricas de las naciones que constituyen América Latina, constituyéndose como una forma aún más eficaz de alienación de las personas discriminadas comparado con el racismo abierto, de segregación explícita, característica de las sociedades de origen anglosajona. Al proponer la categoría de “Amefricanidad”, Gonzalez se propone demostrar que todos nosotros, americanos del Sur, Norte, Centro, Insular y del Caribe, tenemos algo en común:

Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o *racismo*, essa elaboração fria e extrema em todos os níveis de pensamento, assim com parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades (Gonzalez, 2019, p. 349).

Es la conciencia de ese racismo y de sus prácticas que despiertan, para la autora, el empeño en rescatar y afirmar la “humanidade e competência de todo um grupo étnico considerado inferior” (Gonzalez, 2019, p. 346), porque es visto como poseedor de una “natureza sub-humana” y, por eso, puede sufrir todo tipo de explotación socioeconómica (Gonzalez, 2019, p. 349).

De este modo, a pesar de las especificidades que marcan la producción de la precaridad de diversos grupos subalternizados en el territorio latinoamericano y caribeño —especificidades éstas que necesitan ser reconocidas y analizadas, pero que no son el objetivo

de este artículo<sup>72</sup>— podemos percibir, a partir de lo expuesto hasta ahora, que existe algo en común a todos ellos: como afirma Lugones (2011, p. 116) existen, en América Latina, “muchas diferencias coloniales, pero una lógica de opresión”. Así, a pesar de las diferentes maneras en que los marcadores sociales de la diferencia actúan en la producción de formas de dominación particulares, la negación del reconocimiento social de la condición de humanidad es el elemento que une a todos esos cuerpos precarizados en América Latina y el Caribe. Además de eso, la colonialidad de poder, en el sentido complejo analizado por Lugones, es decir, incluido también el género, es parte de la matriz de poder que opera y produce, todavía hoy, la deshumanización y la precaridad de esos cuerpos, incluso en esta fase neoliberal del capitalismo. La reivindicación política de gran parte de los individuos y grupos precarizados del territorio latinoamericano y caribeño se expresa en demandas por condiciones económicas y sociales dignas y por el reconocimiento social de su humanidad, como expresan las autoras y los autores mencionadas anteriormente.

Por ahora, considero importante resaltar que, aunque no todo sujeto/grupo precarizado en América Latina y el Caribe busque

---

<sup>72</sup> Sin embargo, es fundamental comprender cómo marcadores sociales de la diferencia como género, raza, etnia, sexualidad y nacionalidad se conectan de forma a producir experiencias históricas específicas de deshumanización para grupos distintos en contextos particulares. Es por eso que investigaciones empíricas con ese propósito son fundamentales pues, como afirma Patricia Hill Collins (2015, p. 26), las experiencias de todos los individuos son formadas por intersecciones entre múltiples sistemas de dominación y son exactamente las interpretaciones de las interacciones entre esos múltiples sistemas el objeto de estudio de las ciencias sociales (Collins, 2015; 2016). Además, no llevar en cuenta las conexiones entre esos marcadores sociales de la diferencia en la producción de los procesos de dominación específicos es también favorecerla, pues negarle a una persona o a un grupo la realidad de sus experiencias, es una manera de deshumanizarlos.

reconocimiento de su condición de humanidad<sup>73</sup>, ciertamente todos ellos y ellas sufren, aunque en grados diferentes, las consecuencias de la violencia deshumanizadora y elaboran –a partir de los diferentes recursos materiales y simbólicos que poseen– estrategias de resistencia a ella. A partir de ahora, me gustaría intentar dibujar algunas posibilidades de descolonización de estos grupos sometidos a formas de explotación económica y políticas de regulación que producen precaridad y les niegan las condiciones de reconocimiento social de su humanidad. Algunas de estas posibilidades de descolonización pueden ser encontradas en el concepto de la “lógica de coalición” de María Lugones (2008, 2011) y el que Judith Butler llama de “política de coaliciones” (2015).

