

El derecho a descansar desde el feminismo poscolonial de gloria anzaldúa¹

Martha Palacio-Avenida²

Recibido: 08-04-2022 / Aceptado: 20-02-2023

Resumen. El derecho a descansar es una reivindicación de justicia de primer orden. Es una demanda dirigida al núcleo de la organización social de nuestras necesidades. La caracterización de este derecho se presenta, la mayor de las veces, a partir de los conceptos de trabajo productivo –remunerado– y de cuidado –en gran parte no remunerado. La defensa del ocio y también de la pereza es convocada tanto por los trabajos creativos como por los industriales. Pero, ¿qué pasa cuando el derecho a descansar no se dirige a cuestionar qué entendemos por trabajo, sino a qué entendemos por actividad y a qué llamamos reposo. ¿Qué ocurre si el derecho a descansar muestra la necesidad de iniciar un proceso de descolonización de nuestros cuerpos? La propuesta de Gloria Anzaldúa, y esto es lo que artículo defiende, consiste en mostrarnos que para poder pensar el descanso y hablar de él, la materia prima está en nuestros cuerpos, en atender a las formas de sujeción colonial que aún los habitan.

Palabras clave: derecho a descansar; descolonización; cuerpo; justicia; género.

[en] The Right to Rest in the Gloria Anzaldúa's Postcolonial Feminism

Abstract. The right to rest is a first order justice claim. It is a claim that goes to the core of the social organization of our needs. The characterization of this right comes from the concept of paid work and care work, largely unpaid. The defense of leisure and laziness is called for by both creative and industrious works. But what happens when the right to rest is not focus on questioning what we usually understand by work, but what we understand by activity and what we define as stillness? What happens if the right to rest shows the need to decolonize our bodies? Gloria Anzaldúa's suggestion, and this is what this paper defends, consists in showing us that to be able to think about rest and talk about it, the raw material is in our bodies, i.e., to pay attention to the manners of colonial subjection that still inhabit them.

Keywords: Right to Rest; Decolonization; Body; Justice; Gender.

Sumario. 1. El descanso ¿derecho, privilegio o agravio? 2. La pereza y las crisis del capital. 3. La pobreza de tiempo: una cuestión de género. 4. Descolonizar el cuerpo o el derecho a descansar en Gloria Anzaldúa. Bibliografía

Cómo citar: Palacio-Avenida, M. (2023). El derecho a descansar desde el feminismo poscolonial de gloria anzaldúa. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 26(1), 57-66.

1. El descanso ¿derecho, privilegio o agravio?

El derecho a descansar es una reivindicación de justicia de primer orden. No obstante, la demanda puede generar perplejidad en contextos sometidos a formas de capitalismo extractivo en una economía neoliberal. Sostenidas en la expropiación, favorecen elevadas tasas de desempleo, abocan a la población al “rebusque” y dan lugar a una economía informal. En contextos donde la población ha disfrutado de formas más o menos logradas de Estado de bienestar, su actual debilitamiento y reajuste neoliberal, también pone en tensión el derecho

al descanso. El aumento del desempleo dificulta pensar su articulación más allá de una reducción del tiempo de trabajo pagado. La economía formal e informal del trabajo, así como el desempleo definen al menos una de las coordenadas desde las cuales comprender la idea del descanso como un derecho.

Otra de ellas será la perspectiva feminista, a la que le debemos el llamar la atención sobre el trabajo de cuidados. En este caso el tiempo de descanso se confronta con la denuncia de la doble jornada y la de la doble presencia³. Esto ha hecho posible ampliar nuestra concepción del tiempo vital y, en consecuencia, cuestionar la

¹ Una versión inicial de este trabajo se presentó en el marco de las Jornadas “Cuerpo capitalismo y anarquía: el agotamiento como forma de dominación”, en la U. Autónoma de Barcelona el 19 de noviembre de 2021. Agradezco a Begonya Saez Tajafuerce su invitación y a quienes participaron en la que fue una enriquecedora jornada de trabajo colectivo.

² martha.palacio@uah.es Universidad de Alcalá. Facultad de Filosofía y Letras.

³ El concepto así acuñado por Laura Balbo remite a la dinámica laboral de mujeres como sujetos que entran y salen del mercado laboral en función de sus etapas vitales: matrimonio, maternidad y cuidado de menores, cuidado de los padres. Este concepto no se solapa con la doble jornada, sino que amplía el marco de discusión sobre la organización social del tiempo y las exigencias que soportan las mujeres en su trayectoria vital. Cf. L. Balbo, “La doble presencia”, en C. Borderías, C. Carrasco y C. Alemany (comps.) *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*, Barcelona, Icaria, 1994, pp. 503-513.

estructura de lo que llamamos tiempo libre y tiempo de descanso en oposición al tiempo de trabajo. Así mismo ha revelado la importancia del cuerpo y su significado social en relación con el concepto de descanso.

Tanto en el caso del trabajo remunerado como en el no remunerado del cuidado – o no remunerado de modo suficiente y el desempleo, lo que se cuece es la manera en que una sociedad organiza el tiempo para la satisfacción de sus necesidades. El tiempo de descanso forma parte de esas necesidades que han de garantizarse socialmente.

La Declaración de los derechos humanos establece en su artículo 24 que: “ Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas ”⁴.

Se trata de un derecho que completa la concepción de una vida humana digna al incluir en ella la idea de bienestar (descanso y tiempo libre) que es la que nos permite ponderar la calidad de nuestras vidas. A pesar de que así esté establecido, el derecho a descansar no forma parte de nuestro imaginario como un principio de justicia de primer orden; acaso lo pensamos como una suerte de privilegio o una recompensa debida tras largas fatigas. El descanso se intuye como algo más bien suplementario. Un suplemento que incluso la propia declaración refuerza al presentarlo como corolario del artículo 23 referido al trabajo. Si nos fijamos en la frase final del artículo 24 esta habla de los límites a la duración del trabajo y del disfrute de “vacaciones periódicas pagadas”. Esta especificación da a entender que hablar de descanso exige hablar del trabajo, aunque hablar de trabajo no suele referir a descanso. O, dicho de otra manera, el trabajo es la actividad principal y el descanso depende de él, de manera que, si no se trabaja, entonces no se descansa.

Como efecto de ese modo de entender el descanso, no debería resultar extraño que se trate de un derecho poco reivindicado o que la ausencia de descanso no sea entendida como una vulneración de los derechos humanos. Tampoco debería sorprendernos que la persona que trabaja y es remunerada por ello, según lo establecido en el contrato, sea vista como alguien que goza de un privilegio, en relación con la masa de los sin contrato y la de los desempleados. Y que, si como trabajador demanda el derecho al descanso, su reivindicación resulte un agravio tanto para unos como para otros. Incluso puede causar estupor o perplejidad también para el colectivo de trabajadores independientes muchos de los cuales no pueden darse “el lujo de descansar” porque de hacerlo no llegarían a fin de mes.

Si queremos atender al vínculo entre descanso y desempleo, la cosa se complica porque suele verse en la persona desempleada a alguien inactivo, ocioso⁵, inclu-

so holgazán, vago y hasta perezoso. Se presume que no hace nada cuando en gran medida puede estar dedicado la mayor parte de su tiempo a encontrar un trabajo remunerado o bien a realizar trabajos de cuidado entre sus familiares, o las dos cosas a la vez.

De nuevo, nuestra noción de trabajo resuelve lo que entendemos por descanso: una suerte de tiempo vacío y, sobre todo, no “productivo” en el que se integra el trabajo de cuidado como “tiempo vacío” que acontece en la esfera privada.

