

Translation: Spanish/Espanol  
Document: **TB\_20251018\_NiveditaMenon\_Spanish**

---

## **Reflexiones feministas sobre la justicia desde el Sur global**

**Nivedita Menon**

La justicia exige que cuestionemos lo que se ha normalizado con el tiempo. La justicia exige que dejemos de seguir las normas.

### **¿La justicia como orden?**

A menudo, lo que parece “justo” es en verdad la normalización de una historia de violencia. Al igual que se transmiten desventajas de generación en generación, también se transmiten -para un grupo reducido de personas- riqueza y privilegios. No reconocer estos antecedentes de violencia que cimentan la normalidad es legitimar una historia de violencia.

El historiador Pankaj Jha lo expresa así: la justicia nos obliga a pensar como historiadores e historiadoras. No hay que detenerse en el presente. El presente tiene una historia. Pero la historia no es solo lo que ocurrió en el pasado, la historia es lo que **está** ocurriendo; la historia trata sobre el presente. El pasado no es importante porque la gente quiere recordar lo que pasó. Hablar del pasado es, en realidad, querer hablar del presente y del futuro de una determinada manera. Por eso tenemos tantas versiones diferentes de lo que sucedió en el pasado. Así que cuando digo “historia de violencia”, me refiero al aquí y ahora, no a algo que ya ha terminado. La idea de que algo es “justo” proviene de una historia previa de violencia, una que continúa, y al final, debido a que prevalece el orden, parece normal, incluso natural.

El filósofo francés Romain Rolland dijo: “Cuando el orden es injusticia, el desorden es ya un principio de justicia”. Tenemos que pensar en el ‘orden social’ de forma más crítica.

En este contexto, permítanme contarles una historia sobre la lengua de signos nicaragüense. Hace poco descubrí que la lengua de signos no es simplemente signar el alfabeto, sino que es un idioma en sí mismo. Esto deja en evidencia cómo muchos aspectos de la vida son invisibles para las personas privilegiadas. Nicaragua es un país donde una dictadura militar fue derrocada por una revolución en 1979. Cuando tuvo lugar esa revolución, hubo una gran motivación para revolucionar la educación.

*Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.*

Translation: Spanish/Espanol  
Document: **TB\_20251018\_NiveditaMenon\_Spanish**

Una de las cosas que se decidió hacer fue comenzar a enseñar el lenguaje de signos de forma adecuada. Había sido una sociedad muy aislada, por lo que las personas sordas ya habían desarrollado su propio lenguaje, diferente a cualquier otro lenguaje de signos existente en el mundo, llamado lenguaje de signos nicaragüense. Después de la revolución, se comenzaron a construir escuelas para niños y niñas con sordera, con el fin de educarlos formalmente. Lo interesante era que cada año, cuando llegaban nuevos alumnos, aprendían el lenguaje de signos que utilizaban los alumnos de cursos superiores y luego rompían las reglas. Introducían nuevas palabras y nuevas formas de pensar y de construir frases, lo que mejoraba el lenguaje. La siguiente promoción volvía a romper las reglas, y así sucesivamente, lo que hacía que el lenguaje de signos nicaragüense fuera complejo y flexible. La lengua de señas nicaragüense (NSL, por sus siglas en inglés) es considerada a nivel mundial como [“absolutamente única, ya que es la única lengua que se ha creado sin ninguna otra influencia lingüística y que se ha registrado desde sus inicios”](#). Lo que aprendí de esta increíble historia sobre el nacimiento y la evolución de una lengua relativamente nueva es que romper las reglas (es decir, el ‘desorden’) puede ser la base de nuevos conocimientos que reflejan lo que hasta ahora era invisible.

Y el reflejo de lo invisible, después de todo, es el camino hacia la justicia.

