e-ISSN: 2594-1100
En-Claves del Pensamiento / núm. 41 /
enero-junio / 2027 / XX-XX.
Entrevistas y reflexiones

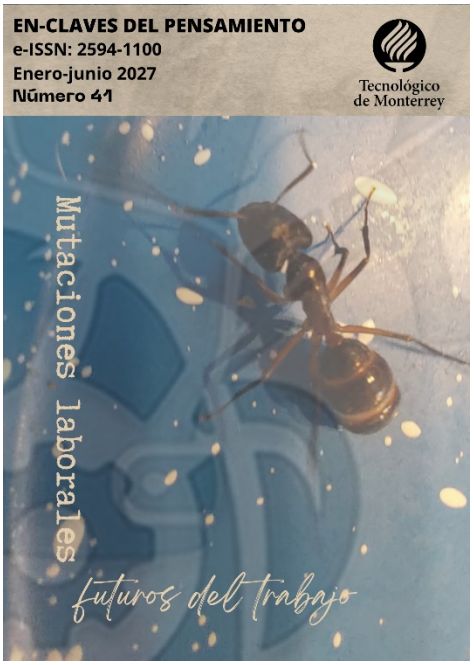
AHEAD OF PRINT

Artículo aceptado, editado y publicado anticipadamente. La versión incorporada al núm. 41 (enero-junio de 2027) contará con paginación definitiva y podrá incluir correcciones editoriales menores que no modifiquen su contenido académico.

Comunidades de cuidado, dolor y esperanza como freno del mundo-catástrofe

Communities of Care, Pain, and Hope as a Brake of the Disaster-World

Silvia L. Gil
Universidad de Barcelona, España
https://orcid.org/0000-0003-3927-5258
silvia@sindominio.net



https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i41.914

Resumen: En este trabajo se analiza la noción de cuidado dentro de la amplia tradición de la teoría feminista contemporánea que la considera como posibilidad transformadora y política, no solamente ética. Se aborda específicamente su vínculo con la esperanza del mundo por venir que está siendo prefigurado en prácticas concretas, con especial atención a las que emergen en regiones del sur global. Se interpretan las prácticas del cuidado sin obviar la negatividad que le son inherentes, aspecto menos abordado por la teoría feminista, y cómo al hacerse cargo de esta negatividad, emergen comunidades subversivas de cuidado que hacen frente al mundo-catástrofe, ese mundo en el que la crisis no es una entelequia abstracta, sino una realidad concreta de devastación. En este difícil contexto, las comunidades de cuidados proponen y ensayan otras formas de vinculación y habitabilidad.

Recepción: 30/08/2026 | **Aceptación**: 10/10/2026 | **Publicación**: 01/01/2027

Palabras clave: política del cuidado; interdependencia; esperanza; teoría feminista; reproducción social.

Abstract: This paper analyzes the concept of care within the broad tradition of contemporary feminist theory, which views it as a transformative and political possibility, not merely an ethical one. It specifically examines its connection to the hope for a world to come that is being prefigured in concrete practices, with particular attention to those emerging in regions of the Global South. Care practices are interpreted without overlooking the negativity inherent in them—an aspect less frequently addressed by feminist theory—and how, taking responsability for that negativity, subversive communities of care emerge to confront the world-catastrophe, that world in which crisis is not an abstract entelechy but a concrete reality of devastation. In this difficult context, care communities propose and experiment with other forms of connection and habitability.
Keywords: Politics of care; interdependence; feminist theory; social reproduction.

Cómo citar: Gil, S. L. (2027). Comunidades de cuidado, dolor y esperanza como freno del mundo-catástrofe. *En-Claves del Pensamiento* (41), XX-XX. https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i41.914

Introducción[1]

En los últimos años, los discursos que insisten en el imaginario del colapso y del fin del mundo se han extendido hasta llegar al ámbito académico. La profunda crisis que habita la humanidad ha llegado a convertirse en un campo de estudio. Esta proliferación de discursos no viene acompañada por praxis transformadoras, sino generalmente por discusiones abstractas acerca de la "mejor" manera de "comprender" ese fin del mundo. La paradoja son congresos, seminarios y artículos en los que el colapso, la crisis y el fin de la vida se convierten en "temas" mientras quienes producen ese conocimiento y las universidades que los desarrollan siguen su curso como si la situación a la que hacen referencia fuese un objeto de estudio más. Esta contradicción es aún más evidente cuando la observamos desde los lugares del mundo en los que ese final del mundo no es una entelequia, sino una realidad con nefastas consecuencias.

Esta situación pone de relieve una de las dificultades en las que la humanidad se encuentra: el conocimiento de la crisis actual, así como sus múltiples aristas no son

[1] Este texto es resultado de un proceso de investigación que inició con el artículo de difusión en la revista *Boletina* 11, Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia, 2025, titulado "Cuidar en vida como acto subversivo. A las amigas que deciden cada día seguir con el problema"; siguió con una versión ampliada y mejorada, también como artículo de difusión, incluida en el monográfico "En tiempos de reacción" de la revista de la red de pensamiento crítico AKAFEM, publicada en febrero de 2026. La última parada de esta investigación es este artículo en formato académico en el que se incluyen aspectos no tratados en los textos más breves anteriores como el problema del dolor ante los demás, así como importantes matices y consideraciones no atendidas previamente. Por tanto, no se trata de un trabajo completamente original, aunque ninguna de sus ideas ha sido publicada con anterioridad en una revista científica.

suficientes para frenarla. Parecería que mientras la conciencia de lo que sucede es clara, el deseo con sus infinitas conexiones en la forma capitalista camina en otra dirección. El cine de Netflix ha dejado suficientemente claro que el fin del mundo puede ser un lugar de goce para el individuo del Norte global que lo contempla a través de la pantalla cómodamente sentado en su hogar. Deleuze y Guattari explicaron que el deseo es un campo determinante de las formaciones sociales. No se trata del deseo de esto o aquello (de objetos), sino de las fuerzas que invisten las relaciones sociales, ideas, subjetividades, dotándolas de vitalidad e ulteriormente de significado. La pensadora brasileña Suely Rolnik ha señalado también que las representaciones o formas son un aspecto limitado de la realidad. El cuerpo debe ser entendido, para Rolnik, en términos mucho más amplios, como un cuerpo vibrátil, conectado a un campo sensible e inconsciente que excede el restringido ámbito de la conciencia.[2] El sujeto se encuentra concernido irremediablemente por estar en el mundo, aun cuando no elabora conscientemente sus vínculos. Por ello, debe ir más allá del ámbito del conocimiento de las formas lógicas con las que concibe sus ideas conscientes y cortar en algún punto con las adquiridas. Solo así, afirma la pensadora, es posible llevar a cabo una revolución que no ignore la dimensión sensible para lograr poner en crisis realmente las formas adquiridas; ignorar esta dimensión ha pasado una elevada factura a los proyectos revolucionarios del siglo XX. Esta propuesta de Rolnik podemos leerla en las claves actuales: la respuesta al colapso y al orden fascista no solo exige análisis acertados, sino que requiere de un profundo trabajo en el nivel del deseo.

