

Cuidados, interdependencia, vulnerabilidad y luchas por la vida: un nuevo paisaje político-filosófico*

Silvia L. GIL

Universidad Iberoamericana (CDMX), México

silvia.lgil@ibero.mx

En las últimas décadas han surgido con fuerza una serie de preocupaciones y luchas que reivindican el cuidado como motor para la transformación. Junto al concepto de «cuidado» aparecen otras ideas vinculadas como «defensa de la vida», «interdependencia» y «vulnerabilidad». A veces incluso algunos de estos conceptos, «cuidado», «vida» e «interdependencia», se intercambian y superponen. Es importante entender cuál es el nexo común que permite estos intercambios, que desde cierta óptica estrictamente analítica pueden ser síntoma de confusión o ausencia de rigor, pero que desde una perspectiva política nos hablan más bien de una fuerza. Una fuerza que emerge vinculada a una comprensión alternativa de la «vida» y que es fundamental desplegar en todas sus dimensiones porque es la fuerza que probablemente responde con mayor exactitud a las dinámicas de expropiación, privatización y colonización contemporáneas, tanto por el modo en el que lo hace –proponiendo otra forma de pensar y de relación corporal y orgánica– como por su contenido –dando forma a un programa socioeconómico contundente que impone límites y reorganiza prioridades–. Esta fuerza puede entenderse como una respuesta a las múltiples contradicciones sociales y económicas del neoliberalismo en su fase más mortífera. Pero no es una simple reacción, sino que, siendo síntoma, al mismo tiempo, en su propia elaboración autorreflexiva de toma de conciencia, surge como un exceso creativo, a partir del cual se ensayan posibilidades no escritas de antemano. ¿Cuál es el sentido profundo de esta fuerza? ¿De qué nos habla? ¿De dónde viene? ¿Cuál es su historia? ¿Qué desafíos impone a las sociedades contemporáneas? Con la intención de rastrear estas preguntas, propongo una genealogía histórica situada del concepto de «cuidado» que permita entender sus orígenes, significados y pretensiones políticas, para, posteriormente, captar mejor el sentido de las luchas por la vida que nacen como fuerza que disputa el sentido hegemónico del mundo y de lo humano.

* **Cómo citar:**

Gil, Silvia L. (2023). Cuidados, interdependencia, vulnerabilidad y luchas por la vida: un nuevo paisaje político-filosófico. *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 23(2), r2301.

Genealogías del cuidado

Cuando se reivindica la historia, se corre el peligro de pensar que se debe mirar el pasado para regresar sobre sus huellas y repetir lo que allí funcionó, como si en el fondo de la historicidad existiese finalmente algo más originario. Sin embargo, regresar a la historia para entender de qué están hechos los conceptos no tiene por qué hacerse con el fin de conservar su verdad intrínseca, como si se tratase de entidades inamovibles, sino con el de ponerlos a discusión, entender de qué manera fueron significados y cómo están siendo retejidos en un contexto diferente.

Desde esta perspectiva, ignorar nuestra propia historia puede ser un error por varios motivos. Primero, porque se olvida la historia que está de nuestro lado, es decir, aquella que confronta los relatos hegemónicos y da cuenta de acontecimientos que constituyen rupturas. Este olvido desplaza la importancia de aquellos esfuerzos colectivos que en otros momentos han transitado hacia una transformación radical y han producido cambios cruciales en nuestras sociedades. Además, recuperar la historia de las conquistas en un tiempo donde parecerían dominar las derrotas resulta indispensable porque permite salpicar la experiencia colectiva de imaginarios que han sido negados. Segundo, impide reconocer el modo en el que en momentos anteriores se han enfrentado problemas similares. Esto no significa ni mucho menos que las soluciones deban ser siempre las mismas, sino que determinadas respuestas dadas en otras situaciones pueden resultar inspiradoras. Un ejemplo lo encontramos en el fenómeno de la institucionalización del feminismo al que se enfrentó el movimiento feminista durante y después de la transición en España, experiencia que puede ser clave a la hora de afrontar la peliaguda relación, en un momento de éxito del feminismo, entre instituciones, cambios legislativos y movimientos sociales¹. Tercero, ignorar la historia estrecha los límites del conocimiento, pues obliga a formular de nuevo conceptos que fueron dotados de contenido de formas sugerentes y reapropiables. Pensemos en los de «reproducción» y «autonomía», centrales en el vocabulario de las feministas marxistas en décadas pasadas; o en la herramienta de la huelga, utilizada por las italianas durante los setenta. En último lugar, mirar la historia es un remedio alentador para frenar la exigencia permanente de búsqueda de novedad impuesta por la lógica subjetiva neoliberal. Desde esta mirada es posible defender un tiempo distinto para el pensamiento en el que la producción de lo nuevo no sea lo dominante, sino la intensidad con la que lo pensado es capaz de afectar la realidad. Esto significa que existen ideas que no deben ser desechadas simplemente porque vienen de lejos: su utilidad está íntimamente vinculada a esta capacidad de afectación. Por tanto, consideramos importante un acercamiento a una historia no orto-

¹ Desde el inicio de las movilizaciones masivas en Argentina en 2015 bajo el lema #NiUnaMenos, el feminismo no ha parado de conquistar espacios. Uno de estos espacios es el institucional. Sin embargo, igual que sucedió en España durante la transición democrática no hubo tiempo de reflexionar sobre las consecuencias y efectos de esta institucionalización. En aquel momento, también como en el actual, el reconocimiento de los avances no podía verse enturbiado por voces críticas, aunque esto no significa que no las hubiese. Con el tiempo, muchas feministas reconocieron las ambivalencias de aquellos logros y la ausencia de una reflexión colectiva autónoma.

doxa ni esencialista de los conceptos que permita tanto su reconocimiento como su resignificación al calor de las luchas, desde la convicción de que este acercamiento permite llevar a cabo diagnósticos más adecuados de nuestro tiempo.

Desde esta óptica, proponemos un recorrido en torno al concepto «cuidados» que permita transitar desde las luchas por la reproducción a la defensa de la vida, que emergen con especial intensidad en medio de la profunda crisis que vivimos. En este devenir iremos dando forma crítica a los conceptos de interdependencia y vulnerabilidad que vertebran la manera en la que los feminismos imaginan un nuevo paisaje político-filosófico.