### **Dos puntos de vista sobre el aprendizaje: Rancière y Freire**

La otra historia que quiero contar es la de un famoso filósofo francés llamado Jacques Rancière, que escribió un libro titulado *El maestro ignorante*. En este libro, Rancière cuenta la historia de un profesor real, Joseph Jacotot, que fue enviado a enseñar francés a personas de una zona de habla flamenca. Las personas de esa zona no sabían francés y él no sabía flamenco. El maestro tenía una traducción bilingüe de la epopeya griega *La Ilíada*, con el francés en una página y el flamenco en la otra. El maestro les dio el texto a los niños y les dijo que descifrarán las palabras francesas comparándolas con la sección en flamenco. Y todos los alumnos aprendieron francés “descubriendo su propia inteligencia”, como dice Rancière.

Al leer esta historia, como persona procedente de un país anteriormente colonizado y cuyas lenguas fueron completamente marginadas, me pregunté por qué Rancière, un filósofo liberal e ilustrado, no planteaba una pregunta sencilla: ¿por qué los niños

*Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.*

Translation: Spanish/Espanol  
Document: **TB\_20251018\_NiveditaMenon\_Spanish**

flamencos tenían que aprender francés pero el profesor no tenía que aprender flamenco? La respuesta está en la forma en la que se creó el estado nacional francés. Todos los estados nacionales a partir del siglo XVIII se han creado marginando las lenguas no dominantes y asimilando o destruyendo las culturas locales. El francés era la lengua del estado nacional francés, por lo que el flamenco, una lengua minoritaria, tuvo que ser relegado en favor del francés. ¿Por qué Rancière ni siquiera pensó en eso? Porque, como francés, lo veía como un progreso. Sin embargo, independientemente del idioma específico, es la idea de «una nación, un idioma», o más bien «una nación, un 'lo-que-sea'», lo que conduce a la injusticia. Lo que hacía el profesor era preparar a los niños flamencos para vivir en el mundo dominado por el francés que ya se había formado a su alrededor. Por eso, muchos historiadores dicen que el proceso de creación de un estado nacional moderno es similar al colonialismo. Otra forma de ver la enseñanza, en contraposición a Ranciere, es la *Pedagogía del oprimido* del activista y académico brasileño Paulo Freire. Paulo Freire concebía la pedagogía de la siguiente manera: el profesor enseña cinco cosas a los alumnos y los alumnos enseñan cinco cosas al profesor. De este método pedagógico extraigo la idea del “exterior”. Si algo es normal “dentro”, cuando irrumpe el “exterior”, de repente piensas: «¡Oh! ¿Entonces esto no es lo establecido y natural? ¿Esto no está bien?». Lo que yo llamo “exterior” puede ser un profesor, un amigo, un movimiento o un libro. Siempre hay un exterior que impide que se consoliden las formaciones de poder. Ya sea el capitalismo, el patriarcado o el supremacismo basado en una identidad religiosa, racial o de clase, siempre hay un exterior que irrumpe. Esto es lo que quería decir Paulo Freire: los alumnos son el «exterior» del conocimiento del profesor y los profesores son el «exterior» del conocimiento de los alumnos. Cuando el exterior irrumpe, te desestabiliza. Te hace preguntarte: «Oh, ¿estaba equivocado todo este tiempo?». Y, a veces, es el momento de decir: «Sí, estaba equivocado, pero el nuevo mundo que se revela es maravilloso».

### **La justicia como igualdad**

La idea de la justicia como imparcial suena razonable, pero no lo es en absoluto.

La justicia debe basarse en la idea de reconocer las diferencias y las necesidades. Esto se ha debatido durante mucho tiempo en los círculos académicos, pero también surge cada vez que hay un debate sobre la acción afirmativa, como las reservas

*Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.*



Translation: Spanish/Espanol

Document: **TB\_20251018\_NiveditaMenon\_Spanish**

basadas en la casta en mi país, la India, o los asientos reservados para mujeres en los autobuses. El quid de la cuestión es el mismo: ¿debe la sociedad reconocer las diferencias? ¿Debe la justicia basarse en la idea de la diferencia o no?

Las diferencias son de dos tipos: las diferencias basadas en la jerarquía, que son obviamente injustas y desiguales. Por ejemplo, Sudáfrica tenía un sistema basado en las diferencias, el apartheid, que diferenciaba entre razas, pero ese sistema también era profundamente jerárquico e injusto, ya que solo concedía derechos a algunas personas y los negaba a muchas otras. La diferencia no es intrínsecamente jerárquica, sino que son las estructuras sociales las que producen la jerarquía.