En lugar de llevar la atención hacia los relatos sobre el fin del mundo o hacia las figuras que confirman la victoria de las fuerzas fascistas, es importante virar la mirada hacia aquellos ámbitos en los que se quiebran porque no encuentran resonancia y son repudiadas. Este viraje es indispensable para romper con el goce que produce la identificación con las formas dominantes. Existen dos ámbitos que resultan especialmente fértiles para este trabajo de desidentificación. Por una parte, el cuidado, como espacio político de praxis colectiva, que ha sido situado en el centro de los debates y acciones feministas durante las dos últimas décadas. Si bien "cuidado" es un concepto por momentos excesivamente amplio y escurridizo, tiene la potencia de desafiar las estructuras institucionales y sociales dadas, sus

[2] Suely Rolnik, *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2019).

lógicas y relaciones internas, además de cuestionar la explotación económica, los mandatos desiguales de género y el racismo. El cuidado puede resultar contraintuitivo como idea transformadora porque no se encuentran generalmente representaciones que den cuenta de su dimensión más subversiva. Por otra parte, la esperanza, como afecto que en un momento de crisis tan profundo como el actual resulta desafiante. "Esperanza" no debe ser leída simplemente como espera, sino como "ensanchamiento". Como señalan el antropólogo brasileño Viveiros de Castro y la filósofa Andrea Danowski, mientras en Occidente se debate sobre el fin del mundo por venir, los pueblos amerindios reinventan la esperanza una vez que para ellos el fin del mundo ya tuvo lugar con el exterminio de la población indígena durante uno de los puntos álgidos de la colonización.[3] Es llamativo que en los territorios privilegiados donde el fin del mundo no ha sido experimentado los discursos sobre la depresión se abran paso con tanta fuerza. Los pueblos que han vivido ese fin del mundo y que resisten a las permanentes actualizaciones del proceso colonial y de despojo violento capitalista toman por el contrario la esperanza como una fuerza activa de ensanchamiento de posibilidades.[4]

Me gustaría detenerme en la noción de cuidados, específicamente en su vínculo con la esperanza del mundo por venir que está siendo prefigurado en prácticas concretas. Una esperanza que emerge no desde la plenitud de una realidad futura que solo cabría esperar, sino desde el quiebre de este relato vinculado al progreso de la modernidad (la idea de que la historia es una superación lineal universal de un estado anterior a otro mejor[5]). Pensar la

[3] "Para los pueblos nativos de las Américas, el fin del mundo ya sucedió, cinco siglos atrás. Para ser más precisos, la primera señal del fin se manifestó el 12 de octubre de 1942. La población indígena del continente, mayor que la de Europa en aquella misma época, puede haber perdido (por la acción combinada de los virus —la viruela fue espantosamente letal—, del hierro, de la pólvora y del papel —los tratados, las bulas papales, las encomiendas y, por supuesto, la Biblia—) hasta el 95% de su efectivo a lo largo del primer siglo y medio de la conquista, lo que correspondería, de acuerdo con algunos demógrafos, a 1/5 de la población del planeta. Así, podríamos dar el nombre de Primera Gran Extinción Moderna a ese evento americano en el que el Nuevo Mundo fue alcanzado por el Viejo como si se tratase de un planeta gigantesco, que proponemos llamar Mercancía, en analogía con el planeta Melancolía de Lars Von Trier". Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los medios y los fines* (Buenos Aires: Caja Negra), 190.

[4] Entre la basta producción de ensayos que resitúan la esperanza como apertura de las experiencias políticas en América Latina, algunos ejemplos: el amplio estudio de Rosalba Aída Castillo, titulado *Exhumar la esperanza: una etnografía feminista en el país de las fosas*, en el que recupera la capacidad de las madres buscadoras para reconstruir un horizonte de esperanza; *Escritos para organizar la esperanza* de Gustavo Esteva, donde el autor hace de la esperanza un presente continúo de prácticas; *Futuros que están siendo. Investigación-creación por los senderos de luchas autónomas y comunitarias en América Latina, coordinado por* Denisse Rebeca Gómez Ramírez, Gaja Joanna Makaran Kubis, Daniel Alejandro Márquez Bocanegra, Carlos A, Ortega Muñoz, Cynthia Salazar Nieves, volumen que recoge textos, archivos e imágenes que dan cuenta de la imaginación y creatividad de las experiencias políticas comunitarias indígenas, populares y campesinas de América Latina.

[5] En las *Tesis sobre el concepto de historia*, Walter Benjamin plantea que lo que "nosotros llamamos progreso" es en realidad una tempestad que empuja al ángel de la historia del cuadro de Klee (Angelus Novus) hacia el

praxis del cuidado desde la negatividad que le es inherente, desde la experiencia del mundo-catástrofe que se despliega sin complacencia, instalando en el planeta el fin del mundo como muchos fines del mundo que se dan en distintos tiempos o en distintos lugares de forma simultánea. En este mundo-catástrofe emergen comunidades de cuidados que proponen otras formas de vinculación y habitabilidad. Estas comunidades, en lugar de tomar como punto de partida al individuo, toman el mundo compartido en el que sucede todo vivir que inevitablemente me une, conecta y compromete con algo que está más allá de mí en términos materiales, afectivos y simbólicos. Por supuesto, esta vinculación no es un hecho dado, es una pregunta abierta, un desafío para el sujeto que también tiene la capacidad de recortar, minimizar y negar sus vínculos, a veces incluso atentando contra su propia vida y la de quienes tiene más cerca. El desastre planetario al que asistimos es, entre otras cosas, un recorte nefasto de estos vínculos que deben ser reorganizados a favor del vivir compartido: vivir en común con criterios de igualdad y justicia.

A vueltas con el concepto de "cuidado"

Durante los últimos años se ha hablado insistentemente de la importancia del cuidado. Las movilizaciones feministas agitaron los imaginarios sociales extendiendo la idea de que sin cuidado no es posible la vida. "Cuidar" tiene que ver con atender y proteger, acciones que van en la dirección contraria a dañar y que implican algo más que a quien realiza la acción. Cuidado, entonces, exige un vínculo y presupone otredad. Uno de los nudos que los feminismos han tratado de deshacer es la relación del cuidado con lo femenino, insistiendo en que este no brota de ninguna esencia que sea específica de las mujeres. Lo que se encuentra en todo caso es una larga historia de explotación del trabajo reproductivo en la que las mujeres han sido obligatoriamente las principales responsables de las tareas de cuidado. Las huelgas feministas en países como España de 2018 y 2019 pusieron sobre la mesa la centralidad de este trabajo, profundamente desvalorizado e invisibilizado.

En la última década también se ha hecho visible cómo las mujeres y las disidencias de sexo y género están ensayando formas de cuidado en muchos rincones del planeta, pese a

futuro "mientras un montón de ruinas, ante él, va creciendo hacia el cielo", Walter Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*, Madrid: Alianza), 72.

la ofensiva abierta contra las condiciones básicas de reproducción. Se trata de ensayos que no cuentan con un programa o un plan de acción predefinido; que no tienen pretensiones institucionales y que tampoco buscan traducir sus acciones jurídicamente. Tampoco suelen contar con recursos o aparatos de partidos. Sin embargo, tienen un carácter profundamente político, en la medida en que sus esfuerzos se dirigen hacia la construcción de procesos compartidos, la producción de redes para asuntos diversos con la intención de retejer comunidades críticas: apoyar a una compañera en una situación difícil material o de salud, defender un territorio en una zona devastada, arropar a quien denunció en la oleada del #MeToo, impulsar un espacio de escucha de las precariedades y violencias que padecen las más jóvenes, arropar a quienes denuncian las violencias heteropatriarcales en la academia, organizar redes para frenar situaciones de abuso o proteger comunidades amenazadas por despojos.[6] Se trata de luchas que no necesariamente impactan de manera directa en las instituciones, pero que, sin embargo, reorganizan el deseo y reconfiguran las percepciones sociales acerca de lo que se considera posible o tolerable. Son luchas capaces de transformar en un sentido micropolítico la manera de percibir la realidad y los significados sociales. Pueden entenderse estas luchas como laboratorios comunitarios de cuidados en los que se cuestiona la mística del cuidado femenino y se contrarresta el sueño occidental del individuo autónomo libre de toda dependencia. Se trata de "laboratorios" porque son ensayos basados en la práctica en los que, además de la inexistencia de recetas definitivas, se asumen los