El debate histórico entre marxismo y feminismo

Uno de los grandes aportes del feminismo de la Segunda Ola fue cuestionar profundamente la división entre las esferas privada y pública. Este cuestionamiento estuvo directamente vinculado a la crítica sobre la construcción de la feminidad característica de ese momento. Si durante la primera Ola el paradigma fue la *igualdad*, en la segunda el problema central será la *diferencia*. Se trataron de entender los mecanismos a través de los que la feminidad era fabricada de un modo que hacía posible la desigualdad en todos los ámbitos y, al mismo tiempo, ponerla en valor con un sentido diferente. El sentido que imprime la acción política. Para las feministas de la Segunda Ola, la liberación no consistía en igualar en derechos a las mujeres, sino en modificar profundamente las relaciones sociales. Para esta tarea, era necesario entender el vínculo entre la identidad femenina y el conjunto ideológico e imaginarios que la constituyen. Desde la izquierda no resultaba sencillo realizar este análisis porque se seguía suponiendo que la desigualdad sexual tenía causas estrictamente económicas: una vez eliminada la propiedad privada y abolidas las relaciones de producción capitalista no existiría motivo para sostener esa desigualdad. Las actitudes machistas, la violencia o el trato discriminatorio cotidiano eran interpretados como un residuo de la ideología burguesa. En lugar de entender de manera específica la conexión entre el conjunto social y lo femenino, el objetivo era que las mujeres se incorporasen masivamente al trabajo asalariado a organizarse al lado de los varones. Este planteamiento dificultaba explicar mejor el patriarcado, el modo en el que esa estructura de dominio se reproducía cotidianamente más allá del antagonismo de clase. Los aportes de Sulamith Firestone (1976) fueron clave en este sentido al afirmar sin tapujos que el marxismo era ciego al sexo, en la medida en que obviaba los beneficios que los hombres, incluida la clase obrera, obtenían de la desigualdad sexual, como el acceso al cuerpo femenino, la reproducción y la división sexual del trabajo.

Las feministas marxistas pensaron que, si el empleo en las fábricas era el origen de la organización obrera, el trabajo en los hogares, mayoritariamente realizado por mujeres, debía serlo de la lucha feminista. Finalmente, entre las paredes del hogar se fraguaba la base material de su explotación. Allí era donde renunciaban a la autonomía y su trabajo era puesto al servicio de intereses distintos a los suyos. A partir de ese momento, tendrá lugar un intenso debate sobre el trabajo doméstico en el que se platearán distintas

hipótesis. La discusión girará en torno a saber en qué consistía exactamente esa explotación y al grado de relación entre el trabajo doméstico y la producción capitalista. Hay tres textos fundamentales que dan el pistoletazo de salida al debate: «La economía política de la liberación de la Mujer», de Margaret Betson (1969), donde plantea que la familia es una esfera independiente aunque necesaria para el sistema capitalista; «El trabajo de la mujer nunca termina» de Peggy Morton (1972), donde defiende que el trabajo femenino está íntimamente ligado a mantener y reproducir la fuerza de trabajo; y «El poder del ama de casa y la subversión de la comunidad», de María Rosa Dalla Costa (1971), donde plantea ya no un vínculo estrecho, sino el carácter directamente productivo del trabajo doméstico, puesto que el capitalista, sostiene Dalla Costa, se beneficia de un trabajo realizado de manera gratuita. Heidi Hartmann (1996) sostendrá que las marxistas intentan seguir explicando la opresión femenina desde un esquema economicista, olvidando, en línea con lo planteado por Firestone (1976), explicar el beneficio que obtienen los hombres, no solo los capitalistas, del trabajo de las mujeres. Finalmente, dice Hartmann, no se explota el trabajo de ellos, sino el de ellas, es decir, hay un elemento añadido más allá de lo económico que en análisis como el de Dalla Costa quedaría subsumido, como si el origen del patriarcado estuviese solo en la explotación del trabajo —lo que orientaría el feminismo a la dimensión económica y no a otros aspectos como la sexualidad—. Esta tensión entre enfatizar el sexo o la economía persistirá durante décadas hasta los años 90, momento en el que la revisión de la misma noción de «capitalismo», en su forma contemporánea cultural, donde lo simbólico, entrelazado a lo económico, juega un papel mucho más determinante, permitirá desmontar esta dicotomía. En cualquier caso, los aprendizajes de este debate que más nos interesan son dos: por una parte, el consenso acerca de la imposibilidad de definir el trabajo doméstico desde la teoría del valor trabajo. Al respecto, Coulson, Magas y Waitigth sostuvieron lo siguiente:

El trabajo doméstico bajo el capitalismo permanece como un trabajo específico al que el concepto de trabajo abstracto no se aplica [...]. Desde luego, el conocimiento de que su trabajo no crea valor, que no tiene valor, no sirve de gran consuelo al ama de casa de la clase obrera, que trabaja a menudo a contra reloj para mantenerse a sí misma y a su familia. Pero esta crueldad aparentemente absurda, no tiene nada que ver con el intrínseco valor de su trabajo, sino con lo absurdo del sistema capitalista en sí mismo. Para resumir: no podemos definir el trabajo doméstico en términos de la teoría del valor del trabajo, y solo podemos advertir su especificidad cuando advirtamos que ésta es la cuestión (Coulson et al. 1977: 24-25).

En la medida en que el trabajo doméstico no produce mercancías con valor de cambio, sino productos que tienen primordialmente valor de uso, desborda las categorías marxistas utilizadas para comprender el proceso de valorización. El trabajo doméstico constituye el grueso del trabajo social necesario destinado a la supervivencia de la humanidad, pero, sin embargo, no tiene «valor». No solamente porque no es remunerado, sino también porque es invisible para la sociedad, carece de un lugar simbólico apropiado, y una parte de las actividades incluidas, además de las materiales concretas, son intangi-

bles, como las afectivas, colaborativas, creativas, organizacionales, etc. Mientras que se sobreentiende que el trabajador está obligado a empeñar su tiempo en actividades que no ha elegido, en el caso del trabajo feminizado sucede algo que marca profundamente su condición, pues se presupone que está ligado a su naturaleza, surge espontáneamente. «Ellas saben de estas cosas» ha sido una sentencia usada históricamente para legitimar la desigualdad que no describe una situación, sino que en realidad la produce. La dificultad de desarmar la feminización del trabajo doméstico está íntimamente relacionada con la idea socialmente aceptada de que son actividades que se realizan por amor y, por tanto, cualquier queja es interpretada con una ausencia del mismo, resulta inapropiada y provoca sentimientos de culpa.