A esto puede añadirse la visión de G. Rensi⁶ según la cual el tiempo de vida queda liquidado por el tiempo de trabajo. Nuestras esferas de vida social se supeditan a éste enmarcadas en la internalización de un conflicto entre el trabajo como virtud y el trabajo como castigo que caracteriza del siguiente modo:

Las clases trabajadoras odian el trabajo y se esfuerzan, por medio de su creciente valoración, en descargarse todo lo posible de él, en reducirlo, en hacerlo desaparecer. Las clases no trabajadoras odian el trabajo, como se desprende del hecho de que, con argumentos muy serios (los que, en particular, se refieren a la necesidad de liberarse del trabajo para abundar en el desarrollo intelectual y estético de la sociedad) y reconociéndole un sentido moral y religioso, busquen mantenerse alejadas de él⁷.

Si el trabajo se considera una virtud, reivindicar el descanso podría resultar contradictorio. Pensar en el cuidado como virtud de las mujeres es lo que ha impedido entender que se trata de un trabajo. Pero, si el trabajo es un castigo –efecto de la fuerza del poder, como recuerda Rensi⁸– que representa la liquidación del tiempo vital y no la posibilidad de recrear la vida, entonces el descanso es un oasis en medio del desierto. En el caso específico de las mujeres, el castigo se da en varias partidas, pues vistas como las principales responsables del cuidado, situándolo en el espacio privado, somos conminadas a este, padecemos mala remuneración y, por lo general, somos las primeras en perder el trabajo en situaciones de crisis económica y hasta sanitaria.

En tiempos como los nuestros de grandes bolsas de pobres y de desempleo, el descanso más que un lujo suena a excentricidad, estafalario, por no decir que se ha hecho casi impensable en su sentido literal. A tal punto que, si se afina el oído, el tiempo de descanso parece concentrarse en “una caja de experiencia” de las que venden en el Corte inglés o el Fnac, ir a la peluquería o al gimnasio, o bien salir, ir al cine, o sentarse a leer para “desconectar” –del trabajo, claro. En el caso del cine o la lectura podemos hablar de un consumo recreativo, pero ellos exigen mucho más tiempo y atención del que parece que disponemos o del que no todos pueden disponer.

⁴ <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights> Su formulación actual lo sitúa dentro de los derechos económicos y sociales, pero sus antecedentes se remontan a 1919, tras la primera guerra mundial, cuando tuvo lugar la primera reunión del congreso anual del trabajo en la que se establecieron las condiciones del trabajo para mujeres, niños y hombres. Cf. https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/1920/20B09_18_engl.pdf

⁵ A pesar de que el ocio alude a un tiempo de contemplación y desarrollo de la creatividad, en la actualidad hablar de él despierta inquietud.

La carga moral, que asocia al trabajo con la dignidad, va unida a la de pensar la inactividad como caldo de cultivo del delito. Ambas ideas, forjadas en el pasado, parecen fundirse en nuestro actual ethos neoliberal que ha hecho del tiempo “libre” el de la producción del individuo como mercancía, en el que cada uno es su propia marca. Así, el tiempo libre es un tiempo de producción y de consumo de subjetividades convertidas en objetos, en suma, un nuevo tiempo de trabajo.

⁶ G. Rensi, *Contra el trabajo*, Salamanca, Firmamento, 2021.

⁷ *Ibidem*, p. 19.

⁸ *Idem*.

Esto nos lleva a la idea de que es el modo en que se desarrolla el trabajo, las condiciones en que toma cuerpo esta relación social, lo que nos ha dado la medida de lo que una sociedad entiende por descanso e incluso de lo difícil que puede ser comprender de qué se trata, saber cómo se descansa y cómo reivindicarlo.

Si el derecho al descanso se apea del marco laboral y se pregunta por los imaginarios que articulan nuestra idea de actividad, remunerada o no, orientada al cuidado o no, esta reivindicación de justicia podría mediatizar su excesivo sesgo económico y presentar otras formas de ideación de la vida en común, basadas en una reconsideración de cómo organizamos los tiempos⁹.

La secuencia que propongo se inicia con la defensa de la pereza de P. Lafargue, que constituye una crítica a la dinámica del capitalismo; después se abordará una visión del tiempo de trabajo desde el feminismo y la importancia del factor racial en la distribución del tiempo de trabajo de cuidados; para, finalmente, apuntar las claves del derecho a descansar en la obra de G. Anzaldúa. El descanso como derecho se vincula en su caso a la resignificación social de nuestros cuerpos; esto es, a la apertura de un proceso de descolonización de las relaciones sociales.

2. La pereza y las crisis del capital

En 1880, Paul Lafargue publicó *El derecho a la pereza*¹⁰. Se trata de un escrito brevísimo en el que denuncia las extenuantes jornadas del trabajo fabril en Francia e Inglaterra y argumenta porqué reivindicar el derecho al trabajo como una forma de justicia, en realidad, muestra una contradicción social clave de la que no parecemos percatarnos.

Lafargue explica las razones de esa contradicción social con el ánimo de que su derecho a la pereza se convierta en el acicate de la crítica social sobre la estrechez de nuestra concepción de la vida: una que se define a partir del trabajo remunerado y que recuerda la tensión social entre vivir para trabajar o trabajar para vivir.

La demanda de trabajo implicaría, según Lafargue, primero, el aumento de la población sometida a formas de explotación de más de 10 horas de trabajo al día, mantener a los infantes como fuerza de trabajo, bajos salarios y sometimiento de las mujeres al trabajo en casa y en la fábrica; en suma, perpetuación de las condiciones de una vida miserable. Segundo, esta demanda impide pensar en otras formas de vida que no sean las destinadas a vender el tiempo por parte de quienes están obligados a ser fuerza de trabajo. Otras formas de vida solo destinadas a unos privilegiados que, en cambio, sí pueden decidir qué hacer con su tiempo. El uso del tiempo de vida define dos clases sociales, una que tiene el tiempo para diseñar un plan de vida y otra que al no poseerlo tampoco podría definir cómo quiere vivir. Tercero, la reivindicación del trabajo vincula la idea de

ocupación con la moralidad y sitúa a quienes gozan de tiempo libre como privilegiados amorales, a quienes no son empleados como vidas superfluas y a los que trabajan quizá como personas meritorias.

De cumplirse la demanda de trabajo para todos, apunta Lafargue, estaríamos ante un derroche de las capacidades humanas y ante un aumento de la miseria de quienes aspiran a superarla trabajando¹¹. Si todos accedemos al empleo, la sobreproducción de mercancías no tendría salida en el mercado, de manera que el capital invertido para producir no tendría retorno y su ciclo de circulación quedaría detenido. Esto conduce al cierre de fábricas y, por tanto, a la pérdida del trabajo. La sobreproducción también implica que aquellas fábricas que cierran en un lugar podrían decidir abrir en otra parte, invertir el excedente de la producción en otro lugar para continuar el ciclo de recuperación de la inversión y mantener así al capital circulando. El empleo para todos, por tanto, no es una imposibilidad lógica, sino una imposibilidad estructural en una sociedad que se mantiene sobre la circulación del capital y requiere de un ejército de reserva (desempleados) que haga presión sobre la subida salarial¹².

Por otra parte, Lafargue piensa que, para revertir las condiciones de inhumanidad del trabajo fabril la automatización es una alternativa, al reducir el tiempo de trabajo y liberar al trabajador de las tareas más pesadas. Con una jornada más corta, los trabajadores podrían disponer de mayor tiempo para sus otras formas de vida social¹³. En vez de trabajar 8 a 10 horas, se trabajarían cuatro horas, de modo que muchos puedan trabajar a la vez que disfrutar del tiempo liberado de trabajo.

