

**DEVENIRES DEL CUIDADO:
MATERIALISMO INMANENTE, AFECTO Y HOSPITALIDAD**

Anahí Gabriela González¹

Iván Darío Ávila Gaitán²

Jannia Marcella Gómez González³

“Como cada uno de nosotros era varios, en total ya éramos muchos”, con estas palabras Gilles Deleuze y Félix Guattari (2010, p. 9) abren *Mil mesetas*, segundo tomo de *Capitalismo y esquizofrenia*. Aunque en nuestro caso intervienen más manos podría decirse lo mismo acerca del presente texto. Éste constituye una apuesta que desborda entidades estrictamente individuadas sin que por ello se esfumen las singularidades. Como quedará expuesto, sólo en un marco ontológico que hace hincapié en la multiplicidad e interdependencia es posible entender, y entender es siempre un ejercicio

¹ Licenciada en Filosofía, Becaria Doctoral del CONICET, Universidad Nacional de San Juan, Argentina. Doctoranda en cotutela entre la UNSAM y la Université Paris 8. Email: gonzalezgabriela@outlook.com

² Politólogo (Universidad Nacional de Colombia), Magíster en Estudios Culturales y Doctorando en Filosofía de la Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia. E-mail: idavilag@unal.edu.co

³ Politóloga, candidata a Magister en Estudios de Género (Universidad Nacional de Colombia). Magíster en Literatura de Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia. Email: jamgomezgo@unal.edu.co

sentimental, la radicalidad de cualquier apuesta feminista alrededor del cuidado. Es decir, el cuidado es relevante porque somos muchas, tantas que rebasa cualquier cálculo, tantas que ninguna se basta a sí misma, somos demasiadas, excedentes, no acaba de comenzar una cuando empiezan las otras, cuando queremos aprehender una las otras en esta la han diferido, la han enviado a otro lugar imposible de asir con plenitud.

Nuestra apuesta colectiva inicia con un contexto general del cuidado y su crisis, para así proponer una suerte de hoja de ruta abierta que, al retomar ciertas ideas y categorías de Zygmunt Bauman, Rosi Braidotti, Pascale Molinier y Jacques Derrida, perfila algunos elementos constitutivos de una ética del cuidado hospitalaria e inmanente.

1. Dinámicas globales y crisis del cuidado

Son de amplio conocimiento las transformaciones globales experimentadas por el capitalismo durante la segunda mitad del siglo XX. Dentro de las dinámicas más extendidas se encuentra la a veces abrupta y violenta desestructuración de organizaciones, procesos e instituciones que, de una u otra manera, representaban formas de seguridad, estabilidad y solidaridad social: Estados de bienestar o similares, sindicatos, partidos políticos de masas, experimentos

socialistas y comunistas, entre otros. Tal desestructuración fue producto de, por un lado, múltiples estrategias de reposicionamiento de clases privilegiadas, cuestión que remite directamente a la financiarización de la economía y a un puñado de empresarios poseedores de compañías transnacionales con una influencia descomunal sobre gobiernos y entidades internacionales (Harvey, 2007); y, por otro, de críticas certeras, provenientes de variados lugares del espectro político, a la burocratización, sedimentación, homogenización y pérdida de libertad individual e individualidad que conllevaban muchas de las formas de seguridad, estabilidad y solidaridad social logradas.

El sociólogo polaco Zygmunt Bauman adjetiva con el término “líquida” a la modernidad para dar cuenta de sus características contemporáneas, las cuales se relacionan con lo anteriormente mencionado. De acuerdo con Bauman, hasta hace relativamente poco primaba en los diseños societales la solidez, no obstante ha llegado el momento de lo fluido, de aquello que no se ancla al espacio ni se ata al tiempo, que se transforma y adapta a altas velocidades, que, en suma, chorrea, salpica, gotea, inunda. Esta transición, la que expresada metafóricamente a la manera de estados de la materia resulta llamativa pero, en principio, no muy específica, está ligada a “una progresiva emancipación de la economía de sus tradicionales ataduras políticas, éticas y culturales” (Bauman, 2002, p. 10). En otras palabras, la creciente disolución de formaciones so-

ciales profundamente jerarquizadas, racionalizadas y relativamente estáticas, dio lugar a un nuevo orden global definido, sobre todo, en términos económicos, caracterizado por la movilidad/adaptación de los flujos mercantiles.