## PENSAR LA RESISTENCIA COMO TEJIDO

Hasta ahora me concentré en demostrar que el sistema moderno/colonial de género opera a partir de una lógica de deshumanización de los colonizados y de las colonizadas que justifica la violencia que continuamente recae sobre ellos y ellas. Comprender los mecanismos de deshumanización es un paso importante en la des-

---

<sup>73</sup> La lucha contra la deshumanización o por el reconocimiento de la condición de humanidad no puede ser generalizada como una característica de toda y cualquier resistencia anticolonial. Existe una pluralidad de individuos y grupos que, aun estando fuera de las normas regulatorias que definen las posibilidades de reconocimiento del humano, no buscan ese reconocimiento social, pero, por ejemplo, escogen estratégicamente cerrarse lo máximo posible en sus comunidades con el propósito de escapar de la violencia y de la deshumanización. Es lo que afirma la antropóloga decolonial Rita Segato (2013) cuando apunta la existencia de diversos pueblos originarios en el territorio brasileño previsto de fuerte organización comunitaria cuyo pensamiento estratégico ha sido históricamente el de buscar aislamiento y el no contacto con el mundo blanco y sus instituciones.

colonización. Como afirma Lugones: “Mi intención es proporcionar una forma de comprensión, de lectura, de percibir nuestra lealtad a este sistema de género. Necesitamos colocarnos en una posición para llamarnos unos a otros para rechazar este sistema de género mientras realizamos una transformación de las relaciones comunales”<sup>74</sup> (Lugones, 2007, p. 189). Sin embargo, luchar contra la colonialidad es también luchar contra el hábito epistemológico, producido por su propia voluntad, de borrar la lucha y la subjetividad de las personas que resisten a ella (Lugones, 2011). Es por eso que Lugones reafirma la importancia primordial de que todas nosotras, feministas decoloniales, estemos atentas a la subjetividad activa de aquellos y de aquellas que resisten –activamente– a la lógica de deshumanización impuesta por la colonialidad, percibiendo como su subjetividad humana es habitada por una complejidad y una riqueza extraordinarias, constituidos por culturas, historias, memorias, cosmologías y relaciones otras que no apenas las definidas por el capital, habitando la diferencia colonial con ese locus fracturado entre la colonialidad y todo lo que ella intenta subyugar y destruir.

Según Maldonado-Torres, la descolonización “expressa os desejos do colonizado que não quer atingir a maturidade e tornar-se emancipado como os europeus iluministas que condenam a tradição (...), mas sim organizar e obter sua própria liberdade” (Maldonado-Torres, 2018, p. 28), a partir de su propio camino, con sus propios modos de ser, pensar y sentir. Es por eso que la propuesta de descolonización en este trabajo es pensada y construida a partir del locus fracturado, que es esa frontera epistemológica donde el sujeto colonizado habita, marcada por muchas diferencias coloniales, pero por una única lógica de opresión. Es a partir de ese locus

---

<sup>74</sup> Traducción propia de “My intent is to provide a way of understanding, of reading, of perceiving our allegiance to this gender system. We need to place ourselves in a position to call each other to reject this gender system as we perform a transformation of communal relations”.

fracturado que la resistencia a la deshumanización puede surgir y que es posible pensar en un punto de partida desde la coalición: “Al pensar el punto de partida como coalicional debido a que el locus fracturado es común, las historias de resistencia a la diferencia colonial son el sitio donde debemos fijarnos, aprendiendo unas de otros y otras” (Lugones, 2011, p.115).

Judith Butler y María Lugones utilizan, respectivamente, los conceptos de política de coaliciones y lógica de coalición para elaborar las maneras posibles de resistir a la violencia deshumanizadora y de trazar sus posibilidades de descolonización. Existen diferencias sustanciales en los presupuestos teóricos utilizados por las autoras y en las formas como trazan las perspectivas de acción política<sup>75</sup>. Butler analizará las asambleas públicas (aquellas que tienen lugar en las calles y plazas, así como en espacios virtuales) como una forma de acción política que hace explícitas las condiciones compartidas de injusticia, oponiéndose a las nociones neoliberales que atribuyen a los propios sujetos la responsabilidad de las condiciones precarias a las que están expuestos. De esta forma, Butler señala a las políticas neoliberales implementadas en las últimas décadas como responsables de maximizar la precariedad. Sin embargo, entiende que la posibilidad de resistencia proviene de la alianza entre cuerpos precarizados contra las políticas reguladoras del Estado o contra las que éste no ofrece protección. Las asambleas serían, por tanto, el resultado de coaliciones entre cuerpos precarizados, como veremos más adelante. Pero es crucial ser conscientes del hecho de que, para Butler, las asambleas tienen un carácter contingente, contextual, constituido por coaliciones efímeras e inestables entre grupos diversos y a menudo