Sin embargo, estas posibles modificaciones tampoco evitan la sobreproducción ni su consecuente crisis. Habría que incluir también las formas de consumo, sin las cuales resulta difícil pensar el tiempo liberado del trabajo y su impacto en las crisis por sobreproducción —en las que hoy debe añadirse la ecológica. Las pautas de consumo incluso referidas a sufragar el coste de las necesidades vitales, por otra parte, es imposible de cubrir con un salario de cuatro horas; así, muchos encadenan varios *mini-jobs*, dedican cada vez más horas al trabajo remunerado. El tiempo liberado no es un tiempo de libertad

¹¹ *Idem*.

¹² Lo que hoy escuchamos, en cambio, es que el aumento salarial genera pobreza, que abrir fábricas en otros lugares del mundo contribuye al empleo de la gente del tercer mundo y que eso significa ser solidarios. Lo que ocultan detrás de estas falsedades es que la lógica de acumulación y circulación del capital vive de la sobreproducción y, por tanto, el cierre y apertura de empresas no es el fruto de la globalización, sino lo que caracteriza a una economía capitalista que requiere, además, de la desposesión aquí o allí, para continuar su marcha. En la otra cara de la moneda, se pide el aumento salarial para evitar el colapso del sistema financiero sostenido en las hipotecas y préstamos, pero esta petición solo dura lo que el ciclo de contracción del capital ya que al experimentar un poco de expansión reaparece al argumento de que subir el salario genera pobreza.

¹³ Lo que no podía contemplar Lafargue es que la automatización haría posible tres cosas a la vez: reduciría el salario en determinados sectores, aumentaría el desempleo y también la explotación dejando intacto el tiempo dedicado a la jornada laboral o bien aumentándolo bajo el rótulo del teletrabajo. Cabría mencionar también la relación entre el proceso de automatización y el control de los trabajadores que impacta de manera directa en un aumento de horas de trabajo entendidas éstas como “disponibilidad” gracias a los dispositivos móviles.

⁹ C. Carrasco y A. Recio, “Del tiempo medido a los tiempos vividos” en *Revista de Economía Crítica* 17, 2014, p. 82-97. <http://hdl.handle.net/2445/69697>

¹⁰ P. Lafargue. *El derecho a la pereza*, Barcelona, Virus, 2016.

de elección para los subempleados o trabajadores precarios, tampoco para aquellos a quienes la posibilidad de ese tiempo se les escabulle entre las formas de consumo “libre” antes que en un tiempo libre de consumo.

El capitalismo como modo de vida abarca nuestra dimensión temporal y espacial, sus diferentes articulaciones inciden en nuestra comprensión del descanso para cada época y región. Lo que está claro en la propuesta de Lafargue es que el derecho a la pereza todavía hoy impugna al capitalismo, en la medida en que nos devuelve la imagen de nuestros rostros ansiosos al abogar por una estrecha idea de justicia (trabajo para todos), vemos exigidos a desechar el tiempo libre mientras cantamos sin el más mínimo reparo: “¡Oh, pereza, madre de las artes y de las nobles virtudes, sé el bálsamo de las angustias humanas!”¹⁴

3. La pobreza de tiempo: una cuestión de género

En el apartado anterior hemos visto que la tesis principal de Lafargue al reivindicar el derecho a la pereza se sostiene en una concepción del trabajo como trabajo remunerado. Al hacerlo menciona la situación de la mujer obligada a trabajar dos veces: en la fábrica y en la casa. Esta mención sirve a su propósito de ilustrar las condiciones de miseria que produce el capital y el modo en que afecta a la función social de la maternidad, pero sin asumir que se trata de una labor esencial cuya responsabilidad concierne a toda la sociedad¹⁵.

La explotación de la mujer, en cambio, será el tema de gran parte del movimiento feminista que nos ha dotado con el concepto de la doble jornada¹⁶, especificado la dinámica de la doble presencia¹⁷, y problematizado lo que entendemos por maternidad y crianza.

Sus análisis nos han permitido cuestionar la organización social del tiempo y señalar cómo afecta a la desigualdad entre mujeres y hombres. A día de hoy está claro que sin el trabajo de casa, sin alguien que se ocupe de cuidar, nutrir, vestir, proveer de herramientas emocionales y transmitir valores sociales, esto es, la reproducción social de la fuerza de trabajo, el trabajo remunerado no es posible. En suma, que el cuidado es un asunto estructural porque las actividades de la producción solo pueden llevarse a cabo sostenidas sobre las de la reproducción social¹⁸.

Durante el tiempo que llevamos de pandemia, principalmente durante la primera fase, ha sido posible comprender que la sociedad se sostiene en el trabajo de cuidado y que este es parte de la economía; lo cual debería evitar formas de análisis dicotómicas que resultan paralizantes a la hora de comprender nuestra producción social de necesidades y sus formas de satisfacción e insatisfacción¹⁹. No obstante, la pandemia también ha revelado cuán lejos estamos como sociedad de resolver estas cuestiones de la doble jornada de las mujeres, la conciliación o, de un modo más amplio, la urgencia de una red social pública del cuidado de la vida que no esté sujeta al régimen neoliberal del déficit presupuestario del Estado.

La oposición entre el trabajo remunerado y el cuidado de la vida, que define a nuestra sociedad, enmarca el tema del derecho al descanso, y con este las denuncias sobre el agotamiento físico y mental que produce nuestro sistema social. Los signos del agotamiento pueden rastrearse en la forma en que el tiempo de ocio o las horas liberadas del trabajo se esfuman a tal punto que solemos evadimos del autocuidado —cuando llegamos a saber en qué consiste, o creyendo conocerlo lo asociamos a “desconectar”. Las escenas de saturación y sobresaturación de las que, quizá, también la pandemia nos ha permitido darnos cuenta, evidentemente no son nuevas, aunque hoy representen formas perversas que hacen que la idea de descanso o de cambio de marcha —en nuestro recorrido por sostener una identidad (la de trabajadores)—, resulten difíciles de encajar en nuestras formas de vida²⁰, tanto más cuando han sido y son precarias.

Una de las variables que ha ayudado a comprender mejor las circunstancias de la desigualdad social es lo que se ha dado en categorizar como pobreza de tiempo. Dentro de las claves de su desarrollo, explica la economista mexicana Araceli Damián, está el trabajo de Claire Vickery quien en 1977 introdujo el tiempo en el análisis de los recursos que utiliza un hogar para producir bienes y satisfacer necesidades²¹. Hoy, esta herramienta sitúa bajo la lupa la organización social del tiempo como un

Unhappy Marriage: A Critique of Dual Systems Theory”, L. Sargent (ed.), *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Boston, South End Press, 1981, pp. 43-70. N. Fraser, *Dilemas de la justicia en el siglo XXI. Género y globalización*, Palma, Universitat de les Illes Balears, 2011, esp. pp. 53-96.

¹⁴ P. Lafargue, *op. cit.*, p. 85.