Y esto tiene que ver con la segunda lección que puede ser extraída de aquellos años: las características que envuelven el trabajo doméstico lo hacen tan singular como complejo. Las feministas marxistas se dieron cuenta de que el problema no es solo que el trabajo doméstico no es remunerado, sino que también permanece inscrito en relaciones familiares que lo privatizan y domestican. Sacar el trabajo doméstico del hogar no parecía viable y, entre esas paredes, las emociones derivadas de la culpa y el chantaje, o morales, como la responsabilidad y el compromiso, envolvían cualquier posible muestra de malestar o reivindicación más explícita. Aunque en otras latitudes no occidentales las dinámicas del cuidado no puedan entenderse desde la dicotomía privado/público-hogar/sociedad porque la dimensión comunitaria rompe y modifica este esquema, el carácter familiar, privado y doméstico, permanece, sin embargo, muy presente, la responsabilidad última sigue siendo de ellas, aún en condiciones de extrema violencia y precariedad. Esta condición del trabajo doméstico es uno de los motivos por los que las feministas de la Segunda Ola en países como España no hicieron campaña a favor del salario del ama de casa, como sí hicieron en Estados Unidos (Federici y Austin, 2019). Para aquellas, el foco no debía ponerse en el reconocimiento monetario, sino en la participación masiva de todas las mujeres en las organizaciones nacientes del movimiento feminista que era lo que finalmente impulsaría que cada una en su casa dijese aquello de «Manolo, manolito, la cena tú solito». Y tampoco funcionaba como amenaza simbólica porque habían visto cómo el Opus Dei, en la revista *Telva*, controlada por esa organización en esos años, había llevado la delantera reivindicando el salario para el ama de casa. La extrema derecha planteaba que remunerarlo era ventajoso porque permitía sortear de manera individual el probable conflicto de mayor calado que se abriría ante una deserción masiva de las labores domésticas. Esta temida deserción era a la que apuntaron las vascas años después en su importante campaña «Insumisión al servicio doméstico obligatorio»². Las italianas, por su parte, indagaron en las posibilidades de una huelga de amas de casa, pero mientras en las fábricas los obreros podían plantearse abandonar sus actividades, el trabajo doméstico producía una serie de conflictos in-

2 Campaña realizada en 1993 por la Asamblea de Mujeres Feministas de Euskadi.

ternos de difícil resolución porque ninguna mujer estaba dispuesta a comprometer el bienestar de las personas a su cargo, del mismo modo que quienes trabajan la tierra no pueden abandonarla a riesgo de ponerla en serio peligro. Ahí se mostraba la dificultad inherente a un trabajo para el que la materia prima es la relación con el otro y el objetivo sostener la vida y generar bienestar.

A través de todas estas reflexiones y acciones se fueron entendiendo mejor las cualidades del trabajo doméstico: desconsideración social, invisibilidad, no-valor, jornadas sin tiempo determinado, gratuidad o salarios muy bajos, informalidad y aislamiento —de la cultura, de la política, del ocio— (Pineda et al., 1985: 50). Si tenemos en cuenta estos elementos, el trabajo doméstico debe pensarse no solamente como una actividad encargada injustamente a las mujeres, sino como una verdadera fábrica de género, como un lugar esencial en la producción de lo femenino como desigualdad. Debido a estas condiciones, las mujeres interiorizan una importante contradicción que marcará su identidad: ser responsables de lo más crucial, sostener la vida y, al mismo tiempo, no encontrar reconocimiento simbólico ni material, asumiendo que si esta carencia persiste es porque, efectivamente, su trabajo no es relevante. A esta comprensión de irrelevancia, se suma la exigencia de que los productos del trabajo doméstico siempre deben estar presentes, pero nunca hacerse notables los esfuerzos que los posibilitan. Estos productos son visibles cuando no están, en la modalidad del fallo y de la carencia. La manera, por tanto, en la que el trabajo doméstico aparece en escena es profundamente negativa. Esta negatividad, la percepción temprana, sensitiva y racional, de la ausencia de reconocimiento, funda la identidad femenina y explica en buena medida la dificultad organizativa. Los colectivos de trabajadoras domésticas saben de la importancia que tiene valorar socialmente este trabajo, pero también apuntar más allá: «Sin nosotras no se mueve el mundo» es una consigna que hace referencia a la historia de una identidad negada³. Las feministas de la Segunda Ola sabían esto perfectamente, por eso plantearon que la revolución no es posible sin subversión cultural y simbólica.

La complejidad que se descubre alrededor del trabajo doméstico hará que a lo largo de la década de los noventa se introduzca el concepto de «cuidado» en la reflexión feminista (Borderías et al., 1994; Carrasco, 1999). Esta noción nace también con la pretensión de señalar el conjunto de trabajos invisibles, pero al mismo tiempo indispensables para la supervivencia del capitalismo. Tanto «reproducción» como «cuidado» tienen la misma intencionalidad crítica: desmontar la desigualdad constitutiva de la separación de esferas y trabajos por sexo. Sin embargo, mientras que «reproducción» surge como contrapartida a la producción, asumiendo el universo conceptual marxista, la noción «cuidado», en lugar de la relación, enfatiza lo distintivo con aquella, su cualidad positiva (Orozco y Del Río, 2002). Cuidar implica un conjunto de actividades de una naturaleza distinta, incluso antagonista a la esfera productiva. No niega la relación con esta esfera,

³ Esta potente consigna fue puesta en circulación en la primera década del siglo XXI por el colectivo Territorio Doméstico de Madrid.

pero señala las características que la distinguen, desbordan y confrontan. «Cuidado» recupera los procesos que escapan y disputan las pretensiones totalizantes de las relaciones capitalistas, introduce una cualidad que se resiste y fuga, una posibilidad creativa hacia relaciones distintas. Decimos «posible» porque no hay que cansarse de advertir que no existe en el cuidado nada *a priori* que lo haga subversivo en sí mismo. Existe una potencia impulsada principalmente por dos causas: cuidar no está sometido a la búsqueda de beneficio, al contrario, cuando este objetivo se interpone el cuidado desaparece o se ve profundamente mermado, como sucede en los procesos de mercantilización de los servicios públicos como la sanidad o las escuelas infantiles y residencias para personas mayores; y, por otro lado, su condición como trabajo subalterno permite paradójicamente ser un motor para la revuelta protagonizada por los sujetos que lo llevan a cabo en las esferas del cuidado que la sociedad ha declarado inexistentes.

Por otro lado, hablar de cuidado tenía el objetivo de incluir las actividades destinadas al bienestar de las personas, no solamente en un sentido material, como hacer la comida, lavar ropa, limpiar, etc., sino también intangible: procurar bienestar, educar, contener, planificar, comunicar, etc. De esta manera, «cuidado» pretende recoger de manera integral actividades materiales e inmateriales, rompiendo cualquier posible frontera entre las aparentemente necesarias e imprescindibles y las secundarias y menos importantes. «Cuidado» se relaciona semánticamente con «cura»: se cuida una herida o un dolor que debe ser curada o al menos apaciguada. Pero «cuidado» también proviene del latín «*cogitatus*» que significa reflexión. Puede ser sugerente pensar estos sentidos entrelazados: no se puede curar una herida o un dolor sin poner toda la atención, sin un acto reflexivo que exige salir fuera de sí e ir más allá de lo propio, volcarse hacia los otros. En esta articulación entre «cura» y «*cogitatus*» puede verse de manera más clara cómo «cuidado» reintroduce una dimensión subjetiva en el debate hasta entonces poco analizada.