---

<sup>75</sup> Realicé una lectura necesariamente selectiva de las autoras mencionadas con el propósito de evidenciar una convergencia entre sus argumentos para fines de desarrollo de mis propios objetivos en este trabajo. Por eso, el análisis de las divergencias teóricas entre ellas no será profundizada aquí, pues desviaría el enfoque y no cabría en el espacio de este texto.

geográficamente distantes. Butler pretende oponerse al comunitarismo y a la identidad como punto de partida de la política de coaliciones. En otras palabras, ella quiere oponerse “a la idea de que las obligaciones éticas se nos planteen solamente en el contexto de comunidades enmarcadas por fronteras, unidas por una misma lengua y/o constituidas por un pueblo o nación” (Butler, 2017, p. 106). Como veremos más adelante, la inestabilidad y lo efímero de las coaliciones en Butler son muy diferentes de la propuesta del feminismo decolonial que, por el contrario, toma el arraigo comunitario como punto de partida para la coalición.

No obstante, también existen puntos de convergencia entre los presupuestos teóricos de Butler e Lugones. En Butler, por medio de un abordaje crítico de las normas de reconocimiento que condicionan una construcción normativa jerárquica y excluyente del humano es que podemos deconstruir esos modos perversos de deshumanización. El reconocimiento social es entendido por ella como un acto o una práctica emprendida, por lo menos, por dos sujetos y que constituye una acción recíproca. Para que éste pueda suceder, es necesario que existan normas compartidas entre los sujetos, o sea, encuadramientos normativos que preceden las posibilidades de reconocimiento social. Esos encuadramientos se basan en conjuntos de normas que reconoce como humanas apenas las vidas que se adecúan a sus criterios asentados en características raciales de blanquitud, heteronormatividad y cisgeneridad, por ejemplo. La performatividad de género, aunque no pueda funcionar como paradigma para todas las formas de existencia que se vuelven contra esas construcciones normativas deshumanizadoras, es un punto de partida que nos permite reflexionar sobre la violencia de la norma y las formas posibles de resistencia a ella:

Si aceptamos que hay normas sexuales y de género que determinan quiénes van a ser reconocibles y “legibles” para los demás, entonces veremos cómo lo “ilegible” puede llegar a constituirse como grupo, desarrollando a la vez formas de hacerse inteligibles entre ellos; y veremos también cómo

estas personas se ven expuestas a la violencia de género y cómo esta experiencia común puede llegar a transformarse en la base de su resistencia (Butler, 2017, p. 44).

Es importante resaltar que las propuestas de Butler y Lugones no sugieren la adecuación de los individuos y grupos precarizados a los regímenes de inteligibilidades puestos por la colonialidad del modo de producción capitalista. Al contrario, sus propuestas caminan en el sentido de construir una mirada crítica que favorezca la desconstrucción de los encuadramientos normativos productores de concepciones jerárquicas y excluyentes del humano que alimentan y son alimentadas por ese patrón de poder.

Butler (2010, 2017) demuestra que las normas operan para hacer a ciertos sujetos personas “reconocibles”, con valor, cuyas vidas, si se pierden, serán consideradas socialmente dignas de ser objeto de duelo, es decir, serán valoradas, lloradas, percibidas como vidas que importan. Así, estas normas existentes compartidas intersubjetivamente atribuyen el reconocimiento social de una manera diferente. Cuando cuerpos se unen en la calle, en la plaza pública o en otras formas de espacio público, ellos están ejerciendo un derecho plural y performativo de aparecer, y la reivindicación por el derecho de aparecer es una reivindicación por un conjunto de soportes sociales que garanticen una vida digna. Pero es también una demanda corporal por el reconocimiento de la condición de humanidad, una lucha por el derecho de aparecer como una vida corporal válida.

La política de coaliciones propuesta por Butler es la alianza “entre ciertas minorías o entre poblaciones consideradas desechables” (Butler, 2017, p. 34), o sea, precarias. Está organizada en formas de oposición política a ciertas políticas estatales<sup>76</sup> y otras

---

<sup>76</sup> Mientras el neoliberalismo aboga a favor de un Estado mínimo, libre de la obligación de garantizar ayudas sociales para la población, la posición defendida por Butler es la de completa responsabilidad del mismo

políticas reguladoras capaces de “producir, explotar y distribuir precariedad para su propio beneficio y para la defensa territorial” (Butler, 2010, p. 55):

La precariedad es una categoría que engloba a mujeres, *queers* y personas transgénero, a los pobres, los discapacitados y los apátridas, pero también a las minorías religiosas y raciales; es pues una condición social y económica, pero no una identidad (efectivamente, trasciende todas estas clasificaciones y produce alianzas potenciales entre los que no se reconocen como miembros de una misma categoría), (Butler, 2017, p. 63).