¹⁵ *Idem*. Hay que mencionar, sin embargo, que en 1904 P. Lafargue escribió un breve texto titulado “La question de la femme”, en el que defiende la igualdad de mujeres y hombres como seres humanos con iguales capacidades para desempeñar cualquier actividad, pero en el que ensalza la dimensión de la maternidad, que hoy llamaríamos cuidado, como un asunto propiamente femenino. Cf. P. Lafargue, “La cuestión de la mujer”, en *La mujer y el comunismo. Antología de los grandes textos del marxismo*, Paris, Éditions Sociales, 1951, pp. 64-66, <https://kolectivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Varios-La-mujer-y-el-comunismo.-Antolog%C3%ADa-de-Textos.pdf>

¹⁶ A. Hochschild, y A. Machung, *The Second Shift*, Nueva York, Avon Books, 1990.

¹⁷ L. Balbo, *op. cit.*

¹⁸ H. Hartmann, “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo”, 1981: <https://repassefeminista.files.wordpress.com/2014/02/h-hartmann-el-infeliz-matrimonio-entre-feminismo-y-marxismo.pdf>, I.M., Young, “Beyond the

¹⁹ Recuérdese el falso dilema entre salud contra economía, fruto de las políticas del confinamiento, que caracterizó los debates de 2020 y puso negro sobre blanco quiénes eran los trabajadores esenciales.

²⁰ El reciente trabajo de Remedios Zafra analiza e ilustra muy bien la relación entre precariedad y velocidad que cristaliza en lo que, a mi juicio, sería una subjetividad dañada que reproduce fenómenos como la auto explotación. Cf. R. Zafra, *El entusiasmo*, Barcelona, Anagrama, 2018 y R. Zafra, *Frágiles. Cartas sobre ansiedad y la esperanza en la nueva cultura*, Barcelona, Anagrama, 2021.

²¹ De acuerdo con la explicación de Araceli Damián, C. Vickery habría sido una pionera, aunque el concepto se forjó al hilo de muchas otras aportaciones de autores. Cf. A. Damián “Pobreza de tiempo: conceptos y métodos para su medición”, en Boltvinik y Damián (coords.), *La Pobreza: en México y el mundo. Realidades y desafíos*, Siglo XXI editores y Gobierno de Tamaulipas, 2004, pp 481-518; también A. Damián, “Paradojas de la riqueza: Pobreza de tiempo en el capitalismo” en M. Del Valle (coord.), (ed.), *El desarrollo hoy: hacia la construcción de nuevos paradigmas* Ciudad de México, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, pp. 39-64.

aspecto tan fundamental como el monetario en nuestra comprensión de las condiciones de justicia social, la calidad de vida y el bienestar y desarrollo humano.

Hablar de pobreza de tiempo complementa el análisis sobre las condiciones del trabajo reproductivo/productivo, no remunerado/remunerado al identificar el fenómeno de la brecha de ocio como otro indicador más que ilustra la producción de desigualdad entre mujeres y hombres. También hace posible destacar diferencias societales importantes que dan cuenta de las variadas articulaciones del capitalismo en geografías distantes.

La medición y organización del tiempo²² están en la base de las diferentes configuraciones del capitalismo, pues de ellas depende la determinación del valor, de uso y de cambio, de la fuerza del trabajo. Términos como los de pobreza de tiempo, brecha de ocio, brecha salarial, déficit y crisis de los cuidados, feminización de la pobreza, precariado y, o, trabajadores pobres demuestran que las actuales condiciones de trabajo no permiten satisfacer un mínimo vital ni económico ni de bienestar. La actual modulación del capitalismo financiero ha hecho saltar por los aires aquella vieja idea de paz social que surgió como respuesta a las reivindicaciones de los trabajadores de finales del siglo XIX y comienzos del XX; al prescindir no solo de su premisa de que aquella era fundamental para la prosperidad del capital, sino erosionando las bases eco-sociales que soportan la idea de la acumulación infinita²³. También ha desaparecido aquella de que un trabajador descansado es garantía de una mayor productividad y eficiencia. El logro social del salario familiar, que ayudó a consolidar la idea de “hogar” –y sacó a gran parte de las mujeres del mercado laboral–, constituida por un hombre proveedor y un ama de casa, fue sepultada para dar lugar a familias de dos o más proveedores al reducir el salario inicial y repartirlo en dos cabezas²⁴.

Esta modificación bajo el foco del uso del tiempo conduce a poner en relación el fenómeno de la pobreza de este recurso con lo que antes era el déficit de los cuidados y hoy es su crisis²⁵. Contar con menos tiempo para dedicar al trabajo de cuidado hace que éste sea traspasado al mercado. Este traspaso se produce a través de su externalización a empresas privadas o haciendo uso, especialmente, de la mano de obra migrante femenina: el contrato de mujeres migrantes como cuidadoras ha dado lugar al fenómeno conocido como “cadenas globales de cuidado”: mujeres que dejan sus hijos al cuidado de sus familiares en sus países de origen mientras migran para cuidar a familias ajenas. Sin duda, la externalización es posible para familias con recursos, pero no para mujeres que siguen abocadas a la doble jornada. A pesar de que el cuidado es una condición de nuestras vidas vul-

nerables, seguimos teniéndolo en poca valía y estamos lejos de que como trabajo constituya una actividad que nos libere de los roles de género, a pesar de que hoy los hombres manifiestan menos rechazo al amplio abanico de tareas que representa el cuidado²⁶.

Por otra parte, así como la reproducción social muestra la codificación de los roles de género también revela la de los cuerpos racializados. Las cadenas globales de cuidado en respuesta a la presión de los países del Norte por suplir la ausencia de mano de obra y abaratar su coste, incluida la de la reproducción, muestran cómo los trabajos menos valorados se distribuyen también entre aquellos cuerpos que históricamente han sido expropiados. La historia del colonialismo muestra la configuración de cuerpos que requieren de mayores esfuerzos disciplinantes si lo que de ellos va a obtenerse es la sumisión y reconfiguración del horizonte de sentido que definía sus condiciones de vida. En este sentido, el territorio como objeto de la expropiación constituye también la pérdida de otros recursos vitales como la lengua y la historia. La disciplina que estos cuerpos encarnan, como resultado de formas variadas de violencia, se consolida a partir de discursos que la legitiman. Así, los estereotipos raciales, de clase y, o de género no son el fruto de la ignorancia, sino de la producción de un conocimiento que silencia las voces de los cuerpos de los que habla. La asociación de ideas que identifica a los cuerpos racializados sostiene que no son suficientemente responsables, sino ignorantes, inmorales y hasta bestiales; no saben bien lo que hacen ni lo que dicen y sus formas de disfrute desafían el canon de lo bueno y de lo bello. Personas poco asertivas, mujeres abnegadas sometidas a sus cuerpos, un paso por detrás de la civilización y siempre uno más cerca de la naturaleza. Pasa lo mismo con las clases populares a quienes tampoco se les ve como productores de conocimiento, sino maltratadores de la lengua oficial. La expropiación del cuerpo y su tiempo dificulta definir un horizonte vital; de ahí, la importante tarea de sentir el cuerpo para recuperarlo.

4. Descolonizar el cuerpo o el derecho a descansar en Gloria Anzaldúa

Para rastrear esta forma de expropiación y disciplina del cuerpo la obra de Gloria Anzaldúa es una de las más pertinentes. Como teórica feminista chicana su palabra revela la manera en que el discurso de la disciplina de género, raza y clase produce formas de conciencia sujetas a eso que ella denomina terrorismo íntimo, auto odio²⁷ o, si se prefiere una continua auto deslegitimación. Es-

²² Sin duda también la del espacio, cf. D. Harvey, *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*, Madrid, Akal, 2007, esp. parte II. También, H. Lefebvre, *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013.