Las diferencias de raza, casta, clase y género son también jerárquicas. Pongamos de ejemplo el género. En el mundo en el que vivimos, el género que se nos asigna al nacer determina toda nuestra vida y cómo la vivimos. Y esto deriva del funcionamiento del patriarcado, la heteronormatividad, la presentación del mundo como si solo hubiera dos sexos.

Pero el mundo ha cambiado radicalmente a partir del siglo XX. Ahora sabemos que hay más de dos géneros, ya casi lo damos por hecho. Cuando crecí, tuve que interiorizar ese mundo y aprender. ¿Por qué? Porque hubo un movimiento queer muy poderoso. Tuvimos que esforzarnos en aprender de todo esto porque hubo mucha resistencia por parte de la sociedad. Y para llevar una vida ética, no podemos decir «Todo lo que sé es correcto». Más bien, tenemos que decir «Todo lo que sé es posible que tenga que cambiar», y está cambiando cada día.

Judith Butler es una filósofa que lleva mucho tiempo defendiendo que el género se construye a través de múltiples discursos, entre los que se encuentran la medicina y las ciencias como la biología. Butler afirma que existe una estructura poderosa, “la matriz heterosexual”, que hace que parezca que en el mundo solo existen dos sexos y que cada sexo se siente atraído únicamente por el sexo «opuesto». El cuestionamiento de Butler de esta estructura es peligroso para el orden social existente, que es patriarcal, heterosexista e injusto. A día de hoy hay una fuerte reacción respaldada por el Estado en Estados Unidos contra la enseñanza o el debate sobre el género de esta manera.

*Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.*



Translation: Spanish/Espanol  
Document: **TB\_20251018\_NiveditaMenon\_Spanish**

El problema no es la diferencia, sino que esa diferencia se inserta en circunstancias sociales que producen jerarquías. Tomemos como ejemplo una discapacidad física como la ceguera. ¿Por qué la ceguera es una discapacidad? Porque el mundo está construido para las personas videntes. Dichos como «En el país de los ciegos, el tuerto es el rey» son totalmente erróneos. El aforismo solo tiene sentido porque este mundo está construido para los videntes y, por lo tanto, se vuelve difícil y problemático para los no videntes.

Déjame contarte una pequeña historia. Uno de mis amigos trabaja en un instituto de investigación donde uno de sus colegas es ciego. Fue a visitar a ese colega alrededor de las 4 de la tarde en una tarde de invierno. A las 5:30 de la tarde ya estaba tan oscuro que mi amigo no podía ver nada en la habitación de su compañero. Entonces le dijo a su amigo ciego: «¿No quieres encender la luz?». El amigo se rió y le respondió: «Si realmente la necesitas, ¡puedes encenderla tú!». Era la persona vidente la que se veía discapacitada por la oscuridad, el ciego no tenía ningún problema. Vamos a suponer que vivimos en un mundo estructurado para personas con ceguera: no habría concesiones para la oscuridad, los videntes seríamos quienes tropezaran con las cosas y la discapacidad sería de los que pueden ver. Las diferencias físicas son discapacidades solo porque la sociedad asume una cierta norma y se construye en torno a ella.

Lo que quiero decir es que la justicia debe basarse en la idea del trato equitativo. La justicia no se trata de la igualdad, se trata de reconocer las diferencias. Este es un viejo debate en la teoría política dominante. Las feministas y los teóricos críticos de la raza critican fuertemente la idea de la justicia como igualdad.

Cuando se piensa en la justicia en términos de diferencia, se puede pensar en la justicia social y la acción afirmativa a lo largo de los muchos ejes de desigualdad que existen en el mundo. De ahí nacen las ideas de redistribución.

## **La justicia como libertad**

*Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.*

Translation: Spanish/Espanol  
Document: **TB\_20251018\_NiveditaMenon\_Spanish**

¿Hay alguna diferencia entre libertad y libertades<sup>1</sup>? La mayoría de los filósofos occidentales no hacen distinción entre ambos términos, excepto Hannah Arendt, a quien volveremos más adelante. Otros consideran que son sinónimos.