Las coaliciones buscan ir más allá de las políticas identitarias, pues no están necesariamente basadas en posiciones del sujeto o en la reconciliación de diferencias entre posiciones del sujeto, pero abrigan antagonismos y valorizan las diferencias como la característica misma de una política democrática radical. Son, para Butler, posibilidades nacientes, concretas y provisorias de la soberanía popular.

En un momento histórico de recrudescimiento del neoliberalismo, es fundamental, más que nunca, resaltar la adhesión de Butler a la premisa hegeliana de que la característica fundamental de la vida humana es su carácter fundamentalmente dialógico e intersubjetivo. Como vimos anteriormente, para Butler, al contra-

---

en producir políticas que actúen en la minimización de la precariedad. No obstante, es necesario que quede claro que, para Butler, aun cuando eso ocurre, la relación de dependencia de las poblaciones precarizadas con el Estado es siempre violenta y arbitraria, en la medida en que el Estado se constituye a partir de presupuestos ontológicos (naciones de sujeto, cultura, identidad, religión, por ejemplo) que permanecen incontestadas e incontestables en determinados encuadramientos normativos, como es el caso, por ejemplo, del neoliberalismo y del multiculturalismo, pero no solamente en esos (Butler, 2010).

rio de lo que dice el neoliberalismo, somos seres dependientes de reconocimiento, relaciones sociales, redes de apoyo y sustento que permiten establecer vínculos entre las categorías humana, animal y técnica (Butler, 2017). Es por eso que no hay posibilidades individualistas de acción política transformadora; al contrario, esta última debe siempre partir de la construcción de relaciones dialógicas y colectivas, pues la coalición de los cuerpos en alianza en las calles nunca es una acción individual, es una acción entre cuerpos.

Así como Butler, Lugones defiende que las posibilidades de acción política emancipatorias nunca pueden ser individuales, y sí necesariamente colectivas. No obstante, una diferencia significativa entre ellas es que, para Lugones, más que colectivas, ellas necesitan ser comunitarias. La idea de comunidad trae consigo la formación de redes de significados compartidos, vínculos afectivos, modos de hacer, sentir y actuar que crean formas de reconocimiento social que pueden hacer frente a la precaridad y a la deshumanización producidas e impuestas por la colonialidad. Es por eso que comunidades y no individuos son los agentes posibles de la descolonización:

Una no se resiste a la colonialidad del género sola. Una se resiste a ella desde dentro de una forma de comprender el mundo y de vivir en él que es compartida y que puede comprender las acciones que una emprende, permitiendo así el reconocimiento. Las comunidades más bien que los individuos hacen posible el hacer; una hace con otro/otra, no en aislamiento individual (Lugones, 2011, p. 116).

La antropóloga decolonial Rita Segato (2018, p. 27) trae una definición de comunidad importantísima para la discusión de este trabajo:

Una comunidad, para serlo, necesita de dos condiciones: densidad simbólica, que generalmente es provista por uno cosmos propio o sistema religioso; y una autopercepción

por parte de sus miembros de que vienen de una historia común, no desprovista de conflictos internos sino al contrario, y que se dirigen a un futuro común. Es decir, una comunidad o un pueblo no es un patrimonio de costumbres enyesadas, sino el proyecto de darle continuidad a la existencia en común como sujeto colectivo.

Segato afirma que a partir de la comunidad es posible construir lógicas disfuncionales al capitalismo, o sea, lógicas culturales cuyas inversiones en los vínculos comunitarios como bien colectivo y en las obligaciones de la reciprocidad protejan los individuos del apelo producido por la lógica de la acumulación y del consumo desmedido de mercaderías creadas por el capitalismo. Estas tecnologías de sociabilidades producidas por el enraizamiento comunitario son posibles solamente cuando los individuos se reconocen como un pueblo, quiere decir, como una comunidad con una historia común, con una trayectoria que busca encaminarse para un futuro también común y que coloca los vínculos de afecto y de reciprocidad encima del deseo desenfrenado por acumulación de bienes materiales. Es por eso que Segato afirma que no todo colectivo de pequeñas dimensiones y relaciones cara a cara puede definirse como comunidad; cuando un colectivo se organiza con un fin instrumental como, por ejemplo, atender desabastecimientos en tiempos de crisis o resolver conflictos, tan pronto como se resuelve el problema, se disuelve, pues carece de las características centrales que definen a una comunidad.