El último motivo por el que «cuidado» empieza a formar parte del vocabulario feminista está relacionado con el desarrollo de la globalización neoliberal. Este desarrollo irá acompañado de una serie de cambios en la forma del trabajo que erosionan la frontera clásica entre el ámbito privado y el público, de modo que las actividades que antes eran realizadas exclusivamente en el interior del hogar se externalizan y dispersan socialmente; y, a su vez, los hogares serán invadidos por dinámicas de consumo, así como por formas de trabajo precarias y flexibles. Esto hace que la distinción entre reproducción y producción sea cada vez menos inteligible debido a la multiplicación de formas heterogéneas de trabajos a medio caballo entre la formalidad y la informalidad que deben ser compatibilizados con el cuidado, dando lugar a la mercantilización de algunos de sus aspectos y a la realización de otros aún en condiciones de absoluta invisibilidad y ausencia de reconocimiento. Los nuevos flujos de actividades simultáneas interconectadas, informales y formales, remuneradas y no remuneradas, de consumo y de cuidado familiar o comunitario, sostenido mayoritariamente por las mujeres, observado a escala global, da

cuenta de un espacio más allá de lo que usualmente se entiende por «mercado», sea en su sentido clásico de producción de mercancías o de finanzas. Evidentemente ambos están presentes en esas interrelaciones señaladas, por ejemplo, muchas mujeres que no alcanzan a cuidar a quienes están a su cargo se ven obligadas tanto a llevar a cabo actividades informales de todo tipo como a endeudarse para acceder a bienes básicos⁴. La idea de «cuidado» permite ver la complejidad de estos procesos que, aunque estén hechos de retazos de actividades de todo tipo, no se explican por la búsqueda de acumulación, sino por el empeño de sostener la vida y hacerlo, además, aspirando a una vida viable. Hablar de cuidado tiene el sentido, entonces, como afirma lúcidamente Amaia P. Orozco (2006), de mirar la vida desde la vida misma y no desde su inserción en el proceso de valorización⁵. Cuidar permite recuperar las formas que se sustraen a los procesos de valorización del capital y preserva el germen de una resistencia a la altura de los poderes actuales insertos en cuerpos y espacios cotidianos. Despuntan aquí los sentidos que adquieren hoy las luchas por la vida.

Interdependencia y vulnerabilidad

La idea de interdependencia ha llegado a formar parte de los recursos con los que tratamos de explicar la realidad de un modo crítico a los relatos dominantes y socialmente aceptados. Cuando se afirma que la realidad es interdependiente se cuestiona el relato aceptado sobre un mundo hecho de individuos, sujetos racionales, unidades de existencia independientes y autosuficientes. Aunque la idea de «interdependencia» presenta algunos problemas que vamos a señalar, es una palanca crítica que permite impulsarnos como un trampolín hacia un paisaje profundamente distinto. En este otro paisaje, la realidad deja de estar protagonizada por personajes clásicos masculinizados para dar paso a una complejidad nueva: en lugar de individuos, emergen relaciones; en lugar de solo sujetos racionales, corporeidades; en lugar de unidades, comunidades; y, en lugar de pretensiones de autosuficiencia, vulnerabilidad constitutiva. Aún estamos explorando desde muchos lugares las consecuencias, significados y potencias de este nuevo paisaje filosófico-político.

En efecto, «interdependencia» probablemente no haga justicia al conjunto aquí implicado por varios motivos. En primer lugar, tiende a ofrecer una imagen armónica de las relaciones e interconexiones existentes en la realidad con la que es difícil pensar los antagonismos y las disonancias al mismo nivel que las conexiones. Esto suele traducirse en considerar secundarias las disonancias, de modo que siempre serán comprendidas como

4 El endeudamiento como forma de gobernanza ha sido analizado especialmente por las argentinas Verónica Gago y Luci Cavallero (2021).

5 “El problema es que el marxismo da una explicación basada en una noción unidimensional y reduccionista de la vida, donde esta se entiende solo en tanto en cuanto es mano de obra, mercancía fuerza de trabajo. Pero no queremos pensar la vida solo desde su faceta de input en el proceso de valorización; queremos pensar la vida desde la vida misma. Lo cual nos abre infinidad de preguntas no reductibles a la cuestión de cómo se reproduce la mano de obra” (Orozco, 2006: 123).

un accidente en lugar de como parte inherente de la realidad. No resulta fácil aceptar que las mismas conexiones que posibilitan la existencia son causa también de violencia, amenaza y destrucción, algo que también se observa en los procesos orgánicos, no solo en las relaciones humanas. En segundo lugar, «interdependencia» sugiere una realidad de continuidades donde las relaciones llenarían positivamente el espacio como una plenitud en la que lo negativo y la sustracción difícilmente encuentran cabida. Desde esta óptica, tampoco resulta fácil aceptar el vacío, la desconexión o la desafección, experiencias que no pueden desconsiderarse en un contexto marcado por la desolación y la depresión, tanto psíquica como orgánica, debido a que los cuerpos cada vez más dañados no encuentran resguardo en el mundo que habitan. Por último, interdependencia, en la medida en que remite a cierto sentido de comunidad, dificulta pensar lo irreductible del sujeto. Se corre el peligro de idealizar o armonizar la singularidad y la soledad constitutivas de la existencia. Las tensiones entre lo singular y lo colectivo no pueden ser pasadas por alto a riesgo de resolverlas desde el peso comunitario o asumir una huida liberal que redificaría las pasiones individuales. Y esta advertencia, aunque pueda parecer innecesaria, es al contrario la herramienta fundamental para movilizar una visión no reaccionaria ni idealizada de la interdependencia. El desafío de nuestro tiempo no es simplemente descubrir las bondades de la interdependencia, presuntamente más acordes a un programa feminista, sino construirla desde criterios ético-políticos que pongan la justicia, la democracia y la libertad como su condición. Esto significa que la interdependencia no es garantía de un mundo mejor, pero sí interpela a la difícil pero sugerente tarea de dibujar este nuevo paisaje lleno de esperanza. Esta tarea es la que a nuestro juicio puede constituir un programa feminista que, en lugar de feminizar el cuidado o las instituciones públicas, vaya en la dirección de subvertir la realidad en todas sus dimensiones.