Según Bauman, la modernidad líquida emergió tras una asidua guerra en contra de las cadenas que limitaban la libertad individual, entendida principalmente como libertad de elección. Así, en la actualidad nos encontramos con sociedades de “individuos libres” comprometidos con la “política de la vida”: “somos “seres reflexivos” que observan con atención cada movimiento que hacen, que rara vez están satisfechos con sus resultados y que siempre están deseosos de rectificarlos” (Bauman, 2002, p. 28). Los contemporáneos “individuos libres” sólo lo son en tanto consumidores ya que, entre otros elementos, la reflexividad “no logra alcanzar los complejos mecanismos que conectan nuestros movimientos con sus efectos y que deciden sus resultados, y menos aún las condiciones que hacen que esos mecanismos jueguen con total libertad” (Bauman, 2002, p. 28). En síntesis, el consumidor puede presionar por mejores servicios, cuestionar al administrador por no proporcionar lo prometido y extender el abanico de opciones, pero jamás rebelarse contra su rol de consumidor y, en general, contra el escenario societal donde se mueve “libremente”.

El principal aspecto que nos interesa resaltar de este bre-

ve contexto es la imperante exaltación del individualismo, esa que convierte al individuo en el único responsable de lo que le ocurre y que, por ende, quiebra la posibilidad de crear empatía y vínculos de solidaridad con otros excluidos, ya que se mantiene la creencia de que cada quien se encuentra en una posición determinada porque ha sido su elección y su responsabilidad: “[Hoy] todo recae sobre el individuo. Sólo a él le corresponde descubrir qué es capaz de hacer, ampliar esa capacidad al máximo y elegir los fines a los cuales aplicar esa capacidad —o sea, aquellos que le produzcan mayor satisfacción—” (Bauman, 2002, p. 68). En la supuesta potestad del individuo está, pues, hacerse “contratable”, educarse continuamente, mantenerse saludable y prepararse sin fin para adaptarse a un contexto siempre cambiante.

Asimismo, Bauman (2007) asevera que, en tiempos de modernidad líquida, las sociedades de trabajo declinan mientras surgen sociedades centradas en el consumo. El sujeto, por ende, empieza a ser considerado ante todo como consumidor y no en tanto trabajador. Esta mutación coincide, efectivamente, con el desmonte antes mencionado de las organizaciones y procesos orientados a producir estabilidad y seguridad social. Pascale Molinier, psicóloga feminista, afirma algo similar cuando apunta: “Nos encontramos en el siglo XXI y estamos saliendo de lo que llamaré ‘la civilización del trabajo’. Esta ha caracterizado las sociedades occidentales, especialmente europeas, durante todo el siglo XX. Estas sociedades

conocieron el pleno empleo masculino, el crecimiento del empleo femenino, la adquisición de derechos fundamentales en la seguridad social como la cobertura en salud, pensiones y derecho a la formación” (Molinier, 2012, p. 14). Para Molinier la civilización del trabajo conllevó una defensa acérrima del mismo en términos morales; así, el desempleo no era percibido simplemente como una forma de injusticia social sino como ausencia de salud mental, felicidad y realización personal. En este escenario el *homo faber*, el hombre trabajador, se encarnaba en sujetos masculinos cuyas actividades desempeñadas aumentaban su valor como personas. El *homo faber* se hacía a sí mismo haciendo. Por otra parte, las actividades feminizadas solían ser menos apreciadas e incluso asumidas como no trabajo en sentido estricto, cuestión que parece permanecer inalterable en diversos contextos.

Pese a las sincronías entre Bauman y Molinier en cuanto al diagnóstico de ciertas transformaciones sociales contemporáneas, Molinier, como la mayoría de autoras feministas, es precavida y evita hacer demasiadas generalizaciones desde un no-lugar, a saber, no obvia su espacio de enunciación. Según Molinier la crisis de la civilización del trabajo es también una crisis del cuidado, el cual podemos definir, en términos amplios y siguiendo a Joan Tronto (1993), como un conjunto de actividades orientadas a sostener, reproducir y/o reparar nuestros espacios vitales para que podamos continuar existiendo en las mejores condiciones posibles. El cui-

dado implicaría, por supuesto, diferentes cuerpos y su interacción, formando una compleja red que sostiene la vida. Dicha definición resulta atractiva debido a que incluye el cuidado de nuestro planeta, de los objetos y demás seres que habitan en él, quienes, nosotras agregamos, también nos constituyen. Adicionalmente, el trabajo de cuidado no necesariamente está mediado por la conciencia de quien lo produce, pues, como sugiere Molinier, “cuidar de otro no es sólo pensar en él, preocuparse intelectual o afectivamente por él, sino ante todo producir un trabajo que contribuye directamente a mantener o preservar la vida del otro” (Molinier en Arango, 2011, p. 11). En este sentido, actividades como el trabajo doméstico y lo que autoras como Black (2004) y Tyler & Hancock (2001) han denominado trabajo emocional y corporal —donde los salones de belleza y centros estéticos serían ejemplos de este tipo de intercambios—, se constituyen en ejercicios que apuntan a la preservación y cualificación de la vida.