Así, Segato y Lugones defienden que las acciones políticas descolonizadoras más que solamente colectivas, como ya advierte Butler, necesitan ser comunitarias y anticapitalistas; ellas incluyen “la afirmación de la vida por encima de la ganancia, el comunismo por encima del individualismo, el ‘estar’ por encima de la empresa, seres en relación en vez de divisiones dicotómicas una y otra vez en fragmentos organizados jerárquica y violentamente” (Lugones, 2011, p. 116). Otra diferencia significativa es que, para Butler, al contrario de las autoras decoloniales citadas

arriba, las coligaciones son efímeras, inestables, ocurren de forma inesperada, por corto espacio de tiempo y no presuponen el arraigo comunitario. Las coligaciones propuestas por Butler son formas importantes de acción colectiva en la medida en que son instrumentos valiosos de la lucha de los cuerpos precarios contra la violencia, la explotación y por el reconocimiento social de su humanidad. Entretanto, para el feminismo decolonial de Lugones y Segato, el vínculo comunitario es fundamental para la descolonización, puesto que solamente por él es posible construir formas de reconocimiento capaces de oponerse a la violencia deshumanizadora de la colonialidad:

Hay que rehacer las formas de vivir, reconstruir comunidad y vínculos fuertes, próximos, al estilo y con las “tecnologías de sociabilidad” que comandan las mujeres en sus dominios, localmente arraigados y consolidados por la densidad simbólica de un cosmos alternativo, disfuncional al capital, propio de los pueblos en su camino político, estratégico e inteligente, que les permitió sobrevivir a lo largo de quinientos años de conquista continua (Segato, 2018, p.115).

La lógica de la coalición propuesta por Lugones es producida por entes en relación comunitaria que responden a la colonialidad a partir de su posición fronteriza. Su concepción de identidad cuestiona la idea del sujeto como unificado y se basa en la experiencia de sujetos plurales que son producidos en realidades sociales, atravesadas por racismos etnocéntricos que construyen jerarquías culturales que eligen una cultura como dominante y otras como subordinadas. Estos sujetos se encuentran en el límite entre estas culturas o, como afirma Gloria Anzaldúa, en la frontera (Freitas & Rowinski, 2023). Esa posición fronteriza es marcada por una producción muy rica de sentidos y significados que desafían la lógica dicotómica y jerárquica que produce la deshumanización de la colonialidad.

Estar ubicado en la posición fronteriza es tener su subjetividad construida por visiones de mundo, valores y creencias eurocéntricas, derivadas de la colonialidad, pero también por conocimientos, comportamientos y técnicas de sociabilidad arraigados en vínculos de reciprocidad y valores que provienen de otras epistemes y otras bases culturales que pueden hacer frente al deseo desenfrenado de acumulación de bienes del sujeto en el desempeño neoliberal. Para Lugones es exactamente habitar el locus fragmentado por innumerables lógicas culturales en tensión creativa, diferentes entre sí, semejantes apenas en su oposición a la lógica de opresión de la colonialidad, que puede posibilitar la resistencia creativa capaz de producir coaliciones potencialmente descolonizadoras de las relaciones de poder capitalistas. Lugones señala la necesidad de ver a las personas colonizadas no sólo como son vistas por los colonizadores, es decir, deshumanizadas, privadas de razón, agencia histórica y conocimiento, sino como subjetividades dotadas de actividad, es decir, inventiva, construidas en la tensión creativa entre el mundo y los valores del colonizador, y su propio mundo y sus valores comunitarios (Freitas & Rowinski, 2023).