²³ Cf. N. Fraser. “Tras la morada oculta de Marx”, *New Left Review* 86, 2014, pp. 57-76. <https://newleftreview.es/issues/86/articles/nancy-fraser-tras-la-morada-oculta-de-marx.pdf>

²⁴ N. Fraser, “El capital y los cuidados” *New Left Review* 100, 2016, p. 111-133. <https://newleftreview.es/issues/100/articles/nancy-fraser-el-capital-y-los-cuidados.pdf>

²⁵ *Idem*.

²⁶ No está claro que esta modificación sea parte del éxito de la revolución feminista, y habría que tener en cuenta para su evaluación la doble hélice que generan procesos como la emancipación femenina y la pérdida de capacidad adquisitiva también de los hogares con un mínimo de dos proveedores. Mi interpretación sigue de cerca la de N. Fraser en su valoración del movimiento feminista en la década de 2000 para el que destaca la doble pinza entre emancipación y protección social, cf. N. Fraser, “Triple movimiento”, *New Left Review* 81, 2013, pp. 125-139. <https://newleftreview.es/issues/81/articles/nancy-fraser-triple-movimiento.pdf>

²⁷ G. Anzaldúa, *Borderlands / La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.

tas denominaciones pueden sintetizarse en el término de “herida colonial”²⁸; representan los efectos de un proceso de expropiación y aculturación que, heredero del régimen colonial impuesto en el continente americano, se perpetúa también en el presente con la demanda de asimilación cultural. El proceso de conformación de la subjetividad individual y colectiva se articula con esos mimbres que encarnan en los cuerpos y que también configuran los marcos interpretativos disponibles desde los cuales los sujetos evalúan sus experiencias.

G. Anzaldúa en su texto de 1980 “Hablar en lenguas: Una carta a escritoras tercermundistas”²⁹ nos ofrece una clara ilustración, tomada de la mano de la escritora afroamericana Luisa Teish, sobre cómo reverbera la violencia del pasado en la del presente y dificulta articular una voz propia:

Como nos atrevemos a salirnos de nuestras caras de color. Como nos atrevemos a revelar la carne humana bajo la piel y sangrar sangre roja como el pueblo blanco. Se lleva una energía y valor tremendo para no asentir, para no capitular a la definición del feminismo que a la mayoría de nosotras hace invisibles. Luisa Teish al dirigirse a un grupo de escritoras feministas predominantemente blancas tuvo que decir esto de la experiencia de las mujeres “Si no estás atrapada en el laberinto en que estamos nosotras es muy difícil explicarte las horas del día que no tenemos. Y las horas que no tenemos son horas que se traducen en habilidades para la sobrevivencia y el dinero. Y cuando se nos quita una de esas horas no quiere decir que es una hora que tendremos para reposarnos. Mirar al techo o que es una hora que tendremos para hablar con una amiga. Para mí, es una hogaza de pan”³⁰.

El diálogo entre las dos autoras es, por supuesto, una denuncia sobre los obstáculos para sentarse a escribir. Es una puesta en común sobre estos que describe una situación colectiva y, por ello mismo, el diagnóstico inscrito en la denuncia sirve como acto de exhortación. La carta a las mujeres tercermundistas, que hoy llamaríamos del Sur global, es una solicitud para no permitirse abandonar el acto de ponerle palabras a la experiencia, contar y narrar para forjar los conceptos y las teorías que expliciten las condiciones de la injusticia de género, de clase y racial padecidas de manera simultánea.

Esta escritura colectiva teje las redes de su propia conciencia y de su voz; busca eliminar los obstáculos a la vez que construye su lugar de enunciación y expone de qué manera la figura del cuarto propio de Virginia

Woolf no fue ni tampoco es una opción disponible en el tramado de relaciones sociales que articula sus vidas. Aún más, el cuarto propio aparece como un impedimento. Sostenido en condiciones de privilegio, no podemos esperar a tenerlo para escribir, lo que sí podemos hacer es desafiar el espacio en que acontece la escritura³¹ a la vez que alterar la estructura del tiempo “disponible” en el que sucede:

Olvidate del “cuarto propio” –escribe en la cocina, enciéndrate en el baño. Escribe en el autobús o mientras haces fila en el Departamento de B[ienestar] Social o en el trabajo durante la comida, entre dormir y estar despierta. [...] No hay tiempos extendidos con la máquina de escribir a menos que seas rica, o tengas un patrocinador (puede ser que ni tengas una máquina de escribir). Mientras lavas los pisos o la ropa escucha las palabras cantando en tu cuerpo³².

La ausencia de tiempo como el cansancio de ese esfuerzo “para no asentir, para no capitular...” del que nos habla Anzaldúa podemos ponerlo en relación con el concepto de “fatiga por la batalla racial” (*The Racial Battle Fatigue*)³³ o el estrés que generan las microagresiones en entornos culturales blancos para personas racializadas. El término podría extenderse para definir también el esfuerzo reiterado por explicar una experiencia que ha querido ser desconocida, el hecho de mantenerse alerta para contestar a los prejuicios, tanto de manera verbal como a través de actitudes que puedan modificar las creencias erróneas sobre los cuerpos racializados.

Añado³⁴ esta fatiga a la que genera la ausencia de tiempo de quienes son mal pagadas, de quienes deben realizar dobles jornadas, mantener una doble presencia y, al cansancio de ir robando horas o tiempos para tejer redes y hablar del dolor, para escribir sobre él como una

³¹ Las feministas de color crearon el sello editorial *Kitchen Table* (la mesa de la cocina) en 1980 como una forma de respuesta al cuarto propio, una reivindicación de los espacios históricamente habitados por ellas y en los que ha acontecido su escritura. El sello, que duró poco más de 10 años, fue fundado por Barbara Smith y Audre Lorde. A él debemos la segunda edición de *This Bridge* en 1983... tras el cierre, ese mismo año, de la editorial Persephone Press que publicó la primera edición.

³² A. Castillo y Ch. Moraga, *op. cit.*, 1988, pp. 221-222. También en A. Keating, *op. cit.*, p. 31. Se ha modificado la traducción, allí donde decía Beneficio social he preferido bienestar.

³³ “We present racial battle fatigue as a theoretical framework for examining socialpsychological stress responses (e.g., frustration; anger; exhaustion; physical avoidance; psychological or emotional withdrawal; escapism; acceptance of racist attributions; resistance; verbally, nonverbally, or physically fighting back; and coping strategies) associated with being an African American male on historically White campuses” p. 552, W.A. Smith, W.R. Allen, L.L. Danley, “«Assume the Position ... You Fit the Description»: Psychosocial Experiences and Racial Battle Fatigue Among African American Male College Students”. *American Behavioral Scientist* 51(4), 2007, pp. 551-578. [“Presentamos la fatiga de la batalla racial como un marco conceptual para examinar las respuestas al estrés sociopsicológico como, por ejemplo, frustración; ira; agotamiento; evasión física; abstención psicológica o emocional; escapismo; aceptación de atributos racistas; resistencia; defensa verbal, no verbal o física; y las estrategias para lidiar con ello, asociadas con ser un varón afroamericano en un campus históricamente blanco”] (la traducción es nuestra).

³⁴ Tomo la sugerencia de vincular la lucha por la batalla racial con el derecho al descanso, de M. Belausteguigoitia, “Introducción” en G. Anzaldúa, *Borderlands / La frontera: La nueva mestiza*, Trad. Norma Elía Cantú, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, 2015, pp. 13-44.

²⁸ Para una explicación del término, cf. M. Palacio, *Gloria Anzaldúa: poscolonialidad y feminismo*, Barcelona, Gedisa, 2020, pp. 39-48.