[6] Algunos ejemplos de estas prácticas: la experiencia de investigación militante conjunta entre el Seminario Entramados Comunitarios y el colectivo *Un salto de vida*, que defiende el territorio de la cuenca del río Santiago, Jalisco. Una parte de los resultados de esta investigación se encuentra en el libro VV. AA. *Apostar por lo común en un mundo dañado. Hacia una perspectiva de la Interdependencia* (Ciudad de México, Bajo Tierra, 2026). Otro ejemplo: el acompañamiento internacional y organización colectiva en torno al caso de violencia académica de la reconocida investigadora y escritora Cristina Burneo Salazar, expulsada de la Universidad Andina, Ecuador, por su trabajo feminista y que ha conseguido organizar una defensa de la libertad académica feminista (https://libertadacademicafeminista.com/). También es un buen ejemplo el libro de Guiomar Rovira sobre el movimiento #MeToo que recoge múltiples experiencias de organización en torno al cuidado, acompañamiento y denuncia ante situaciones de violencia (Guiomar Rovira, *#Me Too: la ola de las multitudes conectadas feministas* [Barcelona: Bellaterra, 2023]). También la experiencia de acompañamiento del colectivo No Tan Distintes a personas en situación de calle, recogida por Florencia Montes Paez tras una década de militancia y reflexión: Florencia Montes Paez, *Acompañar es político. Ensayo transfeminista sobre la situación de calle* (Barcelona: Virus, 2025). Otro ejemplo importante son las comunidades políticas afectivas y familiares creadas por personas trans en torno a "Houses" en las que se recrean parentescos para el cuidado de personas trans que necesitan un hogar (al respecto véase la Tesis Doctoral de Adriana Isabel Fernández Godenzi, *Subjetividades políticas trans en el Perú: prácticas de cuidad y prácticas corporales para existir y celebrar* (2026). Por último, el libro colectivo sobre cuidados, que reúne a feministas y militantes que dan voz a experiencias propias y colectivas sobre el cuidado en distintos ámbitos: enfermedad, muerte, maternidad, construcción de comunidad, denuncia de violencia y que verá la luz en México próximamente.

aspectos negativos del cuidado. Estos aspectos han sido menos abordados por la teoría feminista que se ha enfocado, por importantes motivos políticos, en el cuidado como trabajo explotado y menos en las dificultades que nacen de las relaciones humanas de cuidados. Tras varias décadas de desarrollo de estos análisis estamos en mejores condiciones para profundizar algo más en los nudos con los que se encuentran las comunidades de cuidados.

Estas dificultades tienen que ver con que nadie nace sabiendo a ciencia cierta cómo poner en práctica el cuidado, por supuesto tampoco las mujeres. Además, cuidar nos expone de manera ilimitada a la otredad. Independientemente de que nuestras comunidades sean más o menos reducidas o amplias, la apertura hacia algo más allá de la restringida frontera del Yo, me coloca en una relación incalculable, en tanto que no puedo controlarla ni dirigirla nunca completamente. Cuidar me sitúa ante algo que se me escapa y ante lo que resulta imposible predecir su resultado. Esta complejidad es inherente a la relación implícita en el cuidado, no hay posibilidad de pasarla por alto, lo que supone eliminar la visión armónica o edulcorada del mismo: cuidar es también una tarea ardua, agotadora y repetitiva, en la que en muchas ocasiones la reciprocidad no existe, incluso cuando no hay circunstancias que la impidan. Por muchos imaginarios higienizados del cuidado que se intenten imponer (como si sucediese por arte de magia sin ningún esfuerzo o conflicto) lo cierto es que no puede pensarse sin aspectos profundamente incómodos como la vulnerabilidad que desvela, el cansancio que implica y, en muchas ocasiones, la enfermedad y la muerte ante las que nos enfrenta. No debe perderse de vista que si existe el cuidado es porque somos seres finitos y susceptibles de daño. Suele resultar más fácil hablar del cuidado de quienes están llegando al mundo, pero no tanto de quienes miran de frente su final o de quienes enfermaron de forma crónica o tienen capacidades diversas no aceptadas socialmente. Los laboratorios comunitarios de cuidados, sobre todo aquellos que emergen de esas latitudes en las que el final del mundo ya fue y permanece como amenaza de múltiples maneras, tienen en cuenta esta dimensión negativa y conflictiva del cuidado por la que cuidar no surge espontáneamente, sino que implica un trabajo profundo de vinculación, sensibilidad, escucha, construcción.

Esta dimensión negativa del cuidado es una de las causas por la que resulta relativamente sencillo desvalorizar el cuidado. La promesa occidental de una vida libre de *cargas* de cuidado choca con el compromiso hacia las relaciones comprometidas que implica

el cuidado. A primera vista, es mucho más seductor el imaginario de libertad individual de las sociedades hegemonizadas por el consumo que el que nos invita a comprendernos como parte de una realidad sobre la que tenemos escaso control. Cuando las cosas se ponen difíciles en las sociedades occidentales, hemos aprendido a soltar amarras, desprendernos, desapegarnos. Los discursos sobre la amistad actuales lo dejan bastante claro: la amistad es para pasarlo bien, sin complicaciones, sin "malos rollos". El nuevo mandato es que las relaciones deben ser productivas, impulsar nuestro éxito o felicidad, de lo contrario, es mejor prescindir de ellas. El triunfo de esta instrumentalidad influye en el menosprecio social del cuidado: si cuidar no proporciona algún tipo de rédito, sino que incluso contribuye a perder estatus social, ¿por qué habríamos de "invertir" tiempo en hacerlo? Además, en contextos en los que la precariedad se abre paso con fuerza, ¿cuál sería el motivo de sumar las preocupaciones extra que suelen acompañar al cuidado? Cuidar acaba siendo un trabajo en el que no se quiere *perder* tiempo y que, por tanto, acaba siendo desplazado a los sectores sociales menos favorecidos. Esta desvalorización, que impacta en todos los aspectos del cuidado –cuidado de las personas, de los seres no humanos, de la Tierra, del vínculo afectivo y social–, es uno de los principales motivos por los que el cuidado permanece feminizado y racializado: es el motivo de que se realice dentro de esferas invisibles que garantizan esa productividad a bajo coste. La teoría feminista ha producido un riquísimo aparato crítico de la complicidad del capital con la organización sexual y racial del cuidado. Se ha insistido en que las actividades reproductivas producen valor para el capital, algo central que la teoría marxista ha pasado generalmente por alto. Con todo, se ha pensado menos sobre el cuidado cuando este implica a personas mayores o personas con enfermedades crónicas o diversidades corporales o psíquicas. Este aspecto del cuidado es aquel que incluso desde el feminismo resulta difícil abordar. Resulta muy poco sexy.