Como se puede observar, tanto el concepto de “lógica de coalición” de María Lugones como la llamada “política de coaliciones” de Butler, son profundamente críticos con la visión del mundo ultra individualista y competitiva producida por el neoliberalismo. Como vimos en la primera parte, el modelo competitivo que el neoliberalismo generaliza para todos los ámbitos de la vida social es una forma de relación social basada en la falta de reciprocidad, solidaridad y en la lucha contra los vínculos comunitarios como bien colectivo. La sociedad neoliberal es un modelo de sociedad que genera relaciones sociales radicalmente individualistas, creando sujetos agotados, solitarios y con grandes dificultades para construir acciones políticas colectivas de mayor alcance. Este sujeto del desempeño se encuentra, por lo tanto, en relaciones sociales cuyos lazos están corroídos, donde cada vez se desconfía más de la generosidad, la fidelidad, la solidaridad y todo lo que forma parte

de la reciprocidad social y simbólica en los lugares de trabajo, pero también fuera de ellos. El capitalismo neoliberal retira el potencial emancipador de las acciones políticas al crear barreras para la construcción de coaliciones más amplias entre las personas subalternizadas entre sí. Una de estas barreras es la propia creación del sujeto del desempeño y de formas de acción y relación social guiadas por los principios de la competencia:

Las acciones políticas de los movimientos sociales han llegado, en cierta medida y sin darse cuenta, a incorporar la lógica neoliberal de la competencia generalizada y del individualismo radical como principio de sus conductas, dificultando el establecimiento de relaciones sociales que requieran compromiso a medio y largo plazo y exijan el esfuerzo de articulación política con diferentes grupos para la construcción de proyectos políticos comunes alternativos al neoliberalismo. Esto hace que las luchas sociales en la actualidad tomen constantemente la forma de una competición entre individuos más que entre ideologías, grupos o clases sociales y proyectos de sociedad (Borges & Freitas, 2023 - traducción propia).

Sin embargo, al contrario de esto, la coalición se construye a través del fortalecimiento de los lazos afectivos, apoyados en la comunidad, entre los/las subalternos/as, en relaciones de poder horizontales y no verticales: pues, como afirma Lugones, nuestras posibilidades “no yacen en la paridad con nuestro superior en la jerarquía que constituye la colonialidad.” (Lugones, 2011, p. 114)<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> No por coincidencia, esa discusión trae a la memoria la afirmación hecha por Fanon en “Piel Negra, Máscaras Blancas” (2008, p. 183): al reflejar sobre la dialéctica hegeliana del señor y del esclavo, afirma Fanon: no hay reciprocidad entre el señor y el esclavo negro, lo que el primero quiere del segundo no es reconocimiento, y sí trabajo.

Para Lugones es en ese espacio fronterizo de la diferencia colonial que podemos tejer, juntas, la resistencia:

Si la resistencia la pensás como oposición, es un caso. Pero si la pensás como tejido, es otro. Y se teje con lo que hay. Y hay malo y hay bueno. Y lo malo se ha incorporado a lo bueno, y viceversa. Eso es así. Pero también es así que en algún lado debe estar escondido nuestro yo comunal, aquello que nos hace sentir parte de algo inmenso. Si pudiéramos hacer florecer eso, todo sería distinto. Y eso no florece con palabras, quizá. Eso hay que hacerlo juntas. (...) Nuestro rol como pensadoras es estar hoy a lado de la gente. En silencio. Tenemos que reemplazar la rigidez de la Modernidad con el cuerpo a cuerpo, el mano a mano, tejiendo juntas el yo comunal. Tenemos que aceptar que nosotras, hoy, no tenemos una lengua que nos exprese. Toleremos esta transición sin cerrar nada. Abramós (Lugones, 2019).

## CONCLUSIONES

Pensar las luchas por reconocimiento en América Latina y el Caribe exige de nosotros considerar la construcción de la colonialidad del poder como un elemento fundamental del capitalismo neoliberal y como parte fundamental para comprender nuestras propias dinámicas de producción de la precaridad, teniendo en vista que la deshumanización a partir de categorías raciales y de género fue y continúa siendo todavía hoy una de las principales estrategias de dominación utilizadas de forma generalizada por el sistema capitalista en todo el continente americano.

Por eso creo que es fundamental pensar en las luchas por reconocimiento como herramienta política capaz de unir en coalición a todas aquellas personas a quienes se les fue negado el reconocimiento de la humanidad y, a partir de eso, sufrieron todas las formas posibles de violencia y explotación. Sin embargo, a par-