Desde distintas perspectivas los feminismos están recuperando la imaginación negada de los sugerentes vínculos entre lo existente⁶. Esto puede interpretarse desde la posición idealizada del alma bella, donde el mundo adquiere inmediatamente una forma moralmente más adecuada y socialmente más habitable. Pero también puede ser una receta contra cualquier idealismo siempre que la entendamos como un fundamento ontológico que no está cerrado en el mundo óntico. Esto quiere decir que la interdependencia es la base de toda existencia, pero no nos dice nada acerca de la forma definitiva que adquiere. La interdependencia es esencialmente inacabada y permanece constitutivamente abierta. Si no existe una forma natural o preconcebida de la interdependencia que pueda procurar una mejor vida, esto significa que puede dar lugar también a formas monstruosas. Es desde esta certeza desde donde pueden entenderse con más claridad los esfuerzos de las luchas contemporáneas que no defienden una vida indiferente o abstrac-

⁶ Es imprescindible al respecto el trabajo de Mina Lorena Navarro y Raquel Gutiérrez (2018), así como el de Lucía Linsalata (2020). El trabajo de las tres intelectuales puede seguirse en el Blog del Seminario Entramados Comunitarios, referente en la producción de pensamiento en torno a las luchas por la vida, el feminismo y el ecologismo: <https://horizontescomunitarios.wordpress.com/seminario-de-entramados-comunitarios/>

ta, sino *un tipo de vida* que trata de distinguirse respecto a otros. Es más, defender la vida no está desligado de un profundo y complejo proceso de autorreflexión acerca de qué significa vivir. En la actualidad, estas luchas revelan que no se trata ni mucho menos de descubrir solamente la importancia de la interdependencia, sino de disputar el sentido que adquiere vivir en un contexto en el que lo que sucede a inmensas capas de la población no importa, lo que significa que son susceptibles de ser aniquiladas de formas cada vez más *horroristas* (Cavarero, 2009)⁷. ¿Es posible repensar los criterios ético-políticos desde los que se organiza el vivir en común? Las luchas por la vida afirman con su propia existencia esta posibilidad, actualizando alternativas que habían sido declaradas imposible.

La interdependencia sucede a un nivel que escapa la actividad de la conciencia racional. Conecta los cuerpos de manera sensitiva como una red que se extiende entre lo existente en distintos niveles que abarcan lo orgánico, lo simbólico y lo social. Estamos hechos de múltiples elementos que en su mayoría no elegimos y que se extienden más allá de un Yo que, precisamente por ello, se descubre a sí mismo en su parcialidad. No elegimos el lenguaje con el que hablamos y pesamos; tampoco el mundo en el que aparecemos y que condicionará y configurará nuestra estructura psíquica y física, hasta llenar de vitalidad o de dolor nuestras células y conexiones inconscientes; no elegimos los alimentos que nos nutrirán o el ambiente en el que permaneceremos envueltos; ni tampoco las personas que estarán presentes inicialmente en nuestro nacimiento ni en muchos momentos posteriores y que pueden o no acogernos de manera integral. Tampoco elegimos, como dice Judith Butler, las normas con las que tendremos que negociar para llegar a realizar afirmaciones y negaciones que siempre serán ambivalentes y contradictorias (Butler, 2009). Para las cosmovisiones indígenas este desplazamiento del Yo es motivo para reconstruir los términos de la relación con aquello que nos rodea y constituye sin pasar por el dominio, sino por el respeto, la veneración y el cultivo de un mundo que se sabe mucho más grande⁸. Cuando las mujeres indígenas defienden con sus cuerpos los territorios frente al despojo de las mineras o de otros proyectos extractivistas, no reclaman esos territorios para ellas, como si fuesen propiedad suya o siquiera de la «humanidad», más bien los defienden como parte de un mundo que no les pertenece y que, por eso mismo, debe ser respetado y cuidado profundamente.

Si esto es así, y nos encontramos efectivamente expuestos y afectados a un mundo sobre el que no decidimos, entonces, emerge otro concepto que se suma al desmontaje de

⁷ *Horrorismo* es un concepto utilizado por la filósofa Adriana Cavarero (2009) que hace referencia a un tipo de violencia que ya no se contenta con matar porque sería demasiado poco; es una violencia que debe hacer desaparecer los rasgos de humanidad presentes en el cuerpo del otro (basurizar su cuerpo, desollar su rostro, violentar sexualmente hasta la muerte...). Por muy difícil de imaginar que resulte el horrorismo en Occidente, es la forma en la que se está expandiendo de manera veloz el poder contemporáneo. En lugares como México o Colombia este tipo de violencia es usual, y lo que sucede en estos lugares no hay que verlo como lo propio de países en vías de desarrollo, sino como el futuro por venir, el mundo que se está abriendo paso de manera acelerada.

⁸ Decía Spinoza que el hombre es el único ser que se cree un imperio dentro de otro imperio.

ese paisaje de personajes clásicos masculinizados que mencionamos más arriba: «vulnerabilidad». La ideología del individuo en occidente ha estado profundamente ligada a su construcción en el universo de la autonomía y la autosuficiencia. El ser humano siempre ha estado expuesto a los peligros del infortunio, pero la manera de encarar los avatares del destino ha sido profundamente distinta en cada época. La modernidad se ha caracterizado por desarrollar un saber científico que debía contener al máximo los peligros que enfrentan los seres humanos. Para ello, era importante deshacerse de todo conocimiento considerado irracional que impidiese saber y dominar las «verdaderas» causas de las amenazas. Una vez transparentada la realidad, la razón emerge como la mejor torre de control. La modernidad es una larga elaboración de la ficción de invulnerabilidad contemporánea. En esta ficción, los vínculos que el individuo tiene con el mundo, esos mismos a los que apunta la interdependencia en su sentido ontológico, son negados por esta poderosa imagen: la del individuo que se basta a sí mismo para ser. Un individuo que se autogenera y se autodesarrolla en un supuesto despliegue de la razón autónoma sin cuerpo.