²⁹ Publicado originalmente en *Words in Our Pockets* bajo la edición de Celeste West, San Francisco, Bootlegger Press, fue reeditado posteriormente en G. Anzaldúa y Ch. Moraga, *This Bridge Called my Back, Writings of Radical Women of Color*, Watertown, Massachusetts, Persephone Press, 1981. Cf. la traducción castellana de N. Castillo y, Ch. Moraga, *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas de los Estados Unidos*, San Francisco, Ism Press, 1988, pp. 219-228. Reeditado en A. Keating, *The Gloria Anzaldúa Reader*, Durham, Duke University Press, 2009, pp. 26-35.

³⁰ G. Anzaldúa “Hablar en lenguas: Una carta a escritoras tercermundistas”, N. Castillo y, Ch. Moraga, *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas de los Estados Unidos*, San Francisco, Ism Press, 1988, p. 222.

forma de sanar las heridas silenciadas social e incluso personalmente.

¿Puede este cansancio, generado desde múltiples ámbitos, informarnos sobre en qué consiste el descanso? Y si es así, ¿permitirá superar la idea de que el tiempo de descanso es el de alguien que goza de un privilegio porque no necesita trabajar o el de alguien que puede permitírselo porque su contrato define unas vacaciones pagadas?, ¿qué relación guarda el descanso con la enfermedad? Acaso tenga que ver con el tiempo para cuidar la vida, para crear otros modos de existir más que de seguir en “el aguante”.

A diferencia de lo expuesto en los apartados anteriores, el punto de partida del derecho al descanso en la obra de G. Anzaldúa³⁵ no es el trabajo, sino la actividad compulsiva: “Para escapar de la amenaza de la vergüenza o del miedo, [...] mantenerse ocupada, distraerse, no percatarse, no tener conciencia de una misma. [...] beber, fumar, tomar pastillas [...] repitiendo y repitiendo, para evitar «ver»”³⁶.

Esta forma de actividad nos advierte sobre los grados de interiorización de los diversos regímenes de dominación (clasismo, racismo, sexismo, lesbofobia, homofobia, etc.) y de cómo nos la componemos con ellos. Podemos decir que la actividad compulsiva se incorpora a la vida cotidiana como efecto de la pauperización de las clases medias, de la emergencia del precariado, de los salarios a destajo, de la feminización de la pobreza y de un régimen económico social que se sostiene en la explotación y expropiación de medios de vida. La actividad compulsiva, por tanto, será también efecto del incremento de las horas laborales y del aumento de tareas de gestión y vigilancia ya no solo sobre los trabajadores manuales, sino sobre todos los oficios y profesiones, como parte de la lógica disciplinar del neoliberalismo. Además, la actividad compulsiva tiene un componente psíquico importante que alude a la internalización de la lógica de la economía en la experiencia de la vida privada. Podemos pensar en el consumo como un factor clave en la creación y desarrollo de la compulsión. Las actividades se entienden como formas de consumo de modos de vida y productos asociados a éstas que permiten distinguarnos, informar, adquirir y reafirmar nuestra posición social. Aunque la compulsión podría darse debido a factores distintos a los de las tendencias consumistas, ella es un síntoma de nuestras condiciones de reproducción de la existencia ya que se dirige a la búsqueda reiterativa de evitar sentir o representarnos el dolor de las injusticias y de la ausencia de libertad que enfrentamos; se trate de la doble jornada, de la brecha salarial, del desempleo o de otras formas de desigualdad económica; de una violación sexual, del acoso laboral o escolar, del miedo al rechazo y al fracaso —efecto de la internalización de discursos disciplinantes que pueden llevar a sobrecargas de trabajo para demostrar que “no se es menos ni diferente”; o bien de la baja autoestima,

de la pérdida de dignidad y del amor propio a que conduce todo acto injusto mediado por una violencia física o simbólica.

Sin embargo, “Permanecemos sin saber que tenemos miedo y que este nos tiene petrificadas, como piedras. Si no podemos ver la cara del miedo en el espejo, entonces el miedo seguramente no está ahí. Censuramos y borramos el sentimiento antes de percibirlo conscientemente”³⁷.

Si para silenciar el dolor trabajamos más, consumimos objetos, personas, y estimulantes y nos convertimos en personas reactivas saturadas de actividades, el tiempo libre que creemos tener se mantiene dentro de este esquema como uno de obligado cumplimiento, y no como la oportunidad de experimentar el descanso requerido ante la saturación y el agotamiento; pues las actividades fruto de la compulsión no pueden ser libres.

El descanso se sitúa más allá del tiempo libre si por este entendemos el de tiempo liberado de trabajo; o, si concebimos el tiempo libre como un tiempo de trabajo que no conduce a la alienación, sino a la expresión de la subjetividad libre³⁸. El descanso también se diferencia de las actividades de recreación pertenecientes al ámbito lúdico o al divertimento; no está asociado a la idea de ocio en su figuración clásica como contemplación y experiencia del tiempo de no trabajo en oposición a la esclavitud.

El descanso como derecho, en clave anzalduana, consiste en un replanteamiento de nuestra forma de experimentar el tiempo. No es ausencia de actividad, sino un proceso de transformación de nuestra relación con nuestro cuerpo. Está dirigido a modificar el núcleo epistémico desde el cual interpretamos la realidad y a nosotros mismos. En este sentido, el descanso tiene una relevancia práctica si las creencias que nos poseen pueden modificarse para articular relaciones sociales atentas al cuidado del poder creador de la vida.

El descanso no aboga por una subjetividad libre que se nos ha sustraído, pues se parte de la premisa de que esta es el efecto de regímenes de subordinación que operan de manera simultánea. El descanso es, en cambio, la primera opción para desenmascararlos tras el rótulo de una identidad que se pretende fija y que, en realidad, es una secuencia de posiciones que mantienen el orden social. De ahí que el descanso constituya parte de un proceso de descolonización de la experiencia, de nuestras maneras de vivir nuestros cuerpos y deshacernos de la adscripción de identidades que nos dicen cómo debemos actuar.

A la hora de especificar aún más ese proceso en que consiste el descanso, Anzaldúa identifica tres circunstancias que nos conducen a él:

1. Las acciones compulsivas:

Una adicción (un acto repetitivo) es un ritual que nos ayuda a superar una etapa difícil; su repetición funciona como salvaguardia, se convierte en talismán, en piedra de toque. Si permanece después de haber agotado su utilidad, nos quedamos

³⁵ M. Belausteguigoitia, *op. cit.*, pp. 20-24. Resulta muy interesante el vínculo que aquí se traza entre el derecho al descanso en Anzaldúa y la propuesta de un derecho al descanso durante el debate de las Leyes Revolucionarias de las Mujeres en 1994 por parte de las mujeres indígenas del EZLN.

³⁶ G. Anzaldúa, *Borderlands / La frontera: La nueva mestiza*, p. 105.

³⁷ *Idem.*

³⁸ F. Munné, *La psico-sociología del tiempo libre*, México, Trillas, 1989.

“pegadas” a él y se apodera de nosotras. Pero es necesario que nos detengan. Alguna experiencia o condición pasada ha creado esta necesidad. Se trata de un mecanismo de supervivencia, uno que debe desaparecer cuando ya no es necesario, si es que vamos a crecer³⁹.

La actividad compulsiva es un indicador del dolor, de la necesidad de ponerle fin enfrentándonos a él. Pausar su repetición es abrir la puerta al vacío de ese tiempo de no trabajo y de no consumo. Una situación espacio temporal en la cual escudriñar la “experiencia o condición pasada que ha creado esta necesidad”. Pero ¿qué o quién puede detenernos?

