

Cuadernos de Teoría Social

Año 11, Número 22
Diciembre, 2025

Culturas vitales
y éticas del cuidado

Cuadernos de Teoría Social

Año 11, Número 22
Diciembre, 2025

Culturas vitales y éticas del cuidado

www.cuadernosdeteoriasocial.udp.cl
<https://transformacionessociales.udp.cl/>
Universidad Diego Portales, Santiago de Chile



LABORATORIO
TRANSFORMACIONES
SOCIALES **udp**
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES E HISTORIA

EDITORIAL

Culturas vitales y éticas del cuidado	5
Francisca Benítez y Alonso López	

ARTÍCULOS

La comunidad de cuidados	
Una respuesta ético-política a la crisis del cuidado.....	18
Esteban Morales Gallardo	
Gramáticas del cuidado	
Aportes a las gramáticas de justificación desde la ética de cuidados.....	48
Jacqueline Cordo	
Utopías políticas por la comunización del cuidado	
El proyecto de abolir la familia.....	76
Magdalena P. Guíñez y Paz Caro	
Trabajo no remunerado y la distribución del cuidado en la vejez	
Un análisis de las fronteras de género en la tríada mercado, familia y Estado.....	105
Alexa Andrea Díaz y Andrea Bautista León	
Hacer lugar	
laSal y las infraestructuras feministas de la Transición.....	128
Carlota Mir	

RESEÑAS

Reflexiones feministas sobre los cuidados.....	155
--	-----

DANIELA SCHRODER

Interdependencia universal y cuidados promiscuos Desafíos para el Chile contemporáneo.....	163
---	-----

Fernanda O. Saavedra Vergara y Catalina C. Hernández Ovalle

The Last Human Job The Work of Connecting in a Disconnected World	174
--	-----

Gabriel Farías

ENTREVISTA

De la crisis a la sociedad del cuidado Una conversación con Francisca Gallegos.....	187
--	-----

Camilo Sembler y Francisca Gallegos

Culturas vitales y éticas del cuidado

Francisca Benítez

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

fbenitezp@alumnos.uai.cl

Alonso López

The New School for Social Research, Estados Unidos

alonso@newschool.edu

DOI: 10.32995/0719-64232025v11n22-208

Culturas vitales y éticas del cuidado

Francisca Benítez
Alonso López

LA CRISIS DE LOS CUIDADOS

Durante las últimas décadas, los cuidados han dejado de ocupar un lugar marginal en las ciencias sociales para convertirse en uno de los ejes centrales desde los que pensar las transformaciones contemporáneas del capitalismo, el Estado y la vida social. Este desplazamiento responde a una configuración histórica devenida crisis que ha erosionado de manera persistente las condiciones materiales, institucionales y afectivas que sostienen la reproducción cotidiana de la vida. Como han señalado Fraser (2023) y Chatzidakis et al. (2020), la actual crisis del cuidado expresa un desajuste estructural entre la organización capitalista de la producción y las condiciones necesarias para sostener la vida. En América Latina, este proceso se articula con trayectorias históricas marcadas por regímenes “familistas”, sistemas de protección fragmentados y una persistente feminización del trabajo reproductivo (Batthyány, 2021; Comas d'Argemir y Faur, 2023). La pandemia de COVID-19 intensificó estas tensiones, evidenciando tanto la centralidad del cuidado para el sostenimiento social como la fragilidad de los arreglos institucionales existentes (Esquivel, Ghosh y Kelleher, 2022; CEPAL, 2022). A ello se suma un patrón de mercantilización parcial del cuidado y de focalización de las políticas sociales que tiende a reforzar las desigualdades estructurales (Rodríguez Enríquez, 2022; Altomonte, 2022). Es desde esa especificidad regional que este número de Cuadernos de Teoría Social se propone contribuir a los debates globales sobre el cuidado, articulando de elaboraciones teóricas de alcance general con análisis situados en condiciones materiales e institucionales locales, particularmente en América Latina y en el mundo hispanohablante.

Cabe señalar que la crisis de los cuidados no afecta de manera homogénea al conjunto de la población. Como ha mostrado la literatura feminista interseccional, las desigualdades de género en la distribución del trabajo reproductivo se articulan de manera compleja con jerarquías de clase, racialización y localización territorial (Crenshaw, 1991; Hill Collins, 2000; Lugones, 2008). En América Latina, esta intersección resulta particularmente visible: son mayoritariamente mujeres pobres, racializadas y/o habitantes de territorios periféricos quienes asumen las cargas más intensas del cuidado, tanto en el ámbito doméstico como en las poblaciones más precarizadas del trabajo remunerado. La discusión que inspira la publicación de este número aborda la cuestión interseccional desde aproximaciones diversas y permite rastrear, en los distintos contextos analizados, las huellas concretas de estas desigualdades.

La contribución específica de este número se organiza en torno a tres ejes principales. Primero, propone categorías analíticas —“comunidad de cuidados”, “gramáticas del cuidado”, “comunización del cuidado”— elaboradas desde y para contextos atravesados por precariedad institucional y desigualdades estructurales, evitando así la mera importación de marcos conceptuales forjados exclusivamente en el norte global. Segundo, pone en diálogo aproximaciones que con frecuencia se desarrollan en paralelo: la reflexión ético-política sobre la vulnerabilidad, el análisis económico-feminista del trabajo reproductivo y la investigación histórica sobre infraestructuras de sostenibilidad de la vida. Tercero, articula la elaboración teórica con el examen de experiencias concretas —el envejecimiento en México, las infraestructuras feministas en la España posdictatorial, las políticas públicas en Chile—, mostrando cómo esas tensiones conceptuales se encarnan en arreglos institucionales situados.

Desde una perspectiva ética y política, diversos trabajos han insistido en que el cuidado no remite a una disposición privada ni a un rasgo individual, sino a un conjunto de prácticas sociales indispensables para mantener, continuar y reparar nuestro mundo común (Tronto, 1993; Kittay,

2019). En esta línea, el debate contemporáneo sobre los cuidados ha puesto en cuestión las fronteras entre lo público y lo privado, entre producción y reproducción, y entre autonomía e interdependencia.

Este número de *Cuadernos de Teoría Social* se inscribe en ese horizonte crítico. Reúne un conjunto de trabajos que abordan el problema de los cuidados como una práctica social compleja, atravesada por relaciones de poder, disputas morales y proyectos de transformación. Lejos de ofrecer una definición unívoca, los textos aquí reunidos reconstruyen lo relativo al cuidado como un campo en disputa, donde se negocian sentidos de justicia, formas de comunidad, arreglos institucionales y horizontes emancipatorios.

El primer artículo, escrito por Esteban Morales Gallardo, abre el dossier proponiendo una reconceptualización del cuidado como fundamento de una comunidad política. Frente a los enfoques que lo reducen a una tarea individual, feminizada o asistencial, el autor entiende el cuidado como una praxis social dotada de dimensiones prácticas, éticas y políticas intrínsecamente articuladas. La noción de “comunidad de cuidados” se construye aquí como una forma de vínculo basado en el reconocimiento de la vulnerabilidad común y en la responsabilidad compartida por el sostenimiento de la vida. Este énfasis permite cuestionar las nociones de propiedad e inmunidad, así como el horizonte de individuación que organiza la sociedad neoliberal (Laval y Dardot, 2013), para reinscribir el cuidado como responsabilidad compartida y como principio de organización social. Así, esta propuesta desplaza el problema del cuidado del ámbito de la gestión técnica y privada al terreno de la organización social. Frente la individuación neoliberal y la fragmentación institucional actual, el artículo invita a pensar el cuidado como un principio estructurante de lo político.

El trabajo de Jaqueline Cordo profundiza esta problematización desde el campo de la sociología moral. A través de un diálogo entre la ética del cuidado y la teoría de las gramáticas de justificación, la autora propone la noción de “gramáticas de cuidado” como una herramienta para analizar cómo se construyen y disputan los criterios de legitimidad en situaciones

sociales concretas. Su aporte central consiste en mostrar que los conflictos en torno a lo justo no pueden comprenderse sin atender a los vínculos afectivos, corporales y situados que sostienen la vida social. De este modo, el artículo ofrece una vía para integrar el cuidado en el análisis sociológico de la moralidad, superando la oposición clásica entre racionalidad normativa y experiencia cotidiana.

La discusión en torno al horizonte político de estas discusiones se expande en el trabajo de Magdalena Pali Guíñez y Paz Caro sobre la abolición de la familia y la comunización del cuidado. A partir de una reconstrucción histórica del abolicionismo, el texto muestra cómo la familia nuclear capitalista ha operado como una institución clave en la privatización de la dependencia y en la reproducción de las jerarquías de género. Lejos de proponer la disolución de los vínculos afectivos, el texto defiende la necesidad de dismantelar una forma específica de organización de la reproducción social y de imaginar arreglos institucionales que desprivaticen el cuidado. Ante un escenario marcado por la precariedad y el repliegue al hogar como último refugio, esta propuesta introduce una dimensión estratégica y normativa que tensiona las respuestas pragmáticas dominantes orientadas a la familia nuclear tradicional.

Es necesario destacar que, si bien estos tres primeros artículos desarrollan argumentos de alcance teórico general, quienes los escriben lo hacen desde —y para— el contexto latinoamericano. En ese sentido, las nociones de “comunidad de cuidados”, “gramáticas del cuidado” y “comunización del cuidado” no operan como importaciones conceptuales, sino como herramientas analíticas forjadas en diálogo con condiciones históricamente situadas, es decir, con sociedades atravesadas por desigualdades estructurales, precariedad institucional y la persistencia de arreglos asociados a la familia nuclear tradicional que continúan distinguiendo a la región.

Desde una perspectiva empírica y en el marco de la economía feminista, el artículo de Alexa Díaz y Andrea Bautista examina la distribución del cuidado durante la vejez en México. A partir de fuentes secundarias

oficiales, las autoras estiman el valor económico del trabajo no remunerado y evidencian su persistente feminización. El caso mexicano resulta particularmente relevante porque comparte con otros países de la región un patrón de envejecimiento acelerado que tensiona sistemas de protección históricamente fragmentados. Al situar el análisis en la tríada mercado, familia y Estado, el artículo muestra cómo la invisibilización del cuidado opera como mecanismo de reproducción estructural de las desigualdades de género. El artículo ofrece una doble contribución. Por un lado, aporta evidencia empírica rigurosa sobre la centralidad económica del cuidado no remunerado. Por otro, muestra cómo la fragmentación institucional del bienestar opera privatizando y feminizando el cuidado, lo que reproduce estructuralmente las desigualdades de género.

La dimensión histórica e infraestructural del cuidado se aborda en el artículo de Carlota Mir sobre el colectivo laSal en la España posdictatorial. Desde una concepción relacional de la infraestructura, el texto analiza el caso de este colectivo para mostrar cómo esta experiencia feminista articuló prácticas de edición, activismo y producción de conocimiento en un momento histórico caracterizado por la precariedad institucional y la herencia autoritaria. El artículo muestra cómo la construcción de espacios propios funcionó como un trabajo de cuidado orientado a sostener la vida colectiva y a reparar las fracturas de la memoria democrática. Asimismo, problematiza las tensiones entre el reconocimiento institucional y la desactivación política, iluminando los dilemas que enfrentan las infraestructuras feministas al ingresar en los circuitos patrimoniales. Si bien el caso no remite a países de la región, su inclusión en este número se justifica por los significativos vínculos transatlánticos que han caracterizado al feminismo hispanohablante: las redes de exilio, traducción y circulación de ideas entre España y América Latina durante las décadas de 1970 y 1980. De igual manera, el texto muestra cómo los estrechos lazos que laSal sostuvo con otras “infraestructuras” feministas de edición —como el proyecto ISIS Internacional, con sede en Santiago—, constituyen un antecedente

fundamental para comprender las configuraciones contemporáneas del pensamiento feminista sobre el cuidado en la región.

Los trabajos hasta aquí presentados no constituyen intervenciones aisladas, sino que dialogan por medio de una tensión productiva. Las propuestas de Morales Gallardo y Guíñez y Caro comparten el horizonte de pensar el cuidado más allá de la familia nuclear y el individuo liberal, pero difieren en sus estrategias: mientras la primera articula una noción de comunidad fundada en la vulnerabilidad compartida, la segunda apuesta por el desmantelamiento de las estructuras que privatizan la dependencia. El trabajo de Cordo ofrece, a su vez, herramientas analíticas —las gramáticas del cuidado— que permiten examinar cómo estas disputas normativas se dirimen en situaciones concretas, tendiendo así un puente entre la reflexión ético-política y el análisis empírico. Este último encuentra su expresión más acabada en el artículo de Díaz y Bautista, cuya evidencia sobre la feminización del cuidado en México ilustra precisamente las desigualdades estructurales que los marcos teóricos del dossier buscan conceptualizar y transformar. Finalmente, el trabajo de Mir introduce una dimensión histórica e infraestructural que complejiza la discusión: muestra que las prácticas de cuidado no solo requieren conceptos y políticas, sino también espacios materiales y redes sostenidas en el tiempo, a la vez que advierte sobre los riesgos de su institucionalización patrimonial.

Además de estos artículos, este número contiene reseñas que buscan ampliar y complejizar los debates que en esta editorial hemos anunciado. Lecturas cercanas y el meticuloso análisis de obras recientes muestran la consolidación de un campo interdisciplinario de estudios sobre el cuidado, al tiempo que advierten sobre sus ambigüedades conceptuales, normativas y políticas. En particular, permiten reflexionar sobre los vínculos entre interdependencia, trabajo emocional, mercantilización y poder institucional.

Una primera línea de reflexión se despliega en la reseña de Daniela Schroder sobre *Reflexiones feministas sobre los cuidados* (2024), volumen que reúne aportes provenientes de múltiples disciplinas y tradiciones

intelectuales, tales como los estudios sobre cuidados, el derecho y la enfermería. El texto subraya cómo esta pluralidad ha sido central para la consolidación del cuidado como campo de investigación y de intervención política, al articular reflexión filosófica, análisis normativo, estudios empíricos y saberes situados. Al mismo tiempo, la reseña advierte sobre los riesgos de una expansión acrítica del concepto, que puede diluir su potencia analítica y su capacidad de interpelación política. En este sentido, el cuidado no aparece como una categoría estable, sino como un terreno de disputa donde se juegan definiciones sobre responsabilidad, derechos, corresponsabilidad y justicia social.

Una segunda perspectiva emerge en la reseña de Catalina Hernández Ovalle y Fernanda Saavedra Vergara sobre *El Manifiesto de los Cuidados* (2021) del Care Collective. A partir del análisis de esta propuesta basada en una política de interdependencia universal, el texto examina tanto la fuerza normativa del proyecto como las tensiones que enfrenta al confrontarse con contextos atravesados por desigualdades estructurales persistentes. La reseña muestra cómo la apuesta por vínculos ampliados, comunidades de apoyo mutuo e infraestructuras públicas de cuidado abre un horizonte transformador, pero también plantea interrogantes sobre sus condiciones materiales de posibilidad. De este modo, el cuidado aparece simultáneamente como utopía política, programa institucional y objeto de controversia.

Finalmente, la reseña de Gabriel Farías sobre *The Last Human Job* (2025) de Allison Pugh introduce la problemática del trabajo conectivo en el debate sobre los cuidados, desplazando la atención hacia el mundo del trabajo contemporáneo. El texto muestra que, al analizar las dimensiones relacionales, emocionales y corporales que sostienen múltiples ocupaciones, estas formas de labor siguen siendo centrales en sociedades crecientemente automatizadas. Sin embargo, la reseña también problematiza su ambivalencia ética y política, al señalar que las capacidades de conexión, empatía y reconocimiento pueden funcionar simultáneamente como prácticas de cuidado e instrumentos de regulación, control y extracción de valor, respectivamente. En este cruce

entre afecto, productividad y poder institucional, el cuidado aparece como un terreno atravesado por tensiones constitutivas.

El número se cierra con la conversación entre Camilo Sembler y Francisca Gallegos, que sitúa estas discusiones en el terreno de las políticas públicas contemporáneas en Chile. Desde la noción de “organización social del cuidado”, el diálogo reconstruye las limitaciones históricas del modelo familista y los desafíos asociados a la construcción de un sistema nacional de apoyos y cuidados. La entrevista permite comprender las tensiones entre diagnóstico académico, acción estatal y disputa política en torno al cuidado como derecho social.

En conjunto, los textos reunidos en este número configuran una intervención que concibe el cuidado no como foco de intervención sectorial, sino como un principio organizador de la vida social. A través de distintas escalas y registros, muestran que la crisis del cuidado es inseparable de las transformaciones contemporáneas del capitalismo, de la reorganización de los regímenes de bienestar y de las disputas por el sentido de la justicia y la comunidad.