La filósofa Adriana Cavarero (2014) cuestiona atinadamente la idea kantiana de que el recién nacido llora porque aspira a una autonomía de la razón que aún le es negada, como si este fuese el verdadero núcleo de la esencia humana, presente en todo momento, aun cuando el infante se encuentra totalmente desprotegido. Lloro porque se siente impedido, diría Kant. Cavarero, por el contrario, con un apunte irónico que no nos parece menor acerca de la más que probable ignorancia de Kant en el cuidado de cualquier ser humano, sostiene que a Kant no se le ha pasado por la cabeza que el infante llora porque reclama ser protegido, arropado, vestido, cuidado. Esto nos plantea un escenario muy distinto en torno a las ilusiones de invulnerabilidad contemporáneas para las que la primacía de la razón es irrenunciable: el ser humano se forma a sí mismo en un entramado que es su condición de posibilidad. El individuo no se desarrolla por la fuerza de la razón, independiente y enfrentada a las circunstancias externas, sino gracias a ese entramado en el que emerge y del que, aunque Kant no lo quiera, depende radicalmente. Por tanto, en el principio no está el individuo autónomo y autosuficiente, sino un ser profundamente vulnerable, necesitado de cuidado. La vulnerabilidad no es un estado pasajero de fragilidad ante determinados acontecimientos. Debe entenderse como un modo distinto de comprender la humanidad de lo humano que disputa las nociones aceptadas de la modernidad ilustrada. Cuando esta fantasía se derrumba, lo que aparece es otra forma de entender lo que somos. Es importante recordar que, en un sentido similar al que sucede con la noción de «interdependencia», «vulnerabilidad» no es ninguna receta de la que emergen relaciones distintas, no basadas por ejemplo en el dominio o la guerra y sí en la empatía y el cuidado. Como advirtiera Butler de la mano de Emmanuel Lévinas, el vulnerable es también aquel a quien quiero matar en la medida en que me recuerda mi propia vulnerabilidad (Butler, 2010). Si pensamos que la vulnerabilidad es simplemente un estado de fragilidad que provoca compasión, no podremos

comprender cómo es posible que policías se ceban a palos con personas mayores en situación de calle, enfermas y completamente inermes⁹.

¿No se juega en cada uno de esos golpes algo así como el recordatorio del lado en el que se encuentra representada la invulnerabilidad? ¿No es la prueba que demuestra quién tiene el poder, quién es invulnerable? Cavarero sostiene que la vulnerabilidad puede ser también el inicio de una relación distinta, que de la Razón erguida kantiana pasemos a la mano que cura de quien se inclina. ¿Cuántas imágenes en las luchas contemporáneas por la vida tenemos de esos cuerpos inclinados hacia la cura? ¿No hay en la afirmación «ternura radical» de las estudiantes que se organizan contra la violencia, en lugares donde ser mujer es peligro de muerte como México, una explosión de cuerpos torcidos, doblados, dispuestos a tender la mano que cura e iniciar con ello una relación social distinta?¹⁰ ¿No es esta disposición a asumir la vulnerabilidad que nos constituye una potencia para reinventar las bases del vivir en común donde se asume la realidad de interdependencia y la vulnerabilidad constitutiva? ¿No es desde esta disposición donde se está reinventando la acción política, no destinada tanto a reivindicar los derechos de los individuos, sino más bien la urgente necesidad de dar forma al vivir en común desde una comprensión profunda de la libertad y la igualdad?¹¹.

Luchas por la vida

En este punto podemos afirmar lo siguiente: no es posible la vida sin el vínculo con los otros. Como hemos señalado, este descubrimiento no significa algo necesariamente bueno. De hecho, puede verse que en la actualidad la forma en la que se elabora la interdependencia y se niega la vulnerabilidad produce un régimen global de cuidados es-

9 Esta imagen la retomo de los hechos que tuvieron lugar el pasado mes de marzo en la ciudad de Guadalajara, México, donde dos policías fueron grabados torturando a una persona sin techo completamente indefensa.

10 Las estudiantes movilizadas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, Mujeres Organizadas, afirman lo siguiente sobre la ternura radical: “Creemos que ésa es nuestra definición de ternura radical: ser capaz de movilizarse por una mujer que no conoces, de cuyo contexto no sabes nada, que fue asesinada aquí y sobre la que, además, se están volcando todo tipo de cosas horribles. Se trata de una forma de volver, entonces, a relacionarnos con el mundo” (Gil, 2022: 306). También Guiomar Rovira explica de manera absolutamente lúcida el profundo sentido de la ternura radical: “El bien es difícil porque implica amar; implica ser capaz de ternura radical. Destruir no cuesta nada, pero todas las que hemos sido jamás sabemos lo que cuesta parir un hijo, que crezca un hijo, una hija, y con qué facilidad puede ser destruida esa vida. Entonces, el bien es radical y el mal es banal, absolutamente insignificante. Por eso, mientras haya gente buscando, mientras haya quienes nombren lo que está pasando como las periodistas o investigadoras que narran y acompañan esos eventos –y a eso se le opone ruido y confusión para que no se escuchen las voces que están clamando por otro mundo–, mientras haya quienes enuncian y logran buscar y encontrar fragmentos, aunque sea de cuerpos rotos, mientras eso sucede, hay humanidad y posibilidad de redención. El día que ya no haya eso, que no haya voces que abracen, ni familiares que busquen y denuncien su dolor, entonces, el necropoder habrá ganado, y solo habrá dominación y violencia” (Gil, 2022: 117).

11 No es el lugar para detenernos en esta cuestión, pero no está de más señalar brevemente que esta igualdad no es la igualdad utópica ilustrada. Se trata de una igualdad radical en el sentido de que no se construye a futuro, como deseo de lo por venir, más bien es un principio que rige todas las acciones aquí y ahora. Esta igualdad radical como principio ético-político del vivir en común tiene más de Spinoza –igualdad ontológica de todos los seres– que de Kant –igualdad por la Razón, con sus exclusiones constitutivas–.

encialmente injusto sostenido por la desigualdad sexual y racial¹². Contingentes enormes de trabajadoras racializadas, indígenas, empobrecidas por la precariedad y el endeudamiento son movilizados para ocupar los puestos en el sector cuidados de las grandes ciudades globales, en condiciones de explotación, ausencia de derechos e invisibilidad. En este tiempo de circuitos transfronterizos, descubrimos que la división sexual del trabajo que teorizaron las feministas marxistas durante los setenta es una división también racial y globalizada. Si el capital ha logrado traspasar fronteras ha sido gracias a los flujos de estas trabajadoras de la periferia al centro que sostienen los mercados con su fuerza de trabajo invisible. Sin embargo, si asumimos como argumentamos más arriba que la vida es vulnerable, cuidar en su sentido más amplio, no solo de los hogares o de las personas dependientes, sino también de las comunidades, de los bosques, de los territorios y de su diversidad, no puede ser considerada una simple actividad más junto a otras. Porque se trata de aquella gracias a la cual es posible el resto. La degradación del trabajo de cuidado, de la que las feministas marxistas como hemos visto eran muy conscientes hace décadas, se inscribe en un menosprecio más amplio a la vida que acompaña el desarrollo del capitalismo en su insaciable búsqueda de acumulación. Es decir: la desvalorización del cuidado está intrínsecamente relacionada con la prioridad social y subjetivamente puesta en la acumulación de beneficio. Esta insaciable búsqueda de acumulación está destruyendo un planeta agotado no solo por la explotación de sus recursos, sino también por la velocidad con la que se hace, el consumo y la contaminación sin precedentes. No hay aspecto de la vida humana y no humana que no sea actualmente movilizado para su rentabilidad lo que está dando lugar a una vida desquiciada en la que compiten tantas fuerzas como individuos tratan de obtener algunos de los beneficios o simplemente de sobrevivir en un entorno invivible.