El principio de reconocimiento del no-poder: cuidar ante el dolor de los demás

Hay una frase de Spinoza que se popularizó en ciertos círculos políticos en la década de los 90 a través de la lectura que Gilles Deleuze hizo sobre el filósofo: "nadie sabe lo que puede un cuerpo".[7] Es interesante observar el cuidado a la luz de esta afirmación, pero en el sentido

[7] Gilles Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica* (Buenos Aires: Tusquets, 1981/2004).

contrario: no en lo que se puede, sino en lo que no podemos, algo que se revela de manera especial en el cuidado. En muchas ocasiones, el deseo del cuerpo enfermo o incapacitado es no tener que poder, dejarse ir de forma parcial o incluso en su totalidad, algo que puede atentar incluso contra su propia persistencia y que, no obstante, es una opción que puede resultar preferible al llamado a librar una batalla de superación en condiciones extremadamente difíciles. Hemos enfatizado tanto la potencia que hemos olvidado qué sucede y qué hacer cuando no podemos. El cuidado revela no solo esa potencia, sino también la imposibilidad, cuando dejamos de poder pensar, escribir, realizar las actividades básicas de reproducción, reunirnos con amigas o salir a protestar. En el film español *Maspalomas*,[8] su protagonista, Vicente, adulto mayor abiertamente gay, se enfrenta a un cambio de vida radical tras sufrir un accidente vascular que le deja en situación de gran dependencia. Esta nueva situación le hace volver al armario del que había salido con retraso a mitad de su vida e imposibilita su vida en comunidad. Aunque forja importantes relaciones en su nueva condición, lo cierto es que la enfermedad le aísla y el cuidado recae íntegramente en su hija. La mejoría física aparece como condición para regresar a su vida "alternativa". Las fantasías en torno al cuerpo joven y deseable son constantes. Parecería que ciertas dependencias son incompatibles con una vida transformadora. Como si el cuerpo estuviese obligado a poder para experimentar su potencia. Sin embargo, en un mundo cada vez más dañado en el que la situación de dependencia del protagonista, Vicente, no es una excepción, sino una realidad cada vez más común, ¿no debería ser el no-poder una reflexión política urgente? En otra de las importantes monografías de Deleuze, en este caso la de Nietzsche, Deleuze cuenta que en el momento en el que Nietzsche fue capturado definitivamente por la enfermedad decidió retirarse, pues ya no encontraba el espacio para el tipo de vida que había defendido hasta entonces. Nietzsche, igual que Vicente en *Maspalomas*, será cuidado por una mujer de su familia, su hermana. ¿Hay algo indigno incluso para la filosofía en el cuerpo que no puede, indignidad que subrepticiamente exige lo femenino como figura que emerge solo para sostener la vida mermada en la sombra?

Cuerpo y cuidado han sido pensados generalmente desde la potencia, pero no desde las situaciones que alcanzan el límite de lo que se puede hasta rozar la postración, la dependencia o la muerte. ¿Qué sucede en esos momentos en los que la interrupción es más

[8] Dirigida por José Mari Goneaga y Aitor Arregi (2025).

fuerte que la vida? ¿Quién está ahí para sostenernos? ¿Qué sucede con la amistad, el amor, el cuidado cuando hay un corte real que pone en crisis la producción, la comunicación o la capacidad de relación con los otros? ¿Cómo se comporta la sociedad ante estas situaciones de sufrimiento? ¿Y las instituciones? ¿Puede una comunidad dar la espalda a quienes se postraron sin poder más? ¿O por el contrario existen obligaciones éticas que no se deben rehuir hacia quienes forman parte de nuestras comunidades, a riesgo de naturalizar la violencia, la injusticia y el abandono? ¿Es la naturalización de esta injusticia en el ámbito cotidiano la que nos prepara para situaciones de injusticia generalizada? Susan Sontag ha escrito sobre el papel que tienen las imágenes que muestran el sufrimiento, en ocasiones atroz, en la sensibilidad contemporánea.[9] ¿Es suficiente conocer el sufrimiento del otro para hacer algo respecto del mismo? Sontag se debate entre la potencia de las imágenes que expresan situaciones dolorosas que no vivimos en primera persona para movilizarnos y la indiferencia generada por la repetición de estas. Podría ser que esta repetición nos inmunice ante el dolor, preparándonos para la siguiente imagen terrible. Dice Sontag que las "personas son a menudo incapaces de asimilar los sufrimientos de quienes tienen cerca".[10] Parecería que existe una tendencia a ignorar los problemas de los demás, incluso cuando estos resuenan con la experiencia propia, lo cual indica que la indiferencia no es una cuestión de distancia. Sontag plantea que esta tendencia es efecto del bombardeo regular de imágenes al que nos somete la cultura violenta de masas, pero también del desamparo y del temor propiamente humanos. De forma aguda, Sontag encuentra que si la compasión no puede traducirse en algún tipo de acción, entonces se marchita. La frustración ante la dificultad social para frenar el sufrimiento podría ser la misma causa de la indiferencia: sabemos que hay quienes dejaron de poder y, sin embargo, necesitamos creer que sí pueden en alguna medida. Incluso estamos más dispuestos a asumir que si no pudieron es porque algo hicieron mal que hacernos cargo del sufrimiento en el que están envueltos. Dice Sontag: "Los estados que se califican como apatía, anestesia moral o emocional, están plenos de sentimientos: los de la rabia y la frustración".[11] Esto implica que la apatía o la indiferencia pueden acabar tornándose en violencia: no solo el otro me es indiferente, sino que su dolor puede resultarme molesto. El paso que en cualquier caso parece más difícil dar es el que permite transitar del conocimiento

[9] Susan Sontag, *Ante el dolor de los demás* (Barcelona: Debolsillo, 2003/2022).
[10] *Ibid*., 86.
[11] *Ibid*., 98.

del sufrimiento a la reflexión sobre los privilegios que nos vinculan a este sufrimiento. Tener más conocimiento sobre la existencia de algún sufrimiento o injusticia no implica una mayor capacidad para reflexionar sobre su causa. Sontag cierra su análisis con una afirmación pesimista, pero necesaria sobre la inconmensurabilidad del sufrimiento del otro. La cuestión es si esta inconmensurabilidad —"Nosotros no entendemos. No nos cabe pensarlo. En verdad no podemos imaginar cómo fue aquello"—[12] en lugar de ser causa de la naturalización de la injusticia puede ser activación de comunidades de cuidado: aquellas que, sin garantías de eliminar completamente el dolor, deciden poner un dique que contenga su expansión en el mundo. Este dique de contención exige frenar el deseo de las masas de seguir adelante aún en medio de la catástrofe, en el sentido en el que Walter Benjamin señalaba la necesidad de activar el freno de emergencia: la única posibilidad de producir una ruptura en el avance destructivo de la historia desbocada. La ansiedad social generalizada es un efecto del frenético "sí se puede", de la máquina de hiperproducción interiorizada que sigue fantaseando con que el dolor del mundo siempre se encuentra en otra parte.