Más que ofrecer soluciones cerradas, este dossier invita —como es característico de Cuadernos— a pensar el cuidado como un campo abierto a la reflexión política, institucional y moral. Los trabajos aquí reunidos abren interrogantes que invitan a continuar la reflexión: ¿puede el cuidado institucionalizarse sin perder su potencia transformadora? ¿Cómo redistribuir el trabajo reproductivo sin reproducir su feminización histórica? ¿Qué formas institucionales permiten reconocer la interdependencia sin reproducir desigualdades?

Abordar estas interrogantes exige cruzar fronteras disciplinarias: poner en conversación la economía feminista con la filosofía moral, los análisis materialistas de la reproducción con los estudios sobre vulnerabilidad, la sociología del trabajo con los estudios urbanos, las perspectivas institucionalistas con las apuestas por lo común, y las miradas decoloniales con los debates contemporáneos sobre reproducción social. Sin embargo,

estas preguntas no pueden resolverse únicamente desde la academia. Requieren también un diálogo sostenido con los saberes de quienes cuidan cotidianamente, con las experiencias de organización comunitaria y con los movimientos sociales que disputan el sentido del bienestar.

En el contexto latinoamericano, donde la crisis del cuidado se inscribe en una trama de desigualdades históricas de género, clase y territorio, esta reflexión adquiere un carácter particularmente apremiante. Concebir el cuidado como problema público y como principio organizador de la vida social supone, en esta región, algo más que una reorientación conceptual: implica disputar los criterios bajo los cuales se distribuyen cargas, recursos y reconocimientos, y con ello, los términos mismos de la justicia. Se trata, en definitiva, de asumir una deuda pendiente con quienes —mayoritariamente mujeres, atravesadas por múltiples formas de opresión— sostienen cotidianamente la reproducción de la vida bajo condiciones de precariedad e invisibilización.

En tiempos marcados por la intensificación de la precariedad y el repliegue de lo común, recuperar y afirmar el cuidado como práctica colectiva, como infraestructura social y como horizonte ético constituye una tarea urgente para las ciencias sociales críticas. Cuadernos de Teoría Social se ofrece como espacio para continuar esa conversación.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTOMONTE, GUILLERMINA. (2022). "Class and Culture in the Making of an Assisted Living Market: Moralization of Elite Care in Chile." *Socio-Economic Review*.
- BATTHYÁNY, KARINA. (2021). *Políticas del cuidado en América Latina: Más allá de la protección social*. Buenos Aires: CLACSO.
- COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. (2022). La sociedad del cuidado: Horizonte para una recuperación sostenible con igualdad de género (LC/CRM.15/3). CEPAL. <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/48363>
- CHATZIDAKIS, ANDREAS, JAMIE HAKIM, JO LITTLER, CATHERINE ROTTENBERG, Y LYNNE SEGAL. (2020). *The Care Manifesto: The Politics of Interdependence*. London: Verso.
- COMAS D'ARGEMIR, DOLORS, Y ELEONOR FAUR. (2023). *El cuidado en América Latina: Derechos, políticas y desigualdades*. Buenos Aires: CLACSO.
- CRENSHAW, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- ESQUIVEL, V., GHOSH, J., & KELLEHER, F. (2022). A gender-responsive recovery: Ensuring women's decent work and transforming care provision. *Gender & Development*, 30(1-2), 3-15. <https://doi.org/10.1080/13552074.2022.2087991>
- FRASER, NANCY. (2023). *Cannibal Capitalism: How Our System Is Devouring Democracy, Care, and the Planet and What We Can Do About It*. New York: Verso.

- HILL COLLINS, P. (2000). Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment (2nd ed.). Routledge.
- KITTAY, EVA FEDER. (2019). *Learning from My Daughter: The Value and Care of Disabled Minds*. Oxford: Oxford University Press.
- LUGONES, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73–101.
<https://doi.org/10.25058/20112742.340>
- TRONTO, JOAN C. (1993). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.

SOBRE QUIENES EDITARON ESTE NÚMERO

Francisca Benítez es socióloga y magíster en Historia de América Latina. Es profesora en la Facultad de Ciencias Sociales e Historia de la Universidad Diego Portales y ha impartido cursos de Teoría Sociológica, Historia de la Modernidad, Género y Políticas Públicas. Asistente de investigación en proyectos FONDECYT, FONDART y FONDAP, actualmente cursa el doctorado en Procesos e Instituciones Políticas en la Universidad Adolfo Ibáñez. Sus intereses de investigación se centran en la exclusión e invisibilización histórica de las mujeres en diversos procesos sociales, y en cómo estas posiciones son atravesadas por distintas formas de violencia. Sus preguntas exploran por qué y cómo unas vidas cuentan más que otras, y de qué manera se jerarquiza el valor de la vida en espacios cotidianos, con un enfoque actual en las salas de urgencias como lugar de exploración etnográfica. Desde 2025 es editora general de *Cuadernos de Teoría Social*.

Alonso López es sociólogo, magíster en Desarrollo Urbano y actualmente doctorante en Sociología en The New School for Social Research, Nueva York. Su trabajo se orienta a ampliar los marcos analíticos para comprender los significados sociales y políticos que emergen en contextos de conflicto territorial en América Latina. Ha trabajado como consultor en estudios sociales y territoriales para Naciones Unidas, y como investigador en proyectos académicos centrados en las luchas por el derecho a la ciudad en Chile. Sus intereses de investigación actuales abordan la dimensión política y territorial del resurgimiento de asentamientos informales autoconstruidos en América Latina, y su relación con procesos de subjetivación política y formas de ciudadanía insurgente. Desde 2025 es editor general de *Cuadernos de Teoría Social*.

La comunidad de cuidados

Una respuesta ético-política a la crisis del cuidado

Esteban Morales Gallardo

Universidad Autónoma Metropolitana, México

esteban.morales@mail.udp.cl

DOI: 10.32995/0719-64232025v11n22-191

Fecha de recepción: 11/09/2025
Fecha de aceptación: 23/12/2025

La comunidad de cuidados

Una respuesta ético-política a la crisis del cuidado

Esteban Morales Gallardo

RESUMEN

Este artículo propone una reconceptualización teórica del cuidado, desplazándolo de su comprensión como una práctica individual, feminizada y despolitizada hacia su entendimiento como el fundamento de una comunidad política transformadora. Frente a enfoques reduccionistas, se argumenta que el cuidado es una praxis social compleja que posee dimensiones prácticas, éticas y políticas intrínsecamente ligadas. El análisis revela cómo estas dimensiones, cuando se articulan dialécticamente, permiten comprender el cuidado como un acto comunitario de sostenimiento de la vida. La noción de “comunidad de cuidados” se desarrolla no como una identidad sustancial, sino como un deber o carga compartida que nace del reconocimiento de la vulnerabilidad común. Esta comunidad se erige como una forma de resistencia política a la lógica neoliberal de individuación y mercantilización, y prefigura un horizonte alternativo donde el cuidado recíproco se instituye como el núcleo de un nuevo lazo social basado en la mutualidad, la solidaridad y la justicia.

PALABRAS CLAVE

Cuidados, comunidad, comunidad de cuidados, ética, política

The Community of Care

An Ethico-Political Response to the Care Crisis

Esteban Morales Gallardo

ABSTRACT

This article proposes a theoretical reconceptualisation of care, shifting its understanding from an individualised, feminised, and depoliticised practice towards its recognition as the foundation for a transformative political community. In contrast to reductionist approaches, it is argued that care is a complex social praxis with intrinsically linked practical, ethical, and political dimensions. The analysis reveals how these dimensions, when articulated dialectically, allow for care to be understood as a communal act of sustaining life. The notion of a “community of care” is developed by not as a substantial identity, but as a shared duty or burden born from the recognition of common vulnerability. This community is thus erected as a form of political resistance to the neoliberal logic of individuation and commodification, and prefigures an alternative horizon where reciprocal care is instituted as the core of a new social bond based on mutuality, solidarity, and justice.

KEYWORDS

Care, Community, Community of Care, Ethics, Politics

I. EL CUIDADO MÁS ALLÁ DEL INDIVIDUO: HACIA UNA COMUNIDAD DE CUIDADOS

Este documento busca explorar, desde una reflexión teórica inspirada en la revisión del cuidado, las posibilidades de un horizonte político con potencial transformador de esta práctica. Frente a este objetivo, consideramos relevante desarrollar un artículo académico que, desde la teoría, proponga comprender el cuidado como una práctica social compleja con capacidad para cuestionar y reorganizar las lógicas estructurales que, como determinantes, han perpetuado su invisibilización.

A partir de esta inquietud, el texto se articula como una reflexión en la que, más allá de la tarea en sí, la potencia del cuidado se examina en su capacidad de trascender la esfera individual para constituirse como una labor común, ejercida colectivamente y de manera mayoritaria por mujeres, pero que implica siempre una relación de interdependencia con quien recibe el cuidado (Mies y Shiva, 1997; Palomo y Muñoz, 2014). Partiendo de la premisa de que es una praxis concreta de sostenimiento de la vida, una respuesta ética ante la vulnerabilidad humana y una cuestión política en cuanto a la distribución de su ejercicio, este análisis busca conectar con una interpretación colectiva que se desmarque del ámbito privado, feminizado y asistencial. Por el contrario, se propone una reconceptualización del cuidado como una actividad comunitaria que, además de visibilizar su valor, lo posiciona como una práctica crítica desde la cual interrogar una realidad socialmente relevante que, creemos, merece mayor profundidad.

En el ámbito de las ciencias sociales y humanas, el debate sobre el cuidado se encuentra tensionado por la preminencia de una racionalidad hegemónica liberal e individualista. Esta forma de simplificar la complejidad tiende a reducir al cuidado a un contrato privado y/o transacción, lo que oscurece las estructuras de desigualdad que la sostienen. Bajo esta lógica, el ser humano es considerado como un “sujeto autónomo” –y no interdependiente– cuyas necesidades aparecen como una “falla” o excepción, quedando reducido a una individualidad definida por elementos fisiológicos, en desmedro de las dimensiones subjetivas, relacionales y afectivas (Carmona, 2024; Otálvaro, 2024).

En esta línea, la producción de conocimiento ha privilegiado la mirada biomédica por sobre otros enfoques (Shapiro, 1998; Beeler, 2020; Gómez Soto, 2015; Mesa-Gresa et al., 2017). Si bien estos estudios destacan por establecer evidencia valiosa, con frecuencia operan concibiendo al cuidado de modo despolitizado: *lo confinan a una intervención técnica sobre un cuerpo, invisibilizando el entramado social que lo posibilita*. De modo similar, los estudios centrados en los impactos económicos (Martínez & Perticará, 2016; Blau & Kahn, 2017; Brito & Contreras, 2024), aunque necesarios para denunciar brechas de género, corren el riesgo de restringir la discusión a costos de oportunidad, sin abordar su dimensión ontológica más allá de lo doméstico.

Frente a este problema, la complejidad del cuidado exige un abordaje multidimensional que reconozca la vulnerabilidad e interdependencia de los seres humanos en su entorno y contexto singular. La búsqueda de nociones alternativas al reduccionismo de los enfoques tradicionales se fundamenta en la necesidad de comprender la naturaleza misma del acto de cuidar, involucrando tanto la generación de vínculos como su potencia para crear espacios seguros en disonancia con las formas instituidas de cuidado.

Para ello, proponemos que esta práctica no debe entenderse únicamente como una base de intervención “desde arriba”, sino como un ejercicio que contiene *dimensiones prácticas, éticas y políticas*. Estas permiten

reconocer, en la comunidad de cuidados, una perspectiva crítica que contribuye a desnaturalizar miradas reductivas y que, desde un enfoque transdisciplinario, integra diversas disciplinas para dar cuenta de la complejidad multidimensional del fenómeno. El horizonte de la comunidad de cuidado, en cuanto posibilidad integradora y transformadora, desplaza la mirada individual hacia una actividad fundada en la mutualidad, la solidaridad y la responsabilidad compartida, oponiéndose así a la lógica neoliberal del cuidador como sujeto aislado.

Desde una perspectiva crítica, este artículo busca elaborar un entramado conceptual basado en la revisión de literatura transdisciplinaria (filosofía, sociología, psicología social), con el propósito de sistematizar las tensiones entre las concepciones hegemónicas y las perspectivas ético-políticas para plantear la noción de “comunidad de cuidados”. De este modo, se propone un marco interpretativo capaz de desbordar las nociones individualistas y ofrecer un eje analítico frente a la crisis actual del cuidado, sentando las bases teóricas para futuras investigaciones empíricas.

II. TEMATIZANDO EL CUIDADO: SEÑALAMIENTOS EPISTEMOLÓGICOS

La literatura sobre el cuidado es vasta y heterogénea. En consideración con esta amplitud, su tematización exige considerar el desplazamiento epistemológico respecto de sus versiones tradicionales (Dupré, 1993; Mortari, 2007) para así superar sus límites. Mientras que los enfoques biomédicos han tendido a reducir el cuidado a una intervención técnica sobre el cuerpo enfermo, y las miradas economicistas —aun siendo de gran valía— lo reducen frecuentemente a una externalidad o costo, la perspectiva aquí propuesta plantea una ruptura con esta fragmentación. Se busca superar la reducción funcionalista y comprender el cuidado como una praxis situada: *un trabajo material de sostenimiento de la vida inevitablemente atravesado por relaciones de poder, género y clase*. Esto implica trascender la mera descripción fenome-

nológica para trazar un análisis crítico que conecte la experiencia íntima de cuidar con las estructuras macrosociales que la condicionan.

Desde este marco, la interseccionalidad resulta clave para abordar la complejidad de las formas de subordinación y romper con posturas dicotómicas. Al reconocer el cuidado como un fenómeno social y culturalmente situado, *se visibiliza no solo la diversidad de experiencias de quienes lo ejercen*, mayoritariamente mujeres (Federici, 2015; Viveros, 2016), *sino también la vulnerabilidad constitutiva de quienes lo reciben, configurando una relación indisoluble*. De esta forma, las epistemologías feministas desafían los sistemas de conocimiento establecidos, deconstruyendo las disposiciones sociales que los sostienen. Esto implica una apertura radical a la alteridad que establece el punto de partida en las experiencias concretas y plurales, en contraposición a las construcciones universalistas que históricamente han ocultado estas diferencias.

Asimismo, desde la crítica a los universalismos, el cuidado debe considerarse un concepto profundamente subjetivo, anclado en construcciones dinámicas y culturales (Spector, 1979). Las mismas nociones de salud y bienestar no son absolutas, sino que se construyen culturalmente en cada sociedad histórica. Al rechazar las aproximaciones estandarizadas, este enfoque prioriza la comprensión de los significados particulares del cuidado (Leininger, 1981), lo cual se expresa hoy en las comunidades de apoyo a través del intercambio de saberes y en la resistencia colectiva frente a la desvalorización de su trabajo (Anigstein et al., 2023).

Abordar el cuidado como un terreno en disputa por su autonomía disciplinar es crucial para analizar la subjetividad del cuidador y su potencial para constituirse en una comunidad con sentido político. Esta comunidad se erige como una fuerza contra el reduccionismo de las visiones binarias propias de la salud pública hegemónica. La importancia del *cuidado social* (Social Care), como explican Daly y Lewis (2011), surge precisamente como respuesta a la retirada del Estado de bienestar, interrogando las responsabilidades públicas en un contexto donde la lógica productiva se prioriza por sobre la reproducción de la vida.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, la epistemología feminista y social ha sometido las normas epistémicas a un riguroso análisis político (Alcoff, 2019), ubicando este texto como parte de un continuo que busca dismantelar las jerarquías tradicionales para reconceptualizar el cuidado como un conocimiento situado, éticamente comprometido y políticamente transformador.

En consecuencia, la perspectiva del cuidado se constituye como una teoría ética y política que posiciona estas prácticas como centrales, y se caracteriza por: una epistemología multidimensional basada en la práctica, una deliberación moral que valora saberes plurales y una sensibilidad a las relaciones de poder para incluir y dar voz tanto a cuidadores como a personas dependientes (Sander-Staudt, 2011). No obstante, la ética del cuidado reconoce las limitaciones de la empatía, especialmente en su relación con la alteridad (Van Dijke et al., 2019; Tronto, 1993). La alteridad, entendida como el reconocimiento y respeto de las diferencias radicales, se erige como un desafío allí donde la empatía se ve limitada frente a quienes son percibidos como “diferentes” (Ratcliffe, 2017).

Desde esta interpretación, el núcleo teórico reside en la necesidad de transitar desde una ontología de la independencia, propia de la ficción liberal, hacia una *ontología de la vulnerabilidad* (Butler, 2006). Al asumir la interdependencia humana, el cuidado puede trascender la mera ayuda para configurarse, en cambio, como un fundamento central y común de la democracia (Tronto, 2013). Se consolida así una posición política sustantiva que desafía las lógicas de mercado, las cuales opacan nuestra fragilidad compartida.