Aquí descubrimos una contradicción fundamental: el capitalismo ataca la vida que lo hace posible. Y esto sucede al menos en tres sentidos: 1) ataque a las condiciones básicas de reproducción, contaminando gravemente los entornos naturales que permiten la subsistencia de las poblaciones, además de frenar derechos colectivos básicos para la vida social como la vivienda o la sanidad que están siendo amenazados en países de Europa donde los Estados de bienestar se desarrollaron como referente –contradictorio y limitado– de este sistema de garantías; 2) ataque a las formas de vida que preservan modelos que compiten y resisten frente a la lógica de acumulación. Este ataque se observa en los proyectos comunitarios que sufren constantes amenazas bien sea porque su existencia supone un obstáculo para el desarrollo de los proyectos del capital financiero –imposición de minería, mega proyectos hidráulicos, complejos hoteleros, desplazamiento por gentrificación en las ciudades– o sea por su actividad directamente crítica y participación en la organización social¹³. Hay una larga historia de conainsurgencia en América Latina que hunde sus raíces en la reacción contra las comunidades que de-

12 Un análisis en profundidad desde el caso concreto del empleo de hogar se encuentra en Orozco y Gil (2011).

fienden otras formas de vida¹⁴; y 3) ataque a las mujeres en tanto encargadas históricamente del trabajo de cuidado y de la reproducción de la especie con el objetivo de reforzar las relaciones jerárquicas de género que preservan las condiciones de subalternidad. El aumento de las violaciones colectivas, feminicidios y agresiones machistas hay que entenderlos en este marco de «ataque contra la vida» que no es puntual, sino estructural y sistémico: el mandato de género, con su violencia y desigualdad, es necesario para preservar la lógica de acumulación y el poder de los Estados. Aquí, cuando decimos «mujeres» incluimos las disidencias sexuales y de género que son desafortunadamente también objetivo prioritario para que este mandato sea preservado¹⁵. La lucha contra la violencia feminicida, la transfeminicida y la homofóbica deben hermanarse para hacer frente a este mecanismo de disciplinamiento. Disciplina de lo Uno frente a la diferencia que lo cuestiona.

En estos ataques son las mujeres no solo las principales afectadas, sino –y lo que resulta más importante para comprender las luchas contemporáneas– las protagonistas de las resistencias que defiende una vida vivible en su sentido más amplio: saludable, habitable, nutriente¹⁶. Digamos que el conflicto que hace décadas era contenido por la división sexual del trabajo en los hogares, donde se proporcionaba todo aquello que no se encontraba afuera, hoy se extiende por todo lo social porque son muchos otros ámbitos más allá de los considerados productivos en un sentido clásico los amenazados por la extracción de beneficio. Se producen entonces múltiples entrelazamientos: los hogares que quieren ser liberados del trabajo explotado con las jóvenes que marchan por una vida libre de violencia, con los territorios de las comunidades que luchan por mantenerse fuera de las garras extractivistas, con los barrios en las ciudades que resisten la gentrificación, exigen viviendas accesibles o entornos no contaminados, o con las familias que buscan a sus desaparecidos que fueron llevados probablemente por algunos de los grandes mercados informales globales como el narcotráfico o la trata de personas. Estos

13 El asesinato de la defensora Berta Cáceres es uno de los muchos ejemplos de luchadoras asesinadas por defender el bien de sus comunidades.

14 Aunque no es este el espacio, no querría dejar de apuntar las distintas formas que adopta el poder frente a las luchas que lo impugnan históricamente. Desde esta perspectiva, la rearticulación neoliberal de final de siglo XX hay que entenderla también como una respuesta a un proyecto colectivo disidente que se extienden desde finales de los sesenta en distintas regiones del mundo –el fantasma comunista en sus diversas declinaciones y modalidades renovadas, entre otros, por el mayo del 68, las luchas antirracistas en EE.UU., el feminismo y las guerrillas latinoamericanas–. En el caso latinoamericano, las técnicas de contrainsurgencia empleadas en ese momento por el Estado, destinadas también a la desaparición forzada, son las que hoy se emplean contra las personas que defienden con su vida los territorios, unidas a las nuevas formas de guerra. La violencia contra el cuerpo de las mujeres y las juventudes es central en la historia de terror de estas técnicas contrainsurgentes que hoy se descentralizan y multiplican, pero mantienen su objetivo de contención y aleccionamiento social.

15 En países como México la media de vida de una persona *trans* es de 35 años. Cada día hay 11 feminicidios. Las agresiones homofóbicas son incontables.

16 La crisis que vivimos es una crisis profunda de salud, de cuerpos que no resisten a los niveles de contaminación, exposición a tóxicos, infecciones por mala calidad de alimentos, aguas, y por ausencia de un paradigma médico adecuado a estos problemas. No es posible aspirar a una vida vivible sin una vida saludable. Cuando pensamos en la «crisis que vivimos» debemos incluir como una de las facetas de esta crisis la de salud, que no acontece con la pandemia COVID ni mucho menos, sino que viene de lejos.

entrelazamientos revelan que no tiene sentido distinguir entre las cuestiones económicas y las culturales cuando el capitalismo, en sus múltiples ataques contra la vida, opera en su indistinción, tal como vemos de manera dramática en los feminicidios o en los transfeminicidios. Es importante no perder de vista que las desapariciones y asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez se intensifican desde 1994, momento en el que se aprueba el Tratado de Libre Comercio de América del Norte que permitirá la implantación de las maquiladoras en la frontera norte de México en condiciones de explotación y ausencia completa de derechos. En Ciudad Juárez la explotación laboral no puede entenderse sin la disciplina de género y la violencia sexual. Ese mismo año se levantarán las y los zapatistas en armas sorprendiendo al mundo entero. Las comunidades no exigían ser reconocidas como identidad, sino una globalización no capitalista en la que cupiese toda la humanidad, también quienes habían sido excluidos históricamente. Un año antes del levantamiento del EZLN, en 1993, las mujeres zapatistas habían escrito la Ley Revolucionaria de Mujeres¹⁷, anticipando estos entrelazamientos: sin sus derechos sexuales no existía revolución posible. Las luchas por la vida son esa defensa de una humanidad distinta, y eso no se logra solo con distribución de recursos, implica una transformación cultural a la misma altura que la operada por el neoliberalismo, el racismo y el heteropatriarcado. De este tamaño es el poder que estas luchas enfrentan.