Parece claro que nuestra capacidad de intervención en las decisiones de las instituciones en relación a la prioridad que debería tener cuidar la vida por encima de otros criterios de gobierno como el beneficio económico es limitada. Desde hace al menos cuatro décadas, estas decisiones están inscritas en lo que Wendy Brown ha descrito, de manera detallada, como razón neoliberal.[13] Brown explica cómo esta razón no significa solamente que las instituciones de gobierno estén dirigidas por intereses mercantiles, sino que la racionalidad en la que son concebidas es económica. Esto significa que todas las decisiones están marcadas por su utilidad productiva, aunque esta no se traduzca inmediatamente en ganancia monetaria. Para Brown, esto implica un inminente peligro para la democracia, en tanto que la hegemonía de esta racionalidad implica supeditar la política a la economía. Brown pone el ejemplo del discurso de Obama tras su victoria electoral en el que los derechos de las minorías sexuales y raciales aparecen como prioridad política, pero no por la importancia en sí misma que tienen aquellos para la sociedad, sino justificada por el beneficio

[12] Sontag, *Ante el dolor…*, 106.
[13] Wendy Brown, *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo* (Madrid: Malpaso, 2016), 20: "Tanto las personas como los Estados se construyen sobre el modelo de la empresa contemporánea, se espera que tanto las personas como los Estados se comporten en modos que maximicen su valor de capital en el presente y mejoren su valor futuro, y tanto las persona como los Estados lo hacen a través de prácticas de empresarialismo, autoinversión y atrayendo inversionistas".

de su inserción en el mercado.[14] En relación a las políticas institucionales de cuidado, el argumento en otros países como España ha sido el mismo: un mayor reparto de su carga permitiría que las mujeres se inserten en el mercado laboral colaborando con la producción —argumento que, además, presupone el carácter improductivo del cuidado—. La extensión de esta lógica empresarial a todas las regiones sociales no significa que no haya que seguir insistiendo en que deben implantarse políticas institucionales de manera urgente destinadas a procurar cuidado. Pero la ilusión de que los estados progresistas orienten un horizonte radicalmente distinto parece desvanecerse. Durante la pandemia, esta racionalidad alcanzó probablemente su mayor expresión. Las personas atendidas en hospitales fueron elegidas según criterios económicos de inversión: ante la escasez de recursos la opción fue sacrificar a los ancianos.[15] Esta racionalidad solo puede ser frenada por una fuerza que empuje en otra dirección. Alguien podría argumentar que, en una situación de extrema urgencia como una pandemia, la muerte es finalmente parte inevitable de la vida, lo que vendría a justificar una visión utilitarista para la que resulta inevitable el sacrificio de algunas personas. Sin embargo, que la muerte sea parte de la vida no significa que no podamos escandalizarnos y resistir ante muertes que no debieron ser: prematuras, injustas, profundamente desiguales en su desenlace y dolor. Que podamos, con Sontag, conmovernos ante el dolor, aunque este no sea nuestro.

'Cuidar' se relaciona semánticamente con 'cura'. 'Cuidar' es abrazar una herida, puede ser propia o de otras personas. 'Cuidar' también proviene del latín '*cogitatus'*, que significa reflexión, pensamiento. Este nexo parece indicar que no se puede cuidar de un modo adecuado sin acompañarlo de un acto reflexivo. La reflexión supone siempre ir más allá de sí porque nos enfrenta con algo que de antemano no conocemos y, por tanto, que no nos pertenece. Pensar amplía nuestro conocimiento, expande nuestros límites y, en este sentido, la naturaleza del pensamiento es impropia —somos violentados a pensar, decía Gilles Deleuze—. Del mismo modo, cuidar también tiene algo de impropio porque nos empuja más

[14] Esto muestra para Brown que la racionalidad neoliberal no es un instrumento para extraer más beneficio monetario, sino que es una manera de pensar donde nada puede ser concebido fuera del rédito empresarial, lo cual atenta contra la democracia: "los compromisos del Estado democrático con la igualdad, la libertad, la inclusión y la constitucionalidad, ahora se subordinan al proyecto de crecimiento económico, posicionamiento competitivo y mejora del capital. Estos compromisos políticos ya no pueden ser independientes y, según implica este discurso, se echarían por la borda si se descubre que disminuyen las metas económicas, en vez de incitarlas" (*ibid*., 28).

[15] En la Comunidad de Madrid, España, miles de ancianos "murieron" encerrados en las residencias con directrices políticas de no ser llevados a los hospitales.

allá de la frontera de nuestro yo. La filósofa Adriana Cavarero retoma la inclinación como un movimiento corporal que desestabiliza las pretensiones de autonomía y autosuficiencia del individuo moderno. Según Cavarero, el sujeto es llamado a mantener la recta Razón como ejercicio fundante del Yo. Pero cuidar, representado en la figura de la madre, que Cavarero toma como referente por su relación con el nacimiento y el cuidado, tiene que ver con algo muy distinto a esa recta Razón: se trata de atender un vínculo más allá de sí mismo que debe ser reconocido, protegido, cultivado. Y que, por ello, en lugar de la rectitud exige la inclinación. Una comunidad ensimismada, incapaz de hacer esa torsión que la saca fuera de sí, no parecería entonces capaz de cuidar. Una comunidad replegada en su impotencia y frustración, insensible ante el dolor inconmensurable de los demás, no parecería capaz de conmoverse y, por tanto, estaría domesticada ante la injusticia (incapaz de poner un freno). ¿Cuál sería la forma que tendrían las comunidades que sí son capaces de cuidar, de hacerse cargo de esos vínculos torcidos que nos obligan a inclinarnos? ¿Cuál sería la forma de las comunidades decididas a mirar el dolor, para conmoverse, pero también para abrir preguntas sobre las causas y las posibles respuestas? ¿Cómo no soltarnos la mano cuando todo parece dispuesto a que sí lo hagamos?

Hacia una noción ampliada de cuidado: ¿Cuidado o reproducción social?

Para no soltarnos la mano debemos volver a pensar una política que sea capaz de ser consecuente con el principio filosófico de la interdependencia que se encuentra en la base del cuidado, porque es finalmente este principio el que nos inscribe en una realidad más amplia que la circunscrita al Yo. Las comunidades de cuidados ensayan formas de "estar" que combinan las relaciones extensas propias de la interdependencia con la singularidad de situaciones diversas. Pero ¿qué significa que la realidad sea interdependiente? Es afirmar que cada uno de los existentes depende de otros en algún o algunos aspectos básicos y secundarios para poder subsistir y desarrollarse. Se trata de una dependencia que no es puntual, sino estructural con respecto a otras existencias. Y que es material, no solo psíquica: dependemos de organismos, infraestructuras y territorios. La racionalidad neoliberal nos define como seres independientes y libres de cualquier atadura, necesita ocultar la cadena de dependencias que nos sostienen y son indispensables para nuestra persistencia. Las niega, explota y

desplaza para que sean sostenidas por los grupos de población más precarizados. Este desplazamiento produce la ilusión o ficción de la vida independiente. Sin embargo, esta ficción se derrumba en nuestra experiencia cotidiana, en la que aparecen malestares producto de la tensión entre el ideal de independencia y la interdependencia.[16] Un ejemplo podemos encontrarlo en el empleo: muchas personas están sometidas a trabajos extenuantes con horarios excesivos; las empresas presuponen que las necesidades de reproducción y cuidados son cubiertas por arte de magia. Estas empresas no contemplan el tiempo del desplazamiento al lugar de trabajo, la preparación de alimentos o el cuidado que necesitan otras personas enfermas, mayores o menores a cargo. Este "ideal de independencia" en el que se mueven las empresas y en el que se apoya todo el engranaje socioeconómico choca con la experiencia cotidiana. A veces ese choque se convierte directamente en eclosión: en situaciones de enfermedad crónica, por ejemplo, puede llegar a bajas prolongadas o incluso a perderse el empleo (como le ha sucedido a causa de Covid crónico a millones de personas).[17]

Esta experiencia hace evidente que el cuidado no es un elemento secundario, sino absolutamente central en las condiciones básicas de reproducción de la vida. Esto no quiere decir que su significado sea evidente o deba darse por sentado. Debemos preguntar por el significado y los modos de cuidar que son más acordes con la realidad de interdependencia y con la necesidad de echar el freno de emergencia. A través de sus prácticas y complejas maneras de hacer, las comunidades de cuidado mencionadas están proponiendo un sentido ampliado del cuidado que lo lleva mucho más lejos de las actividades realizadas en el hogar. Esta ampliación sucede al menos en cinco direcciones en las que el cuidado aparece de forma específica y al mismo tiempo entrelazado como: 1) Cuidado del cuerpo, donde cuerpo se entiende arraigado siempre en un territorio, emergiendo de algún lugar físico, acogido y sostenido por un entorno, aunque este entorno no sea completamente fijo y en ocasiones tampoco seguro para quien se inscribe en él (como sucede en territorios contaminados o

[16] Sobre el "ideal de independencia" véase Silvia L. Gil, *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2011).