La teoría política liberal occidental ha otorgado tradicionalmente a las libertades el mayor valor entre los valores liberales, situándola por encima de la igualdad y de la justicia. La libertad individual comenzó a valorarse una vez que los campesinos fueron completamente desposeídos de la tierra entre los siglos XVI y XVIII en Europa, cuando la sociedad se compuso, por un lado, de unos pocos propietarios y, por otro, de una gran cantidad de personas sin derechos y sin propiedades. Solo después de estas transformaciones la libertad individual se convirtió en un valor defendido por la filosofía occidental. En *El capital*, Marx utiliza irónicamente la palabra «libres» para referirse a estos campesinos que han sido violentamente desarraigados de la tierra y se han quedado sin nada más que su fuerza de trabajo: no tienen nada, han sido liberados de todo lo que poseían.

La formulación más conocida es la de Isaiah Berlin, quien distinguió entre libertades negativas y libertades positivas. Las libertades negativas se basan en la ausencia de coacción o restricciones por parte de cualquier organismo externo (incluido el Estado) sobre el individuo. Las libertades positivas se basan en la posibilidad de tomar el control de la propia vida y realizar los propósitos fundamentales de cada uno. A menudo se atribuye a las colectividades, más que al individuo. Pero se puede argumentar que la búsqueda de las libertades, entendidas como autorrealización o como autodeterminación (ya sea del individuo o de la colectividad), pueden requerir una intervención estatal que los liberales no suelen permitir. Por eso Berlin y otros liberales desconfían del concepto positivo de libertades, porque, en su opinión, conlleva el peligro del autoritarismo.

Pero para la mayoría de los pensadores del sur global, ya sean pensadores africanos como Julius Nyerere, Kwame Nkrumah o Fanon, o en la India, Gandhi y BR Ambedkar, el valor nunca se expresó como libertades, sino como libertad, definida en

---

<sup>1</sup> Se entiende “libertad” como la capacidad para actuar sin coacción o en condiciones de autonomía, y “libertades” como los derechos y garantías específicas que se derivan de la libertad, como la libertad de expresión, de pensamiento, de reunión y de asociación. En inglés, “freedom” y “liberty”, respectivamente. (N. del. T.)

Translation: Spanish/Espanol  
Document: **TB\_20251018\_NiveditaMenon\_Spanish**

el contexto del antiimperialismo, y siempre se concibió como un valor comunitario. La libertad nunca fue solo la libertad *del* dominio colonial, sino la libertad *para* construir una sociedad nueva y justa.

Para Nyerere, el concepto de *ujamaa*, que puede traducirse como «familia», estaba vinculado a los valores comunitarios que construirían una nueva Tanzania socialista. Para Nkrumah era el socialismo africano, construido sobre la comprensión de la base comunitarista de la mayoría de las sociedades africanas precoloniales y la ausencia de una tradición de propiedad privada. A partir de esto, justificó la existencia de un camino africano autóctono hacia el socialismo, que aparentemente ofrecía una tercera vía entre el capitalismo occidental y el comunismo soviético.

Para Frantz Fanon, la libertad es la libertad social, la libertad del individuo en el Estado y la sociedad. Esto implica la conciencia de la libertad, la autoexpresión y la obediencia a uno mismo, y significa que el pueblo debe tomar las decisiones que le afectan. Esto es algo que nadie puede hacer por ellos. Las decisiones no deben tomarlas los líderes, sino el pueblo, *todo* el pueblo. Eso es la libertad.

Para que este tipo de libertad se haga realidad, es importante que el Estado no solo esté libre del control externo (del imperialismo), sino que también los acuerdos políticos y sociales permitan a las personas expresar y mantener su libertad. La comunidad humana no solo debe ser un Estado libre, sino también una sociedad libre.

Para Gandhi, la libertad es *swaraj*, el autogobierno, es decir, la libertad frente a un gobernante externo, pero también el control sobre uno mismo, la disciplina, un conjunto de principios éticos que nos unen como individuos y como comunidad.