Al defender *un determinado tipo de vida* vivible, se explicita y preserva la interdependencia en el sentido mencionado: ninguna vida es posible sin los otros. Por lo que defender este tipo de vida es dar forma a una *política de lo común*, entendida como una política que cuida y toma decisiones asumiendo y partiendo de la interdependencia y de la vulnerabilidad. Lo que emerge cuando la vida es atacada en cualquiera de sus modalidades, dañando el vínculo que ata la existencia, es un profundo malestar debido a la dificultad o imposibilidad de desarrollar una vida significativa sin un espacio común que la dote de sentido. La desafección es probablemente uno de los síntomas más acuciantes ante esta guerra cotidiana a baja escala que redundará en una ruptura del sentimiento moral de compromiso con nuestro mundo. Las consignas feministas de los últimos años en distintos países resisten a este sentimiento y rehacen constantemente este vínculo: «nuestra lucha es por la vida», «hermana, esta es tu manada», «no estás sola», «ternura radical». Son las luchas feministas las que están reconstruyendo en este momento histórico los vínculos dañados por estos múltiples ataques reformulando con ello las bases para un nuevo pacto por la vida. Un nuevo pacto basado en el cuidado y cultivo de las diferencias, el respeto por lo que nos precede, la no-violencia, la igualdad sin fisuras y la democracia radical.

Cuando miramos la vida desde la vida misma, como propone Amaia Orozco, sin su inserción en el proceso de valorización, entonces el campo político se expande y los antagonismos se multiplican. Aparecen entonces todos aquellos sujetos y aquellas luchas

17 Sylvia Marcos (2014) ha escrito sobre la Ley Revolucionaria de las Mujeres.

que están defendiendo la vida o, lo que ahora podemos decir de otro modo, cuidando las condiciones que hacen posible el vivir. Si en la década de los setenta estos sujetos estaban representados en la identidad femenina, que había sido construida en el trabajo invisible en el hogar, en la actualidad, esta identidad debe pensarse de manera profundamente plural, sin imponer límites fundantes a las diferencias. Las insurrecciones contra los ataques del capital se dan desde las colonias populares de la Ciudad de México pasando por las favelas brasileñas, las *banlieues* francesas, los barrios del sur de España, los centros para personas indocumentadas que inician protestas aun arriesgando su propia vida, el tren de la bestia que recorre Centroamérica y todas las personas que solidariamente acompañan su tránsito, las comunidades en defensa de los territorios, las diversidades sexuales que reclaman una vida digna, quienes disputan la conversión de la ciudad mercancía o la habitación del motel donde pernocta la trabajadora sexual. Este conjunto enormemente amplio, heterogéneo y rico de lugares y luchas por sostener y crear una vida diferente desplazan la centralidad del antagonismo entre la fuerza de trabajo y el capital. Pero también complejiza el antagonismo sexual, introduciendo variables, diferencias y desigualdades que deben ser analizadas para que sean incluidas en las luchas contemporáneas. En las luchas por la vida se reinventa el sentido político en la dirección de una política de lo común, plagada de contagios, alianzas, transformaciones compartidas, entre diferentes esfuerzos que recorren el mundo disputando la maquinaria de muerte y desesperanza. Aquí podemos entender cómo es que cuidado, interdependencia o luchas por la vida parecen usarse de manera poco ortodoxa o rigurosa, pero en realidad albergan en su seno la fuerza más importante que debe preservarse en este momento: por una parte, la posibilidad de repensar las bases del vivir en común desde la convicción de que vulnerabilidad e interdependencia son la materia de nuestra potencia humana. Por otra, hacerlo, pero asumiendo, como nos enseña el feminismo desde los setenta, sin reproducir nunca más la desigualdad sexual ni la disciplina de género y, en términos más amplios, reconstruyendo una nueva relación igualitaria con lo existente no basada en el dominio. Por último, sostener la posibilidad de imaginar y crear lo que había sido declarado imposible tal como reaparece en nuestra propia historia cuando la miramos desde las contramemorias que la hacen posible.

Referencias bibliográficas

Betson, Margaret (1969). La economía política de la liberación de la Mujer. En E. Mallos (ed.), *The politics of housework*. Allison and Busby.

Borderías, Cristina; Cristina Carrasco y Carmen Alemany (comp.) (1994). *Las mujeres y el trabajo: algunas rupturas conceptuales*. Icaria.

Butler, Judith [2005] (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad*. Amorrortu.

Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.

Carrasco, Cristina (ed.) (1999). *Mujeres y economía. Nuevas perspectivas para viejos y nuevos problemas*. Icaria.

Cavarero, Adriana (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Anthropos - Universidad Autónoma de México.

Cavarero, Adriana (2014). Inclinationes desequilibradas. En B. Sáez Tajafuerte (ed.), *Cuerpos, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo* (pp. 17-39). Icaria.

Coulson, M., Magas, B. y Waitigth, H. (1977). El ama de casa y su trabajo en el sistema capitalista. En F. Rubio, *El marxismo y la liberación de la mujer* (pp. 22-32), Dédalo.

Dalla Costa, María Rosa y Selma James (1971). *El poder del ama de casa y la subversión de la comunidad*. Siglo XXI.

Federici, Silvia y Arlen Austin (2019). *Salario para el trabajo doméstico. Comité de Nueva York 1972-1977. Historia, teoría y documentos*. Traficantes de Sueños.

Firestone, Sulamith (1976). *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*, Kairós.

Gago, Verónica y Luci Cavallero (2021). *Una lectura de la deuda*. Tinta Limón.

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

Hartmann, Heidi [1980] (1996). Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. *Revista Papers de la Fundació*, 88. Fundació Rafael Campalans.

Linsalata, Lucía (2020) ¡Nuestra lucha es por la vida! Apuntes críticos sobre la reorganización capitalista de la condición de interdependencia. *Revista Trabalho Necessário*, 18(36), 44-68. <https://doi.org/10.22409/tn.v18i36.42784>

Marcos, Sylvia (2014). *Actualidad y cotidianidad: La Ley Revolucionaria de las Mujeres del EZLN, 20 años después*. Cideci-UNITIERRA.

Morton, Peggy (1972). El trabajo de la mujer nunca termina. En M. Henault, P. Morton e I. Larguía (eds.), *Las mujeres decimos basta* (pp.41-84). Ediciones Nueva Mujer.

Navarro, Mina Lorena y Raquel Gutiérrez (2018). Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos. *Revista Bajo el Volcán*, 28, 45-57.

Orozco, Amaia (2006). *Economía feminista de la ruptura. El caso de los cuidados*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.

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

Orozco, Amaia y Sira Del Río (2002). La economía desde el feminismo: trabajos y cuidados. *Rescaldos. Revista de diálogo social - Asociación Cultural Candela*, 7, 15-35.

Pineda, Empar; Mercedes Olivan y Paloma Uría (1985). *Polémicas feministas*. Revolución.