Ahora bien, es viable postular una crisis del cuidado no sólo debido a que variadas formas de estabilidad y seguridad social han sido violentamente desmanteladas y sustituidas por un individualismo cada vez más agresivo, sino a que muchas mujeres han cuestionado su papel como depositarias exclusivas del trabajo de cuidado no remunerado. Para Arlie Hochschild las dimensiones de la crisis son transnacionales e inseparables de lo que ella misma denomina “cadenas globales o internacionales de cuidado”, en palabras de Pascale Molinier:

La socióloga estadounidense Arlie Hochschild fue quien puso en evidencia y problematizó en los términos de una ‘crisis del cuidado’, su existencia transnacional. Ella denomina con ese término el hecho de que las mujeres de los países ricos contratan — para el cuidado de sus niños— a mujeres emigrantes provenientes de los países más pobres. Estas mujeres confían generalmente sus propios hijos a otras mujeres de su entorno que permanecen en el país, proceso que podemos considerar como la cadena internacional del cuidado. Los niños de los países ricos ganan en calidad de cuidado, ya que esas mujeres emigrantes, desarraigadas, privadas de sus propios hijos, dicen desplazar toda su atención y afecto a los niños que cuidan. (Molinier, 2012, p. 19-20).

Vale precisar que la crisis del cuidado no anula la interdependencia, todo lo contrario, el trabajo de cuidado, remunerado o no, continúa siendo igual de fundamental que siempre para la reproducción y potenciación de la existencia y sus condiciones. No obstante, con los procesos de neoindividualización, ligados a dinámicas de consumo aceleradas, predatorias, la interdependencia se oculta y se vuelve cada vez más vertical. El individuo de la crisis del cuidado y la modernidad líquida, en tanto ideal normativo, es poco cuidadoso y ciertamente constituye una reactualización del sujeto moderno, cuyas características mínimas son: en primer lugar, la pretendida independencia absoluta de los lazos tecno-bio-físico-sociales y, en segunda instancia, la racionalidad como rasgo definitorio, con la cual se distingue de la naturaleza y la gobierna, empezando por el cuerpo y las emociones. Las teóricas feministas se han encargado de denunciar al sujeto moderno como un problemático lugar de la

no-universalidad, pues bien, sucede algo similar con las dinámicas de neoindividualización contemporáneas: ese sujeto que se predica libre, libre de ser, des/hacer y elegir, depende constantemente del trabajo de cuidado, a menudo no remunerado y feminizado, de un sinnúmero de redes. Además depende también de la “Tierra”, de una serie de condiciones biofísicas concretas. Cualquier intento de trascendencia omnipotente, viril, es rápidamente desmentido por los históricos “otros subalternos”, por mujeres, personas racializadas, animales y, en últimas, como más adelante explicaremos, por la fuerza misma de zoé.

Ante este preocupante horizonte es menester presentar alternativas que pasen por propuestas ético-políticas basadas o relacionadas con la valoración del cuidado, es decir, apuestas por la interdependencia y hospitalidad con los otros, sean humanos o no. La crisis del cuidado significa, concomitantemente, precariedad laboral, deterioro ambiental y exclusión social, esas son sus dimensiones actuales y ahí radica la urgencia en cuanto a la creación de alternativas. Mientras los desajustes en los mercados y la precariedad del trabajo remunerado se suelen asumir como problemas político-económicos significativos, objeto de preocupación por parte de gobiernos, sindicatos y organizaciones internacionales, la crisis de los cuidados se percibe generalmente como una cuestión “social”. Ahora bien, la asunción de esta brecha, aparentemente insalvable, es en sí una operación política orientada a cortar las múltiples conexiones

y continuidades entre uno y otro aspecto.

El énfasis en los desajustes de los mercados y la precariedad de los trabajos remunerados —hecho por parte de la nueva izquierda y la izquierda tradicional— no sólo oculta el papel de los trabajos domésticos y en general de cuidado, históricamente desempeñados ante todo por mujeres y sujetos feminizados y fundamentales para llevar a cabo cualquier profesión o papel social, al tiempo orienta la atención sobre la obtención de ingresos que habiliten a cada individuo como consumidor y que, por esa vía, pueda satisfacer ciertas necesidades consideradas materiales por antonomasia (alimentación y vestido, por ejemplo), pasando por alto necesidades categorizadas como inmateriales (tranquilidad, placer, ocio, etcétera), a las cuales sólo tienen un acceso legítimo, socialmente aceptado, aquellos que ocupan posiciones económicamente privilegiadas. La crisis del capitalismo global, reiteramos, es también una crisis del cuidado y, por ende, de la posibilidad de que nuestras vidas y el mundo en el que vivimos sean o sigan siendo confortablemente habitables, placenteros, lo cual se puede lograr con la instauración de perspectivas del cuidado mutuo, infinitamente hospitalarias, que además hagan hincapié en las necesidades afectivas, “inmateriales”, denostadas frecuentemente por el economicismo clásico.