Y, por último, Ambedkar consideraba que la libertad estaba indisolublemente ligada a una revolución social, que la libertad significaba la destrucción de las castas y la liberación absoluta del opresivo orden de castas, nada menos que una revolución social. Así pues, para Ambedkar, la revolución política por sí sola no traería la libertad, sino que era necesaria una revolución social.

La única filósofa occidental que hizo una distinción entre libertad y libertades fue Hannah Arendt. Arendt entendía las libertades en el sentido de libertades negativas únicamente, es decir, las libertades frente a la opresión. Estas libertades son

*Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.*

Translation: Spanish/Espanol  
Document: **TB\_20251018\_NiveditaMenon\_Spanish**

limitadas, pueden ser disfrutadas por el individuo en privado, incluso bajo una monarquía o una jerarquía feudal, afirmaba. Pero la libertad es más amplia: «la participación en los asuntos públicos, la admisión en el ámbito público».

Lo que Arendt hace aquí, según argumenta la filósofa Hannah Pitkin, es entender la libertad como algo que se opone a la idea de la inevitabilidad histórica: la libertad es la capacidad humana para la acción, la creatividad, la espontaneidad y la iniciativa, frente a la impotencia de ver cómo se desarrolla la historia.

Para el feminismo que va más allá de una interpretación liberal estrecha, la libertad no puede referirse solo a los individuos, sino que está inevitablemente vinculada a la comunidad: las mujeres solteras e individuales no pueden ser libres, el patriarcado tiene que acabar para que cualquier mujer sea verdaderamente libre.

### ¿La justicia solo puede ser posnacional?

Aquí quiero señalar las limitaciones de lo que Sanjib Baruah denomina la imaginación “patriótica”, incluso entre los movimientos antinacionalistas. Baruah defiende una “imaginación institucional alternativa” a esta imaginación patriótica. Esta imaginación alternativa desvincularía la identidad de una colectividad arraigada territorial y étnicamente. Instó a que se dismantelaran las patrias étnicas de la región (escribe en el contexto del noreste de la India, pero creo que el argumento tiene una validez más amplia) otorgando derechos de ciudadanía a los numerosos inmigrantes “ilegales” y, aún más importante, instó a que el noreste desarrollara su relación con sus vecinos orientales a través de las fronteras internacionales. En la actualidad, esta imaginación alternativa no es, desde luego, la visión dominante que se vislumbra en el horizonte, ni del Estado indio ni de los movimientos insurgentes. Y la sugerencia de mirar más allá de las fronteras nacionales se consideraría sedición.

Pero debemos seguir planteándonos estas preguntas. ¿Qué o quién es, al fin y al cabo, el migrante ilegal? El migrante representa el fenómeno del movimiento de poblaciones que ha sido generalizado y común en todo el mundo durante varios siglos. Este movimiento ha sido tanto voluntario (comerciantes marítimos, nómadas pastorales, ejércitos invasores que acaban estableciéndose en las tierras que conquistan) como forzoso (trata de esclavos, mano de obra contratada para trabajar en las plantaciones). Sin embargo, una vez que el sistema de Estados se consolidó,  
*Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.*

Translation: Spanish/Espanol  
Document: **TB\_20251018\_NiveditaMenon\_Spanish**

estos movimientos fueron objeto de escrutinio por parte de las nuevas “patrias”. A partir de ese momento (aproximadamente a principios del siglo XX), la migración comenzó a estar estrechamente vinculada a la cuestión de la seguridad de los Estados. Ranabir Samaddar señala que lo que se denomina “migración” es en realidad una continuación de los flujos humanos naturales a lo largo de los siglos, que de repente se han convertido en ilegales debido a las nuevas fronteras nacionales. Según él, lo que ahora hay que denominar nuevos derechos, como el derecho a cruzar las fronteras nacionales para comerciar, trabajar o pastar animales, por ejemplo, no son nuevos privilegios, sino simplemente la relegitimación de antiguas prácticas.

Mahmood Mamdani hace una afirmación sorprendente, contraria a la sabiduría nacionalista, de que las comunidades culturales arraigadas en un pasado común no tienen necesariamente un futuro común. Las comunidades políticas, más bien, deben definirse no por un *pasado* común, sino por la determinación de forjar un *futuro* común “bajo un mismo techo político”. Por lo tanto, cree que los derechos de los ciudadanos deben estar vinculados al lugar de trabajo, dondequiera que elijan trabajar, y no al azar del lugar de nacimiento.