2. La enfermedad:

Necesitamos a Coatlicue para darnos nuestro tiempo y para que nuestra psique pueda asimilar experiencias previas y procesar los cambios. Si no nos damos ese tiempo, ella nos enviará una enfermedad, obligándonos a “descansar”⁴⁰.

Coatlicue, la de la falda de serpientes en la cosmología náhuatl⁴¹, representa el poder de la tierra, de la vida y de la muerte, madre de todas las deidades es el principio creador. Ella es el arquetipo anzaldiano para identificar la polaridad de los contrarios que no se agotan en su relación de oposición, sino que invitan al tránsito entre ellos como etapas requeridas para experimentar el poder creador de la vida.

Ven, pequeña serpiente verde. Deja que la herida provocada por la serpiente la sane la serpiente [...] Estas actividades o estados Coatlicue que interrumpen la fluidez de la vida son exactamente lo que incita al alma a desarrollar su trabajo: crear o hacer el alma, aumentar la conciencia de sí. [...] El estado Coatlicue puede ser una estación de paso o puede ser una forma de vida⁴².

Como estado (situación física y, o, mental) o como actividad (creativa o destructiva), Coatlicue altera la posición que ocupamos en el espacio, quiebra la cotidianidad, la experiencia habitual de nuestra temporalidad, dificulta permanecer en las coordenadas conocidas⁴³. Marca el proceso de entrada, estancia y salida de los momentos de crisis. Siguiendo a G. Anzaldúa, diríamos que Coatlicue exige SU tiempo, demanda el descanso. El poder de la vida se manifiesta también en la enfermedad, creación y destrucción se dan al unísono dejándonos en una situación intermedia. La enfermedad abre un tercer espacio, el espacio del Entre, el de *Nepantla*⁴⁴; un intermedio que funciona como puente entre dos realidades que, aparentemente, serían excluyentes. Entre la movilidad y la detención, la enfermedad que “trae la diosa” rompe el circuito de la compulsión, pues lleva implícito el entencimiento. Atender al poder encar-

nado de la vida requiere morir un poco, que “la herida provocada por la serpiente la sane la serpiente”⁴⁵.

El dolor y el miedo representan la compulsión. La enfermedad es el preludio transformador del entencimiento. Ante la fatiga de la compulsión –poder destructor–, se opone la enfermedad y su detención, el descanso como poder creativo. La fuerza vital se juega entre dos experiencias de la enfermedad: compulsión y entencimiento, y en las que asoma nuestra fuerza vital como luz y como sombra, creación y destrucción, el dinamismo transicional de Coatlicue.

La enfermedad es dramática, paralizante, puede ser traumática, el efecto de un virus para el que no se tiene inmunidad, deberse a predisposiciones genéticas, ser el resultado del estrés o una secuela de las condiciones de trabajo. Cuando la mente consciente no “ve”, no detecta el síntoma que es la compulsión, el cuerpo sí registra lo que le acontece y lo manifiesta a través de la enfermedad o hace que la lengua se tropiece, que se doble y nos hable de nuestro propio reverso. El cuerpo registra tanto como desvela –echa luz sobre nuestra sombra–, él es esa materia paciente y agente que recibe, realiza y perturba, que busca comunicar.

3. La escritura:

¿Por qué tiene que tratar de darle “sentido” a todo esto? Cada vez que le da “sentido” a algo, tiene que “cruzar”, pateando y haciéndole un agujero a las antiguas fronteras del yo y deslizarse por debajo o por encima, arrastrando esa vieja piel, tropezándose con ella. Arrastrar al fantasma del pasado dificulta sus movimientos en el nuevo territorio. Es un parto seco, un parto de nalgas, un dar a luz a gritos... Solo cuando ya está al otro lado, ha roto el cascarón y se ha destapado los ojos, ve las cosas desde una perspectiva diferente. Solo entonces *hace las conexiones, desarrolla conocimientos*. Solo entonces expande la conciencia un poquito, le nace otro cascabel a la cola de la serpiente y el nuevo apéndice altera el sonido que emite⁴⁶.

El cuerpo necesita palabras, necesita expresarse también con ellas, porque nuestro esfuerzo por silenciarlo, en realidad, pone en riesgo nuestras vidas, nos convierte en personas que perseguimos el agotamiento como una forma de olvido y de acallar un dolor punzante al que invitamos a que duerma con cada una de nuestras particulares formas de adicción.

La escritura es un acto físico y mental en el que no están disociados los movimientos del cuerpo de la impronta psíquica de lo que se espera transmitir y que dejó la circunstancia de su aprendizaje. La capacidad creativa con que modificamos las imágenes asociadas a las palabras tiene en las metáforas el recurso adecuado para sugerir movimientos lentos en nuestra conciencia que conduzcan a ver desde otro lugar. Ellas funcionan si cambian la perspectiva, si ofrecen una realidad alternativa a partir de la historicidad del sentido y de la necesidad de la mutación.

Recuperar el ritmo del cuerpo como regreso al tiempo de vida, de la Tierra, a Coatlicue es lo que la escritura, en tanto que mediación, pone de nuevo entre nosotras. La escritura es, por tanto, una actividad sensual orientada a parir un sentido. Una acción transformadora que confronta el dolor y las heridas y a la vez vincula, que modifica nues-

³⁹ G. Anzaldúa, *Borderlands / La frontera: La nueva mestiza*, pp. 105-106.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ *Idem*; cf. también M. León Portilla, *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1979, p. 119.

⁴² *Idem*.

⁴³ Para una explicación más amplia sobre Coatlicue en el pensamiento de G. Anzaldúa, cf. M. Palacio-Avendaño, *Gloria Anzaldúa: poscolonialidad y feminismo*, Barcelona, Gedisa, 2020, esp. pp. 93-103.

⁴⁴ *Nepantla* en lengua náhuatl significa “entre”. Se trata de un término clave en el pensamiento anzaldiano dada su resonancia con la situación social y geográfica de la frontera. *Nepantla* es una interfase, un puente.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ G. Anzaldúa, *Borderlands / La frontera: La nueva mestiza*, p. 108. La cursiva es nuestra.

tro mapa cognitivo, la estructura semántica a partir de la cual establecemos nuestras relaciones con las personas y el entorno. El gesto físico de tomar la pluma, o de teclear, confronta el dolor de “las horas que no tengo”, implica “escuchar las palabras que cantan en tu cuerpo”, sentir la tensión por reproducir su ritmo y su tono, vaciamos del yo que éramos. La escritura es este “parto seco, un parto de nalgas” de un nuevo rostro como diría Anzaldúa⁴⁷, de una conciencia nueva, la de la nueva mestiza que busca trazar puentes entre nuestras subjetividades fragmentadas y de este modo romper el régimen del uso del tiempo a través del que se expropia nuestro cuerpo.

Las tres formas de experimentación del descanso (compulsión, enlentecimiento, escritura) abren una dinámica de ajuste de cuentas con la forma en que el pasado moldea nuestra autopercepción:

¿Quién soy yo, una pobre Chicanita de campo, que piensa que puede escribir? ¿Cómo aún me atrevo a considerar hacerme escritora mientras me agachaba sobre las siembras de tomates, encorvada, encorvada bajo el sol caliente, manos ensanchadas y callosas, no apropiadas para sostener la pluma, embrutecida coma animal estupefacto por el calor? Qué difícil es para nosotras pensar que podemos ser escritoras, y más aún sentir y creer que podemos hacerlo⁴⁸.