[17] Solamente en España hay más de dos millones de personas con Covid crónico. Un informe reciente de la OCDE expresa la preocupación por el gasto millonario que supondrá el Covid crónico en los países miembros en los próximos diez años, coste superior al presupuesto entero de países como España. Es significativo que la preocupación sea a causa del coste económico y no de la salud de millones de personas. Se sabe que en 2021 contrajeron Covid crónico 75 millones de personas, pero no si estas personas se curaron o siguen enfermas, con qué recursos cuentan y quiénes las están cuidando; se estima que en los próximos años sean 14 millones, se entiende que nuevos casos. El informe se encuentra en la página de la OCDE con fecha del 8 de abril de 2026: https://www.oecd.org/en/publications/addressing-the-costs-and-care-for-long-covid_87a0c171-en.html.

marcados por la violencia); 2) Cuidado comunitario, que es el cuidado que se desarrolla en el marco de las redes afectivas, políticas o espacios informales y que tiene la capacidad de ofrecer apoyos principalmente puntuales ante situaciones difíciles; 3) Cuidado del primer entorno, proporcionado por las primeras personas que nos van a acoger, reconocer y proteger, pero que también pueden no hacerlo. Este cuidado es fundamental para valorar la posible vulneración de derechos básicos en las infancias y violencias de género; 4) Cuidados en el entorno social más amplio, es el cuidado proporcionado a través de los servicios e infraestructuras públicas como escuelas, hospitales o centros culturales; y, por último, 5) Cuidado de la Tierra, no como idea abstracta, sino como materialidad compleja que sostiene los cuerpos y que es generadora de vitalidad orgánica.[18]

En los debates actuales en la teoría política feminista, una pregunta importante es si esta noción ampliada de cuidados se distancia en algún sentido de la noción de reproducción social que propusieron Cinzia Arruzza y Tithi Bhattacharya en 2020.[19] En ese momento, estas autoras pretendían ampliar la noción de reproducción para sugerir que la fuerza de trabajo (y la clase) no solo se reproducen en el hogar, sino también en las instituciones sociales, en los sujetos y cuerpos (reproduce cultura, formas de vida). Siendo esta ampliación acertada y útil, podría ser que seguir pensando la reproducción exclusivamente en su relación con el capital, en lugar de permitir entender el cuidado como relación diferenciada acabe opacándolo como herramienta política subversiva. En la medida en que el trabajo reproductivo se plantea exclusivamente en tanto reproductor de la fuerza de trabajo, se impide ver el elemento disruptivo respecto de los modos de producción que está presente en muchas de las relaciones de cuidado que emergen en la actualidad. El cuidado no solo reproduce la vida para ponerla a trabajar en el consumo, la fábrica o los mercados globales. No solo reproduce cuerpos normativos o subjetividades disciplinadas. El cuidado también reproduce la vida interrumpiendo el flujo productivo del capital, como cuando debemos dejarlo todo para

[18] Algunos textos que dan cuenta de estas experiencias: Nayeli Roldán, *Mexicanas en pie de lucha. Reportaje sobre el estado machista y las violencias* (México: Grijalbo, 2022); Mariana Menéndez y Mariana García, (eds.), *La vida en el centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias* (Uruguay/México, Minervas/Bajo Tierra); VV. AA. *Tsunami 1, 2 y 3* (México: Sexto Piso); VV. AA., Guiomar Rovira (ed.), *Constelaciones feministas para habitar el mundo. Miradas entrecruzadas y destellos de luz para un presente herido* (Barcelona, Bellaterra, 2024); VV. AA, *8M Constelación feminista. ¿Cuál es tu lucha? ¿Cuál es tu huelga?* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2018); Silvia L. Gil, *Horizontes del feminismo. Conversaciones en un tiempo de crisis y esperanza* (México/España: Bajo Tierra/Traficantes de sueños, 2022).

[19] Cinzia Arruzza y Thiti Bhattacharya, "Teoría de la Reproducción Social. Elementos fundamentales para un feminismo marxista", en *Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda*, núm. 16 (2020): 37-69.

sostener a alguien enfermo o cuando donamos una parte de nuestros recursos afectivos, creativos o materiales a alguien que los necesitas y construimos una red de apoyo informal que excede los cauces capitalistas. O cuando el cuidado es defensa de las comunidades amenazadas por procesos de despojo. O las comunidades de género-sexo disidentes de las periferias se articulan para construir espacios de cuidados y acompañamiento a las juventudes e infancias. ¿Cómo no ignorar este elemento distintivo presente en el cuidado que reproduce la vida no para el capital, sino para su fuga?

Por otro lado, la reproducción social, al ser una categoría que se vuelve a enmarcar en el análisis del trabajo, centra el debate en el ámbito humano, de modo que resulta muy difícil, desde ese lugar, entender las relaciones de cuidado que envuelven al conjunto de seres no humanos desde una perspectiva no antropocentrada. Mientras que pensar la sociedad como una enorme fábrica puede ser acertado para los países del norte global, no parece tan adecuada para entender lo que sucede en muchas regiones del sur en las que existe un desborde o exceso que permanece, al menos parcialmente, fuera de las relaciones capitalistas. El ser humano no es la perspectiva privilegiada y única desde la que debemos observar el cuidado, sino una de las posibles perspectivas, incluyendo la enorme pluralidad de seres no humanos —ríos, bosques, aire, animales— que son incluidas sin subordinarlas en las prácticas, relaciones e imaginarios de muchas poblaciones no occidentales. Es este conjunto de la vida lo que se cuida. Este cambio de mirada implica entender que no todas las actividades ni procesos orgánicos que reproducen la vida están sometidos a la lógica de acumulación ni a las relaciones humanas. Es más, precisamente porque no lo están, es comprensible que, pese a que esta lógica sea en sí misma destructiva de las posibilidades de perpetuación de la vida, esta siga dándose y persistiendo. Quizá traer aquí a Spinoza sí sea mucho más interesante, en la medida en que recuerda la persistencia del ser como el empeño de cada existencia de realizar lo que le corresponde. Este empeño es interesante como una resistencia positiva de afirmación de una vida que insiste en sí misma. Y que puede ser leída como una fuerza que se sustrae a la reproducción del capital, si no completamente, al menos en cierto afán por no ser destruida y seguir, pese a todo, reconstruyéndose y abriendo posibilidades. Muchas veces esta reconstrucción sucede en sentido literal, como en las comunidades devastadas por la contaminación medioambiental a causa de industrias altamente destructoras. Allí la vida sigue defendiéndose y cultivándose, como el Vivero