En resumen, debemos escapar de las imaginaciones patriotas que restringen nuestros horizontes éticos.

Cualquier política transformadora radical hoy en día debe ser posnacional. Tal y como la ha desarrollado un grupo de académicos del sur de Asia, entre los que me incluyo, el posnacionalismo debe entenderse no en el sentido de *después*, sino en el sentido de *haber pasado* por la nación. En esta idea de lo posnacional, la insistencia en una crítica intransigente de la nación es la antítesis del argumento a favor del posnacionalismo “desde arriba” formulado desde dos posiciones opuestas: una, en la que se busca eludir la soberanía de la nación en interés del capital global, y otra, una celebración habermasiana del universalismo global. Más bien, el tipo de posnacionalismo al que me refiero se describe mejor como “desde abajo”. Su política puede representarse mediante cualquier idea que sea contrahegemónica, ya sea que esa hegemonía se refiera al desarrollo, a la sexualidad, a la casta/comunidad o a cualquier otra cosa. Pero, lo que es igualmente importante, debe considerarse que

*Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.*

Translation: Spanish/Espanol  
Document: **TB\_20251018\_NiveditaMenon\_Spanish**

tiene dos dimensiones: una, “por encima” de la nación, más allá de las fronteras nacionales, y otra, “por debajo” de la nación, que se resiste a la inclusión en la identidad nacional “más amplia” e insiste en trayectorias espaciotemporales que no encajan con las narrativas progresistas dominantes de la nación y la historia.

La primera dimensión es, en cierto sentido, más fácil de reconocer como estrategia subversiva, ya que parte de la suposición de la existencia de naciones, que luego cuestiona. Esto puede incluir solidaridades transfronterizas de movimientos feministas, antinucleares y pacifistas. En el reciente conflicto (2025) entre la India y Pakistán, en medio de un ambiente muy tenso, más de mil feministas de ambos países emitieron una declaración conjunta en la que pedían la paz.

La otra dimensión de la política posnacional —“por debajo” de la nación— es menos obvia como estrategia, ya que no asume la existencia previa de la nación. Más significativamente, su carácter subversivo puede residir en lo contrario de lo que anima la política “por encima” de la nación, es decir, la estrategia de salida y movimiento a través de las fronteras. El cuestionamiento de la nación desde abajo puede implicar más bien la negativa a moverse, como por ejemplo en las luchas contra las grandes presas o las operaciones mineras que implican el traslado masivo de poblaciones. Puede incluir las luchas de diferentes grupos por el control de sus recursos naturales que se están abriendo a la explotación capitalista.

Esta dimensión también puede implicar reivindicar historias que discurren en paralelo a la de la nación, sin cruzarse con ella. La gente se considera originaria de una localidad, no necesariamente de un Estado abstracto. Por ejemplo, en Gujarat, tras la masacre de musulmanes de 2002, conocí a Zubeida en un campamento de refugiados. Ella tenía un pequeño negocio de brazaletes, que fue destruido por los alborotadores. A la sombra del árbol de neem que protegía el dargah, el santuario en cuyos terrenos se encontraba el campamento de refugiados, me habló de Delhi, donde tiene familiares. Pero resultó que no era originaria de Gujarat. Me preguntó: “Bindravan gayi ho?”, (“¿Has estado en Vrindavan?”), pero lo pronunció a la manera local, no a la manera sánscrita como yo lo digo. Vrindavan se encuentra en otro estado de la India, está asociado con la infancia del dios Krishna y es un lugar de

*Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.*

Translation: Spanish/Espanol  
Document: **TB\_20251018\_NiveditaMenon\_Spanish**

peregrinación muy sagrado. “No”, le respondí. Ella me preguntó: “¿Tirath karne nahin gayi?” (“¿Nunca has ido allí en peregrinación?”).

“Hum wahin se hain. Wahi hamara vatan hai” (“Somos de allí. Esa es nuestra tierra”).