Como lo ha mostrado Hochschild con la categoría “plusvalía emocional”, en los circuitos de cuidado generados en la matriz

capitalista hay una excedencia en términos del afecto brindado por las cuidadoras que no es remunerable, si bien es parte central de la relación de explotación. Sin embargo, ¿qué supone remitirnos a las emociones en la discusión sobre el cuidado? La idea de emoción descansa sobre el clásico dualismo mente y cuerpo propio de la matriz epistémico-ontológica occidental. Así las cosas, plantear una distancia crítica frente a la idea de emoción puede abrir un nuevo conjunto de políticas del cuidado que desestructuren de forma afirmativa la ficción narrativa del individuo, individuo producto, justamente, de la fetichización del “alma” respecto al “cuerpo”.

El afecto, categoría retomada de la filosofía de Spinoza, es una contrapropuesta al dualismo moderno, ya que se “refiere (...) a las capacidades encarnadas de afectar y ser afectado o el aumento o disminución de la capacidad de un cuerpo de actuar, de comprometerse, de conectar” (Yoon, 2009, p. 156). La noción de individuo constituido por emoción y razón, por cuerpo y mente, es desplazada por la unicidad de las potencias que afectan y son afectadas en complejas relaciones de interdependencia, donde el animal humano es tan sólo una de las potencias en interacción. Así, los actores involucrados en las redes de afectación son múltiples, heterogéneos. De manera acertada advierte Donna Haraway: “los actores no somos sólo ‘nosotros’. Si el mundo existe para nosotros como ‘naturaleza’, esto designa un tipo de relación, una proeza de muchos actores, no todos humanos, no todos orgánicos, no todos tecnológicos.” (Ha-

raway, 1999, p. 123). Este *giro afectivo* en la teoría social “demanda, de manera más amplia, una hábil síntesis y deconstrucción de la binarización de los modos de circulación y representación, de lo psíquico y lo social, de lo biológico y lo político, de lo tecnológico y lo estético” (Autumn, 2008, p. 182). Con el afecto, el cuerpo está presente, y este cuerpo, dista mucho de ser el triste vestigio de la marcha inexorable de la *res cogitans* cartesiana.

2. Ético-políticas del cuidado

De acuerdo con Rosi Braidotti el capitalismo global contemporáneo está marcado por el desvanecimiento de los límites entre lo humano y lo no humano, aunque la afirmación de dichos límites persista en términos estructurales y sea funcional a la producción/gestión/mercantilización de todo tipo de cuerpos, vivos o no. Conviene aquí destacar que la “globalización implica la comercialización del planeta Tierra en todas sus formas, a través de una serie de modos interrelacionados de apropiación” (Braidotti, 2009, p. 142). Silvia Federici, feminista asociada al marxismo autónomo, coincide con Braidotti en su diagnóstico sobre el carácter predatorio del capitalismo actual y, desde un marco político-epistemológico diferente, afirma: “El objetivo primordial de la globalización es proporcionar al capital el control total sobre el trabajo y los recursos naturales y para ello debe expropiar a los trabajadores de cualquier medio de

subsistencia que les permita resistir un aumento de la explotación” (Federici, 2013, p. 144).

En otros términos, pese a la existencia de xenotrasplantes, a los organismos genéticamente modificados, a las adaptaciones máquinicas para personas carentes de órganos específicos, a la investigación etológica que muestra lógica, técnica, política y moral en animales no humanos, a que los derechos empiezan a ser reclamados para mujeres, niños, animales, negros, para la naturaleza misma, etcétera, a pesar de todo lo descrito, los cuerpos más mercantilizados y rápidamente desechados coinciden con los históricos no humanos u Otros del sujeto moderno (idealmente hombre, blanco, heterosexual, racional y burgués): prolifera el trabajo esclavo y mal remunerado para mujeres y niños pobres/racializados, las granjas industriales se extienden alrededor del globo para dar muerte a un histórico número inigualable de animales domésticos, se acelera la extinción de especies silvestres y aumenta el deterioro de la biósfera y la capa de ozono—lo cual corre parejo con la instauración de grandes monocultivos, el extractivismo y el desplazamiento forzado de poblaciones enteras—. Jacques Derrida también ha denunciado el carácter sacrificial de la estructura social, cuyo buen funcionamiento

“no resulta en absoluto perturbado por el hecho de que, debido a la estructura y a las leyes del mercado tal y como la sociedad lo ha instituido y lo regula, y debido a los mecanismos de la deuda exterior y otras disimetrías análogas, esa misma sociedad haga morir o, diferencia secundaria en el caso de la no asistencia

personas en peligro, deje morir de hambre y enfermedad a centenares de millones de niños, de esos prójimos o de esos semejantes de los que habla la ética o el discurso de los derechos del hombre sin que ningún tribunal moral o jurídico sea jamás competente para juzgar aquí sobre el sacrificio del otro, sobre el sacrificio del otro con vistas a no sacrificarse uno mismo” (Derrida, 2000a, p. 85).