Comunitario sostenido en medio de la catástrofe del que habla el grupo de investigación Entramadas Comunitarias en su imprescindible libro *Apostar por lo común en un mundo dañado*.[20] Una de las integrantes de este Vivero que participa de la organización "Un salto de vida", Sofia Enciso, afirma lo siguiente: "Cuando nos preguntamos en conjunto: "¿qué queremos?", una de las respuestas que nos dimos fue "queremos seguir generando guerreros o árboles valientes que defiendan el territorio por nosotros, que estén en la primera línea de combate, limpiando el aire, limpiando el agua".[21] Es interesante preguntarse si la noción de reproducción social es útil para entender las relaciones de intersubjetividad, pero se queda corta para estas interdependencias que son ecodependencias materiales y orgánicas. Para esto último, probablemente la noción ampliada de cuidado pueda ser más útil, en la medida en que incorpora a la relación de cuidado elementos no humanos reconociendo las múltiples afectaciones entre todos ellos. La Tierra nos precede y la primera certeza es que formamos parte de algo mucho más grande que no es propiedad humana. Esto implica que la clase o la economía no tienen prioridad ontológica para explicar la explotación y el dominio porque también hay una cultura de relación con la otredad, con la diferencia, fundamentalmente heteropatriarcal y violenta, que debe ser desmontada. La noción ampliada de cuidado intentaría desmontar, además de las relaciones de explotación económica, los fundamentos de esta cultura sin la que el capital no puede funcionar.

Contra las resoluciones injustas de la interdependencia

Llegadas a este punto en el que reconocer la noción de interdependencia aparece como un punto de partida inesquivable dentro de cualquier debate sobre el cuidado, la pregunta que se impone con fuerza es cómo es posible que la vida siga su curso si el capitalismo fagocita y destruye lo que encuentra a su paso. ¿Cómo es que aparentemente se reconcilia lo que es irreconciliable: ¿un sistema que niega, explota y vulnera la interdependencia y una vida que para ser debe reconocerla, cuidarla y protegerla? ¿Cómo es posible que si el capitalismo es

[20] Lucia Linsalata, Raquel Gutiérrez, Mina Lorena Navarro, Amaranta Cornejo y Huascar Salazar, *Apostar por lo común en un mundo dañado. Hacia una perspectiva de la interdependencia* (México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP y Bajo Tierra, 2026).
[21] *Ibid*., 116.

realmente una máquina de muerte la vida sea posible de alguna manera? Aquí encontramos al menos tres respuestas.

En primer lugar, la responsabilidad del cuidado recae de manera profundamente desigual entre la población, principalmente sobre los sectores más precarizados y dentro de estos las mujeres. Esto significa que un mecanismo para reconciliar lo irreconciliable, al menos aparentemente, es estratificar sexual y racialmente el trabajo de cuidados. Esto se combina con la gran distribución desigual del planeta entre los países del sur y del norte global. Esta última región del planeta no solo acumula los recursos del sur, sino que también explota el trabajo de cuidados proporcionado por las mujeres migrantes que tuvieron que salir de sus países empujadas por el expolio del mismo norte global que luego las recibe con más explotación y precariedad.[22]

Por otro lado, pretender reconciliar lo irreconciliable exige que los terribles efectos medioambientales sean desplazados a lo que se conoce como zonas de sacrificio. Estas zonas se encuentran principalmente en las regiones del sur, pero también en algunas periferias del norte, que se considera que pueden ser sacrificadas para que el resto de la población pueda seguir con el tipo de vida propuesto por el capitalismo. Son zonas en las que se instalan las industrias más contaminantes, sobre las que se vierten residuos y tóxicos, envenenando a poblaciones enteras, mermando gravemente su salud y devastando el territorio, incluido el agua que se bebe y el aire que se respira. Es decir, mermando la reproducción de la vida en su nivel más básico y fundamental, que es el de la persistencia biológica de los organismos.

Por último, esta reconciliación de lo irreconciliable se produce a través de un complejo, pero contundente mecanismo de sometimiento subjetivo. El sujeto contemporáneo ha sido asaltado por una pregunta decisiva cuyos términos fueron impuestos durante la pandemia. Esta pregunta obligaba a decidir si estar del lado de la vida, sabiendo que esta vida, tal como está organizada es injusta, desigual y permite la muerte innecesaria, o del lado de la muerte, de la enfermedad, el encierro y la separación física. Esta segunda opción se ha presentado como una amenaza real durante el desarrollo de la pandemia que obligó, entre otras situaciones extremas, a aceptar muertes que podían haberse evitado, por ejemplo, si no se hubiese abandonado a las personas que enfermaban hasta el momento de mayor gravedad,

[22] Sobre las cadenas globales de cuidados y las desigualdades globales véase Amaia Orozco y Silvia L. Gil, *Desigualdades a flor de piel: las cadenas globales de cuidados* (Madrid: ONU-Mujeres, 2011).

cuando eran recibidas en los hospitales muchas veces en condiciones ya intratables. Además de esta experiencia directa con la muerte, la amenaza de no volver a recuperar la vida social ha producido una aceptación inconsciente masiva de las condiciones de la nueva normalidad. La obligación de regresar al empleo y la exigencia productivista en todos los ámbitos de la vida –consumo, cultura, ocio– han ido acompañadas de la ansiedad social por "aprovechar" el tiempo que se tiene. El hedonismo individualista ha sido el espíritu que ha dominado la salida de la pandemia entre los sectores privilegiados que pudieron permitírselo, aún a costa o ignorando a quienes no podían. El privilegio es hoy también de quienes tienen sistemas inmunitarios que les han permitido ignorar la extensión de la enfermedad y adaptarse a un sistema en acelerada descomposición. Y que reproducen la imposición de una norma capacitista que menosprecia e invisibiliza la posibilidad de la enfermedad, aun cuando esta ha sido probablemente la que más ha condicionado a hogares y comunidades en buena parte del mundo durante los últimos años. Esto redunda en una aún mayor negación del cuidado y en la falacia producida por el ideal de independencia.

Contra la hiperproducción, la aceleración y la guerra. Principio de compromiso con el vivir en común como acto de libertad

En lugar de cuestionar los términos en los que se imponía la pregunta con sus dos opciones —la posibilidad de la muerte o de una vida desigual e injusta— se aceptó dejar atrás a personas enfermas, empobrecidas y violentadas por la desatención médica y la falta de recursos. Todo lo que recuerda al mundo enfermo es invisibilizado, como si fuese posible correr un tupido velo y seguir adelante, cerrando la posibilidad de pensar con la pandemia, entendida como síntoma de algo mucho más profundo. "Recuperar el pulso político perdido" ha sido la preocupación de la izquierda, muy lejos de comprender que sin cuerpos habitables no es posible sostener ninguna revolución. La estrategia desplegada por empresas, instituciones y amplios sectores sociales ha sido el rechazo de todo lo que recordaba a la enfermedad. Este experimento es la antesala del mundo de la guerra que se extiende vertiginosamente. La aceptación previa de la convivencia con cantidades desmedidas de enfermedad y muerte fue necesaria para la disposición a la guerra e incluso el exterminio en Palestina. En este sentido, Gaza es la continuación de la pandemia. La impunidad ensayada

en aquel momento es la normalizada posteriormente. Gaza enseña que esta impunidad no tiene límites y declara el final del marco provisto por el derecho internacional. Esto manda un mensaje aún más contundente de amenaza a la población: la vida puede ser vulnerada en cualquier momento. Y el proyecto de la humanidad no es cuidar la vida, sino la acumulación exclusiva de riqueza y goce de algunos sectores por todos los medios, incluida la guerra.