Hamara «vatan». *Vatan* significa la patria de uno. Pero ella no consideraba esa nación como su hogar. Tampoco ningún lugar de peregrinación musulmán. Para esta mujer musulmana, Zubeida, su *vatan* era Bindraban, Vrindavan, la tierra de Krishna. No se identificaba con ninguna nación. Se identificaba, como la mayoría de la gente común, con una localidad y su cultura local.

Lo posnacional implica el reconocimiento y la valoración de estas múltiples historias e identidades.

### **La justicia es anticapitalista.**

El capitalismo es injusto. La violencia está presente en su establecimiento, en el cercado de los bienes comunes, en el despojo de las personas de sus hábitats. Y conlleva violencia hacia el medio ambiente.

Consideremos la idea del decrecimiento, una idea que surgió formalmente en el sur de Europa en 2008, pero cuyas raíces se remontan a la década de 1970. El decrecimiento es un llamamiento a la reducción de la producción y el consumo que aumenta el bienestar humano y mejora las condiciones ecológicas y la equidad en el planeta. En otras palabras, la actividad económica no debe exceder la capacidad de carga del planeta y debe promover el bienestar humano, no la búsqueda avariciosa de la riqueza. Obviamente, esto tendría un significado específico en el contexto del Norte global, muy diferente de cómo se desarrollaría en el Sur global, pero debemos recordar que hay personas extremadamente pobres en el Norte y personas extremadamente ricas en el Sur. La importancia de la idea del decrecimiento radica en que deslegitima la idea del crecimiento natural e infinito que suscriben en el Sur no solo las élites, sino incluso la izquierda. La idea del decrecimiento es, por lo tanto, radicalmente antisistémica. Las feministas del decrecimiento han emitido una declaración en la que piden que se reconozca el trabajo de cuidados como trabajo y “el fin de la subalternización de la reproducción al servicio del ámbito de la producción”. Es necesario reconstruir democráticamente la organización social del

*Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.*

Translation: Spanish/Espanol  
Document: **TB\_20251018\_NiveditaMenon\_Spanish**

trabajo y el trabajo de cuidados. Es necesario reconstruir el ámbito del bienestar público, “tan mermado por décadas de neoliberalismo, austeridad, ajuste estructural y privatización de la educación y la sanidad”. Por encima de todo, nuestras economías, que se encuentran bajo las garras del “paradigma del crecimiento basado en principios capitalistas heteropatriarcales”, deben ser conducidas hacia la emancipación.

La respuesta feminista del decrecimiento se inscribe en un florecimiento del pensamiento en torno a esta idea feminista fundamental del valor y la marginación del trabajo de cuidados.

Cualquier intento de abordar la crisis ecológica solo de forma centralizada a nivel de los Estados está condenado al fracaso. Igualmente importantes son la secesión hacia formas de vida locales descentralizadas pero interconectadas, la reposición de los bienes comunes y el rechazo absoluto de la idea de crecimiento. Tal retirada podría requerir la facilitación del Estado, al menos para empezar. No se trataría de un acto apolítico pasivo, sino más bien de una reacción profundamente política contra la violencia continua del capital corporativo y los sistemas estatales que lo sostienen.

Me refiero aquí a la “renaturalización”, que es una estrategia ecológica específica, pero quiero utilizar el término también como metáfora de una retirada política consciente de la “civilización”, que suele contraponerse a la “naturaleza salvaje”. La renaturalización puede ser de muchos tipos, en los que no voy a entrar, pero, por ejemplo, Pradip Krishen es alguien que practica la renaturalización en la India, y dice que es “una forma de restauración ecológica a pequeña escala”. Contestando la idea de la “reforestación compensatoria”, afirma:

“Un bosque antiguo es mucho más que la suma de sus árboles. ¿Cómo se recrea una comunidad de plantas, hongos, microbios, insectos y animales que forman parte de un ecosistema selvático vivo? ¿Cuántas décadas se necesitarían? ¿Y cómo se crea un suelo repleto de microorganismos y micorrizas que habitan en el humus que ha tardado 30 000 años en formarse?”