Es decir, en la organización de la sociedad la preservación de la vida supone la consideración de que hay tipos de vida “más preservables” que otros. Es así como la afirmación de la vida se sostiene con la muerte, por medio de la llamada tanatopolítica. En este sentido, si bien la dicotomía humano/no humano, o *bíos/zoé* para expresarlo con la antigua fórmula aristotélica, es difícil de aprehender, al mismo tiempo persiste y resulta funcional al capitalismo transnacional. El imperio del sujeto moderno, de lo humano, paradójicamente se ahonda cuando sus fronteras se hacen visiblemente inestables.

Ante el panorama mencionado Braidotti invoca a *zoé* (lo no humano) en toda su potencia. Esto empieza por asumir cualquier tipo de subjetividad como corporizada, no sólo geopolíticamente situada sino corporizada en un marco natural frente al cual depende inexorablemente. La subjetividad nómada, como la denomina la autora, sería entonces aquella que sólo se puede entender en constante interacción, y por ende transformación, con elementos tecno-bio-físico-sociales que pasan a constituir y desestructurarla continuamente. En contraste con el ímpetu predador del capital Braidotti llama, apelando a su vez a un materialismo inmanente de tinte de-

leuziano, al reconocimiento de *la interdependencia ontológica tecno-bio-físico-social*: “la afinidad con *zoé* es un buen punto de partida para lo que puede constituir el último acto de la crítica de las posiciones de sujeto dominantes, esto es, el retorno de la vida animal o de la tierra en toda su potencia. Por lo tanto, el desmoronamiento de la distinción de las especies (humano/no humano) y la explosión del poder *zoé* cambia las bases del problema del deterioro de las categorías de individuación (género y sexualidad; etnia y raza). Esto introduce la cuestión del devenir en una dimensión planetaria o mundial, pues la Tierra no es un elemento entre otros, antes bien, es lo que reúne a todos los demás”. (Braidotti, 2009, p. 141)

El proyecto de Braidotti, siguiendo a feministas como Carol Adams (2000) y Donna Haraway (2003; 2008), pasa por transformar los modelos dominantes de pertenencia, parentesco y familia. En lugar de despreciar a *zoé*, como lo hace efectivamente el sujeto unitario de la modernidad, las subjetividades nómades, interconectadas, múltiples y cambiantes, tienen en cuenta la vida y el trabajo desempeñado por perros, gallinas, vacas y tecno-otros como las ratas de laboratorio. Si, como asegura Vandana Shiva (1995), el sujeto racional no ha hecho más que pretender el control científico sobre un mundo que utiliza y destroza, deviene imperativo cambiar la gramática ético-política y empezar a valorar los afectos. Así, Braidotti sostiene la necesidad de recurrir a una ética del cuidado basada tanto en la interconexión como en la diferencia radical y la sensibilidad,

que posibilita políticas de la afinidad antes que de la identidad.

Quisiéramos destacar aquí que la invitación de Braidotti, a articular la subjetividad nómada con una ética del cuidado y de la sustentabilidad (del establecimiento de umbrales que permitan la persistencia de la vida), se opone frontalmente a las dinámicas de neo-individualización características de lo que Bauman llama modernidad líquida: “Si permanecemos dentro de la definición liberal del individuo, nunca podemos informar adecuadamente sobre la construcción de los sujetos deseosos de una alternativa más solidaria. La interconectividad y el argumento de que ‘nosotros’ estamos todos juntos en esto se comprenden mejor desde una perspectiva nómada, no unitaria, del sujeto que ha disuelto los límites del individualismo burgués y se ha redefinido como una entidad colectiva, multiestratificada y, aun así, singular. Enfocada desde este ángulo, la ética de la sustentabilidad es compatible con la ética del cuidado”. (Braidotti, 2009, p. 170)