En este sentido, puede decirse que el descanso es el punto de partida para iniciar el proceso de sanación de la herida colonial. Cuando nuestras formas sociales de relación, mediadas por su historicidad, producen daños físicos y mentales, éstas pueden ser evaluadas y reparadas a través de una detención del mundo⁴⁹, tal y como lo hemos conocido. En este caso, el descanso consiste en interrumpir la interpretación de la realidad que impide ver el cómo se produce el daño, cómo se hereda y cómo lo vivificamos. También permite percatarnos de la red de cuidados que sostiene nuestras vidas, y sin la cual nadie podría plantearse el autocuidado, para desde esta red definir otras formas de organización social del tiempo, otra sociedad.

Si el cometido de sanar la herida psíquica y física revela el vasto alcance que un acto de violencia puede enervar en la estructura vital de individuos y, o colectivos, ello se debe a que la justicia no solo aspira a reparar los daños fruto de las asimetrías de poder, sino que también puede curar. Esta doble vertiente de la justicia es la que hace que el derecho al descanso sea una responsabilidad colectiva, una demanda de primer orden que restituya la vida antes que el trabajo.

Bibliografía

- Anzaldúa, G., *Borderlands / La frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.
- , *Borderlands / La frontera: La nueva mestiza*, trad. de Norma Elía Cantú, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, 2015 [*Borderlands / La frontera: La nueva mestiza*, trad. de Carmen Valle, Madrid, Capitán swing, 2016]
- , *Making Face, Making Soul/Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Feminist of Color*. San Francisco, Aunt Lute Books, 1990.
- , *Light in the Dark / Luz en lo oscuro. Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, Durham, Duke University Press, 2015.
- Anzaldúa, G. y Moraga, Ch., *This Bridge Called My Back. Writings of Radical Women of Color*, Albany, SUNY Press, 2015, [1ª:1981].
- Balbo, L., “La doble presencia”, en Borderías, C., Carrasco, C., y Alemany, C. (comps.) *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*, Barcelona, Icaria, 1994, pp. 503-513.
- Belaustiguiogitia, M., “Introducción”, en *La frontera/Borderlands. La conciencia de la nueva mestiza*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, 2015, pp. 13-45.
- Benería, L., “Trabajo productivo, pobreza y la globalización de la reproducción. Consideraciones teóricas y prácticas” en *Mientras tanto* 100, 2006, pp. 89-107.
- Carrasco, C. y Recio, A., “Del tiempo medido a los tiempos vividos” en *Revista de Economía Crítica* 17, 2014, pp. 82-97. <http://hdl.handle.net/2445/69697>
- Castillo, N. y Moraga, Ch., *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas de los Estados Unidos*, San Francisco, Ism Press, 1988.
- Damián, A., “Paradojas de la riqueza: Pobreza de tiempo en el capitalismo” en Del Valle, M. (coord.), (ed.), *El desarrollo hoy: hacia la construcción de nuevos paradigmas* Ciudad de México, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, pp. 39-64.
- , “Pobreza de tiempo: conceptos y métodos para su medición”, en Boltvinik y Damián (coords.), *La Pobreza en México y el mundo. Realidades y desafíos*, México, Siglo XXI editores y Gobierno de Tamaulipas, 2004, pp. 481-518.
- Fraser, N., *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Trad. de Magdalena Holguín e Isabel Cristina Jaramillo, Bogotá, Siglo del hombre editores y Universidad de los Andes, 1997.
- , *Dilemas de la justicia en el siglo XXI. Género y globalización*, Palma, Universitat de les Illes Balears, 2011.

⁴⁷ G. Anzaldúa, *Making Face, Making Soul/Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Feminist of Color*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1990.

⁴⁸ G. Anzaldúa, “Hablar en lenguas: Una carta a escritoras tercermundistas”, N. Castillo y, Ch. Moraga, *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas de los Estados Unidos*, op. cit. p. 221.

⁴⁹ G. Anzaldúa. *Light in the Dark/ Luz en lo oscuro. Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, Durham, Duke University Press, 2015, pp. 44-45.

- , “Triple movimiento”, *New Left Review* 81, 2013, pp. 125-139. <https://newleftreview.es/issues/81/articles/nancy-fraser-triple-movimiento.pdf>
- , “Tras la morada oculta de Marx”, *New Left Review* 86, 2014, pp. 57-76. <https://newleftreview.es/issues/86/articles/nancy-fraser-tras-la-morada-oculta-de-marx.pdf>
- , “Las contradicciones del capital y los cuidados”, *New Left Review* 100, 2016, pp. 111-132. <https://newleftreview.es/issues/100/articles/nancy-fraser-el-capital-y-los-cuidados.pdf>
- Hartmann, H., “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo”, 1981: <https://repassefeminista.files.wordpress.com/2014/02/h-hartmann-el-infeliz-matrimonio-entre-feminismo-y-marxismo.pdf>
- Harvey, D., *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*, Madrid, Akal, 2007, esp. parte II.
- Hochschild, A. y Machung, A., *The Second Shift*, Nueva York, Avon Books, 1990.
- Keating, A. (ed). *The Gloria Anzaldúa Reader*, Durham, Duke University Press, 2009.
- Lafargue, P., *El derecho a la pereza*, Barcelona, Virus, 2016 [1880].
- , “La cuestión de la mujer”, en *La mujer y el comunismo. Antología de los grandes textos del marxismo*, Paris, Éditions Sociales, 1951, p. 64-66, [1ª:1904] <https://kolektivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Varios-La-mujer-y-el-comunismo.-Antolog%C3%ADa-de-Textos.pdf>
- León Portilla, M., *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1979.
- Lefebvre, H., *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013.
- Lugones, M., *Peregrinajes*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2021.
- Mc Phail Fanger, E., “Ámbitos, temporalidad y espectros. Una investigación sobre tiempo libre y género” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 48 (197), 2006, pp. 49-63.
- , *Voy atropellando tiempos. Género y tiempo libre*, México Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2006.
- Minh-ha, Trinh T., *Woman, Native, Other*, Indianapolis, Indiana University Press, 1989.
- Munné, F., *La psico-sociología del tiempo libre. Un enfoque crítico*, México, Trillas, 1989.
- Odell, J., *Cómo no hacer nada. Resistirse a la economía de la atención*, Barcelona, Ariel, 2021.
- Palacio Avendaño, M., *Gloria Anzaldúa: poscolonialidad y feminismo*, Barcelona, Gedisa, 2020.
- Rensi, G., *Contra el trabajo*, Trad. De Paul Viejo, Salamanca, Firmamento, 2021.
- Rodríguez, A. (ed.), *Reorganización del trabajo y empleo de las mujeres*, Valencia, Germania, 1998.
- Smith, W. A; Allen, W. R; Danley, L.L., “Assume the Position... You Fit the Description”: Psychosocial Experiences and Racial Battle Fatigue Among African American Male College Students, *American Behavioral Scientist* 51 (4), 2007, pp. 551-578. Doi:10.1177/0002764207307742
- Veblen, Th., *Teoría de la clase ociosa*, México, FCE, 1995 [1899].
- Young, I. M., “Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of Dual Systems Theory”, Sargent, L. (ed.), *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Boston, South End Press, 1981, pp. 43-70.
- Zafra, R., *El Entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital*, Barcelona, Anagrama, 2017.
- , *Frágiles. Cartas sobre la ansiedad y la esperanza en la nueva cultura*, Barcelona, Anagrama, 2021.