Esta aceptación es el drama de nuestro tiempo. Falta saber si se trata de una respuesta irreversible o aún es posible echar el freno de mano y decir 'no' a las dos posibilidades impuestas: a este sistema de muerte y a una vida injusta, aunque esto implique renunciar al deseo individualista de *aprovechar mientras se pueda*. Decir 'no' es señalar que no es posible reconciliar la acumulación con la preservación y cuidado digno de la vida. ¿Podemos e, incluso en las condiciones actuales, debemos exigir una renuncia individual por un bien común menos atractivo en un primer momento, pero sin duda mucho más justo? ¿Puede ser esta aparente renuncia castradora la primera huelga masiva ante el chantaje de imponer un tipo de vida que atenta contra millones de personas en el planeta? En otras palabras: ¿esta aparente constricción del deseo individual podría ser nuestro mayor acto de libertad en este momento histórico?

Aquí es donde las comunidades subversivas de cuidados tienen un papel clave en tanto que, en lugar de intentar reconciliar lo irreconciliable, visibilizan y se hacen cargo de las condiciones de la interdependencia. Quiero pensar estas comunidades no como lugares menores o periféricos de la política, sino como experiencias en sí mismas políticas, capaces de contener las tendencias fascistas y de guerra actuales. La clave es que esta tendencia no puede ser contenida mientras no se reconozca que el sujeto contemporáneo debe encontrar una salida que le permita romper con las dos únicas opciones impuestas señaladas. Las comunidades subversivas de cuidados deben ser la base de cualquier proyecto de cambio histórico que transforme la posición de este sujeto. Estas comunidades no solo reivindican el valor del trabajo reproductivo históricamente invisible, sino que proponen otra forma de estar en los ámbitos mencionados expandidos del cuidado: cuidado del cuerpo, de la comunidad, del primer entorno, del segundo entorno y de la Tierra.

Quizá no es posible arrancar en este momento histórico decisiones institucionales a la altura de lo que los pueblos necesitan. Pero existe la fuerza desafiante de una subjetividad capaz de cuidar que se rebela a la pulsión desmedida de muerte para hacer florecer la vida.

Tarea que está lejos de ser obvia y sencilla y que se enfrenta a importantes desafíos. Las comunidades subversivas de cuidados invitan a inclinarnos juntas: sin idealizaciones, sin mística femenina del cuidado, sin garantías de que funcione. Desde lo más profundo y contradictorio de la vida, pero con un deseo ardiente de reconocernos en otras lógicas y ensayos honestos, de romper con los términos de la pregunta que chantajea con elegir entre nuestra posibilidad de muerte o la de quienes están algo más lejos.

Las comunidades subversivas de cuidados están poniendo un freno a este desbocamiento de la historia: en lugar de llorar la muerte que se presentó como inevitable cuando en realidad no lo era, apuestan por el cuidado en vida como acto de resistencia. Una praxis política de lo que Donna Haraway ha denominado "seguir con el problema": seguir con el problema de cada una y de todas de múltiples formas, encontrando aspectos comunes desde la simpatía, con diversos ritmos e intensidades. Frente a la banalidad del mal de la que nos alertó Hannah Arendt, las comunidades de cuidados siguen con el problema en laboratorios comunitarios de cuidados; laboratorios que no menosprecian la importancia de las instituciones, pero que tampoco esperan por más tiempo indicaciones del Estado capturado por la racionalidad neoliberal; laboratorios que deciden dignificar aquí y ahora el vivir de cada uno de los seres que habita este mundo. Y que deciden, con ello, abrir horizontes de futuro y esperanza donde solo parecía que había desierto. Al final de *Maspalomas*, Vicente, tras recuperar la *independencia* perdida con su accidente, regresa a su comunidad, pero entonces el mundo empieza a encerrarse: inicia la pandemia. Antes de hacerlo, mira el cielo y el mar fundidos en un nuevo horizonte, como si ahora fuese la humanidad entera la que tuviese que salir del armario para volver a inventarse a sí misma.

Bibliografía

Arruzza, Cinzia, y Tithi Bhattacharya. "Teoría de la Reproducción Social. Elementos fundamentales para un feminismo marxista". *Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda*, núm. 16 (2020): 37-69.

Benjamin, Walter. *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Madrid: Alianza, 2021.

Brown, Wendy. *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso, 2016.

Cavarero, Adriana. *Inclinaciones. Crítica de la rectitud*. Fragmenta, 2022.

Danowski, Déborah, y Eduardo Viveiros de Castro. *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Caja Negra, 2019.

Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

Deleuze, Gilles. *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets, 2004.

Esteva, Gustavo. *Escritos para organizar la esperanza*. Bajo Tierra Ediciones, 2024.

Fernández Godenzi, Adriana Isabel. *Subjetividades políticas trans en el Perú: prácticas de cuidado y prácticas corporales para existir y celebrar*. Tesis doctoral, 2026.

Gil, Silvia L. *Horizontes del feminismo. Conversaciones en un tiempo de crisis y esperanza*. Bajo Tierra Ediciones y Traficantes de Sueños, 2022.

Gil, Silvia L. *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión*. Traficantes de Sueños, 2011.

Gómez Ramírez, Denisse Rebeca, Gaja Joanna Makaran Kubis, Daniel Alejandro Márquez Bocanegra, Carlos A. Ortega Muñoz y Cynthia Salazar Nieves, coords. *Futuros que están siendo. Investigación-creación por los senderos de luchas autónomas y comunitarias en América Latina*. UNAM/CIALC y Bajo Tierra Ediciones, 2023.

Hernández Castillo, Rosalva Aída. *Exhumar la esperanza: una etnografía feminista en el país de las fosas*. Bajo Tierra Ediciones, 2025.

Linsalata, Lucia, Raquel Gutiérrez, Mina Lorena Navarro, Amaranta Cornejo y Huascar Salazar. *Apostar por lo común en un mundo dañado. Hacia una perspectiva de la*

interdependencia. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP y Bajo Tierra, 2026.

Menéndez, Mariana, y Mariana García, eds. *La vida en el centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias*. Minervas y Bajo Tierra Ediciones, 2020.

Montes Paez, Florencia. *Acompañar es político. Ensayo transfeminista sobre la situación de calle*. Virus, 2025.

OECD. Addressing the Costs and Care for Long COVID. OECD Publishing, 2026.

Orozco, Amaia, y Silvia L. Gil, *Desigualdades a flor de piel: las cadenas globales de cuidados*. ONU Mujeres, 2011.

Roldán, Nayeli. *Mexicanas en pie de lucha. Reportaje sobre el estado machista y las violencias*. Grijalbo, 2022.

Rolnik, Suely. *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Tinta Limón, 2019.

Rovira, Guiomar, ed. *Constelaciones feministas para habitar el mundo. Miradas entrecruzadas y destellos de luz para un presente herido*. Bellaterra, 2024.

Rovira, Guiomar. *#MeToo: la ola de las multitudes conectadas feministas*. Bellaterra, 2023.

Sontag, Susan. Ante el dolor de los demás. Debolsillo, 2014.

VV. AA., *8M Constelación feminista. ¿Cuál es tu lucha? ¿Cuál es tu huelga?* Tinta Limón, 2018.

VV. AA., *Tsunami 1.* México: Sexto Piso.

VV. AA., *Tsunami 2.* México: Sexto Piso.

VV. AA., *Tsunami 3.* México: Sexto Piso.