La ética del cuidado supone e invoca una insurrección ontológica. Hace falta transitar de la metafísica occidental y del mundo burgués —con todas sus reificaciones, identidades y dicotomías jerárquicas— a un materialismo inmanente, que haga hincapié en la relacionalidad tecno-bio-físico-social. Incluso las formas de espiritualidad y racionalidad no occidentales tendrían mucho que decir allí. Sólo tal movimiento estratégico permitirá dejar de lado redes de dependencia verticales, características del escenario mundial con-

temporáneo, para abrirnos a futuros imprevistos basados en redes mucho más horizontales, que operen bajo una ética de la sustentabilidad y el cuidado mutuo. Según Silvia Federici, este proceso se está llevando a cabo ya y ha involucrado la victimización de las mujeres puesto que “ellas son las que, a través de sus luchas y resistencias, más han contribuido a ‘valorizar’ el trabajo de sus hijos y de las comunidades, desafiando las jerarquías sexuales sobre las que se ha desarrollado el capitalismo, y las que han forzado a los Estados a aumentar sus inversiones en la reproducción de la mano de obra. También se han convertido en las defensoras del uso no capitalista de los recursos naturales (tierras, agua, bosques) y de la agricultura orientada a la subsistencia, interponiéndose como consecuencia en la mercantilización de la ‘naturaleza’ y la destrucción de los comunes aún existentes”. (Federici, 2013, p. 144)

Con lo anterior no aludimos a ningún esencialismo que relacione inevitablemente naturaleza, mujer, feminidad, animalidad y reproducción de la vida. Todo lo contrario, asumimos una ontología antiesencialista, que dista de cualquier pureza, coherencia, continuidad, delimitación y estabilidad total. Sin embargo, resaltamos la necesidad de devenir mujer, animal, río, negro, indígena, de contagiarnos dinámicamente con aquellos cuerpos y valores históricamente subordinados para así crear territorios existenciales alternativos. Invocamos también a las mujeres, y a la fuerza de zoé, para dar cuenta de su posicionalidad tendencial específica pues, parafrasean-

do a Braidotti, todos hacemos parte del mundo, interdependemos, pero no somos lo mismo, nos encontramos en lugares de privilegio/subordinación variopintos, aunque materialmente susceptibles de transformación y siempre menos seguros de lo que aparentan.

3. Cuidado, tolerancia y hospitalidad

Apostar por la interdependencia y la hospitalidad con los otros supone, entonces, un cuestionamiento de los principios normativos y homogeneizantes que nos organizan y que tornan menos posibles o imposibles a corporalidades disidentes y modos extraños de ser. Preguntar por los límites que nos condicionan equivale a cuestionarse por el modo en que determinadas existencias son producidas como vidas más dignas de vivirse, frente a aquellas otras que son rechazadas, asimiladas, neutralizadas o sometidas según una economía sacrificial y una diferenciación jerarquizante. En este sentido, creemos que una ética del cuidado pensada en términos hospitalarios permite radicalizar el cuestionamiento a los modelos dominantes de pertenencia y de filiación: el Estado, la familia y, por tanto, el lugar de nacimiento, el género o la especie, la sangre, la nación. Pero, ¿cómo es posible pensar políticas del cuidado ahí donde el otro no es un igual, sino que se resiste a la cómoda quietud de la familiaridad? ¿Cómo brindar algún intento de acercamiento con el otro, de cuidado para-con el otro sin limitarlo, sin calcularlo y recon-

ducirlo a la mismidad? “Decimos sí al recién llegado [*arrivant*], antes de cualquier anticipación, antes de cualquier determinación, antes de cualquier identificación” (Derrida, 2000b, p. 82).

El cuidado es el cuidado de lo no necesariamente próximo pero que, de una u otra manera, hace parte del mundo y nos compone materialmente. El cuidado es el de la selva amazónica, el de los millones de animales apresados en laboratorios de experimentación, el de los pollos criados en baterías minúsculas, el de las mujeres que trabajan horarios extenuantes en maquilas ubicadas en el sur global, el del agua despojada a ecosistemas de subsistencia para producir Coca-Cola. Es urgente construir formas de emancipación, de vivir-con alternativas, que no se levanten sobre la moderna idea de abandonar el reino de las necesidades naturales sino en comunión con zoé. Esto se halla ligado a un cambio de paradigma donde el Progreso es denunciado y desactivado, lo cual repercute en críticas inmediatas a las políticas y modelos de desarrollo imperantes a nivel mundial.

Derrida ha desarrollado la idea de una hospitalidad infinita en quiebre con un esquema que la ha asociado a un sujeto que, supuestamente dueño de su propia casa, determina sobre la venida del otro a partir de ciertas normas, según una lógica de la “invitación”. En este sentido, el autor pone de relieve el peligro que significaría pensar una ética del cuidado con los otros, humanos y no-humanos, desde la idea de “tolerancia” hacia sus vidas. La tolerancia pone al

otro bajo el poder y propiedad del “yo”, es decir, en situación de disponibilidad, porque constituye un modo de dominación de los Otros desde una lógica homogeneizante y asimiladora de la diferencia:

“La tolerancia está siempre del lado de ‘la razón del más fuerte’; es una marca suplementaria de soberanía; es la cara amable de la soberanía que dice, desde sus alturas, al otro: yo te dejo vivir, tú no eres insoportable, yo te abro mi casa, pero no lo olvides: yo estoy en mi casa...” (Derrida, 2004, p. 185).