tir de lo que fue desarrollado hasta ahora en este trabajo, es importante demarcar los terrenos posibles por donde las luchas por reconocimiento de los cuerpos precarizados de América Latina y el Caribe pueden recorrer para alcanzar la resistencia. Esa última se desdobra, al mismo tiempo, en tres temporalidades distintas: es una promesa de acción política transformadora pensada como un horizonte futuro, una acción que está presente en toda nuestra historia colonial, y es una práctica que está ocurriendo ahora, en el presente, pues, “No se trata precisamente de posibilidades teorizadas sino de posibilidades vividas” (Lugones, 2005, p. 70). En cualquiera de estas temporalidades, la resistencia debe ser pensada y realizada de manera creativa, colectiva y, para el feminismo decolonial, aún más que colectiva, comunitaria. Sin embargo, desde el último cuarto del siglo XX, esta resistencia ha enfrentado al neoliberalismo como una nueva racionalidad del capitalismo que, como tal, plantea desafíos específicos para las luchas políticas de los movimientos sociales por la descolonización. Estos desafíos están relacionados, como hemos visto, con la propagación de la racionalidad neoliberal hacia los rincones más íntimos de nuestras relaciones y de nuestra vida psíquica, haciendo que la competencia generalizada se convierta en la norma de conducta y el sujeto-empresa se convierta en el modelo de subjetivación.

Tanto el concepto de lógica de coalición desarrollado por Lugones cuanto el concepto de política de coaliciones propuesto por Butler apuntan que las alianzas son posibles apenas colectivamente y en condiciones de paridad. La condición de subordinación y deshumanización producidas por el mismo sistema de opresión es un punto en común de movilización de los cuerpos precarizados para la lucha contra las políticas estatales y otras políticas regulatorias neoliberales que producen la maximización de la precaridad. La apuesta de Butler es en la coalición de esos cuerpos precarizados que, expuestos a diferentes formas de vivir la violencia deshumanizadora, pueden desarrollar “formas de hacerse inteligibles entre ellos” y hacer de esa exposición común a la violencia la base para la resistencia (Butler, 2017, p. 44).

Como vimos anteriormente, el concepto de coligación de Butler se detiene en las acciones colectivas que ocurren en los espacios públicos y que son marcadas por un fuerte grado de adaptabilidad, inestabilidad y fugacidad, no presuponiendo el vínculo comunitario como una condición *sine qua non* para su formación. A pesar de considerar que las formas de coligación propuestas por Butler pueden representar momentos importantes en la lucha contra la violencia y la maximización de la precaridad producidas por el capitalismo neoliberal, creo que el feminismo decolonial de Lugones e Segato ofrecen claves de análisis que nos permiten notar la importancia primordial del vínculo comunitario para la construcción de formas de reconocimiento capaces de hacer frente a la violencia que explota, deshumaniza y extermina pueblos colonizados. En las palabras de Lugones, es habitando el locus fracturado de la diferencia colonial que esos cuerpos precarizados pueden construir lazos comunitarios, horizontales, a partir de tecnologías de sociabilidad disfuncionales al capitalismo, que hagan frente a la explotación y a la violencia del padrón de poder capitalista neoliberal. Eso no significa consensos y posiciones identitarias comunes, pero apunta la oposición común a la opresión impuesta por la colonialidad, también comprendida en sus dimensiones de género. Tampoco significa recusar la alianza estratégica con individuos o grupos dominantes. Significa, como afirma Glória Anzaldúa (2016, p. 144), aprender a reconocer nuestro valor propio, expresar nuestras necesidades y hacer que ellos –los dominantes– entiendan “que no es que estén ayudando, es que están siguiendo nuestro liderazgo”. Éste es un camino posible para la descolonización.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/ La frontera: la nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
- Borges, E. C & Freitas, L. R. T. F. (2023). O neoliberalismo e os limites da atuação coletiva na pandemia de COVID-19 no Brasil. En

- Ramírez, G. S., Villavicencio, J. K. A, Osorio. E. S., Zepeda, M. G., Sarmiento, E. & Araujo, R. (coord.). *Pandemónium: ¿nueva normalidad o crisis civilizatoria? Perspectivas desde México y América Latina*. México: Universidad Autónoma de Guerrero; Ediciones La Biblioteca, S.A. de C.V. Recuperado de: <http://ri.uagro.mx/handle/uagro/3467>
- Brown, W. (2019). *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia.
- Butler, J. (2000). Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. En Louro, G. L. (ed). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica.
- \_\_\_\_\_. (2010a). *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. México: Editorial Paidós Mexicana.
- \_\_\_\_\_. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Bogotá: Paidós.
- Cepal. Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2021). *Panorama Social de América Latina*. Santiago de Chile. Recuperado de: [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/47718/1/S2100655\\_es.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/47718/1/S2100655_es.pdf)
- Cahen. M. & Braga, R. (2018). *Para além do pós (-) colonial*. 1. ed. - São Paulo: Alameda.
- Chul-Han, B. *Sociedade da transparência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017a.
- \_\_\_\_\_. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017b.
- Collins, P. H. (2015). Em direção a uma nova visão: raça, classe e gênero como categorias de análise e conexão. *Cadernos Sempreviva*. Recuperado de <http://www.sof.org.br/wp-content/uploads/2016/01/reflex%C3%B5esepraticasdetransforma%C3%A7%C3%A3ofeminista.pdf>
- Collins, P. H. (2016). Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, volumen (31), pp 99-127. Recuperado de [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0102-69922016000100099&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0102-69922016000100099&script=sci_abstract&tlng=pt)