En diversas partes de la India se están llevando a cabo iniciativas de renaturalización, algunas de ellas impulsadas por personas de clase media con una visión ecológica, el capital cultural para plasmarla y la capacidad de atraer financiación, pero estos

*Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.*

Translation: Spanish/Espanol  
Document: **TB\_20251018\_NiveditaMenon\_Spanish**

hechos no deslegitiman necesariamente lo que están logrando. La mayoría de estas iniciativas involucran a las comunidades locales en el proceso, personas que de otro modo no tendrían voz ni espacio para actuar.

Sin embargo, junto a ellas, debemos tener en cuenta las prácticas de los adivasi y los pueblos indígenas de todo el mundo que preservan la biodiversidad amenazada, y a menudo destruida, por el capital depredador en colaboración con el Estado.

A esto se vincula la idea de la soberanía alimentaria, una alternativa radical a la «seguridad alimentaria», que se refiere únicamente a la disponibilidad de alimentos. La soberanía alimentaria, por su parte, tal y como la define la Declaración de Nyeleni de 2007, es “el derecho de los pueblos a una alimentación saludable y culturalmente apropiada, producida mediante métodos ecológicos y sostenibles, y su derecho a definir sus propios sistemas alimentarios y agrícolas. Sitúa las aspiraciones y necesidades de quienes producen, distribuyen y consumen alimentos en el centro de los sistemas y políticas alimentarias, en lugar de las demandas de los mercados y las empresas”. La soberanía alimentaria, la soberanía de la tierra, la renaturalización y el decrecimiento crean juntos un tapiz de prácticas interrelacionadas que podrían escapar, e incluso triunfar, sobre el sombrío hormigón del capitalismo, como el árbol pipal que fija sus raíces en las paredes de los rascacielos, amenazando con partirlas al empujarlas más profundamente; o como las malas hierbas que brotan en las grietas de los pavimentos grises.

Las perspectivas feministas, ambedkaritas, posnacionales y orientadas al decrecimiento en el siglo XXI reconocen la uniformidad como antidemocrática, lo local como un espacio legítimo de afirmación, e implican un cambio hacia formas participativas de democracia, con todas las incertidumbres que estos cambios implican, ya que esta incertidumbre es más ética que las rígidas certezas del Estado.

Un futuro justo no se basa en la erradicación de las identidades múltiples, ni en la “uniformidad”, sino en la proliferación de identidades. Para ir concluyendo, pienso en la pregunta de Picasso “¿es bastante pequeña, verdad?”, como la entrada de lo “exterior” en un mundo ya establecido, desestabilizando sus códigos de significado, sentido común y orden. Me inspira aquí la idea del “pensamiento fronterizo”, utilizada por primera vez por Gloria Anzaldúa y desarrollada posteriormente por pensadores

*Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.*

Translation: Spanish/Espanol  
Document: **TB\_20251018\_NiveditaMenon\_Spanish**

decoloniales, entre los que destaca Walter Mignolo. Como dice Mignolo, “el pensamiento fronterizo implica habitar en la frontera, no cruzarla”. El pensamiento fronterizo descolonial, dice Mignolo, implica una “desobediencia epistémica” hacia los marcos normativos y eurocéntricos del conocimiento. Utilizaría la idea del “exterior” para indicar fronteras múltiples y cambiantes incluso dentro del pensamiento descolonial.

La justicia, entonces, no consiste en una gran revolución. Se trata de ir socavando poco a poco las normas sociales y, de repente, antes de que nos demos cuenta, todo el panorama ha cambiado.

En este espacio que habitamos, en el futuro, imagino una democracia vibrante, disputada internamente, arraigada localmente, que reconoce la heterogeneidad, asume la responsabilidad colectiva de la restauración y la transformación ecológicas, orientada al anticapitalismo y al decrecimiento, comprometida con la justicia social y la justicia de género, y que siempre ve la democracia como un horizonte, nunca alcanzable, nunca como un cierre, sino manteniendo abierta la posibilidad de que surjan en futuros indeterminados nuevas identidades, nuevas necesidades, nuevas nociones de justicia.

*Disclaimer: Official versions of all Documents are in English. The translation has been made using AI and human translator assistance, however, the emphasis is for general meaning only.*