Frente a ello, apostamos por una hospitalidad incondicionada en ruptura con el circuito del intercambio propio de la tolerancia: el otro arriba inesperadamente, sin invitación, en cualquier momento y sin horizonte de espera. El ideal de tolerancia es así transfigurado en una imposible apertura ilimitada hacia un recién llegado no identificable, imprevisible e incognoscible. La hospitalidad de la *visitación* conlleva, entonces, un impulso ético de cuidado por el otro desde una responsabilidad infinita e inexpugnable, que rompe con la lógica del intercambio y la exigencia de reciprocidad en virtud del reconocimiento de la igualdad.

En el seminario *La bestia y el soberano* Derrida (2010), retomando a Lévinas, recuerda que la ética aparece con el “después de usted”, es decir, con el respeto al otro en tanto tal. Desde esta perspectiva, si hay una prioridad en términos de lo primero, el primero es el otro. Ello quiere decir que, si bien el sujeto se ha ubicado en el lugar del dominio, del fundamento, se encuentra desde siempre de-

construido por la amenaza del otro, el cual lo precede e interpela. La ética aparece con el respeto que le debemos al otro en tanto otro, *quienquiera que sea*. Antes de cualquier identificación, de saber quién es, ya tenemos responsabilidad con el otro que es el primer llegado. Por ello, si el cuidado supone un conjunto de actividades orientadas a proteger nuestros espacios vitales, pensarlo sin una lógica homogeneizante que lo clausure, sino justamente desde la afirmación de una alteridad radical desapropiadora y desapropiante, posibilita una renuncia a toda política eugenésica que privilegie determinadas vidas (humanas, no-humanas) sobre otras. Es vital no correr el riesgo de caer en políticas que, buscando cuidar determinadas vidas, conlleven la consideración de que hay tipos de vidas que “merecen” ser cuidadas frente a otras, de acuerdo a ciertos mecanismos de inmunización. En este sentido, si bien se han desnaturalizado categorías en torno a la problemáticas del género, la clase, la raza, etc., la administración biopolítica de las poblaciones animales y, en general, no humanas, a saber, de la potencia de zoé, aparece la mayoría de las veces sin ser problematizada, bajo el prejuicio de que el lugar de lo no humano en el mundo es servir a las necesidades “humanas”. La deconstrucción del sacrificio de lo viviente animal, y de lo no-vivo, debe formar parte, entonces, del tránsito hacia una ética feminista del cuidado.

La construcción de modalidades de vivir-con alternativas exige otras aperturas, otras miradas, también otras virtudes, para

así hacer posible una ética más cercana a los cuerpos, la vida y, en suma, a la materialidad. Creemos que el “después de usted” retomado por Derrida, entraña un cuidado en todos los casos concebido como experiencia colectiva, donde la ruptura de los bordes siempre permeables de la “primera persona del singular” transfigura los momentos de resistencia en efectivas subversiones. Asimismo, resulta necesario afirmar la potencia de innumerables corporeidades rebeldes con el objetivo de configurar proyectos de resistencia colectivos. En esa transición parece jugarse la posibilidad de encarar un proceso de transformación, corrimiento, desplazamiento y franqueamiento de aquellos juegos de verdad y poder hegemónicos y normalizantes que configuran nuestra existencia, que suponen individualidades e individuaciones tolerantes pero poco o nada hospitalarias con el extranjero, sea éste pobre, mujer, negro, animal, inmigrante o, en sentido estricto, no humano.

Una ética hospitalaria del cuidado, cuyo núcleo es el afecto, articula prácticas que van desde la posibilidad de reemplazar la compra de perros y gatos de “raza” de criaderos suburbanos en condiciones de encierro y explotación sexual, por prácticas colaborativas de adopción responsable, de potenciamiento colectivo entre humanos y no humanos, hasta el cuestionamiento de la apropiación privada del trabajo social; desde la creación de redes de cuidado entre mujeres de barrios populares, hasta el ejercicio de maternidades y paternidades colectivas; desde la liberación de animales ex-

plotados en laboratorios de vivisección, hasta la transformación de la heterosexualización del lazo social manifestado en la compulsión del matrimonio; desde la ampliación de redes de poliamor no edipizado, hasta la creación de santuarios autogestionados de animales de granja donde se tejen nuevas experiencias de afectamiento. Lo interesante de estas apuestas de cuidado es que son ya-existentes, se generan desde diferentes lugares y arreglos de fuerzas, y parten de la premisa de la interdependencia, y por ello, asumen como condición la necesidad de redistribuir la ubicación e intensidad de los circuitos de cuidado y los cuerpos involucrados, de manera tal que se torna borrosa la frontera —aunque no por ello inexistente— entre la afirmación de la propia potencia y la de los otros.

En este punto resulta oportuno señalar que esta ética abierta, hospitalaria y múltiple, que pone al afecto en un lugar privilegiado, implica además vernos cuidadas y cuidados por plantas, ríos, perros, vacas, gatos, peces dorados. La hospitalidad y el modo de relacionamiento a partir del afecto que nos resulta potente asumir, no nos sitúa en el centro como entes morales superiores, sino que implica reconocernos de mil formas afectadas por lo no-humano, por la naturaleza, por lo técnico. Lo humano, único sujeto racional y emocional, es desplazado por una miríada de ensamblajes y singularidades con fuerzas que pueden y posibilitan. Tal cambio de orilla, nos permite tejer iniciativas que atacan los fundamentos mismos de los dispositivos (biopolíticos, diremos nosotras) de neo-individuali-

zación en la modernidad líquida. Asimismo, implica la redistribución del cuidado y las formas en que este se genera, los roles y cuerpos que produce, las subjetividades que fragmenta.

Apostar por el afecto y la hospitalidad nos lleva entonces a reconocer, por un lado, el lugar que han ocupado en la re-producción de la vida muchas mujeres y sujetos feminizados de diferentes contextos, y a su vez, invita a rastrear y examinar los mecanismos y sujetos a través de los cuales hemos sido cuidadas históricamente, que, con seguridad, exceden al agente emocional/racional humano. Reivindicamos un ejercicio de memoria viva que trae consigo la fuerza de la deconstrucción: simultáneamente afirma y desplaza. El camino está abierto.

Bibliografía

- Adams, C., (2000). *The sexual politics of meat: A feminist-vegetarian critical theory*, New York: Continuum.
- Arango, L. G. (2011). “Género, trabajo emocional y corporal en peluquerías y salones de belleza”, en: *La manzana de la discordia*. N°1, Vol. 61, pp. 9-24.
- Autumn White, Melissa. (2008). “Critical compulsions: on the affective turn”, en: *Topia: Canadian Journal of Cultural Studies* 19, pp. 181-190, disponible en: <<http://pi.library.yorku.ca/ojs/index.php/to-pia/article/viewFile/18014/22442>>, consultado en diciembre de 2013.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consume*, Buenos Aires: FCE.
- _____, 2002, *Modernidad líquida*, Buenos Aires: FCE.
- Black, P. (2004). *The beauty industry. Gender, culture, pleasure*, New York: Routledge.
- Braidotti, R. (2009). *Transposiciones. Sobre la ética nómada*, Barcelona: Gedisa.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2010). *Mil Mesetas*, Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano*. Volumen I (2001 – 2002), Buenos Aires: Manantial.
- _____, 2004, “Autoinmunidad: Suicidios reales y simbólicos” (entrevista de Giovanna Borradori con Jacques Derrida el 22 de octubre de 2001 en Nueva York), en: Borradori Giovanna (comp.) *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Buenos Aires: Taurus.
- _____, 2000a, *Dar la muerte*, Barcelona: Paidós.
- _____, 2000b, *La hospitalidad*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid: Traficantes de sueños.

- Haraway, D. (2008), *When species meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (2003). *The companion species manifestó*, Chicago: Prickly Paradigm Press.
- (1999). “Las promesas de los monstruos. Una política regeneradora para otros inapropiados/bles”, en: *Política y sociedad*, N° 30, pp. 121-164.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid: Akal.
- olinier, P. (2012). *El trabajo de cuidado y la subalternidad*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Shiva, V. (1995). *Abrazar la vida: mujer, ecología y desarrollo*, Madrid: Editorial Horas y Horas.
- Tronto, J. (1993). *Moral Boundaries: a political argument for an ethical of care*, New York: Routledge.
- Tyler, M.: Hancock, P. (2001). “*Flight Attendants and the Management of*
- Tronto, J. (1993). *Moral Boundaries: a political argument for an ethical of care*, New York: Routledge.
- Tyler, M.: Hancock, P. (2001). “*Flight Attendants and the Management of Gendered ‘Organizational Bodies’*”, en: Kathryn Backett-Milburn & Linda McKie (eds) *Constructing Gendered Bodies*, Basingstoke, Palgrave.
- Yoon, H. (2009). “The Affective turn: Theorizing the Social (review)”, en: *College literature* 36, pp. 155-157, disponible en: <http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/college_literature/v036/36.2.yoon.pdf>, consultado en diciembre de 2013.