- Dardot, P. & Laval, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- Davis, A. (2016). *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo.
- Dunker, C. (2016). *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo.
- Espinosa-Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, 184. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/325/32530724004.pdf>
- Espinosa-Miñoso, Y., Gómez, D., Lugones, M. & Ochoa, K. (2013): Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo descolonial. Una conversa en cuatro voces, en WALSH, C. (ed.): *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Ediciones Abya Yala.
- Fanon, F. (2008). *Peles negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- \_\_\_\_\_. (2015). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gonzalez, L. (2019). A categoria político-cultural da Amefricanidade. En Hollanda, H. B. (ed). *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Han, B. C. (2017a). *Sociedade da transparência*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2017b). *Sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Lugones, M. (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25.
- \_\_\_\_\_. (2007). Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*, volumen 22(1). Recuperado de <https://nycstandswithstandingrock.files.wordpress.com/2016/10/lugones-2007.pdf>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre, pp. 73-101, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia.
- \_\_\_\_\_. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, volumen 6 (3).
- \_\_\_\_\_. (2019). Maestra: María Lugones, teórica feminista. *Lavaca*. Entrevista de Claudia Acuña. Recuperado de <https://www.lavaca.org/mu138/maestra-maria-lugones-teorica-feminista/>
- Maldonado-Torres, N. (2018). Analítica da cololialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. En Bernardino-Costa,

- J, Maldonado-Torres, N & Grosfogel, R. (ed.) *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Martins, P. H. (2021). Teoria crítica da colonialidade: rumos de uma teoria crítica plural, descolonizada, cosmopolita e fronteiriça. *Revista novos rumos sociológicos*. Volumen 9, n. 15. Recuperado de: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/NORUS/article/view/21672>
- Mignolo, W. (2014). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, 2 ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Recuperado de [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf)
- \_\_\_\_\_. (2014). Colonialidad del poder y Clasificación Social. En Quijano, A. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder / Aníbal Quijano*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Quintero, P. (2012). Estudios decoloniales: un panorama general. *KULA. Antropólogos del Atlántico Sur*. N. 6, pp. 8-21. Recuperado de: [https://www.revistakula.com.ar/wp-content/uploads/2014/02/KULA6\\_1\\_GESCO.pdf](https://www.revistakula.com.ar/wp-content/uploads/2014/02/KULA6_1_GESCO.pdf)
- Rodrigues, C. (18 de junho de 2020). *Judith Butler*. Enciclopédia mulheres na filosofia. Recuperado de: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/judith-butler/>
- Freitas, L. R. T. & Rowinski, E. “Nós viemos de Cuba para que você se vestisse assim?": identidade e resistência em Achy Obejas. In: Freitas, L. R. T. & Souza, L. S. (orgs.). *Feminismo e resistência: ressonâncias na literatura latinoamericana e caribenha*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2023. Recuperado de: <https://www.pimentacultural.com/livro/feminismo-resistencia> Acesso em: 30 de outubro de 2023.
- Safatle, V. (2020) A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. En: Safatle, V., Silva Júnior, N & Durker, C. (orgs.).

*Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica.

Salin, S. (2015) *Judith Butler e a teoria queer*. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica.

Segato, R. L. (2013). *Lectura Mundi: La Lengua Subalterna II* - Rita Segato. Universidad Nacional de San Martín. Entrevista en formato audiovisual, duración 19:22 minutos. Recuperado de <http://noticias.unsam.edu.ar/2015/06/30/la-lengua-subalterna-ii-rita-segato/>

\_\_\_\_\_ (2018). *La guerra contra las mujeres*. 2 ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.

Walsh, C. (2015). Sobre el género y su modo-muy-otro. En Quintero, P. (ed). *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo.