

IBERO
PUEBLA®



Los «lugares» del cuidado
Labor, trabajo y acción

José Laguna Matute

IBERO
PUEBLA ®



Los «lugares» del cuidado
Labor, trabajo y acción

José Laguna Matute

AGOSTO 2022

DIRECTORIO

Mtro. Mario Ernesto Patrón Sánchez
Rector

Dra. Lilia Vélez Iglesias
Directora General Académica

Mtro. Alfredo David Castillo Romero
Director General del Medio Universitario

Mtra. Elia María Irigoyen García
Directora General de Vinculación

Mtro. José Enrique Ríos Vergara
Director General de Administración y Finanzas

CRÉDITOS EDITORIALES

Mtra. Ana Lidya Flores Marín
Directora de Comunicación Institucional

L.D.M Daniel Ruiz Gómez
Formación

Mtro. Arturo Cielo Rodríguez
Diseño de cubierta
Diseño de Imagen Campaña Universitaria

CONTENIDO

Introducción.....	5
1. Cartografía de la vida activa.....	6
1.1 Conflicto capital-vida.....	6
1.2 La transversalidad del cuidado.....	8
2. El cuidado como labor.....	11
2.1 La política en los cuidados.....	14
3. El cuidado como trabajo.....	16
3.1 ¿Para quiénes «trabajan» los cuidados?.....	16
4. El cuidado como acción (política).....	18
4.1 Los cuidados como paradigma biopolítico.....	21
5. Apéndice: la violencia como lugar de <i>des-cuido</i>	23
Trabajos citados.....	27
Para seguir reflexionando.....	29

IBERO
PUEBLA ®



AUSJAL
ASOCIACIÓN DE UNIVERSIDADES
CONFIADAS A LA COMPAÑÍA DE JESÚS
EN AMÉRICA LATINA



INTRODUCCIÓN

La Campaña Universitaria 2022 de la Universidad Iberoamericana Puebla invita a realizar un trayecto «Del cuidado personal al cuidado colectivo...» alentado por la necesidad de enfrentar constructivamente situaciones de deterioro socioambiental y violencia estructural (violencia tristemente presente con el reciente asesinato de los jesuitas Javier Campos y Joaquín Mora): «...para sanar un mundo roto».

Este escrito identifica y se detiene en algunos lugares de ese recorrido de los cuidados desde el ámbito privado al público, y lo hace desde el convencimiento de que los cuidados están llamados a convertirse en el nuevo articulador transversal de los subsistemas que configuran las ciudadanías multi-capas¹ de nuestras actuales democracias complejas (Innerarity, 2020).

La violencia como lugar de *des-cuido* que cerrará nuestro análisis, señala un fin de etapa provisional en el viaje sociopolítico de los cuidados. Provisional, porque el cuidado tiene aún pendiente la tarea de transformar en lugares habitables realidades y situaciones que viven subyugadas por necropolíticas que amenazan la vida de individuos, de comunidades y del planeta.

1. Cartografía de la vida activa

En *La condición humana* (1993) y, de manera más resumida, en la conferencia «Labor, trabajo y acción» (1995), Hanna Arendt clasificaba las actividades humanas en tres categorías o dinámicas: la *labor* que engloba las prácticas relacionadas con la sostenibilidad de la vida (cuidado, reproducción, sustento, etc.), acciones vinculadas a contextos intrafamiliares y domésticos, labores que se agotan en sí mismas (no generan ninguna «plusvalía» susceptible de entrar en relaciones de intercambios mercantiles y/o sociales); el *trabajo* que sí genera productos, bienes y servicios fuera del ámbito doméstico (viviendas, herramientas, arte); y, por último, la *acción* que define el espacio político en un sentido amplio de aquellas ocupaciones sociales relacionadas con el bien común.

Sin llegar a un aislamiento rígido, la fenomenología arendtiana plantea una independencia formal de cada uno de los tres ámbitos: una cosa son las actividades que realizamos en casa, otra las ocupaciones laborales y, alejada de ellas, las acciones políticas que nos vinculan con otros y otras en el ágora social. Desde hace unas décadas, el pensamiento crítico feminista viene cuestionando la artificialidad de esta segmentación, alertando, a su vez, de los riesgos inherentes a la desvinculación entre el «mundo de la vida» y el «mundo del sistema»².

1.1. Conflicto capital-vida

Uno de los signos visibles más evidentes de las consecuencias catastróficas de la disociación de los subsistemas que conforman nuestro cuerpo ecosocial es el colapso medioambiental que ha empujado al planeta al borde de un precipicio suicida. La actual crisis de sostenibilidad es la punta del iceberg de un conflicto sin precedentes entre el mundo de la vida y el de la política. Nos encontramos en el epicentro de una colisión entre los mundos de la reproducción y la producción:

¹ Tomo el concepto de ciudadanía «multi-capas» de la socióloga Nira Yuval-Davis. Desde una perspectiva de interseccionalidad, define la ciudadanía como un constructo de múltiples niveles o capas de pertenencias (local, étnica, nacional y transnacional) que determinan diferentes colectividades identitarias (2009).

² Utilizamos la terminología dialéctica habermasiana «vida»-«sistema», incluyendo en la primera el mundo de la *labor* y dentro del sistema el *trabajo* y la *acción*. Jürgen Habermas distingue entre el mundo de la vida (lugar preteórico cotidiano de la familia y el hogar que presupone un saber compartido) y el sistema (economía, administración del estado, partidos políticos, etc., regido por la razón instrumental) (2002).

entre las actividades que tejen la red de cuidados que sostienen la vida y los intercambios productivos (mercantiles y simbólicos) de la *polis*.

Por la centralidad performativa de la lógica mercantil del estadio capitalista-neoliberal en el que nos encontramos, la economía política feminista no duda en caracterizar este conflicto bajo la dialéctica capital-vida. El capitalismo, en cualquiera de sus fases, no es solo un modo de gestionar recursos, conlleva también una racionalidad social y personal. El capitalismo como imaginario simbólico permea desde nuestras relaciones comunitarias hasta la manera de entendernos como individuos. Cuando un valor tan alejado de la crematística como la felicidad acaba definiéndose por la acumulación exponencial de bienes o experiencias, tomamos conciencia de la enorme influencia del capitalismo en la configuración de nuestros imaginarios personales y sociales. Aunque suele mantenerse oculta, su intencionalidad última es la mercantilización de todas las esferas de la vida. En los años ochenta del siglo pasado, la primera ministra británica Margaret Thatcher revelaba sin pudor la agenda oculta de un neoliberalismo emergente: «La economía es el método. La finalidad es cambiar el corazón y el alma» (Entrevista a Margaret Thatcher, 1981). Comparto el diagnóstico feminista de que, a la altura de nuestro siglo XXI, el proyecto fagocitador del capitalismo ha triunfado. No solo ha conseguido sus objetivos productivos a base de mecanismos extractivos-desposesivos, también ha logrado instalarse como racionalidad individual y social. Las personas y la democracia «piensan» hoy con la cabeza del capital. Como advierte Jeremy Rifkin:

La razón de ser del capitalismo es llevar cada aspecto de la vida humana al ámbito económico para transformarlo en una mercancía que se intercambie en el mercado como una propiedad. Pocos aspectos de la vida humana se han librado de esta transformación. Los alimentos que comemos, el agua que bebemos, los artefactos que creamos y usamos, las relaciones sociales en las que participamos, las ideas que alumbramos, el tiempo que gastamos e incluso el ADN que determina gran parte de quienes somos han acabado en manos del capitalismo, que los ha reorganizado y les ha puesto precio para introducirlos en el mercado. A lo largo de casi toda la historia, los mercados han sido lugares de encuentro ocasional para el intercambio de bienes. Hoy, prácticamente todos los aspectos de nuestra vida diaria están relacionados de algún modo con intercambios comerciales. El mercado nos define (2014, págs. 12-13).

La crisis capital-vida es consustancial al sistema capitalista. Cuando un sistema económico exponencialmente acumulador y extractivista agota los recursos naturales de un planeta finito convertido en un inmenso basurero, se pone en riesgo la sostenibilidad de la vida.

Toda forma de sociedad capitalista alberga una contradicción o «tendencia a la crisis» socio-reproductiva profundamente asentada: por una parte, la reproducción social es una de las condiciones que posibilitan la acumulación sostenida del capital; por otra, la orientación del capitalismo a la acumulación ilimitada tiende a desestabilizar los procesos mismos de reproducción social sobre los que se asienta. Esta contradicción socio-reproductiva del capitalismo se sitúa en la base de la denominada crisis de los cuidados. Aunque inherente al capitalismo como tal, asume una forma diferente y distintiva en cada forma históricamente específica de la sociedad capitalista (Fraser, 2020, pág. 74).

El conflicto capital-vida navega sobre una gramática social fragmentaria y caótica. La triada disociada de *labor*, *trabajo* y *acción*, no sirve ya para expresar de forma ordenada una realidad que se ha complejizado. La mirada introspectiva de la periodista Carolina León reconoce en su interior el reflejo del «desorden» que hoy impera en el campo semántico de los imaginarios sociales: «En cierto momento tenía flotando a mi alrededor dos campos léxicos: “revolución”, “política”, “organización”, “activismo”, “militancia” en un lado, frente a “cuidados”, “reproducción”, “vida”, “afectos”, “sostenimiento” en el otro. Sus pesos relativos y su lugar en los imaginarios de lo relevante estaban, de manera clara, descompensados» (2017, pág. 13).

1.2. La transversalidad del cuidado

Es en este contexto de crisis de sostenibilidad y de fragmentación de relatos sociales vinculantes en el que hay que situar los cuidados como alternativa con capacidad para articular un nuevo imaginario sociopolítico transversal. Ya no vivimos en contextos de lógicas lineales que se contentan con la mera recomendación de un recorrido capaz de trasladar a los cuidados desde el ámbito doméstico (*labor*) al político (*acción*), pasando por los cuidados en el mundo productivo (*trabajo*). Necesitamos imaginarios y prácticas transversales capaces de desplazar el eje gravitatorio economicista sobre el que hoy orbitan la inmensa

mayoría de instituciones sociales (culturales, políticas, jurídicas, educativas, etc.); y entre los candidatos a ocupar esa centralidad gravitatoria, los cuidados se postulan como la opción más razonable —por no decir: la única opción. Un horizonte civilizatorio que algunos hemos dado en llamar «cuidadanía»:

La idea de *cuidadanía* expresa una alternativa a nuestro modelo actual más allá del concepto tradicional de *ciudadanía*, que pone en el centro a los mercados e impone un modelo imposible de autonomía atomizada, y que excluye a los y las que trabajan fuera del mercado, incluida la naturaleza. Frente a esta lógica que invisibiliza y desvaloriza los procesos que hacen posible la vida, que nos sostienen cuando somos frágiles y dependientes, y que oculta nuestra interdependencia y vulnerabilidad constitutivas, la *cuidadanía* pone el cuidado de la vida en el centro de la vida personal y comunitaria, del análisis social, de la economía y de la política» (Ramón, 2016, pág. 17).

La red de cuidados que sostienen la vida está llamada a formar parte del entramado institucional que configurará nuestra convivencia política, nuestros modelos productivos y nuestros horizontes valorativos. Como vengo defendiendo desde hace tiempo los cuidados han de posicionarse como clave de bóveda de un nuevo ordenamiento social, de un nuevo paradigma civilizatorio. En el contexto de una enorme crisis sistémica entreverada de microcrisis democráticas, migratorias, identitarias, financieras, ecológicas, informativas, digitales, decoloniales, etc., el cuidado se ofrece como denominador común con capacidad de restaurar vínculos sociales fragilizados. El cuidado puede poner orden y concierto a esta cacofonía de

En el contexto de una enorme crisis sistémica entreverada de microcrisis democráticas, migratorias, identitarias, financieras, ecológicas, informativas, digitales, decoloniales, etc., el cuidado se ofrece como denominador común con capacidad de restaurar vínculos sociales fragilizados.

crisis y construir alternativas civilizatorias sostenibles y vivibles para todos y todas. El cuidado —dirá M^a Teresa Martín Palomo— «se presenta como un analizador estratégico de las sociedades tardomodernas y de la génesis del lazo social. La forma que adopte la organización de la provisión de cuidado dará muchas pistas sobre cómo funciona una sociedad: a efectos de integración social, de equidad y de democracia» (2016, pág. 180). La salud democrática de las nuevas ciudadanía global vendrá determinada por la fortaleza de sus redes institucionales de cuidados.

Las democracias complejas del siglo XXI no pueden sostenerse sobre binarismos falaces que escinden naturaleza y cultura, *bios* (vida biológica) y *zoé* (vida humana), afecto y razón... La composición de un nuevo *puzzle* social capaz de integrar piezas dispersas necesita contar imperativamente con el argumento mediador de los cuidados. El mundo de la vida logrará instalarse en el corazón del mercado y de la política a través de la centralidad estructurante de los cuidados.

Desde esta perspectiva del cuidado como práctica transversal llamada a fecundar ámbitos privados, relacionales y públicos, propongo visitar la división arendtiana con una mirada crítica a cada uno de los lugares en los que hoy habita un cuidado llamado a transitar continuamente de unos espacios a otros.

2. El cuidado como labor

El cuidado como práctica esencial no necesita mayor justificación. Somos y existimos gracias a los cuidados. A diferencia de otras especies animales que pueden sobrevivir de forma aislada valiéndose de sus propios medios, los seres humanos moriríamos si no contáramos con los cuidados de otros. «Todos —dirá Leonardo Boff— somos hijos e hijas del cuidado porque biológicamente somos seres carentes (*Mangelwesen*), no tenemos ningún órgano especializado que nos garantice la supervivencia» (2012, pág. 20). El cuidado pertenece a la esencia misma del ser humano, es el suelo ontológico-existencial sobre el que nos construimos y definimos como especie (Heidegger, 2009).

Los descubrimientos paleontológicos atestiguan que el origen de nuestra emergencia como especie humana está vinculado a las prácticas de cuidado. El momento en el que un grupo de homínidos decide cuidar a sus miembros más vulnerables, sin que esa acción le reporte ninguna ventaja —antes bien, lo contrario—, marca el inicio de la humanidad. En su fascinante *Evolución humana. Prehistoria y origen de la compasión*, Roberto Saéz recoge muchos ejemplos que demuestran cómo la compasión es una de las capacidades fundamentales que nos definen como humanos (2019, pág. 16). Los restos fósiles avalan que, en la prehistoria se dieron prácticas de cuidado que posibilitaron la supervivencia de individuos con evidentes limitaciones funcionales. Somos una especie cuidadora, que además cuida de un modo especialmente singular:

La empatía, es decir, la habilidad para tomar la perspectiva de otros, surgió hace muchos millones de años. Desde entonces nada fue igual para un grupo de especies al que pertenecemos. Todo comportamiento que implique la interacción con otros individuos mejoró gracias a esta asombrosa capacidad.

Además de la enseñanza o la maternidad, la salud fue otro contexto favorecido por la existencia de empatía. Por ejemplo, los chimpancés cuidan las heridas de sus congéneres y los elefantes tratan de levantar a los compañeros desfallecidos. Los delfines también empujan a los enfermos que no pueden ascender a la superficie por sí mismos para respirar.

Pero en los humanos, la preocupación por el estado de salud de los miembros de nuestra sociedad ha llegado a tal extremo que construimos hospitales, acumulamos recursos a través de impuestos, investigamos remedios, diseñamos ambulancias que nos llevan a urgencias a toda pastilla y lo más importante: existen individuos entrenados y dedicados en exclusiva para cuidar a otros (Herrerros, 2016).

Desde los albores de la humanidad, el clan, la tribu o la familia mantendrán encendido en su interior el fuego del cuidado que nos sigue mantenido como especie, una evidencia tan incuestionable como olvidada.

La perspectiva etológica del cuidado como fenómeno originario no debería llevarnos precipitadamente a la naturalización esencialista del mismo. Puede que todos los seres humanos llevemos impreso el gen del cuidado en nuestro ADN como especie, pero inmediatamente observamos que hay personas que no cuidan o que, directamente, agreden a sus semejantes. Reconocer la existencia de excepciones a la «regla natural» de los cuidados evita la aproximación médico-biologicista que juzga como patología la omisión de estos. Claro que la ausencia de cuidado en relaciones de especial vulnerabilidad e interdependencia como las que se establecen entre padres e hijos, remite a heridas psicosociales muy profundas y señala hacia trastornos personales; pero mi empeño en desarticular el carácter de respuesta instintiva del cuidado en los ámbitos de socialización primarias de la *labor*, busca neutralizar la atribución patriarcal que impone a las mujeres la exclusividad de las tareas de cuidado por su «condición natural» de cuidadoras en base a sus cualidades maternas. En función de su capacidad gestante, ellas han sido consideradas tradicionalmente responsables absolutas

de la vida de los hijos que alumbran, en contraste con la irresponsabilidad de progenitores varones a los que, sin menoscabo social, se les permite desentenderse del cuidado cotidiano de sus hijos e hijas.

La vinculación mujer-cuerpo-cuidados no es sino el destilado final de una atribución cultural de orden patriarcal. No deja de sorprender que, incluso en las épocas en el que las mujeres eran consideradas receptoras pasivas de un semen varonil que contenía en potencia a un ser humano completo, los hombres lograran esquivar la responsabilidad absoluta e irrefutable que, en pura lógica, contraerían con los descendientes generados exclusivamente por ellos. Hasta en las cosmovisiones androcéntricas más extremas en las que las mujeres han sido relegadas a mera condición animal, los varones siempre han logrado desentenderse de sus responsabilidades de cuidado transfiriendo de forma exclusiva este compromiso sobre las espaldas de ellas (Laguna, 2021, págs. 137-138).

En todo el mundo y en todas las culturas las mujeres han tenido y siguen teniendo como prioridad y responsabilidad las actividades cotidianas que hacen posible la supervivencia humana. Por eso, en todas las civilizaciones, el auténtico poder de las mujeres, que todavía no ha sido ni es suficientemente reconocido, es el de haber sido arquitectas de lo más humano en la persona. Ellas han sido y son las principales constructoras de dignidad humana y de comunidad: «Las vidas de las mujeres se han distinguido no sólo por su capacidad de transmitir la vida, biológicamente hablando, sino de alimentarla y cuidarla, lo cual es un poder social y cultural. Aunque nuestra cultura haya menospreciado el papel de la mujer, este poder nutricio es formidable» (Ramón, 2017, págs. 11-12)

Reconocer el poder del cuidado en manos de las mujeres no significa atribuirles una determinación natural hacia el mismo. La crítica feminista se ha encargado de desnaturalizar la pretendida vinculación entre mujer y cuidado resignificando políticamente las prácticas de cuidado como competencias transversales a toda institución social y a toda condición sexual.

2.1. La política en los cuidados

La reflexión sobre la feminización del cuidado nos permite llegar al punto central de la consideración de este como práctica transversal en continuo desplazamiento entre el mundo de la vida, el de la producción y el de la política. En el último epígrafe de este escrito nos preguntaremos por los mecanismos necesarios para ubicar los cuidados en el espacio político, pero no queremos abandonar el ámbito del hogar sin hacer el recorrido inverso y preguntarnos ahora por la carga política de los cuidados domésticos; formulado en terminología arendtiana: cuánto hay de *acción* política en las *labores* de cuidado. O expresado de forma más prosaica: ¿cuánto hay de política en la acción cotidiana de cambiar un pañal, por ejemplo?

Los cuidados actúan como cámara de resonancia de patrones sistémicos que permean todas las relaciones sociales. Las dinámicas de poder que atraviesan todos los vínculos humanos también están presentes en las relaciones de cuidado intrafamiliares. La subordinación de género, raza, etnia y renta que configura el sistema de dominación patriarcal-capitalista tiene su reflejo estructurante también en las relaciones domésticas de cuidados. Basta con corporeizar la abstracción ayudador-ayudado revistiéndola con los rostros concretos de quienes realmente proveen de cuidados en el hogar, a saber: las mujeres (concretamente: mujeres racializadas en situación precaria), para entender que los cuidados se inscriben y reproducen sistemas políticos de dominación patriarcal. Es mérito de la teoría crítica feminista la reivindicación de lo personal como político. Familia, sexualidad, hogar, cuidados, cuerpo... son realidades

Las dinámicas de poder que atraviesan todos los vínculos humanos también están presentes en las relaciones de cuidado intrafamiliares. La subordinación de género, raza, etnia y renta que configura el sistema de dominación patriarcal-capitalista tiene su reflejo estructurante también en las relaciones domésticas de cuidados.

atravesadas por dinamismos de desigualdad que configuran espacios invisibles en los que las mujeres son relegadas a ocuparse de las labores de cuidados, lejos de la *polis* gestionada por varones.

No es verdad que las *labores* de cuidado sean social y políticamente neutras a diferencia del *trabajo* y la *acción*. Los cuidados no se agotan en la atención altruista de necesidades ajenas, su ejercicio genera una «comunidad política de cuidados» en la que intervienen elementos propios del ámbito público como los contrapesos de poder o el uso de la violencia no institucional como mecanismo de control frente a la desviación de la norma de provisión unidireccional del cuidado (Sales Gelabert, 2015, pág. 22).

Conviene no idealizar los cuidados que se dan en el ámbito doméstico. Junto innegables dosis de generosidad, sacrificio, altruismo o bondad, también encontramos motivaciones menos loables como la culpa o la coerción social:

Aunque también se entiende que cuidar es un trabajo que consume gran cantidad de tiempo y esfuerzo en los hogares, y que no se realiza por puro altruismo, sino que afecta a otros sentimientos como el compromiso, la culpa o la coerción. Y ello tiene una lectura de género crucial, puesto que los hogares, como unidad básica para el cuidado, son agrupaciones humanas que conviven entre la cooperación y el conflicto, entre los sentimientos de afecto y compromiso —derivados de las expectativas sociales creadas en torno a los vínculos de parentesco y al modelo arquetípico de la familia nuclear—, y entre la disputa, el poder y el control con base en el género (aunque también en la edad o el poder económico de sus miembros) (Agenjo Calderón, 2021, pág. 104).

3. El cuidado como trabajo

La presencia del cuidado en los ámbitos de relaciones sociales y productivas que ocupan la plaza pública aparecen claramente identificados en instituciones como hospitales, residencias para mayores, escuelas infantiles, y en profesiones relacionadas con el mundo de la sanidad, las ONG o los servicios sociales. Podíamos entrar en un debate muy interesante sobre la naturaleza «cuidadora» de instituciones y profesiones que no solemos asociar espontáneamente con esta función (durante el confinamiento o bligado p or l a pandemia de la COVID-19, el mundo del arte —teatros, museos, libros, cine, etc.— reivindicó su papel como «cuidador del espíritu»). En un contexto educativo como este dejo la pregunta abierta sobre la misión y las mediaciones cuidadoras de la universidad, para adentrarme inmediatamente en la búsqueda de intersecciones especialmente significativas —y conflictivas— entre *labor* y *acción* desde la intermediación del cuidado.

3.1. ¿Para quiénes «trabajan» los cuidados?

Desde el origen de la humanidad las tareas domésticas de cuidados siempre han estado al servicio de fines sociales más amplios. En la economía de subsistencia de las sociedades agrarias se cuidaba con especial atención la mano de obra masculina capaz de labrar la tierra. Las sociedades guerreras valoraban y cuidaban la fuerza varonil capaz de combatir en el campo de batalla. Las sociedades industriales, fabriles y manufactureras necesitaban contar con manos fuertes y hábiles. Y nuestras sociedades tecnológicas y digitales actuales necesitan contar con mano de obra «digital» que, como antaño, se sigue cuidando en los hogares.

El capitalismo en su actual versión neoliberal también necesita contar con mano de obra disponible para su proyecto económico acumulativo, y los cuidados intrafamiliares son un aliado imprescindible. Trabajo y cuidado domésticos son los «talleres ocultos» del capital (Fraser, 2020), la «cara b» del sistema. Para alimentar la maquinaria productiva se necesita asegurar las cadenas de reproducción de la vida. La economía feminista ha desvelado la relación dialéctica existente entre la producción de mercancías y las labores de trabajo/cuidado que las sostiene:

La relevancia del cuidado como base de la vida y del sistema económico permite situar este trabajo en el centro de la reproducción social, y a las mujeres como sostenedoras de todo el entramado social y económico; en definitiva, de la vida misma. Efectivamente, solo la enorme cantidad de trabajo y de cuidados que están realizando desde siempre las mujeres permite que el sistema social y económico pueda seguir funcionando (Carrasco, 2001, pág. 65).

En una economía globalizada, la interdependencia entre los sistemas productivos y reproductivos adquiere una dimensión transnacional que se manifiesta en la aparición de cadenas globales de cuidados que reproducen las mismas lógicas salteadoras de antiguos colonialismos; salvo que ahora el Norte global no invade lugares para saquear materias primas, sino para expropiar mano de obra cuidadora; reproduciendo y alimentando así a escala *macro* las dinámicas de desigualdad y precarización femeninas de la escala *micro* de los cuidados domésticos.

Para llenar el «vacío de los cuidados», el régimen importa trabajadores migrantes de los países más pobres a los más ricos. Típicamente, son mujeres racializadas, a menudo de origen rural, de regiones pobres, las que asumen el trabajo reproductivo y de cuidados antes desempeñado por mujeres privilegiadas. Pero, para hacerlo, las migrantes deben transferir sus propias responsabilidades familiares y comunitarias a otras cuidadoras aún más pobres, que deben a su vez hacer lo mismo, y así sucesivamente, en «cadenas de cuidados globales» cada vez más largas. Lejos de cubrir el vacío de los cuidados, el resultado neto es desplazarlo de las familias más ricas a otras más pobres, del Norte global al Sur global (Fraser, 2020, pág. 79).

4. El cuidado como acción (política)

La estación de término de los cuidados es la política; esa es la pretensión última de la «ciudadanía», instalar el cuidado en el corazón de las simbólicas sociales y en la dinámica generativa de las instituciones políticas. «La inclusión del cuidado en las actividades, los intereses y la vida de los ciudadanos democráticos —dirá Joan Tronto— representa verdaderamente la próxima frontera (y puede ser la última) a atravesar por la teoría de la democracia» (2009, pág. 41).

El camino recorrido por los Derechos Humanos (DDHH), desde su nacimiento como declaración de intenciones y derechos individuales firmada en París en 1948, hasta su presencia actual en el entramado constitucional de las principales democracias mundiales, constituye un referente para el trayecto aún por recorrer de los cuidados como articuladores políticos. Proponemos el modelo de los DDHH con toda intencionalidad y en toda su extensión; cuando hablamos de la inclusión de los cuidados en el ámbito político no nos conformamos con el añadido de leyes o instituciones para el cuidado dentro de sistemas ya constituidos, la «ciudadanía» busca ir más allá y escalar los cuidados como principios rectores de los ordenamientos constitucionales, a modo y manera de cómo operan los Derechos Fundamentales en su integración en los sistemas políticos y jurídicos³. Aspiramos a que los cuidados inspiren, configuren y determinen nuestros modelos e instituciones de convivencia social. Si hasta hace unas décadas la fortaleza de nuestras democracias se medía por su capacidad para reconocer y proteger derechos individuales, hoy debería valorarse por su capacidad de cuidar la vida de ciudadanos y planeta.

La modernidad creyó que bastaba con enunciar jurídicamente la existencia de una ciudadanía global para que todas las mujeres y los hombres del planeta nos sintiéramos acogidos en sus brazos. La sangrante realidad de millones de vidas que no encuentran el reconocimiento ni la protección de esos brazos, desmienten la existencia real de aquella ciudadanía. Llevando hasta sus últimas consecuencias la exigencia del cuidado-reconocimiento en la configuración de la ciudadanía, podemos llegar a establecer que allí donde no existen cuidados no existe tampoco ninguna ciudadanía. Dicho de otro modo: el criterio último para afirmar la ciudadanía viene determinado por la existencia o no de una comunidad política proveedora de cuidados. Un principio de discernimiento que muestra su utilidad en un contexto de emergencia migratoria en el que a millones de refugiados y desplazados internos se les niega no solo la identidad de una ciudadanía legal, sino el auxilio vinculante de una ciudadanía de cuidados. Una sociedad que no posee la infraestructura de cuidados que permite el ejercicio libre de proyectos personales en el horizonte del bien común, niega la ciudadanía real de sus miembros (Laguna, 2021, pág. 149).

El remplazo de los DDHH por los cuidados como centro de gravedad de los subsistemas que configuran el universo sociopolítico supone un corrimiento de capas tectónicas, un verdadero terremoto simbólico e institucional. Hablamos de un cambio de paradigma que modifica nuestra manera de entendernos y relacionarnos como individuos y sociedades. En otro lugar he analizado los desplazamientos antropológico, ético y sociopolítico implícitos en el paso del contrato social a un pacto de cuidados (Laguna, 2021), aquí me interesa resaltar que la propuesta de los cuidados como nuevos articuladores políticos instaura un paradigma antropológico y relacional que establece discontinuidades con el vehiculado por los DDHH. Los cuidados sustituyen el individualismo de los DDHH por la interdependencia de la vulnerabilidad.

La gran paradoja de los DDHH es que han contribuido a configurar modelos de convivencia social desde presupuestos individualistas. El filósofo del derecho Eusebio Fernández llega a reivindicar el individualismo como condición necesaria para su existencia:

³Desde la concepción del poder como hecho fundante básico del Derecho, Gregorio Peces-Barba analiza las consecuencias jurídicas y políticas de la integración de los Derechos Fundamentales en el andamiaje de las democracias: «La aceptación, en todo o en parte, de los valores de la libertad, seguridad jurídica, igualdad y solidaridad, suponen una limitación del poder político, o mejor dicho una autolimitación. Esta decisión libre del poder de autolimitarse es una característica inseparable del poder democrático, y de este tipo de relación entre poder y Derecho, a través de la positivación de los derechos fundamentales y de los principios de organización, e incluso más radicalmente ante la conversión del Poder en poder jurídico regulado por el Derecho» (1999, pág. 349)

(...) creo que de un análisis riguroso de la historia de los derechos humanos se desprende el dato, difícilmente refutable, de que la génesis de los derechos presupone una concepción individualista de la sociedad. Sin individualismo no hay sujeto de derechos ni derechos. La cultura occidental de la modernidad es una cultura de individualismo religioso, moral, político, jurídico, estético y económico. En otras culturas no individualistas no se produce en la misma época, ni antes, ni después, nada similar a la génesis histórica y al desarrollo de los seres humanos. (Fernández García, 2001, pág. 64)

Esta tensión fundante entre una antropología individualista cimentada en torno al concepto de dignidad como cualidad innata presocial, y la necesidad de justificar las razones últimas de nuestra convivencia ha saltado por los aires en este nuevo milenio. No podemos seguir alimentando nuestro imaginario comunitario sobre argumentos solipsistas. Criticando la lógica rousseauiana como relato fundante de nuestro contrato social actual, Roberto Esposito denuncia la incongruencia sobre la que hemos construido nuestros modelos de convivencia: «Aquí se encuentra el punto que condena al fracaso su intención: no es posible derivar una filosofía de la comunidad a partir de una metafísica del individuo. El carácter absoluto que se presupone al individuo no puede ser luego puesto en común» (2009, pág. 29).

El fundamento del paradigma sociopolítico de los cuidados es eminentemente relacional, podemos cuestionar la universalidad del atributo de la dignidad o la eficacia real de los derechos individuales, pero de lo que no cabe ninguna duda es que somos individuos vulnerables necesitados imperativamente de cuidados. Aunque sería caer en el puro cinismo, los DDHH pueden reconocerse retóricamente por más que no existan las condiciones materiales para su ejercicio: «usted, migrante indocumentado, no puede beneficiarse de nuestro sistema de salud, protección social y educación, aunque le reconocemos su dignidad como persona —la dignidad no se la puede quitar nadie—». Los cuidados evitan el riesgo de la retórica cínica, los cuidados no se declaran se practican: se cuida o no se cuida, no hay escapatoria posible.

4.1. Los cuidados como paradigma biopolítico

El paradigma sociopolítico de los cuidados es biocéntrico, su principio rector es la sostenibilidad de la vida —de toda vida—, y no solo el reconocimiento de derechos individuales. El horizonte biopolítico de los cuidados pretende «estirar» la *demo-cracia* hacia la *planeto-cracia*. Propuestas como una *Constitución de la Tierra* del jurista italiano Luigi Ferragoli apuntan hoy en esa dirección del cuidado como biopolítica planetaria global (2022).

Aunque aún estemos lejos de constitucionalismos planetarios, reconforta comprobar cómo los cuidados han iniciado ya el trayecto de la *labor* a la *acción* política. Basta con asomarse a proyectos constitucionalistas de nuevo cuño para corroborar el incremento del peso específico del cuidado en los articulados institucionales. Así, la nueva constitución chilena que será plebiscitada el próximo cuatro de septiembre consigna el derecho específico al cuidado, entre múltiples alusiones dispersas por todo el texto constitucional reivindicando el cuidado medioambiental, los trabajos de cuidado, el autocuidado, el cuidado de los bienes comunes o los cuidados asociados a una muerte digna.

275.- Artículo 10.- Derecho al cuidado. Todas las personas tienen derecho a cuidar, a ser cuidadas y a cuidarse desde el nacimiento hasta la muerte. El Estado se obliga a proveer los medios para garantizar que este cuidado sea digno y realizado en condiciones de igualdad y corresponsabilidad.

Basta con asomarse a proyectos constitucionalistas de nuevo cuño para corroborar el incremento del peso específico del cuidado en los articulados institucionales.

El Estado garantizará este derecho a través de un Sistema Integral de Cuidados y otras normativas y políticas públicas que incorporen el enfoque de derechos humanos, de género y la promoción de la autonomía personal. El Sistema tendrá un carácter estatal, paritario, solidario, universal, con pertinencia cultural y perspectiva de género e interseccionalidad. Su financiamiento será progresivo, suficiente y permanente. El sistema prestará especial atención a lactantes, niños, niñas y adolescentes, personas mayores, personas en situación de discapacidad, personas en situación de dependencia y personas con enfermedades graves o terminales. Asimismo, velará por el resguardo de los derechos de quienes ejercen trabajos de cuidados.

276.- Artículo 11.- Reconocimiento del trabajo doméstico y de cuidados. El Estado reconoce que los trabajos domésticos y de cuidados son trabajos socialmente necesarios e indispensables para la sostenibilidad de la vida y el desarrollo de la sociedad, que son una actividad económica que contribuye a las cuentas nacionales y que deben ser considerados en la formulación y ejecución de las políticas públicas. El Estado promoverá la corresponsabilidad social y de género e implementará mecanismos para la redistribución del trabajo doméstico y de cuidados.

En el contexto de nuestro análisis resulta especialmente revelador comprobar cómo el «mundo de la vida» se ha integrado en el ADN del sistema político-constitucional a través de la intermediación del cuidado. Reconocer la indispensabilidad del cuidado para la sostenibilidad de la vida y el desarrollo de la sociedad, como expresa el Artículo 11 citado, y exigir, ya en lenguaje jurídico, que sea tomado en cuenta para la formulación y ejecución de políticas públicas constituye un gran avance en la inexcusable consideración política del cuidado.

5. Apéndice: la violencia como lugar de *des-cuido*

Si todo pensar es un pensar «situado», la consideración de los cuidados como nuevo paradigma antropológico, relacional y político en el contexto mexicano ha de tomar en consideración la situación de violencia estructural que se ha manifestado dolorosamente cercana en el asesinato de los jesuitas Javier Campos y Joaquín Mora en Cerocahui hace apenas dos meses.

La categoría «lugar» permite trascender casuísticas particulares y aproximarnos a la violencia como lugar de *des-cuido*. Como recientemente señalaba José Sols, profesor del Departamento de Ciencias religiosas de la *IBERO CDMX*, a Javier y a Joaquín los asesinaron por estar en aquel lugar concreto de la sierra Tarahumara: «“Que estuvieran allí no era casualidad, o sea, era algo que hacían porque querían ayudar a la gente”. Así que el que acogieran a la persona que era perseguida, que derivó en su asesinato, no fue mala suerte, “sino que ese era su estilo de vida, ayudar al desfavorecido, al necesitado”» (2022). Existen lugares donde la vida se encuentra amenazada, y esto no en virtud de causas excepcionales sobrevenidas que agreden puntualmente sino a situaciones estructurales de descuido institucional y político que minan la convivencia y acaban estallando como violencia.

En contextos de maltrato infantil se establece una correlación evidente entre descuido y violencia. La ausencia de cuidados o el trato negligente son considerados en sí mismos como actos violentos. No proporcionarle a un niño los cuidados que necesita o demanda es violencia. El vínculo entre descuido y

violencia que reconocemos fácilmente en el ámbito doméstico de la *labor*, tiene su reflejo comunitario en las omisiones institucionales de cuidado que, en el contexto de la *acción* política, solemos caracterizar desde categorías jurídicas. Llevan razón todas aquellas personas e instituciones que denuncian la violación de los DDHH en agresiones como las descritas, y hacen bien en reclamar reparación y justicia. Hay que exigirles a los gobiernos que hagan un buen uso de la fuerza que, como ciudadanos, delegamos en manos del Estado para que sea él quien nos defienda. Pero junto a esta exigencia directa de protección, hay que reclamar también imperativamente el compromiso político del cuidado. No estamos defendiendo aquí un buenismo infantil que plantea sustituir «abrazos frente a balas», un irenismo ingenuo que, como denuncia certeramente el *Centro Prodh*, solo sirve para que las redes delictivas locales continúen empoderándose frente a la ausencia de contrapesos preventivos y punitivos institucionales (Prodh, 2022). Del mismo modo que cuidar a un niño obliga en ocasiones a contenerlo para que no haga daño a otros o acabe autolesionándose, a veces cuidar a una comunidad implica contener con justicia y proporcionalidad a aquellos que amenazan la convivencia. Pero dicho esto, no deberíamos contentarnos con Estados hobbesianos que se limitan a gestionar el conflicto y modular la violencia, el paradigma del cuidado aspira a una redefinición de los Estados del bienestar en el horizonte de la sostenibilidad. Necesitamos Estados no paternalistas que cuiden institucionalmente de la ciudadanía. No hay nada que fomente más la violencia que colectividades sin escuelas, sin centros médicos, sin servicios sociales, sin bibliotecas, sin museos, sin parques públicos, sin acceso a agua

Llevan razón todas aquellas personas e instituciones que denuncian la violación de los DDHH en agresiones como las descritas, y hacen bien en reclamar reparación y justicia. Hay que exigirles a los gobiernos que hagan un buen uso de la fuerza que, como ciudadanos, delegamos en manos del Estado para que sea él quien nos defienda.

potable, sin universidades, etc. Una democracia negligente en la provisión de cuidados que necesita su ciudadanía es una democracia que alimenta la violencia.

La violencia como lugar de *des-cuido* también se relaciona con el conflicto capital-vida al que aludíamos más arriba. La expansión cancerígena de un neoliberalismo que infecta todas las células del cuerpo social acaba por mercantilizar todas las relaciones y todos los lugares —incluidos los lugares de cuidado—. Narcotráfico, feminicidio, desplazados forzosos, trata de personas etc. son violencias engarzadas con el mismo hilo de la voracidad depredadora de la lógica neoliberal que busca convertir en mercancía todo lo que toca. Y cuando el desenfreno expropiador atraviesa el umbral de comunidades locales expertas en preservar su entorno natural desde tradiciones biocéntricas ancestrales, entonces queda amenazada la estructura misma de la vida. La defensa de los lugares «sagrados» donde se conserva y perpetúa la vida constituye un reto insoslayable para la política del cuidado.

Ante un neoliberalismo profanador que convierte en mercancía todo lo que toca, el «derecho divino» aparece como un reducto defensor de aquellas realidades que nunca deberían entrar en el mercadeo de la compraventa (dignidad, hogar, naturaleza, educación, sanidad); realidades que buscan cobijo bajo el manto inviolable de lo sagrado.

(...) La gran batalla geoestratégica de nuestro siglo es la protección de realidades sagradas ante la invasión de un neoliberalismo capitalista. El gran enemigo que hay que batir tiene nombre: Midas, aquel rey griego al que, según la mitología, Dionisio concedió el poder de convertir en oro todo lo que tocaba. Mito que, no lo olvidemos, advierte del sufrimiento del rey cuando, al tocar a su propia hija, esta también queda transformada en oro. Hay realidades que el dinero no debería tocar si no queremos perderlas. (Laguna, 2018, págs. 4,17)

No solo hay que proteger los lugares del cuidado frente a dinámicas extractivistas que saquean los recursos naturales, también hay que blindarlos frente a la ceguera epistemológica incapaz de reconocer la sabiduría cuidadora que albergan las culturas autóctonas. En la exhortación apostólica postsinodal, *Querida Amazonía*, el papa Francisco reconocía el papel protagonista de los pueblos indígenas como custodios y transmisores de la cultura del cuidado:

La sabiduría de los pueblos originarios de la Amazonia «inspira el cuidado y el respeto por la creación, con conciencia clara de sus límites, prohibiendo su abuso. Abusar de la naturaleza es abusar de los ancestros, de los hermanos y hermanas, de la creación, y del Creador, hipotecando el futuro». Los indígenas, «cuando permanecen en sus territorios, son precisamente ellos quienes mejor los cuidan», siempre que no se dejen atrapar por los cantos de sirena y por las ofertas interesadas de grupos de poder. Los daños a la naturaleza los afectan de un modo muy directo y constatable, porque —dicen—: «Somos agua, aire, tierra y vida del medio ambiente creado por Dios. Por lo tanto, pedimos que cesen los maltratos y el exterminio de la Madre tierra. La tierra tiene sangre y se está desangrando, las multinacionales le han cortado las venas a nuestra Madre tierra» (pág. n. 42)

El tránsito del cuidado personal al cuidado colectivo ya se ha iniciado y, como hemos intentado justificar, se trata de un recorrido trascendental en el que nos jugamos nuestro futuro como civilización. Cuidar no es una opción, hoy es un imperativo. La Carta de la Tierra de la ONU del año 2000, lo expresa con contundencia: «La elección es nuestra: formar una sociedad global para cuidar la Tierra y cuidarnos unos a otros o arriesgarnos a nuestra propia destrucción y la de la diversidad de la vida». La Universidad Iberoamericana Puebla ya ha elegido.

Trabajos citados

Agenjo Calderón, A. (2021). *Economía política feminista. Sostenibilidad de la vida y economía mundial*. Madrid: FUHEM Ecosocial / Los libros de la catarata.

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Arendt, H. (1995). Labor, trabajo y acción. Una conferencia. En H. Arendt, *De la historia a la acción* (págs. 89-107). Barcelona: Paidós.

Boff, L. (2012). *El cuidado necesario*. Madrid: Trotta.

Carrasco, C. (2001). La economía feminista. Un recorrido a través del concepto de reproducción. *Ekonomiaz*(91(1)), 53-77.

Entrevista a Margaret Thatcher. (3 de mayo de 1981). *The Sunday's Time*. <https://www.margareththatcher.org/document/104475>

Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder.

Fernández García, E. (2001). *Dignidad humana y Ciudadanía Cosmopolita*. Madrid: Dykinson.

Ferrajoli, L. (2022). *Por una Constitución de la Tierra. La humanidad en la encrucijada*. Madrid: Trotta.

Francisco, P. (2020). *Carta encíclica Fratello Tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social*. Vaticano. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

Fraser, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Habermas, J. (2002). *Teoría de la acción comunicativa. II: Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.

Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo* (Segunda ed.). (J. Rivera, Trad.) Trotta.

Herreros, P. (11 de junio de 2016). *Yo mono (blog)*. elmundo.es: <https://www.elmundo.es/blogs/elmundo/yomono/2016/06/11/el-valor-de-la-empatia-para-aliviar-el.html#:~:text=Por%20ejemplo%2C%20los%20chimpanc%C3%A9s%20cuidan,por%20s%C3%AD%20mismos%20para%20respirar.>

Innerarity, D. (2020). *Una teoría de la democracia compleja. Gobernar en el siglo XXI*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Laguna, J. (2018). *Acogerse a sagrado. La construcción política de lugares habitables* (Vol. 210). Barcelona: Cristianisme i Justícia.

Laguna, J. (2021). *Ciudadanía. Del contrato social al pacto de cuidados*. Madrid: PPC.

León, C. (2017). *Trincheras permanentes*. Logroño: Pepitas de calabaza.

Martín Palomo, M. T. (2016). *Cuidado, vulnerabilidad e interdependencias. Nuevos retos políticos*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Peces-Barba Martínez, G. (1999). *Curso de Derechos Fundamentales. Teoría General*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid. Boletín Oficial del Estado.

Prodh, C. (29 de junio de 2022). *animalpolitico.com*. Retrieved 16 de julio de 2022, from <https://www.animalpolitico.com/la-lucha-cotidiana-de-los-derechos-humanos/la-luz-que-eman-de-cero-cahui/>

Ramón, L. (septiembre de 2016). Compasión, cuidados, misericordia. *Nuevas Fronteras, un mismo compromiso. Retos actuales del diálogo fe-justicia*(200), 14-17.

Ramón, L. (noviembre de 2017). Mujeres de cuidado. Justicia, cuidado y transformación. *Cuaderno*(176). Barcelona: Cristianisme i Justícia.

Rifkin, J. (2014). *La sociedad de coste marginal cero. El Internet de las cosas, el procomún colaborativo y el eclipse del capitalismo*. (G. S. Barberán, Trad.) Barcelona: Paidós.

Sáez, R. (2019). *Evolución humana. Prehisotria y origen de la compasión*. Córdoba: Almuzara.

Sales Gelabert, T. (Enero-Junio de 2015). Cuidado, poder y ciudadanía. (U. d. (España), Ed.) *Las Torres de Lucas*(6), 7-45.

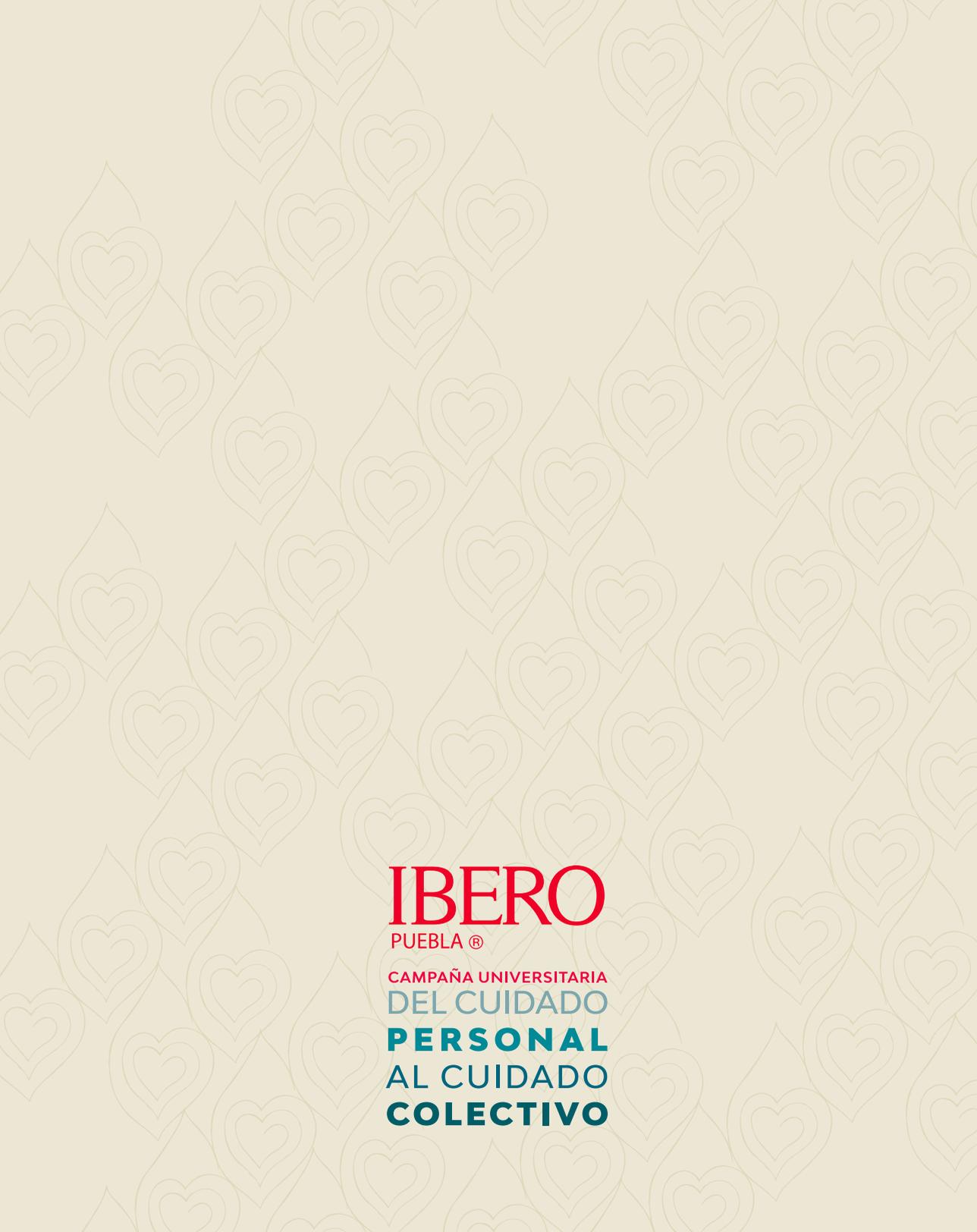
Sols, J. (27 de junio de 2022). *ibero.mx*. Retrieved 16 de julio de 2022, from <https://ibero.mx/prensa/academico-ibero-espera-que-asesinato-de-jesuitas-lleve-decir-basta-ya>

Tronto, J. (2009). Care démocratique et démocraties du care. En M. P., L. S., & P. (. P., *Qu'es-ce que le care?* (págs. 35-55). París: Payot.

Yuval-Davis, N. (2009). *Género y nación*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristan.

Para seguir reflexionando

1. ¿Qué «lugar» ocupan los cuidados en la práctica docente, investigadora, vinculante y de gestión de *la IBERO*? ¿Y en las relaciones cotidianas de alumnado, docentes, personal administrativo...?
2. El paradigma Ledesma-Kolvenbach propone cuatro dimensiones esenciales en la identidad y misión de una universidad jesuita: la «utilitas», la «iustitia», la «humanitas» y la «fides». ¿Cómo redefine cada una de ellas el cuidado (la «cura») considerado como elemento transversal?
3. ¿Cómo identifica, analiza y se posiciona la universidad ante el conflicto capital-vida que caracteriza nuestro momento presente?
4. ¿Qué competencias universitarias deberían obtener los «ciudadanos» y «ciudadanas» de un mundo global para actuar con eficacia y sentido en una realidad eco e interdependiente?
5. ¿Qué capacidad política tiene el paradigma del cuidado para afrontar de forma eficaz las situaciones de violencia derivadas de «des-cuidos» institucionales?
6. ¿Qué situaciones de «descuido» interno o externo retan en este momento a *la IBERO*?



IBERO

PUEBLA ®

CAMPAÑA UNIVERSITARIA
DEL CUIDADO
PERSONAL
AL CUIDADO
COLECTIVO