Como señala Mortari (2015, p. 12), “si cuidamos de ciertas personas, lo que ocurre en el intercambio relacional con el otro, se volverá parte de nosotros”. Así, las dimensiones práctica, ética y política del cuidado constituyen una articulación dialéctica en respuesta a las deficiencias institucionales. Es decir, no operan como fases aisladas: *es práctico* en cuanto al “trabajo del vivir” con otros que mantiene y repara nuestro mundo; *es ético* como respuesta tangible ante la vulnerabilidad del otro que guía nuestros comportamientos;

es político en cuanto se edifica como una cuestión pública que reconoce el cuidado como un elemento central para el bienestar colectivo, rompiendo con los binarismos tradicionales que lo confinan a lo privado.

El cuidado deja de ser una mera actividad instrumental para revelarse como actividad constitutiva del lazo social y la reciprocidad, base de un proyecto político que prioriza el vivir en común frente a la lógica neoliberal de la individuación.

III. LAS DIMENSIONES DEL CUIDADO

El cuidado, al comprenderse como una práctica social y comunitaria, exige ser analizado desde tres dimensiones ligadas intrínsecamente: *la práctica, la ética y la política*. Estas no operan de manera aislada, sino que se entrelazan y refuerzan mutuamente, conformando una visión integral del cuidado como fuerza transformadora: *la dimensión práctica* lo revela como una praxis material que sostiene la vida; *la ética* lo instituye como una respuesta radical a la vulnerabilidad del otro, cimentada en la reciprocidad y la justicia; y *la política* lo erige como una potencia de reorganización social que desafía las lógicas neoliberales de privatización.

Dicha fuerza transformadora del cuidado radica, precisamente, en la articulación indisoluble de estas tres dimensiones: solo cuando son comprendidas como una totalidad dialéctica, donde lo práctico es ético-político, lo ético es práctico-político y lo político es práctico-ético, el cuidado logra trascender su confinamiento tradicional en la esfera privada para proyectarse como el pilar fundamental de un proyecto civilizatorio alternativo.

Dimensión práctica:

La praxis reflexiva del cuidado y la lucha por la vida

La dimensión práctica conlleva un *compromiso activo* (Tronto, 1993) que requiere necesariamente de acciones concretas y perceptibles. Esto trasciende

la mera disposición interna o la virtud individual (Slote, 2007), ya que el cuidado, para existir como fenómeno real, debe traducirse en actos reconocibles que van desde gestos cotidianos hasta intervenciones complejas. Lejos de ser una abstracción, este horizonte práctico se configura como una praxis creativa¹ y material que moldea activamente la existencia, en la cual, quienes ejercen el cuidado cuestionan, mediante su propia acción, las intervenciones, límites y relaciones en las que se ven inmersos, dada la profunda significación que esta labor tiene para las personas, las familias y su entorno.

En este sentido, el elemento vertebrador que consideramos radica en que, desde la praxis, es posible considerar al cuidado dentro de un campo holístico que supera las versiones atomistas del sujeto (Tronto, 1993; Mortari, 2015). La prevalencia de enfermedades o condiciones crónicas, por ejemplo, y su tematización en el campo de las ciencias sociales y humanas, complejizan el concepto de salud. Esta, al no reducirse a la mera ausencia de enfermedad orgánica, comprende la búsqueda del bienestar físico, psicológico y social, integrando factores externos como el medio ambiente, los estilos de vida, los sistemas sanitarios y las representaciones socioculturales como determinantes fundamentales (Haro, 2011; 2012).

En este sentido, sostenemos que el cuidado no puede entenderse mediante una separación rígida entre lo formal e informal en cuanto a que, desde esta dimensión, ambos aspectos se interrelacionan y participan en un universo práctico. Al cuestionar esas dicotomías instituidas, el cuidado formal (desarrollado por esferas profesionales) e informal (ejercido en el ámbito doméstico), se busca visibilizar las diferentes esferas del cuidado, situando el conocimiento y las formas en que este se ejerce diariamente.

1 Según la lectura de Castoriadis (2013), la praxis creativa es el fundamento mismo de la acción humana autónoma que se proyecta hacia un futuro indeterminado para la creación de algo nuevo como una sociedad, una comunidad, una idea o una forma de vida. En estos términos, la praxis creativa, desde el cuidado, deja de ser una mera aplicación técnica y profesional, con sus normatividad instituidas y heterónomas para, en cambio, transformarse en una actividad creativa propia de la reflexividad.

Así, en convergencia con la perspectiva feminista (Fisher & Tronto, 1990; Palomo & Munoz, 2014), es posible ver cómo estas prácticas, al estar naturalizadas en las mujeres, requieren ser reconocidas en sus propios términos.

Asimismo, Tronto (1993) identifica cuatro fases constitutivas de la práctica del cuidado que, desde la perspectiva del observador, resultan fundamentales para su análisis y comprensión. Estas son: el *caring about* (reconocimiento de la necesidad), el *taking care of* (asunción de responsabilidad), el *care-giving* (acción concreta de proveer cuidado) y el *care-receiving* (puesta y evaluación por parte del receptor). Sin que estén en un orden fijo, estas fases articulan un trabajo colectivo orientado a que todos, en virtud de nuestra interdependencia, podamos considerar al cuidado como un continuo de responsabilidades compartidas y no solamente como un acto aislado.

En otras palabras, la práctica reflexiva del cuidado implica un acto creador en que la labor misma, con sus roles y significados, reorientan la búsqueda de una vida digna desde una mirada colectiva. Más allá de desarrollarse como una cuestión técnica, el cuidado se erige aquí como una actividad multifacética que se reconoce portadora de dimensiones éticas y políticas subyacentes a su práctica.

Dimensión ética:

El cuidado como responsabilidad y justicia social

Hablamos de una dimensión ética del cuidado cuando este se compromete con la salvaguarda y protección de la humanidad, identificando en la vulnerabilidad de las personas una relación de responsabilidad para responder a ella misma (Noddings, 2002). La responsabilidad, como centro del cuidado (Domínguez, Kohlen, & Tronto, 2017), se fundamenta en el reconocimiento del otro² y en la existencia de lazos recíprocos. Estos lazos implican, a

2 El reconocimiento del otro en el cuidado se concibe como un acto ético-relacional que supera la mirada objetiva. No se trata de un “otro” externo y estático, sino de una alteridad construida

su vez, la continua necesidad de replantearse desde los parámetros de la justicia social (Tronto, 1993; Barnes, 2013; Mortari, 2015), en la medida en que permiten comprender que las personas, en su conjunto, somos seres que necesitamos de lazos y vínculos.

El eje de la responsabilidad puede ser entendido desde una perspectiva relacional que observa el cuidado como una respuesta humana genuina ante la necesidad del otro (Noddings 2002). Esta respuesta, sin estar necesariamente mediada por una emoción, se fundamenta en la reciprocidad y el compromiso moral, ya sea aquel que emerge naturalmente como un acto afectivo espontáneo inherente a la supervivencia (*natural caring*), o el cuidado ético (*ethical caring*), que es consciente, deliberado y requiere de intencionalidad y responsabilidad para establecer lazos cuando la espontaneidad resulta insuficiente para sostener la vida. Sin embargo, esta dualidad entre lo espontáneo y lo deliberado, al apuntar a la naturaleza humana (Mortari, 2015), está abierta a críticas en cuanto a su potencial esencialista.

Al respecto, Tronto (1993) sostiene que la versión de Noddings (2002) tiende a ser bastante ingenua, dado que romantiza y naturaliza las relaciones de género tradicionales al replicar una visión del cuidado como una facultad innata de las mujeres. En cambio, para esta autora la dimensión ética no debe reducirse a una moralidad individual que remite solamente a las emociones para, en cambio, convertirse en un acto moral presente en un contexto social y político, asumiendo que más que una sumatoria de reglas complejas, su ejercicio implica una tarea que exige ciertas cualidades morales. En sus palabras:

en la intersubjetividad, donde quien cuida y quien es cuidado se co-definen mutuamente. Al respecto, tal como señala Augé (1996, p. 13) : “el reconocimiento de la alteridad cultural, social, histórica y psicológica, que corresponde siempre a una distancia de hecho entre el observador y lo que observa (grupo o individuo); la evidencia, en sentido contrario, de lo que cabría denominar interioridad del observador respecto a su objeto”.

To use the care ethic requires a knowledge of the context of the care process. Those who engage in a care process must make judgments: judgments about needs, conflicting needs, strategies for achieving ends, the responsiveness of care-receivers, and so forth (...) Care rests upon judgments that extend far beyond personal awareness. Despite the fact that many writers about care concern themselves with relationships of care that are now considered personal or private, the kinds of judgments that I have described require an assessment of needs in a social and political, as well as a personal, context (Tronto, 1993, p. 137)³

La dimensión ética del cuidado es, de esta manera, una cuestión relacional arraigada en un compromiso férreo con la alteridad. Requiere enfocarse en la vida del otro como presencia, siempre que este contacto surja de una mirada crítica capaz de cuestionar los valores, sesgos y prejuicios que permean la percepción. La responsabilidad del cuidado debe comprenderse, entonces, como un compromiso que trasciende lo individual y desmitifica las nociones romantizadas de la ética del cuidado. Según Tronto (1987), no está vinculada a una naturaleza innata ni a una posición estructural fija, sino que es una práctica social que demanda condiciones de equidad y el cuestionamiento constante de las estructuras de poder que la determinan.

El eje de la justicia social, por su parte, y en convergencia con los argumentos de Tronto (1987, 1993, 2017), supone la expansión de los límites de la justicia tradicional con el fin de considerar a todos los grupos sociales, en particular a aquellos que llevan una mayor carga de responsabilidades (como las mujeres y las minorías). La justicia social no puede

3 En español: “Para aplicar la ética del cuidado se requiere un conocimiento profundo del contexto del proceso de cuidado. Quienes se involucran deben hacer juicios: juicios sobre las necesidades, los conflictos, las estrategias para lograr los objetivos, la capacidad de respuesta de quienes reciben el cuidado, entre otros (...) El cuidado se apoya en juicios que se extienden mucho más allá de la conciencia personal. A pesar de que muchos autores se centran en las relaciones de cuidado consideradas privadas, los juicios que he descrito exigen una evaluación de las necesidades en un contexto social y político, además del personal”

limitarse a la protección de derechos formales o a la igualdad formal, sino que debe abarcar también las prácticas cotidianas y las responsabilidades que históricamente han sido relegadas o invisibilizadas. En este sentido, la justicia instituida ha delimitado de manera restrictiva el campo del cuidado, de modo que, mientras la moralidad de mujeres y minorías continúe siendo concebida como un ámbito particular o ajeno a la ética dominante, el cuidado permanecerá invisibilizado. De esta forma, se vuelve necesario repensar las estructuras sociales dominantes desde una posición situada, orientada a promover una forma compartida de apoyo mutuo que conciba la justicia como un proceso inclusivo, capaz de resguardar tanto el bienestar de quienes cuidan y de quienes son cuidados como la dignidad, en clave de equidad y solidaridad.

La dimensión ética, entendida como una cuestión de responsabilidad y justicia social, implica reconocer y, al mismo tiempo, reivindicar la vulnerabilidad constitutiva de los seres humanos y su entorno. A partir de estos ejes creemos que, tal como señala Boff (2012) respecto al “modo de ser cuidado”, es central aceptar la importancia de nuestros propios lazos afectivos, el tiempo que le dedicamos a sostenerlos y la capacidad de afectarse y sentirse afectados por ellos. Asimismo, para el reconocimiento del cuidado se ha de procurar, en la necesidad de cuidar y sentirnos cuidados, una ética fundamentada en la afectividad. De este modo, el cuidado comprende la construcción de relaciones humanas comprometidas con la solidaridad y la justicia relacional.

En suma, el cuidado no puede reducirse a la mera dimensión privada o emocional, sino que, desde esta directriz, se comprende como un acto ético y político con la capacidad de desbordar los binarismos entre la esfera pública y privada, entre lo racional y lo afectivo. Para ello, entender que su ejercicio contiene en sí una potencia transformadora invita a pensar en su capacidad para tensionar las estructuras sociales que naturalizan la explotación de ciertas subjetividades (especialmente femeninas, de una determinada condición social y étnica). Sin esta reflexión ética es imposible

desarrollar una acción que, bajo los argumentos aquí desarrollados, no caiga en los tecnicismos propios de las tareas profesionales de cuidado y/o en la reproducción asistencialista. Frente a ello, se propone un acercamiento hacia el acto de cuidar fundamentado en un por qué y un para qué: porque todos somos o seremos vulnerables, y para que podamos vivir dignamente y en común.

Dimensión política:

El cuidado como reorganización social y lucha por la vida

La dimensión política del cuidado surge cuando reconocemos que esta práctica, lejos de reducirse a una responsabilidad individual o familiar, moviliza una fuerza colectiva capaz de transformar las estructuras sociales en su conjunto. Desde las dimensiones práctica y ética previamente definidas, el cuidado se revela como un acto profundamente político: deja de ser una labor de asistencia privada para convertirse en una cuestión de justicia social, donde se disputa cómo se organiza y valora el sostenimiento de la vida.

Politizar el cuidado implica desafiar divisiones arraigadas en nuestra sociedad: entre lo público y lo privado, lo productivo y lo reproductivo, lo racional y lo emocional. Como señalan Fisher y Tronto (1990), el cuidado es una actividad esencial para “mantener, perpetuar y reparar nuestro mundo”, por lo que debe ser reconocido como el pilar fundamental del bienestar colectivo y no como un recurso inagotable de libre disposición.

Esta mirada exige enfocar el debate en la redistribución concreta del cuidado como condición para una vida digna. La retirada del Estado en la provisión de servicios públicos y la mercantilización del cuidado (Daly & Lewis 2011) han creado una crisis estructural: las familias –y especialmente las mujeres– asumen cargas desiguales, mientras el mercado ofrece soluciones precarias para quienes pueden costearlas. En estos términos, Tronto (2017) sostiene que comprender el cuidado implica movernos desde la figura del *homo economicus*, propia de la economía neoclásica, hacia la noción

de *homines carens*, es decir, seres que necesitan de cuidado. Esto requiere poner la economía al servicio de las personas y de su cuidado y no al revés.

Desde esta perspectiva, posicionarse en alteridad frente a la vorágine neoliberal implica comprender el cuidado como *un acto de resistencia colectiva*. Las redes basadas en la mutualidad y la solidaridad lo convierten en una práctica transformadora que puede *sostener la vida en tensión con las estructuras de poder, las que naturalizan la explotación y marginación de quienes cuidan*. Esto no es otra cosa que reconocer el derecho universal de ser cuidado y, al mismo tiempo, el deber colectivo de cuidar. Ello exige, a su vez, el fortalecimiento de la salud pública como parte del rol del Estado, con el fin de generar y garantizar condiciones de equidad que sostengan el cuidado como un bien público, y no como una nueva expresión de las determinantes sociales de la salud.

Asimismo, la politización del cuidado no se agota en la incorporación del Estado como forma instituida. Si aceptamos la premisa ética de que la vulnerabilidad es una condición universal y no una excepción, la respuesta no ha de limitarse a una sumatoria de soluciones institucionales. Por el contrario, estos argumentos demandan una salida común, un *communitas* (Espósito, 2007), que como argamasa identitaria se corresponda como una asunción conjunta y compartida del cuidado.

IV. LA COMUNIDAD DEL CUIDADO: HACIA UNA ÉTICA Y POLÍTICA DE LO COMÚN

A partir de las consideraciones previas sobre las dimensiones práctica, ética y política del cuidado, se desprende que su estudio no puede realizarse al margen de lo colectivo. Para comprender su potencial transformador, es prudente analizarlo en relación con la comunidad, entendida no como una entidad estática o un refugio nostálgico separado de la sociedad (Morales Gallardo, 2023), sino como un cuerpo articulador vivo: un lazo social dinámico y un elemento político en sí mismo, que emerge directamente de la necesidad radical de sostener la vida en común.

Las prácticas comunitarias se configuran, como identifica Batthyány (2015), como un cuarto pilar fundamental del cuidado, junto al Estado, el mercado y las familias. Este pilar comunitario opera como una forma de resistencia y agencia colectiva frente a la retirada o precarización del Estado de Bienestar. Lo comunitario surge así como un espacio intersticial donde el cuidado se ejerce desde la *mutualidad* y la *solidaridad*, desbordando y tensionando con frecuencia las lógicas institucionales establecidas.

Desde una perspectiva epistemológica, comprender la comunidad del cuidado supone concebirla como un proceso dinámico de actividades que se inicia en los saberes situados de sus propios protagonistas (Paperman, 2019). Tanto en el cuidado formal remunerado como en el informal gratuito, es crucial integrar los puntos de vista de los diferentes actores (cuidadores, familias, instituciones). Ignorar esta polifonía de voces conlleva el riesgo de producir visiones reduccionistas que invisibilizan los múltiples significados y la carga política del trabajo de cuidado.

Para dotar de mayor robustez a este concepto, es vital no esencializar a las comunidades como realidades cerradas que se reproducen bajo una identidad fija. Frente a los sesgos de una mirada comunal tradicional que tiende a idealizar las identidades colectivas (Díaz, 2004; Aquino, 2013), la comunidad del cuidado se define por su *praxis* y no por una supuesta esencia. En este sentido, se comprende más allá de la pertenencia a un territorio, una clase o una etnia compartida, y se vincula con el proceso mismo de cuidar. Es en este proceso donde los vínculos se elaboran a partir del reconocimiento compartido de la falta y la vulnerabilidad, permitiendo encontrar en las diferencias entre cuidadores un elemento común radical, sin presuponer una identidad homogénea *a priori*.

Desde este punto de vista, el cuidado se configura como una práctica que articula sus propios lazos y produce sentido desde la alteridad (Butler, 1990), no desde la similitud (Palomo & Muñoz, 2014; Carmona, 2024). Creemos que esta es la forma más reconocible de entender que el cuidado es un proceso de construcción constante, un espacio de reciprocidad que re-

conoce la singularidad de cada sujeto que lo ejerce. Esto no implica desconocer las identidades instituidas, sino situarlas críticamente como parte de las experiencias y de las múltiples opresiones –de género, clase, etnia– que atraviesan a quienes ejercen labores de cuidado.

En este marco, una comunidad de cuidado no se limita a la suma de relaciones individuales o familiares aisladas. Implica, más profundamente, la construcción de un espacio colectivo donde las prácticas de cuidado se reconocen, legitiman y valoran como fundamentales para el bienestar común. Además, supone una organización social y política que respalda, facilita y promueve estas prácticas, impulsando instituciones y normas que apoyen y valoricen el cuidado como un bien de todos y como un valor central de la vida social.

El común del cuidado: Del Immunitas al Munus

El acto de cuidar, como actividad propia de la vida y de la vinculación mutua, implica una potencia del sujeto. Pensar aquello que se tiene en común conlleva elaboraciones que, independiente de la búsqueda de una convergencia teórica única, admiten la imposibilidad de comprender el cuidado desde una posición dicotómica. En un contexto de progresivo cierre y privatización de la vida cotidiana, expresados en enfoques asistencialistas del cuidado, estas elaboraciones complejas, lejos de verse minadas, permiten develar la paradoja subyacente de la comunidad: esa trizadura que la propia racionalidad capitalista se encarga de visibilizar.

En este marco, la racionalidad del modelo neoliberal, sustentada en un *ethos* liberal que opera exacerbando la primacía del individuo, se opone frontalmente al principio de lo común presente en las formaciones comunitarias. Frente a conceptualizaciones binarias o “separatistas” entre comunidad y sociedad, lo comunitario se desenvuelve como parte sustancial de la actividad política. De ahí la necesidad de abordarlo desde una crítica a la racionalidad neoliberal actual.

En este sentido, Esposito (2007) ofrece una clave fundamental. Aunque advierte que no se trata de un significado documentado en todos sus usos, al examinar la etimología de *communis* y *communitas* advierte que el término no refiere a una posesión, sino a una carga compartida:

¿Qué “cosa” tienen en común los miembros de la comunidad? ¿Es verdaderamente “alguna cosa” positiva? Los diccionarios proveen una respuesta bastante precisa al respecto. Aunque adviertan que no se trata de un significado documentado, nos informan que el sentido antiguo, y presumiblemente originario, de *communis*, debía ser “quien comparte una carga (un cargo, un encargo)”. Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una “propiedad”, sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un “más”, sino por un “menos”, una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está “afectado”, a diferencia de aquel que está “exento” o “eximido” (Espósito, 2007, pp. 29-30).

En este sentido, lo común del cuidado puede interpretarse como la creación de vínculos compartidos, un *communis* que, desligado de la carga de la propiedad, en su significación más modernizadora, encuentra en la figura del cuidado —como el acto de sacrificio por “un otro”— la creación del lazo social y, por lo tanto, de una comunidad del cuidado, en el sentido más político de la palabra. Esta forma de comunidad se anuda como *munus*, no como una propiedad: el cuidado no es un “recurso” a poseer o mercantilizar (lógica de *immunitas*), es una obligación recíproca (*munus*) que nace de reconocernos como seres interdependientes y vulnerables. Esta lectura fundamenta una ética y política de lo común en la que el cuidado se erige como la actividad central que instituye lo común (Laval & Dardot, 2015). La comunidad de cuidados se configura así como el espacio donde se practica y se instituye una forma de vida alternativa al individualismo posesivo.

La comunidad requiere, para poder edificarse como un sujeto colectivo, de la entrega de quienes la conforman. El poder de lo que está en co-

mún, como el cuidado, obliga a dar, a ceder, a ofrecer parcial o totalmente la propia subjetividad. Solo de esta manera la *communitas* puede generar una visibilidad propia, un espacio en el que “puede ser”. En la lectura de Esposito, el darse al otro alude a una pertenencia en que cada una de las personas se deben a los demás en un marco de mutualidad. Esta relación supone una deuda simbólica propia de la vida en común, una deuda que se salda a través del cuidado recíproco.

El núcleo de lo común en la comunidad de cuidados exige deslindarlo de toda concepción que lo ate a una propiedad o esencia identitaria. Como señala Esposito (2003), el sentido originario de *communitas* no remite a lo que se posee en común, sino a un *munus* compartido: una carga, un deber o una deuda recíproca. El *munus* es el don que se debe dar, la obligación de reciprocidad que funda el vínculo no en la propiedad, sino en la impropiedad y en la exposición a la alteridad.

Frente a esto, el paradigma moderno ha privilegiado la lógica del *immunitas*, que clausura la apertura al otro –visto como amenaza– y dispensa de la obligación del don (Esposito, 2003). La racionalidad neoliberal, al exacerbar la primacía del individuo y de la propiedad privada, opera como un dispositivo de inmunización que se opone radicalmente al principio de lo común. En este contexto, la comunidad de cuidados se erige como un acto de resistencia política: el solo hecho de practicar el *munus* del cuidado supone priorizar la correspondencia, la reciprocidad y la cooperación, “darse a la falta del otro” en un gesto que desarticula la lógica inmunitaria.

El común del cuidado se funda, por tanto, en esta carga compartida de vulnerabilidad y en el deber ético-político de responder a ella colectivamente. En convergencia con Laval y Dardot (2015), no radica en lo que se tiene, sino en lo que se hace juntos, remitiendo a lazos de reciprocidad entre colectivos que comparten una misma actividad: la práctica cooperativa de mantener, perpetuar y reparar nuestro mundo (Tronto, 2013). Este común es inapropiable por la lógica mercantil, pues nace de la solidaridad y de saberes prácticos adquiridos comunitariamente.

Bajo este criterio, lo común de la comunidad de cuidados reside en su carácter intrínsecamente relacional y colectivo. Es el resultado de una respuesta que, frente a la invisibilización del cuidado, produce nuevos significados derivados de un cambio en la forma de vida de los propios cuidadores. En este sentido, el cuidado tiene la capacidad de generar prácticas que tensionan lo instituido, poniendo en el centro la conciencia de una fragilidad compartida. De este modo, la comunidad del cuidado se afirma también como una herramienta teórica para comprender el modo en que, de manera colectiva, el cuidado enfrenta y disputa la invisibilidad.

La comunidad de cuidados:

Ética de la mutualidad y política de la solidaridad

La comunidad de cuidados se manifiesta como una comunión (en el sentido de lo que está en-común), una entidad identificable que se define por la mutualidad como vínculo afectivo entre sus miembros. En su relación con el exterior, esta comunidad tiene el potencial de actuar en base a una *mutualidad* que, desde la falta, tiene la capacidad de actuar con solidaridad. A diferencia de los vínculos internos, la solidaridad con otras comunidades se basa en un vínculo ético que va más allá de la mera instrumentación de los canales institucionales. Esto le permite crear redes de cuidado más amplias.

La dinámica de fusión entre la mutualidad externa y la solidaridad interna revela una dualidad central para el estudio del cuidado. Por un lado, el cuidado se presenta como un acto creativo (Castoriadis, 2013) y colectivo que surge de la mutualidad para hacer frente a la vulnerabilidad. Por otro, es un imperativo moral presente en la sociedad que demanda su reconocimiento público. Esta doble naturaleza no solo responde a la vulnerabilidad humana, sino que abre la posibilidad de crear nuevos vínculos políticos capaces de desbordar los marcos identitarios cerrados y de reconfigurar lo común.

V. CONCLUSIÓN

A lo largo de este texto, hemos argumentado que la actividad del cuidado, lejos de poder ser comprendida cabalmente desde visiones fragmentadas, individualizantes o despolitizantes, *exige ser conceptualizada como una práctica comunitaria en el sentido más radical y transformador del término*. Esta reconceptualización no se sostiene solamente en un ejercicio teórico, *sino que emana de una necesidad epistemológica y política para enfrentar, desde las ciencias sociales, los límites que impone la reproducción social neoliberal presente en el ámbito del cuidado*.

La hegemonía de una visión dicotómica entre comunidad y sociedad en el campo de las ciencias sociales ha operado, en muchos casos, como un obstáculo analítico que encapsula el entendimiento del cuidado en la esfera de lo privado, lo femenino y lo “pre-político”. Frente a esto, la noción de comunidad, en términos de un proceso dialéctico frente a la injusticia, permite desmontar universalismos y comprender el cuidado como una disputa política. Este espacio, lejos de toda romantización, se anuda a luchas concretas por el reconocimiento del cuidado y la propia definición de sus necesidades.

La comunidad de cuidados que aquí intentamos definir no alude a una entidad sustancialista o a un “nosotros” de carácter homogéneo, sino que, como práctica, irrumpe en el orden instituido. Esta irrupción, cuya experiencia común es la vulnerabilidad humana, tiene la capacidad de crear sujetos colectivos y políticos capaces de cuestionar las lógicas neoliberales que mercantilizan y privatizan la vida.

Desde esta propuesta, las dimensiones práctica, ética y política del cuidado se configuran como una fuerza una potencia instituyente. Al desarrollar el trabajo común de sostener a un otro vulnerable, la comunidad de cuidado prefigura formas de organización que, sin estar comprometidas con la propiedad y el individualismo, operan sobre la base del *reconocimiento de la reciprocidad, la responsabilidad y la interdependencia*. En este sentido, su presencia exige desbordar los marcos institucionales existentes y tensionar

los límites entre lo público y lo privado, lo productivo y lo reproductivo, consolidándose como una clave de lectura para un reordenamiento político en el que *se reconozca al cuidado como una actividad colectiva fundamental para la vida social*.

Así, comprender el cuidado como comunidad implica reconocerlo como un núcleo desde *el cual es posible imaginar políticas de cuidados inclusivas*. Se trata de políticas que no nieguen la vulnerabilidad, sino que la asuman como fundamento de un lazo social sustentado en el reconocimiento del otro y en el deber ético-político de cuidar y cuidarnos. *Porque la comunidad de cuidados, lejos de ser un retorno idealizado, es una construcción consciente de una vida digna como prioridad ante la cual no podemos permanecer indiferentes*.

En consecuencia, esta reflexión teórica abre un horizonte para futuras investigaciones empíricas donde la noción de “comunidad de cuidados” permitiría abordar, al menos, tres dimensiones fundamentales:

- a) la operacionalización del *munus*, para conocer cómo los colectivos cuidadores negocian la “carga compartida” y distribuyen la “deuda” del cuidado más allá de los márgenes institucionales;
- b) *las tensiones instituyentes*, analizando empíricamente cómo estas comunidades tensionan los límites entre lo público y lo privado, y entre lo productivo y lo reproductivo;
- c) *la subjetivación política*, indagando en cómo la experiencia práctica del cuidado transforma la identidad de los sujetos, traduciendo la labor doméstica y comunitaria en formas de ciudadanía activa.

En síntesis, la comunidad de cuidados trasciende la mera suma de sus integrantes. Constituye la práctica material de sostener la vida colectivamente, la encarnación de una ética de la justicia y, en última instancia, el horizonte político desde el cual el cuidado se revela como el fundamento de un nuevo lazo social.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCOFF, L. M. (2019). Comparative Epistemology [Review of *Caring to Know: Comparative Care Ethics, Feminist Epistemology, and the Mahābhārata*, by V. Dalmiya]. *Philosophy East and West*, 69(3), 849–856. <https://www.jstor.org/stable/26788392>
- ANIGSTEIN, M. S., ARAYA, M., ARIAS, A., & EGAÑA, D. (2023). Las metodologías críticas. En M. S. Anigstein Vidal, A. Arias Schreiber Muñoz, & D. Egaña Rojas (Eds.), *Metodologías críticas: Experiencias y debates en el campo de las ciencias sociales y la salud*. Tiempo Robado Editoras. <https://doi.org/10.34720/rb6n-vh46>
- AQUINO, A. (2013). La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos. *Cuadernos del Sur*, 18, 7–20.
- AUGÉ, M. (1996). *El sentido de los otros: actualidad de la antropología*. Paidós.
- BARNES, M. (2012). *Care in Everyday Life, An ethic of care in practice*. Policy Press.
- BATTHYÁNY, K. (2015). *Las políticas y el cuidado en América Latina: una mirada a las experiencias regionales*. ONU Mujeres.
- BEELER, D. M., PARÉ-BLAGOEV, E. J., JACOBSON, L. A., & RUBLE, K. (2020). Educating childhood cancer survivors: A qualitative analysis of parents mobilizing social and cultural capital. *Journal of Cancer Education*, *36*, 819–825. <https://doi.org/10.1007/s13187-019-01626-y>
- BLAU, F. D., & KAHN, L. M. (2017). The Gender Wage Gap: Extent, Trends, and Explanations. *Journal of Economic Literature*, 55(3), 789–865. <http://www.jstor.org/stable/26303306>
- BOFF, L. (2012). *El cuidado necesario*. Trotta.
- BORRELL C, PALÈNCIA L, MUNTANER C, URQUÍA M, MALMUSI D, O'CAMPO P (2014). *Influence of macrosocial policies on women's health and gender*

- inequalities*. Epidemiol 36(1):31-48. <https://doi.org/10.1093/epirev/mxt002>
- BRITO, E., & CONTRERAS, D. (2024). *The caregiving penalty: Caring for sick parents and the gender pay gap*. https://ebritore.github.io/jmp/JMP_emilia_brito.pdf
- BUTLER, J. (1990). Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault. En S. Benhabib & D. Cornell (Eds.), *Teoría feminista y teoría crítica* (pp. 193-211). Alfons el Magnánim.
- CARMONA, D. (2024). Contribuciones para abordajes complejos del cuidado en ciencias sociales. *Transdisciplinar. Revista de Ciencias Sociales*, 4 (7), 47-108. <https://doi.org/10.29105/transdisciplinar4.7-118>
- BUTLER, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- CASTORIADIS, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets.
- DALY, M., & LEWIS, J. (2019). El concepto de 'Social Care' y el análisis de los Estados de bienestar contemporáneos. En C. Carrasco, C. Borderías, & T. Torns (Eds.), *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y política*. Catarata.
- DÍAZ, F. (2004). Comunidad y comunalidad. *Diálogos en acción*, 365-373. <http://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Comunidad.-y-0comunalidad.pdf>
- DOMÍNGUEZ, C., KOHLEN, H., & TRONTO, J. (2017). *El futuro del cuidado. Comprensión de la ética del cuidado y práctica enfermera*. Colegio Oficial de Enfermeras y Enfermeros de Barcelona. <https://pbcoib.blob.core.windows.net/coib-publish/invar/d23d4137-42f4-4331-924e-b660473acf64>

- DUPRÉ, J. (1993). *The disorder of things: Metaphysical foundations of the disunity of science*. Harvard University Press. <https://archive.org/details/disorderofthings0000dupr/page/n5/mode/2up>
- ESPOSITO, R. (2007). *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu Editores.
- ESPOSITO, R. (2005). *Immunitas: Protección y negación de la vida*. Amorrortu Editores.
- FEDERICI, S. (2015). Sobre el trabajo de cuidado de los mayores y los límites del marxismo. *Nueva Sociedad*, *256*, 45-62. https://static.nuso.org/media/articles/downloads/4103_1.pdf
- FISHER, B., & TRONTO, J. (1990). Toward a Feminist Theory of Caring. En E. Abel & M. Nelson (Eds.), *Circles of Care* (pp. 36-54). SUNY Press.
- GOMEZ SOTO, M. (2015). Cuidar al Cuidador Informal. *Nuberos Científica*, 2 (15), 57-62. https://www.enfermeriacantabria.com/web_enfermeriacantabria/docs/Revista_nuberos_cien_6.pdf
- GARCÍA MASIP, F. (2011). Comunidades aporéticas. *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, (34). https://www.researchgate.net/publication/314402009_Comunidades_aporeticas
- HARO, J. A. (2011). Presentación: Ejes de discusión en la propuesta de una epidemiología sociocultural. En J. A. Haro (Org.), *Epidemiología sociocultural. Un diálogo en torno a su sentido, métodos y alcances* (pp. 9-32). El Colegio de Sonora. https://www.colson.edu.mx/FrutosTrabajo/frutos_archivos/2010_Haro_PresentacionEjesDeDiscusion.pdf
- HARO, J. A. (2012). *El planteamiento de una epidemiología sociocultural: Principios cardinales y modelos de aplicación*. El Colegio de Sonora. https://www.colson.edu.mx/FrutosTrabajo/frutos_archivos/2013_Haro_ElPlanteamientoDeUna.pdf

- LAVAL, C., & DARDOT, P. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Gedisa.
- LEININGER, M. (1981). *Transcultural nursing: concepts, theories, research and practices*. McGraw-Hill.
- MARTÍN PALOMO, M. T., & MUNOZ TERRÓN, J. M. (2014). Epistemología, metodología y métodos. ¿Qué herramientas para qué feminismo? Reflexiones a partir del estudio del cuidado. *Quaderns de Psicologia*, 16(1), 35-44. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1213>
- MARTÍNEZ, A., & PERTICARÁ, M. (2017). Childcare effects on maternal employment: Evidence from Chile. *Journal of Development Economics*, 126, 127-137. <https://doi.org/10.1016/j.jdeveco.2017.01.001>
- MARTÍNEZ, J. (2013). *Textos sobre el camino andado. Tomo I*. CSEIO.
- MEJÍA, L. (2013). Los Determinantes Sociales de la Salud: base teórica de la salud pública. *Revista de la Facultad Nacional de Salud Pública*, 31(1), 28-36. <http://www.scielo.org.co/pdf/rfnsp/v31s1/v31s1a03.pdf>
- MESA-GRESA, P., RAMOS-CAMPOS, M., & REDOLAT, R. (2017). Cuidado de pacientes oncológicos: una revisión sobre el impacto de la situación de estrés crónico y su relación con la personalidad del cuidador y otras variables moduladoras. *Psicooncología*, 14 (1), 93-106. <https://doi.org/10.5209/PSIC.55814>
- MIES, M., & SHIVA, V. (1997). *Ecofeminismo. Teoría, Crítica y Perspectivas*. Icaria.
- MORALES GALLARDO, E. G. (2023). Revisando la noción de comunidad: Una reflexión sobre el acontecimiento comunitario. *Cuadernos De Teoría Social*, 9 (17), 15-43. <https://doi.org/10.32995/0719-64232023v9n17-145>

- MORTARI, L. (2015). *Filosofía del cuidado*. Universidad del Desarrollo.
- NODDINGS, N. (2002). *Starting at home: Caring and social policy*. University of California Press.
- OTÁLVARO, J. C. (2024). Estructura, dinámica y circuitos de emociones en el cuidado. Análisis fundado en relatos de mujeres cuidadoras. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 16 (2), 31-53. <https://doi.org/10.17151/rlef.2024.16.2.3>
- PAPERMAN, P. (2019). *Care et sentiments*. Presses Universitaires de France.
- RATCLIFFE, M. (2017). Empathy and psychiatric illness. En H. L. Maibom (Ed.), *The Routledge handbook of philosophy of empathy* (pp. 190–200). Routledge.
- SANDER-STAUDT, M. (2011). *Care Ethics*. Internet Encyclopedia of Philosophy. Recuperado 30 de agosto de 2025, de <http://www.iep.utm.edu/care-eth/#SH3b>
- SHAKIBA, M. (2020). The effectiveness of family-based interventions on psychological adjustment in parents of children with cancer. *Journal of Pediatric Nursing*, 51(1), 57-64. <https://doi.org/10.1016/j.pedn.2019.12.006>
- SHAPIRO, J., PEREZ, M., & WARDEN, M. J. (1998). The importance of family functioning to caregiver adaptation in mothers of child cancer patients: Testing a social ecological model. *Journal of Pediatric Oncology Nursing*, 15(1), 47-54. <https://doi.org/10.1177/104345429801500107>
- SLOTE, M. (2007). *The ethics of care and empathy*. Routledge. <https://archive.org/details/ethicsofcareempa0000slot>
- SPECTOR, R. (1979). *Cultural diversity in health and illness*. Pearson.

- TRONTO, J. C. (1987). Beyond Gender Difference to a Theory of Care. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 12 (4), 644–663. <http://www.jstor.org/stable/3174207>
- TRONTO, J. (1993). *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. Routledge.
- TRONTO, J. (2013). *Caring democracy: Markets, equality, and justice*. New York University Press.
- TRONTO, J. (2017). La democracia del cuidado como antídoto frente al neoliberalismo. En C. Domínguez Alcón, H. Kohlen, & J. Tronto (Eds.), *El futuro del cuidado. Comprensión de la ética del cuidado y práctica enfermera* (pp. 7-19). Ediciones San Juan de Dios Campus Docente. <https://pbcoib.blob.core.windows.net/coib-publish/invar/d23d4137-42f4-4331-924e-b660473acf64>
- VAN DIJKE, J., VAN NISTELROOIJ, I., BOS, P., & DUYNDAAM, J. (2023). Engaging otherness: care ethics radical perspectives on empathy. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 26, 385–399. <https://doi.org/10.1007/s11019-023-10152-0>
- VIVEROS, M. (2016). *La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación*. Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.

SOBRE EL AUTOR

Esteban Morales Gallardo es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana, además de ser sociólogo por la Universidad Diego Portales y Economista por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente realiza una investigación sobre la experiencia de las madres cuidadoras de hijos NNA pacientes de cáncer en Ciudad de México.

Gramáticas del cuidado

Aportes a las gramáticas de justificación desde la ética de cuidados

Jacqueline Cordo

Universidad Diego Portales y Universidad Complutense de Madrid
jacquelinecordo1@gmail.com

DOI: 10.32995/0719-64232025v11n22-197

Fecha de recepción: 10/10/2025
Fecha de aceptación: 23/12/2025

Cordo, J. (2025). "Gramáticas del cuidado: Aportes a las gramáticas de justificación desde la ética de los cuidados". *Cuadernos de Teoría Social*, 11 (22): 48-75

Gramáticas del cuidado

Aportes a las gramáticas de justificación desde la ética de cuidados

Jacqueline Cordo

RESUMEN

El artículo propone un diálogo entre la ética del cuidado y la teoría de las gramáticas de justificación de Boltanski y Thévenot, con el propósito de explorar nuevas formas para comprender cómo se construye lo justo en la vida social. Se parte de la premisa de que la ética del cuidado y la ética de la justicia no constituyen polos opuestos, sino dimensiones en tensión complementaria que expresan distintas concepciones de responsabilidad moral y legitimidad. En este marco, los feminismos han desempeñado un papel decisivo al visibilizar la centralidad de los cuidados y la reproducción de la vida, mostrando cómo las nociones abstractas de justicia se sostienen sobre una división fundante entre lo público y lo privado que oculta las condiciones materiales y afectivas de la vida en común. A partir de estas discusiones, el artículo introduce la noción de *gramáticas de cuidado*, una propuesta original que busca tensionar la construcción clásica de las gramáticas de justificación al incorporar los vínculos afectivos, corporales y situados que sustentan la acción moral. Estas gramáticas permiten analizar los modos en que se negocian los significados de lo justo en contextos concretos, donde el reconocimiento, la vulnerabilidad y la interdependencia se vuelven criterios centrales de legitimación.

PALABRAS CLAVE

Ética de cuidado, género, justicia, gramáticas de justificación, gramáticas de cuidado.

Grammars of Care

Contributions to the Grammars of Justification from the Ethics of Care

Jacqueline Cordo

ABSTRACT

This article proposes a dialogue between the ethics of care and Boltanski and Thévenot's theory of grammars of justification, with the aim of exploring new ways of understanding how notions of justice are constructed in social life. It starts from the premise that the ethics of care and the ethics of justice are not poles opposing, but rather dimensions in complementary tension that express different conceptions of moral responsibility and legitimacy. Within this framework, feminisms have played a decisive role in making visible the centrality of care and the reproduction of life, revealing how abstract notions of justice rest upon a foundational division between the public and the private that obscures the material and affective conditions of common life. Building on these discussions, the article introduces the notion of grammars of care –an original proposal that seeks to challenge the classical construction of grammars of justification by incorporating the affective, embodied, and situated relations that sustain moral action. These grammars make it possible to analyze how meanings of justice are negotiated in concrete contexts, where recognition, vulnerability, and interdependence become central criteria of legitimacy.

KEYWORDS

Ethics of care, gender, justice, grammars of justification, grammars of care

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de las últimas décadas, los feminismos, en sus múltiples expresiones académicas, activistas y populares,¹ han logrado situar en el centro del debate social y político la cuestión de los cuidados y la reproducción de la vida. Su intervención ha supuesto no solo la visibilización de un conjunto de tareas históricamente invisibilizadas y feminizadas, sino también la elaboración de nuevas categorías teóricas y políticas que permiten comprender las condiciones materiales y afectivas que sostienen la vida en común. En el ámbito académico, este movimiento puede leerse como parte de un proceso más amplio en el que la identificación de un problema abre el camino para la construcción de herramientas conceptuales y empíricas capaces de abordarlo.

Esta perspectiva ha tenido, en los últimos años, un impacto significativo tanto a nivel teórico como empírico. Desde el enfoque de la reproducción social, los cuidados se han entendido como un componente fundamental de la economía, lo que ha impulsado políticas públicas orientadas

1 Entre estas expresiones se incluyen, en el ámbito académico, aportes provenientes del feminismo radical, que problematizó el trabajo doméstico y de cuidados como una dimensión estructural de la dominación patriarcal (por ejemplo, Shulamith Firestone, 1970; Christine Delphy, 1984), así como del feminismo de la diferencia, que contribuyó a la revalorización de prácticas relacionales históricamente feminizadas (Luce Irigaray, 1974; Adriana Cavarero, 1990; comunidad Diotima, 1990). Asimismo, los debates sobre cuidados y reproducción social han sido particularmente influidos en el contexto latinoamericano por los aportes de Silvia Federici (2013), Elizabeth Jelin (2010) y Cristina Carrasco (2001), como también, más recientemente, por trabajos de Laura Pautassi (2007), Verónica Gago (2019) y Eleonor Faur (2014), junto con luchas y movimientos colectivos que contribuyeron de manera decisiva a la visibilización pública del trabajo de cuidados.

a parametrizar el trabajo de cuidados, asignarle un valor monetario y visibilizar su feminización (Carrasco et al., 2011; Gago, 2019). Sin embargo, un aspecto menos difundido –aunque no por ello menos relevante– refiere al lugar que estos ocupan en la organización político-moral de la sociedad.

Diversos aportes feministas destacan la necesidad de una ética del cuidado que ponga en tensión los modelos abstractos de justicia que predominan en las sociedades occidentales modernas (Benhabib, 2013; Kittay, 2019; Tronto, 1993). Estas abstracciones no son neutras, pues tienden a favorecer la reproducción de desigualdades y la conservación del *statu quo* (Fascioli, 2010), en consonancia con las críticas dirigidas a las pretensiones universales de la justicia (Walzer, 2004). De allí que resulte crucial atender no solo a las negociaciones cotidianas sobre lo justo, sino también a los posicionamientos morales desde los cuales esos acuerdos adquieren legitimidad.

Pese a estos avances, aún se ha escrito poco sobre cómo operacionalizar, desde el análisis sociológico, las conceptualizaciones de la ética del cuidado. La pregunta central es cómo estas nociones se encuentran (o no) presentes en las prácticas concretas donde se disputan los significados de justicia. Este artículo busca explorar los aportes que puede ofrecer la ética del cuidado al estudio de las gramáticas de justificación en contextos donde se negocia lo justo, atendiendo tanto a las estrategias de quienes denuncian como a las formas en que dichas denuncias son percibidas, traducidas y legitimadas en sus entornos. Para ello, se retoma la noción de gramáticas de justificación elaborada por Boltanski y Thévenot (2021), con el objetivo de ensayar un cruce inicial entre este aparato conceptual y una mirada situada en los cuidados. En este sentido, se trata de un trabajo de carácter teórico, no empírico, que propone una herramienta analítica conceptual: las gramáticas de cuidado.

El artículo se organiza en cuatro partes, además de esta introducción. En primer lugar, retomo las principales críticas feministas a las concepciones clásicas de justicia desde la ética del cuidado. En segundo lugar, presento los aspectos centrales de la sociología pragmática y, en particular,

la idea de gramáticas de justificación. En tercer lugar, propongo el término de gramáticas de cuidado, explorando la productividad del encuentro entre ambas perspectivas. Finalmente, ofrezco algunas conclusiones preliminares.

2. LA ÉTICA DE LA JUSTICIA DESDE LA ÓPTICA DEL CUIDADO

Desde el liberalismo político, la construcción de sociedades justas ha sido pensada a partir de la figura de *individuos autónomos* que participan en la esfera pública, regulados por normas morales y por instituciones encargadas de garantizar los valores de libertad e igualdad (Rawls, 1995). En este marco, la idea de moral sostiene la constitución de un *sujeto de derecho* concebido como imparcial y abstracto, cuya validez descansa en el reconocimiento de una igualdad universal y en la formulación de principios generales de justicia (Brugère, 2022). En contraste, la ética remite a relaciones densas y situadas, atravesadas por la experiencia cotidiana y por condiciones concretas de existencia (Margalit, en Brugère, 2022).

Sin embargo, desde la sociología de las moralidades, la moral no se entiende únicamente como un conjunto de estándares universales que distinguen lo correcto y lo incorrecto, sino como un campo socialmente construido, atravesado por disputas, jerarquías y delimitaciones de pertenencia entre distintos grupos y posiciones sociales (Hitlin & Vasey, 2013). En este sentido, la moralidad no operaría solo como un principio de cohesión social, sino también como un espacio de conflicto en el que se negocian significados, legitimidades y criterios de evaluación.

Sin desconocer la distinción entre moral y ética, este trabajo no la adopta como eje central de análisis. Más allá de la denominación (frecuentemente *ética* en el campo de los cuidados), el interés analítico se orienta al estudio de prácticas situadas y contextuales, atravesadas por relaciones de vulnerabilidad y dependencia, así como por los marcos sociales e institucionales que las configuran.

En este contexto, el concepto mismo de cuidados aparece como una categoría analítica con pocos años de vida (Batthyány, 2021; Comas-d'Argemir y Faur, 2023), cuya emergencia se vincula estrechamente con el cuestionamiento feminista a la distinción liberal entre lo público y lo privado, desarrollado de manera sistemática a partir de la denominada segunda ola. Al politizar la esfera doméstica, estos debates pusieron en el centro la relevancia del trabajo reproductivo como enclave económico y político fundamental para la organización social (hooks, 1984; Millett, 1970; Paterman, 1988). Este desplazamiento habilitó nuevas indagaciones orientadas a identificar la especificidad de ciertas prácticas al interior del trabajo doméstico, ya no atendiendo principalmente a su carácter remunerado o no, sino a la naturaleza relacional de estas acciones y a las dimensiones afectivas y subjetivas que producen. Es en este marco donde comienzan a delinearse los aportes que darán lugar a una reflexión específica sobre los cuidados y, posteriormente, al desarrollo de la ética del cuidado (Vivaldi et al., 2024).

En términos más generales, el análisis del desarrollo moral y del lazo social se ha abordado tradicionalmente desde la ética de la justicia y sus valores propositivos, basándose en una dicotomía fundante: la división entre lo público y lo privado (Gilligan, 1993). Esta dicotomía jerarquizada ha sostenido, a su vez, otras oposiciones estructurantes, como la primacía de la razón sobre los afectos, de la abstracción y la universalidad sobre lo cotidiano y lo particular, y de lo masculino sobre lo femenino, así como la distinción entre justicia y cuidado como esferas estrictamente diferenciadas (Benhabib, 2013; Held, 2005). Como consecuencia, un campo entero de la actividad humana concebido como privado ha sido relegado a lo “natural” y “ahistórico”, obstaculizando una reflexión sistemática sobre el desarrollo histórico moral de lo doméstico, los afectos y lo íntimo (Fascioli, 2010). Aquí retomo específicamente la definición de cuidados de Fisher y Tronto (1990), quienes lo entienden como:

una actividad de nuestra especie que comprende todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro “mundo” de forma que podamos vivir en él de la mejor manera posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, a nosotros mismos y nuestro entorno, todo lo cual intentamos entrelazar en una compleja red que sustenta la vida (p. 40).

Por su parte, la ética del cuidado busca tensionar y, al mismo tiempo, complementar la ética de la justicia, al proponer la revalorización de los cuidados como una condición necesaria para siquiera empezar a pensar en ese aspecto. Siguiendo a Held (2005), se entiende que, a pesar de las diversas definiciones existentes, la ética del cuidado como ética moral reúne una cierta cantidad de características definitorias. A saber, el reconocimiento de la vulnerabilidad y la interdependencia como una característica inherentemente humana; el valor central de la emoción para la construcción de conocimiento; la importancia de la situationalidad y de los particularismos para el análisis de los fenómenos; el cuestionamiento de la distinción entre lo público y lo privado como esferas de análisis distintivas; y la relevancia de la relacionalidad de las personas por sobre su individualidad. Así, esta perspectiva comprende a los cuidados como un valor digno de igual elaboración teórica que la justicia.

Sin embargo, la ética del cuidado no debe reducirse a un conjunto de normas morales alternativas, sino comprenderse como una forma de percepción y atención al mundo social (Laugier, 2015). Ellos constituyen una manera de ver y de responder a lo que ocurre en la vida cotidiana, y se orientan hacia lo particular y lo concreto. En esta línea, se presentan como una capacidad ética de percepción que permite reconocer lo que necesita ser atendido (Gilligan, 1993), y no solo como una práctica afectiva o doméstica.

Por lo tanto, si bien la ética de cuidados surge como una apropiación feminista respecto a su importancia como valor y como práctica (Held, 2005), vale aclarar que los cuidados son feministas solo en un contexto patriarcal, siendo simplemente humanos en un marco democrático (Gilligan, 2025).

En síntesis, la tradición feminista ha mostrado que la pretensión de una justicia universal y neutral termina por invisibilizar las experiencias situadas de las mujeres y, con ello, los marcos desde los cuales se construyen sus demandas (Fraser, 1994; Gilligan, 1993). Esta crítica permite evidenciar que no todas las gramáticas de justificación circulan con igual legitimidad: algunas son reconocidas como válidas y otras quedan fuera de los registros dominantes. Es precisamente aquí cuando se vuelve productivo recurrir a la sociología pragmática, que ofrece herramientas para analizar cómo se despliegan y negocian esas gramáticas en la práctica, y de qué modo ciertas voces logran o no hacerse oír.

3. LA CONSTRUCCIÓN DE *LO JUSTO* EN LA SOCIOLOGÍA PRAGMÁTICA

Al tomar en serio los argumentos y justificaciones que brindan las personas respecto de sus propias acciones, la sociología pragmática plantea un análisis de continuidad entre la agencia individual y la estructura social. Es decir, analiza la acción y su justificación ante dilemas morales que se le presentan a la persona protagonista, entendiendo que esa acción se realiza en una realidad dada, afectada a su vez por los agentes que la componen (Thévenot, 2016). Uno de sus mayores objetivos es, por ende, superar la dicotomía agente-estructura, distinguiendo ambos polos empíricamente y viendo cómo se articulan en la práctica (Nardacchione, 2016).

En esta línea, Boltanski y Thévenot (2021) sostienen la necesidad de analizar los comportamientos no solo a partir de la relación de fuerzas materiales que los condiciona (escuela marxista), o desde la fuerza de la costumbre y la cultura común (escuela durkheimiana), sino también desde la construcción agencial, atendiendo a los acuerdos críticos a los que llegan las personas para poder vivir en comunidad. Asimismo, alertan que los análisis utilitaristas (Teoría de la Elección Racional) tampoco lograrían dar cuenta de las motivaciones, en tanto no contemplan el carácter relacional de la

acción ni la capacidad crítica que puede orientarla. Así, proponen que los acuerdos y desacuerdos se construyen también en referencia a valores morales concebidos como comunes a todas las personas.

Diremos que somos capaces de comprender las acciones de las personas cuando (...) hayamos recuperado las coacciones que debieron tener en cuenta, en la situación en la que se hallaban, para hacer que sus críticas o sus justificaciones resultaran aceptables a los demás (Boltanski, 1990, p. 59).

En *De la justificación* (2021), Boltanski y Thévenot desarrollan la teoría de las ciudades –o mundos– de justificación, entendidas como órdenes normativas que orientan la manera en que las personas definen lo que consideran justo o legítimo en diferentes situaciones. Cada ciudad se organiza en torno a un principio superior común, que sirve de fundamento para jerarquizar personas, acciones y bienes.

En esta propuesta, la noción de ciudad se despliega en dos planos. Por un lado, refiere al conjunto de personas y objetos que participan en un orden común; y por otro, en un nivel más abstracto, remite a las convenciones que definen la humanidad de las personas, aquello que las iguala y permite establecer equivalencias entre ellas. Cada ciudad define un “bien común” ante el cual se miden los principios de grandeza. Estos principios de equivalencia posibilitan comparar y jerarquizar acciones, bienes o personas en función de magnitudes que no les son inherentes, sino que se definen de forma situada, permitiendo juzgar qué resulta justo o injusto en contextos específicos. En consecuencia, no existiría un único criterio de justicia, sino múltiples principios de equivalencia que varían según la situación, lo que permite pensar la justicia como una aproximación situada a la igualdad (Boltanski, 1990).

Entre las ciudades desarrolladas por estos autores, me centraré en la *ciudad cívica*² construida sobre el principio superior del bien común y de la igualdad entre las/los ciudadanas/os. En ella, lo justo se define en relación con lo que beneficia al colectivo y no con los intereses individuales. Las instituciones, las reglas públicas y los derechos universales se convierten así en referentes legítimos para evaluar las acciones. La gramática de justificación de la ciudad cívica desplaza el foco de lo particular hacia lo general: un argumento adquiere validez si logra presentarse como beneficioso para la sociedad en su conjunto.

Estos acuerdos respecto a lo *justo* o *injusto* no son esenciales: las personas trabajan activamente para llegar a ellos. Boltanski y Thévenot desarrollan el concepto de *gramáticas de justificación* para poder aproximarse al fenómeno, las cuales entienden como principios, reglas o ideales a los que recurren las personas para justificar sus acciones (o criticar/evaluar las de otros). Son conjuntos coherentes de valores y marcos normativos compartidos que guían el comportamiento en función de lo que se considera o no *justo*. Este ideal se construye en función del bien común y la capacidad que se tenga (por la situación en la que están o el lugar que ocupan, no por tener algún don especial) de representar lo general, lo colectivo y universal: “[El acuerdo] para realizarlo las personas deben aclarar sus posiciones de justicia, adecuarse a un imperativo de justificación y, para justificar, deben sustraerse de la situación inmediata y alcanzar un nivel más alto de generalidad” (Boltanski, 1990, p. 72). En una misma situación pueden converger diferentes principios de equivalencia y, por tanto, diferentes gramáticas de justificación se ponen en juego. Queda claro entonces que “las disputas morales no se ligan a una entelequia abstracta, sino que se articulan con formas concretas del mundo” (Nardacchione, 2016, p. 19).

2 En el mismo libro, los autores desarrollan otras cinco ciudades además de la cívica. La ciudad doméstica, cuyo principio superior es la jerarquía y la tradición; la ciudad industrial, regida por la eficacia, la utilidad y la productividad; la ciudad de mercado, por la competencia y el interés; la ciudad inspirada, donde prima la creatividad y la autenticidad; y, finalmente, la ciudad de la fama o de la opinión, donde el principio superior es la reputación y el reconocimiento público.

Ahora bien, ese análisis de lo “concreto” pareciera darse sobre personas sin afectos, sin emociones o cuerpo. Los dilemas morales que aparecen en las denuncias públicas tienden a formularse bajo un ideal de máxima abstracción y racionalidad posible. En esta línea, Talahite (2010) advierte que en las gramáticas de justificación los actores aparecen asexuados: se evita dotarlos de atributos corporales, intereses o disposiciones inscritas en la materialidad del cuerpo, capaces de generar intenciones conscientes o inconscientes. Sin embargo, como ya ha señalado Acker (1990), el único sujeto que puede “negar” el cuerpo es el varón, pues las instituciones se han configurado sobre un supuesto universal que responde a su medida y semejanza. Esta abstracción, lejos de ser neutral, es en sí misma generizada.

Este borramiento del cuerpo, de los afectos y de la experiencia encarnada no supone su completa desaparición, sino más bien su desplazamiento hacia una ciudad específica: la denominada *ciudad doméstica*, en contraste con la versión cívica que venimos analizando. En esta configuración, lo íntimo, lo emocional y lo corporal quedan relegados al ámbito doméstico y privado, concebido como un territorio en el que no se debaten valores morales colectivos, sino que prevalece una lógica regida por la tradición jerárquica y por la interioridad del amor, en oposición a la exterioridad de la ley (Boltanski, 1990). En este sentido, Talahite (2010) señala que el único espacio en el que el sexo de las personas adquiere relevancia es precisamente la ciudad doméstica, lo que contribuye a reforzar y naturalizar la escisión entre lo público y lo privado.

No obstante, los feminismos en general y la ética de cuidado en particular, nos invitan a volver sobre la centralidad del cuerpo: uno que habita simultáneamente lo público y lo privado, y que encarna ambas esferas hasta el punto de desdibujar la dicotomía tradicional. Comprenderlo en su completitud implica reconocer cómo se inscriben en él relaciones de poder, desigualdades y cuidados. Por ello, situar los cuidados en el espacio público se vuelve clave para analizar su presencia –o ausencia– en la organización social cotidiana y, particularmente, en la agencia relacional a través de la cual se negocia lo justo.

4. LA CONSTRUCCIÓN DE *LO JUSTO* DESDE LA ÉTICA DE CUIDADOS

Queda claro, entonces, que la piedra angular de toda gramática de justificación es el bien común, en torno al cual se organizan los criterios de equivalencia, se evalúa la legitimidad de las acciones y se define qué resulta justo en una situación determinada. Desde esta perspectiva, se abre una pregunta central: ¿cómo se construye ese bien común cuando el punto de partida no es una persona autónoma, abstracta e imparcial, sino una mirada anclada en los cuidados? Dicho de otro modo, ¿qué criterios permiten evaluar la legitimidad del accionar propio y ajeno cuando se incorporan la vulnerabilidad, la dependencia y la relacionalidad como dimensiones constitutivas de la vida social?

Pensar el bien común desde la ética del cuidado implica, en primer lugar, desplazar el foco hacia las personas concretas y sus cuerpos. Tal como ha señalado Judith Butler (2010), la corporalidad no constituye una dimensión meramente individual o privada, sino una condición social fundamental: los cuerpos existen siempre expuestos a otros, atravesados por relaciones materiales, simbólicas y afectivas que hacen posible (o imposible) la vida. En este sentido, la vulnerabilidad remite a una condición relacional que los vincula a través de necesidades compartidas y redes de sostén. Así, la responsabilidad moral no puede reducirse a la valoración abstracta de la vida ni a la atribución de derechos formales, más bien debe atender a las condiciones sociales que la hacen vivible, especialmente allí donde esas condiciones fallan.

En una línea convergente, Brugère (2022) propone situar la dependencia como una clave analítica central para repensar la justicia. Lejos de concebirla como una anomalía o una excepción, la dependencia revela una vulnerabilidad de carácter ontológico y antropológico: los seres humanos no son únicamente sujetos racionales o titulares de derechos, sino cuerpos cuya potencia de vivir puede verse limitada, interrumpida o dañada. Por ello, la

dependencia no se debe reducir a esquemas de interdependencia recíproca, ya que asumir esta última como ideal normativo suficiente resulta problemático en la medida en que mantiene como referencia implícita un modelo de ciudadanía basado en sujetos autónomos, libres e iguales. Cuando los límites de la justicia se trazan exclusivamente a partir de relaciones recíprocas entre individuos considerados autónomos, las personas dependientes permanecen en los márgenes del reconocimiento y de los derechos. De allí que la ética del cuidado insista en situar el elemento de la dependencia en el centro del análisis, no como un déficit a corregir, sino como una condición estructural de la vida humana (Brugère, 2022). Este desplazamiento amplía la noción de bien común al incorporar, como criterio de legitimidad, la capacidad de representar lo general o lo universal y la atención a las condiciones concretas que permiten sostener la vida en contextos de desigualdad, fragilidad y asimetría.

Por su parte, los cuidados no remiten solamente a disposiciones normativas o a capacidades agenciales individuales, sino que constituyen una dimensión estructural de la formación social. Su organización depende de marcos institucionales, económicos y políticos que los producen, distribuyen y sostienen. En este sentido, como advierten Cadahia (2024) y Tronto (2024), entre otras, la cuestión de los cuidados no es solo ética o económica: en la medida en que se encuentra atravesada por relaciones de poder que determinan quién cuida, en qué condiciones, con qué grado de reconocimiento y responsabilidad, también incluye un factor fundamentalmente político.

Aunque la vulnerabilidad y la dependencia son rasgos inherentes de la vida humana, no todas las personas se relacionan del mismo modo con ellas. Tal como señala Brugère (2022), las posiciones de poder permiten, en muchos casos, desentenderse tanto de la propia vulnerabilidad como de la ajena, desplazando el peso del cuidado hacia otros cuerpos y otros vínculos. Desde esta perspectiva, la ética del cuidado cuestiona una concepción de la justicia fundada exclusivamente en la reciprocidad entre sujetos autónomos y propone, en línea con Tronto (2024), desplazar el eje hacia la responsabilidad,

entendida como una obligación moral y política de atender las necesidades de quienes se encuentran en situaciones de mayor fragilidad.

Cada estructura social adopta formas específicas según sus condiciones históricas, políticas y territoriales, lo que implica que las relaciones de cuidado se organizan y se significan de manera diferencial en contextos concretos. En América Latina, los debates sobre cuidados han tendido a desarrollarse menos como elaboraciones normativas abstractas y más como reflexiones situadas sobre prácticas de cuidado atravesadas por relaciones de dependencia, arreglos institucionales y asimetrías de poder (Faur, 2014; Pautassi, 2007). Lo anterior con un énfasis particular en los lazos comunitarios, las prácticas populares y las formas determinadas de sostenimiento de la vida en contextos de desigualdad estructural (Quiroga y Gago, 2014; Zibechi, 2020).

Este conjunto de discusiones permite avanzar un paso más y formular una pregunta analítica distinta: no solo qué valores moviliza la ética del cuidado, sino cómo esos valores se traducen en prácticas, argumentos y disputas concretas en torno a lo justo. Si los cuidados están estructuralmente atravesados por relaciones de poder, desigualdades situadas y arreglos institucionales específicos, resulta necesario contar con herramientas que permitan analizar de qué modo esas dimensiones se vuelven inteligibles, legítimas o cuestionables en situaciones de conflicto. Es en este punto donde propongo introducir la noción de *gramáticas de cuidado*, entendidas como un dispositivo analítico que permite examinar la forma en que se articulan agencia y estructura en la construcción situada del bien común desde los cuidados.

4.1 Gramáticas de cuidado

Las gramáticas de cuidado pueden pensarse a partir del análisis de la práctica del cuidado desarrollado por Joan Tronto (2024). En su formulación, es posible desagregar esta práctica en cuatro momentos analíticos: preocuparse por (atención a la necesidad), hacerse cargo (asunción de la responsabilidad),

procurar cuidados (el trabajo concreto implicado) y capacidad de respuesta (recepción, evaluación y ajuste del cuidado). Estas fases no describen una secuencia lineal ni exhaustiva, sino dimensiones interrelacionadas que permiten comprender cómo los cuidados se organizan social y políticamente.

Retomando esta propuesta, planteo que las gramáticas de cuidado pueden ser pensadas también a partir de cuatro ejes analíticos que, en este caso, no organizan la práctica del cuidado en sí misma, sino las formas en que se formula la queja, se justifican los posicionamientos y se disputan los significados de lo justo en contextos determinados. En este sentido, las gramáticas de cuidado constituyen una herramienta conceptual orientada a analizar cómo se define el bien común desde los cuidados, y cómo este se construye situadamente en la articulación entre agencia y estructura.

Las tres primeras dimensiones –reconocimiento, responsabilidad y prácticas afectivas– buscan captar el diálogo característico entre agencia y estructura que atraviesa las gramáticas de justificación: quién identifica una necesidad, quién asume la responsabilidad de atenderla y quién realiza efectivamente el trabajo de cuidado. La cuarta dimensión, asociada a la equidad, introduce un horizonte normativo que no remite a un ideal abstracto, sino a la evaluación situada de los efectos del cuidado y a la posibilidad de corregir desigualdades estructurales en el aquí y ahora. De este modo, las gramáticas de cuidado no aspiran a establecer un modelo normativo cerrado, sino a ofrecer un marco analítico para aprehender cómo se negocia lo justo cuando los cuidados se vuelven objeto de disputa.

4.1.1 Reconocimiento

Desde una perspectiva más amplia, el reconocimiento puede entenderse como un conjunto de actitudes prácticas a través de las cuales se afirma el valor de aquello que se tiene enfrente, ya sean personas, acciones o formas de vida (Honneth, 2006a). En este sentido, las experiencias de injusticia se vinculan estrechamente con la percepción de una falta o negación de reco-

nocimiento legítimo (Honneth, 2006b). Sin embargo, el reconocimiento no se restringe al plano intersubjetivo, sino que constituye también una condición normativa del orden social, con efectos institucionales y estructurales, en la medida en que delimita qué prácticas, valores y demandas resultan socialmente inteligibles y dignas de atención (Lobaton, 2018).

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando el reconocimiento (o su ausencia) recae sobre prácticas o valores? Siguiendo a Tronto (2024), dar cuenta de la existencia de una necesidad es el primer momento de la práctica del cuidado: sin ese reconocimiento inicial, la relación en cuestión no puede siquiera comenzar. No obstante, este gesto fundamental para la reproducción de la vida social suele verse sistemáticamente infravalorado, cuando no desestimado, en contextos donde las necesidades aparecen naturalizadas o relegadas al ámbito de lo privado. Como advierte Fraser (2023), las tareas orientadas a sostener la vida tienden a perder visibilidad y legitimidad precisamente por su carácter cotidiano y su asociación con esferas históricamente feminizadas.

En esta línea, Tronto (2024) subraya que las conversaciones en torno a las necesidades rara vez reciben el mismo estatuto que aquellas centradas en derechos, lo que contribuye a debilitar su reconocimiento público y político. Tal como señalan Vivaldi et al. (2024), la incorporación de derechos resulta insuficiente si no se acompaña de un desplazamiento más profundo que coloque la vida en el centro de la reflexión y de la acción colectiva. Desde esta perspectiva, el reconocimiento no se agota en la formalización jurídica de derechos, sino que exige identificar y valorar las condiciones concretas que hacen posible la vida en común.

A partir de las gramáticas de cuidado, el reconocimiento se configura como el primer eje analítico para comprender cómo se construye lo justo. Reconocer una necesidad implica visibilizar desigualdades estructurales vinculadas a lo material, al género, a la sexualidad, entre otras, y habilitar la consideración de los cuidados como una práctica social y una virtud colectiva. En este sentido, el reconocimiento no se entiende como una disposición

moral individual, sino como una condición de posibilidad para que una necesidad se vuelva inteligible y pueda ser formulada como un argumento legítimo en disputas situadas sobre lo justo, afirmando la centralidad de los cuidados tanto en el plano abstracto como en la vida cotidiana, como parte constitutiva del bien común.

4.1.2 Responsabilidad

La organización de la responsabilidad del cuidado constituye uno de los ejes centrales de la teoría de Joan Tronto (2024). Asumir una responsabilidad implica, al mismo tiempo, liberar a otras personas de esa tarea, lo que pone de manifiesto que no todas cuidan ni que lo hacen en las mismas condiciones. La distribución de la responsabilidad del cuidado expresa, así, relaciones de poder que estructuran quiénes asumen el trabajo de atender las necesidades y quiénes pueden desentenderse de ellas.

A diferencia de los derechos –que pueden adjudicarse sobre la base de una reclamación explícita–, la responsabilidad carece de límites claros y de mecanismos de asignación evidentes (Tronto, 2024). Esta indeterminación se vincula con la dificultad de reconocer la temporalidad y la fragilidad constitutivas de la vida humana, lo que tiende a oscurecer experiencias tan universales como la vulnerabilidad y la interdependencia. Como señala Gilligan (2025), estas condiciones fundamentales suelen ser naturalizadas y desplazadas fuera del pensamiento reflexivo, lo que contribuye a su despolitización.

Desde esta perspectiva, recentrar las prácticas y las virtudes del cuidado a partir del reconocimiento se vuelve una condición necesaria para repensar la distribución de la responsabilidad de manera social y políticamente significativa. En este marco, las gramáticas de cuidado permiten interrogar quién asume la responsabilidad de atender las necesidades sociales reconocidas, cómo se organiza dicha responsabilidad y de qué modo estas decisiones inciden en la construcción del bien común. La responsabilidad opera

así, en las gramáticas de cuidado, no como una norma prescriptiva, sino como un criterio de evaluación del reparto social de las obligaciones de cuidado, a partir del cual se justifican, disputan o cuestionan las posiciones que distintas personas ocupan frente a una necesidad social reconocida.

4.1.3 Prácticas afectivas

La tercera dimensión de las gramáticas de cuidado remite al acto mismo de cuidar, es decir, al conjunto de prácticas concretas mediante las cuales se atienden las necesidades previamente reconocidas. Lejos de constituir un don innato, el cuidado es una práctica socialmente aprendida (Tronto, 2024). Sin embargo, su aprendizaje no es neutral: en el marco de una construcción generizada y binaria del yo, las personas aprenden también a distanciarse de los cuidados en tanto virtud, adoptando disposiciones diferenciadas respecto de la empatía, la sensibilidad y la atención hacia otras personas (Gilligan, 1993; 2025). Esta distribución diferencial contribuye a la feminización del cuidado, especialmente en sus formas más cotidianas y menos visibles.

Desde esta mirada, las emociones y afectos que acompañan las prácticas de cuidado no pueden entenderse como meras reacciones internas o disposiciones psicológicas individuales. Como plantea Ahmed (2014), los afectos funcionan como formas de orientación hacia el mundo: movimientos relacionales que crean, sostienen y delimitan vínculos entre personas, cuerpos y objetos. En este sentido, las prácticas afectivas constituyen una dimensión central del cuidado, en la medida en que articulan trabajo, emoción y relación en una misma acción situada.

Las gramáticas de cuidado permiten analizar cómo estas prácticas afectivas se convierten en objeto de disputa y evaluación en situaciones concretas. No se trata únicamente de identificar quién realiza el trabajo de cuidado, sino de observar qué acciones son reconocidas como cuidado legítimo y cuáles son minimizadas, naturalizadas o directamente invisibilizadas.

Por ejemplo, en contextos institucionales como la universidad o el sistema de salud, tareas tales como escuchar, contener emocionalmente, anticipar conflictos o adaptar ritmos de trabajo suelen ser percibidas como “actitudes personales” o “vocación”, más que como prácticas de cuidado socialmente necesarias. Sin embargo, estas acciones (frecuentemente feminizadas y no remuneradas) resultan fundamentales para el funcionamiento cotidiano de dichas instituciones.

Desde este eje, las gramáticas de cuidado permiten relevar disputas en torno al trabajo concreto que implica atender las necesidades sociales reconocidas, considerando el cuidado no solo como una actividad formal o informal, sino como una práctica afectiva, sensible, multiescalar y multitemporal. Al hacerlo, se vuelven visibles tanto las prácticas más evidentes como aquellas mínimas o microscópicas que, aun sin ser nombradas como tales, hacen posible el cuidado y contribuyen de manera decisiva a la construcción situada de lo justo.

4.1.4 Equidad

La cuarta dimensión de las gramáticas de cuidado remite a la evaluación de los efectos del cuidado y a la capacidad de ajustar las respuestas frente a la evolución de las necesidades atendidas. En el trabajo de Tronto (2024), este momento se vincula con la capacidad de respuesta o *feedback*, es decir, con la atención sostenida a si el cuidado brindado resulta adecuado o suficiente en relación con las condiciones concretas de quienes lo reciben. Retomando esta idea, propongo articular este eje con la noción de equidad, entendida como una forma práctica, situada y política de construcción de la igualdad.

Tal como advierte Walzer (2004), una concepción literal de la igualdad corre el riesgo de borrar diferencias relevantes, dejando intactas las estructuras de poder que producen desigualdad. Bajo esta perspectiva, la justicia no consistiría en la homogeneización, sino en la capacidad de distinguir y responder diferencialmente a situaciones desiguales. En este sen-

tido, la equidad puede comprenderse como la validación de tratamientos diferenciados orientados a garantizar condiciones efectivas de igualdad, no como un ideal abstracto. Es una práctica situada que busca corregir desigualdades estructurales en el aquí y ahora (Gaba, 2010).

Desde las gramáticas de cuidado, la equidad opera como un principio de evaluación que permite juzgar si las prácticas de cuidado reconocidas, asumidas y realizadas contribuyen efectivamente al sostenimiento de la vida en condiciones de justicia. No se trata, entonces, de aplicar criterios universales predefinidos, sino de analizar cómo se traducen y se interpretan los principios normativos de igualdad en contextos sociales específicos, los cuales varían según los marcos culturales, históricos e institucionales disponibles (Araujo, 2019).

En esta línea, diversos aportes desde la ética del cuidado han señalado la necesidad de repensar la igualdad incorporando la dependencia como una condición central de la vida social. Como plantea Brugère (2022), una teoría de la igualdad que ignore las relaciones de dependencia corre el riesgo de reproducir exclusiones estructurales, al sostener como referencia implícita al sujeto autónomo y autosuficiente. Frente a ello, las gramáticas de cuidado permiten situar la equidad como una construcción relacional y dinámica, anclada en prácticas concretas que buscan sostener la vida común más allá de los límites del individualismo abstracto asociado a la ética de la justicia (Held, 2005).

Retomando esta perspectiva, las pruebas de magnitud propias del modelo de las gramáticas de justificación —orientadas a demostrar la grandeza de una acción en relación con el bien común— pueden reformularse cuando se asientan en principios ligados al cuidado. En este marco, la evaluación de lo justo deja de remitirse exclusivamente a criterios de igualdad abstracta y se abre a valores como la responsabilidad, la vulnerabilidad y la sostenibilidad de la vida.

De este modo, el cuidado introduce criterios de legitimidad que no se encuentran plenamente considerados en el modelo original, centrado en la

ética de la justicia. En diálogo con los aportes de Tronto, Laugier, Held y Gilligan, este artículo propone pensar las gramáticas de cuidado como un marco analítico que permite reconocer cómo prácticas y valores ligados al cuidado operan como fundamentos políticos en la construcción situada de la equidad y la justicia en sociedades contemporáneas.

5. CONCLUSIÓN

Frente al énfasis de la ética de la justicia en la imparcialidad, la generalidad y la pretensión de universalidad, la ética del cuidado introduce un desplazamiento decisivo al situar la moralidad en la responsabilidad concreta hacia otras personas y en la atención a necesidades socialmente producidas. En este aspecto, el cuidado no se presenta como una ética opuesta a la justicia, sino como un régimen normativo situado que la complementa y la interroga, obligando a repensar sus límites y a incluir dimensiones que han quedado históricamente invisibilizadas por sus abstracciones.

Lejos de constituir un asunto restringido a la vida privada, el cuidado posee una relevancia pública y política central. Permite evidenciar injusticias estructurales que los modelos clásicos de justicia tienden a desatender y cuestiona la separación entre lo público y lo privado, mostrando que aquello considerado “personal” es también un problema de justicia social y, por lo tanto, de responsabilidad colectiva. Desde esta perspectiva, lo común deja de ser analizado como un ideal abstracto y es redefinido como un entramado dinámico de vidas vulnerables que requieren cuidado mutuo (Federici, 2013).

En este marco, el artículo propuso la noción de gramáticas de cuidado como una herramienta analítica para aproximarse a las negociaciones cotidianas en torno a lo justo. Este enfoque permite examinar cómo prácticas y valores ligados al cuidado se articulan (o no) como criterios legítimos de evaluación en contextos concretos, y cómo estas gramáticas tensionan un orden social que privilegia concepciones abstractas e individualistas de justicia e igualdad. Tal como se mostró a lo largo del trabajo, dicho sentido

común universalista tiende a operar borrando las desigualdades que lo atraviesan y reproduciendo jerarquías que pretende superar.

Finalmente, la relevancia de este tipo de análisis se vuelve particularmente significativa en un contexto en el que ciertos *ethos* autoritarios y excluyentes ganan legitimidad social apoyándose, precisamente, en abstracciones morales de supuesta universalidad (Cadahia, 2024). Frente a ello, reconocer el cuidado como una gramática legítima implica abrir el campo de lo justo a otras formas de organización moral y política, mostrando que el orden social vigente no constituye una regla universal, sino una configuración histórica entre otras posibles. En este sentido, la sociología pragmática para el análisis del cuidado se presenta como una vía fértil para seguir explorando cómo se disputan, se traducen y se legitiman distintas concepciones de justicia en las sociedades contemporáneas.

BIBLIOGRAFÍA

- ACKER, J. (1990). *Hierarchies, jobs, bodies: A theory of gendered organizations*. *Gender and Society*, 4(2), 139–158.
- AHMED, S. (2014). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- BATTHYÁNY, K. (2021). *Miradas latinoamericanas a los cuidados*. Siglo XXI.
- BENHABIB, S. (2013). The debate over women and moral theory revisited. En *Feminists read Habermas (RLE Feminist Theory)* (pp. 181–203). Routledge.
- BOLTANSKI, L. (1990). *El amor y la justicia como competencias*. Amorrortu.
- BOLTANSKI, L., & THÉVENOT, L. (2021). *On justification: Economies of worth*. Princeton University Press.
- BRUGÈRE, F. (2022). *La ética del cuidado*. Ediciones / Metales Pesados.
- BUTLER, J. (2010). *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Paidós.
- CADAHIA, L. (2024). *República de los cuidados. Hacia una imaginación política de futuro*. Herder.
- CARRASCO, C. (2001). La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?. *Mientras tanto*, (82), 43–70.
- CARRASCO, C., BORDERÍAS, C., & TURNS, T. (2011). *El trabajo de cuidados: Historia, teoría y políticas*. Los Libros de la Catarata.
- CAVARERO, A. (1995). *In spite of Plato: A feminist rewriting of ancient philosophy* (S. Anderlini-D'Onofrio & Á. O'Healy, Trans.). Routledge.
- COMAS-D'ARGEMIR, D., & FAUR, E. (2023). Conversando sobre cuidados: Diálogo entre Dolors Comas-d'Argemir y Eleonor Faur. *Etnografías Contemporáneas*, 9(16), 210–231.

- DELPHY, C. (1984). *Close to home: A materialist analysis of women's oppression*. University of Massachusetts Press.
- DIOTIMA. (1990). *The symbolic order of the mother*. Routledge.
- FASCIOLI, A. (2010). Ética del cuidado y ética de la justicia en la teoría moral de Carol Gilligan. *Actio: Revista de Pensamiento Crítico*, 12, 41–57.
- FAUR, E. (2014). *El cuidado infantil en el siglo XXI: Mujeres malabaristas en una sociedad desigual*. Siglo XXI Editores.
- FEDERICI, S. (2013). *Revolución en punto cero: Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de Sueños.
- FIRESTONE, S. (1970). *The dialectic of sex: The case for feminist revolution*. William Morrow.
- FISHER, B., & TRONTO, J. (1990). Toward a feminist theory of caring. En E. K. Abel & M. K. Nelson (Eds.), *Circles of care: Work and identity in women's lives* (pp. 35–92). State University of New York Press.
- FRASER, N. (1994). Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. En H. Giroux & P. McLaren (Eds.), *Between borders* (pp. 74–98). Routledge.
- FRASER, N. (2023). *Capitalismo caníbal*. Siglo XXI.
- GABA, M. R. (2010). Las organizaciones generizadas: La perspectiva de género en acción en el mundo de las organizaciones. En *II Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XVII Jornadas de Investigación, Sexto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.
- GAGO, V. (2019). *La potencia feminista: O el deseo de cambiarlo todo*. Traficantes de Sueños.

- GILLIGAN, C. (1993). *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino*. Fondo de Cultura Económica.
- GILLIGAN, C. (2025). *En una voz humana*. Taurus.
- HELD, V. (2005). *The ethics of care: Personal, political, and global*. Oxford University Press.
- HONNETH, A. (2006A). El reconocimiento como ideología. *Isegoría*, 35, 129–150.
- HONNETH, A. (2006B). Reconocimiento y justicia social. En A. Honneth & N. Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico* (pp. 126–148). Morata.
- HOOKS, B. (1984). *Feminist theory: From margin to center*. South End Press.
- IRIGARAY, L. (1985). *Speculum of the other woman* (G. C. Gill, Trans.). Cornell University Press.
- JELIN, E. (2010). *Pan y afectos: La transformación de las familias*. Fondo de Cultura Económica.
- KITTAY, E. F. (2019). *Love's labor: Essays on women, equality and dependency*. Routledge.
- LAUGIER, S. (2015). The ethics of care as a politics of the ordinary. *New Literary History*, 46(2), 217–240.
- LOBATÓN, R. (2018). Redistribución, reconocimiento y participación: Dimensiones de la justicia social desde Nancy Fraser y Axel Honneth. En *Políticas educativas y su impacto en las comunidades: Investigación en educación para la justicia social* (pp. 209–227).
- MILLETT, K. (1970). *Sexual politics*. Doubleday.
- NARDACCHIONE, G. (2016). Prefacio. En L. Thévenot, *La acción en plural: Una introducción a la sociología pragmática* (pp. ix–xvii). Siglo XXI.

- PATEMAN, C. (1988). *The sexual contract*. Stanford University Press.
- PAUTASSI, L. (2007). El cuidado como cuestión social: Una mirada desde los derechos. CEPAL.
- QUIROGA DÍAZ, N. ., & GAGO, V. (2014). Los comunes en femenino. Cuerpo y poder ante la expropiación de las economías para la vida. *Economía y sociedad*, 19(45), 1-18.
- RAWLS, J. (1995). *Liberalismo político*. FCE.
- TALAHITE, F. (2010). Luc Boltanski et le genre: Entre aliénations spécifiques et aliénation générique. En D. Chabaud-Rychter, A.-M. Devreux & E. Varikas (Eds.), *Sous les sciences sociales, le genre* (pp. 190–202). La Découverte.
- THÉVENOT, L. (2016). *La acción en plural: Una introducción a la sociología pragmática*. Siglo XXI.
- TRONTO, J. (2020). *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. Routledge.
- TRONTO, J. (2024). *Democracia y cuidado: Mercados, igualdad y justicia. El cuidado en el centro de la vida humana*. Rayo Verde.
- VIVALDI MACHO, L., TRONCOSO ZUÑIGA, C., & SALAZAR NAVIA, A. (2024). Caregiving from Feminist Paradigms: Social Reproduction and Ethics in Regulations and Public Policies. *Latin American Legal Studies*, 12(1), 7-49.
- WALZER, M. (2004). *Las esferas de la justicia: Una defensa del pluralismo y la igualdad*. Fondo de Cultura Económica.
- ZIBECHI, R. (2020). *Los pueblos en movimiento*. Ediciones desde abajo.

SOBRE LA AUTORA

Jacqueline Cordo es Profesora de Historia por la Universidad de Buenos Aires, Magíster en Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos por la Freie Universität Berlin y actualmente realiza en cotitulación el Doctorado de Ciencias Sociales por la Universidad Diego Portales y el Doctorado en Estudios Feministas y de Género por la Universidad Complutense de Madrid. Sus líneas de investigación se centran en los estudios feministas, la ética del cuidado, las políticas de género en educación superior y la sociología pragmática

Utopías políticas por la comunización del cuidado

El proyecto de abolir la familia

Magdalena P. Guíñez

Universidad Diego Portales, Chile
pali.guinez@mail.udp.cl

Paz Caro

Universidad Diego Portales, Chile
pazccr@gmail.com

DOI: 10.32995/0719-64232025v11n22-198

Fecha de recepción: 21/10/2025
Fecha de aceptación: 23/12/2025

Guíñez, M.P., & Caro, P. (2025). "Utopías políticas por la comunicación del cuidado. El proyecto de la abolición de la familia". *Cuadernos de Teoría Social* 11 (22): 76-105

Utopías políticas por la comunización del cuidado

El proyecto de abolir la familia

Magdalena P. Guíñez
Paz Caro

RESUMEN

Este artículo traza la genealogía histórica del abolicionismo de la familia como proyecto emancipatorio radical, inscribiéndolo en el horizonte estratégico de la comunización del cuidado. La abolición, entendida como *Aufhebung* (supresión positiva), no busca aniquilar los lazos afectivos sino dismantelar la familia nuclear capitalista: una institución histórica específica que privatiza y feminiza el trabajo reproductivo, garantiza la herencia de la propiedad privada y reproduce la fuerza de trabajo. A través de un recorrido que abarca desde Platón hasta el abolicionismo contemporáneo, pasando por Fourier, Marx y Engels, las experiencias soviética y china, el feminismo radical de Firestone y el transmarxismo actual (Gleeson, Griffiths, O'Brien, Lewis), se demuestra que esta crítica responde a transformaciones materiales de la organización social. El artículo analiza cómo la crisis de los cuidados neoliberal ha empujado a sectores progresistas hacia el "realismo doméstico", reforzando paradójicamente la institución que debería cuestionarse. Finalmente, se examina el debate estratégico central del abolicionismo contemporáneo: la tensión entre concebir la revolución como insurrección generalizada (O'Brien) o como prefiguración (Lewis, anarquismo). Se propone una síntesis que entiende ambas perspectivas como una división del trabajo estratégico necesaria para la construcción de un comunismo sin Estado ni familias.

PALABRAS CLAVE

Abolición de la familia, cuidados, crisis de los cuidados, marxismo, feminismo

Political utopias for the communization of care

The project of abolishing the family

Magdalena P. Guíñez
Paz Caro

ABSTRACT

This article traces the historical genealogy of family abolition as a radical emancipatory project, inscribing it within the strategic horizon of the communization of care. Abolition, understood as *Aufhebung* (positive supersession), does not seek to annihilate affective bonds but to dismantle the capitalist nuclear family: a specific historical institution that privatizes and feminizes reproductive labor, guarantees the inheritance of private property, and reproduces the labor force. Through an examination spanning from Plato to contemporary abolitionism, passing through Fourier, Marx and Engels, the Soviet and Chinese experiences, Firestone's radical feminism, and current transmarxism (Gleeson, Griffiths, O'Brien, Lewis), it is demonstrated that this critique responds to material transformations in social organization. The article analyzes how the neoliberal care crisis has pushed progressive sectors toward "domestic realism," paradoxically reinforcing the very institution that should be questioned. Finally, it examines the central strategic debate within contemporary abolitionism: the tension between conceiving revolution as generalized insurrection (O'Brien) or as prefiguration (Lewis, anarchism). A synthesis is proposed that understands both perspectives as a division of strategic labor necessary for building communism without State or families.

KEYWORDS

Family abolition, care, care crisis, marxism, feminism

INTRODUCCIÓN

El llamado a abolir la familia es una consigna de cierta recurrencia en la historia del pensamiento emancipatorio. Desde los socialistas utópicos hasta el transmarxismo contemporáneo, diversos movimientos han proyectado, a través de esta crítica, su rechazo a la propiedad, a la dependencia de género y a la forma en que se organiza la reproducción social desde el advenimiento del capitalismo. Lejos de ser una fantasía distópica que niega el cuidado en favor de un atomismo, la crítica abolicionista emerge allí donde se percibe que la dependencia privada dentro de los muros del hogar –y su correlato, la privatización y feminización del trabajo de cuidados– funciona como un dispositivo de opresión. El propósito de este artículo es describir cómo se ha articulado la perspectiva abolicionista de la familia a lo largo de la historia del pensamiento radical, inscribiéndola como el horizonte estratégico de un proyecto radical: la comunización del cuidado.

Para fijar el contorno de esta crítica, es crucial precisar qué se entiende por “abolición”. Abolir la familia no significa aniquilar los lazos de afecto o las redes de apoyo mutuo. Debe pensarse, siguiendo a Lewis (2023), como traducción del término hegeliano de *Aufhebung*, que podría traducirse como “supresión positiva”: el objetivo es dismantelar una forma histórica específica de organización de la reproducción, el cuidado y la dependencia: la familia nuclear privada, heteronormativa y propietaria. Esta institución, consolidada con el ascenso del capitalismo y reforzada por el Estado, se erige como la “célula básica” de la sociedad; sin embargo, su función primordial es doble: garantizar la herencia de la propiedad privada (al canalizarla

a través del parentesco biológico) y la reproducción de la fuerza de trabajo para el capital (Gotby, 2023).

La familia capitalista se sostendría sobre la ideología de las “esferas separadas”, que confina el trabajo reproductivo —es decir, el cuidado, la limpieza, el trabajo emocional, entre otros— a un ámbito privado, lo desvaloriza como “no trabajo” y lo naturaliza y feminiza. La abolición, por lo tanto, no es un ataque a la conexión humana, sino un proyecto de desprivatización radical de la provisión del cuidado, que busca liberar la reproducción social del encierro doméstico y de la coerción de género (Weeks, 2021). Se trata de dismantlar la institución que nos obliga a depender individualmente del núcleo familiar para nuestra supervivencia, en favor de la reconstrucción de redes de cuidado y soporte mutuo a escala comunitaria.

Como se verá más adelante, destacar el proyecto de la abolición de la familia en favor de una comunización del cuidado se presenta como un imperativo político-radical frente a la así llamada “crisis de los cuidados” que atraviesa el capitalismo desde hace varias décadas. Esto es nadar a contracorriente respecto de las tendencias que se han desarrollado desde los sectores progresistas, los que han asumido el “realismo doméstico” como su dogma (Weeks 2021; Hester, 2025): la urgencia existencial empuja a los individuos a aferrarse al núcleo familiar que, a pesar de sus contradicciones y violencias (violencia de género, aislamiento), se refuerza como la única institución percibida como capaz de proporcionar seguridad y supervivencia reproductiva en un entorno hostil. Sectores de la izquierda y del feminismo, ante la brutalidad neoliberal, caen en la paradoja de defender pragmáticamente a la familia como un bastión necesario. El abolicionismo es una crítica a esta resignación: no ofrece el fortalecimiento de la institución actual, sino la posibilidad de una institución superior y verdaderamente emancipadora.

El presente trabajo busca trazar la genealogía de esta crítica y plantear la pregunta estratégica sobre la consecución de su realización. Para ello, el artículo se estructura en dos secciones principales posteriores a esta introducción. En primer lugar, se ofrece una reconstrucción histórica que trata

conjuntamente la historia de la familia como la historia de la tendencia que busca abolirla, lo que permitirá mostrar cómo las doctrinas han respondido a cambios materiales de la organización social. En segundo lugar, se presta atención a uno de los debates más relevantes al interior del abolicionismo contemporáneo: la discusión en torno a la revolución y sobre cómo, dependiendo de la forma en que se la entienda, esta permea en la concepción de la abolición misma. Para decirlo desde un inicio, este debate –mucho más general al interior de las políticas radicales (Raekstad, 2018)– es el que se pregunta si la revolución debe pensarse o bien como insurrección generalizada, o bien como prefiguración.

LA HISTORIA DE LA FAMILIA Y LA HISTORIA DE SU ABOLICIÓN

A continuación, se ofrece una breve genealogía del abolicionismo y de la familia como estructura social. Por los límites propios de un artículo como este, hay mucho que quedará fuera, tanto de lo uno como de lo otro. Respecto a la familia, resulta evidente que la descripción acerca de cómo se desplegaba el cuidado en la era precapitalista medieval y en la era capitalista es genérica y excluye matices relevantes con relación a lo que ocurría en diferentes regiones, estamentos y periodos al interior de cada una de esas eras, que a su vez estaban provocados por diversos motivos (culturales, materiales o religiosos). En cuanto al abolicionismo, no podremos detenernos en todas las perspectivas teórico-políticas que podrían considerarse como tal, como el feminismo afroamericano y el activismo de la comunidad queer radical durante la crisis del SIDA.

a. Platón: abolición de la familia entre los guardianes, unidad política y eugenesia

El antecedente clásico más citado del abolicionismo familiar se halla en *La república*, donde Platón propone la supresión de la familia privada para la

clase de los guardianes. Esta supresión conlleva una comunización de las mujeres, los niños y los bienes, y una crianza colectiva bajo dirección estatal (Platón, 2023: 449a–471c). El motivo central, sin embargo, no es la emancipación de las mujeres o las infancias (como lo será para el abolicionismo posterior), sino la unidad política de la polis y la supresión de las facciones: “que todos digan a lo mismo ‘mío’ y ‘no mía’” (Platón, 2023: 462c–d). A esto se suma, además, un componente eugenésico: la propuesta viene aparejada de un apareamiento para cría “de los mejores” y una división jerárquica en función de ese criterio. La abolición, en este sentido, rige únicamente para guardianes/auxiliares, no para el resto (Annas, 1981).

Aunque abolicionista en su forma, este diseño difiere profundamente de su versión más moderna: no hay crítica del trabajo doméstico ni perspectiva de género en sentido contemporáneo; la “liberación” de las guardianas se subordina a fines militares y cívicos; la socialización del cuidado recae en una autoridad de naturaleza vertical y la unidad política es la razón general (no la justicia sexual o la libertad infantil). Con todo, el antecedente es instructivo: ya Platón ve que la familia tiene determinados efectos políticos y que el modo en que se organiza el parentesco dentro de una comunidad es fundamental a la hora de pensar en la justicia o en su bien.

b. Un contraste histórico: la familia medieval y la especificidad de la forma-familia capitalista

Antes de avanzar, conviene precisar contra qué tipo de “familia” se dirige el abolicionismo moderno. La forma-familia que el pensamiento socialista del siglo XIX y XX, el feminismo radical y materialista y los enfoques marxistas queer problematizan no es un dato antropológico universal, sino una configuración histórica específica propia del sistema capitalista: la familia nuclear privada como unidad de dependencia y de provisión doméstica de cuidados, separada de la producción y organizada bajo la ideología de las “esferas separadas” (Cooper, 2017). Se adquiere mayor comprensión de este modelo de familia al contrastarlo con sus versiones pasadas.

En la Europa medieval, “familia” designaba ante todo el *household*: la casa y su personal (parientes, criados, aprendices), y funcionaba como unidad polifuncional productiva y reproductiva (Goody, 1983; Laslett, 1972). El trabajo agrario, artesanal y comercial se hacía “en y desde” el hogar, con participación de mujeres y niños; los aprendices residían con el maestro y los “sirvientes en labor” formaban parte del ciclo vital doméstico (Kussmaul, 1981; Bennett, 1987). La atención al cuidado y a la vulnerabilidad —y esto es especialmente importante para nuestro trabajo— no se reducía al hogar: parroquias, cofradías, gremios, monasterios, hospitales y beguinatos componían una trama corporativa-religiosa de soporte, a la que se sumaban derechos comunales (*commons*) y prácticas aldeanas de ayuda mutua (De Moor, 2008; Hanawalt, 1986). La crianza, además, estaba mucho más distribuida que en el caso moderno: hermanos mayores, vecindario, nodricia-do y sistemas de aprendizaje funcionaban como formas de *fosterage* social (Shahar, 1992; Hanawalt, 1993).

Existieron, por cierto, variaciones regionales: el “patrón europeo occidental” de matrimonio tardío y neolocalidad (Hajnal, 1965) y hogares “nucleares” en composición, pero insertos en instituciones comunitarias (Wall, 1983). Con todo, el rasgo común era que el cuidado no estaba exclusivamente privatizado ni confinado a un hogar sentimental del que se presume autarquía y autosuficiencia.

La ruptura capitalista introdujo una separación fuerte entre producción (fábrica/mercado) y reproducción (hogar), naturalizando la domesticidad femenina y el “salario familiar” como norma de ciudadanía y de derechos (Cott, 2000). El hogar se redefinió como un espacio de afecto y consumo y como una especie de mini-Estado de bienestar privatizado; el trabajo reproductivo se desvalorizó, a su vez, como no trabajo (Federici, 2004). El Estado social intervino parcialmente, pero manteniendo un sesgo familista: la familia como filtro de acceso a recursos, cuestión que será reforzada por el neoliberalismo (Cooper, 2017; O’Brien, 2023). Este contraste histórico es importante porque ancla el abolicionismo en su blanco

específico: no se trata de destruir las relaciones sociales que se originan en el seno de una comunidad, ni de eliminar el cuidado en favor de un atomismo individualista. Lo que se pretende es desprivatizar la provisión y abastecimiento del cuidado y reconstruir institucionalmente redes comunitarias de largo alcance que lo saquen del encierro doméstico.

c. La familia y el socialismo (primera parte): Fourier, Marx y Engels

Como hemos indicado, el abolicionismo moderno surge en polémica con la forma específicamente capitalista de familia. Esto se vuelve evidente en la referencia más conocida al respecto: esta sentencia del *Manifiesto comunista*:

¡Querer abolir la familia! Hasta lo más radicales se indignan ante este infame designio de ellos comunistas. ¿[Pero] en qué bases descansa la familia actual, la familia burguesa? En el capital, en el lucro privado. La familia, plenamente desarrollada, no existe más que para la burguesía [...]. La familia burguesa desaparece naturalmente al dejar de existir ese complemento suyo [(la familia proletaria)], y ambos desaparecen con la desaparición del capital (Marx, 2016: 131).

Pero las cosas empezaron algo más atrás. Fourier, quien fue leído ávidamente por Marx, consideró que era la explotación de las mujeres, subyugadas al espacio privado y el trabajo reproductivo, era el núcleo de la sociedad burguesa y mercantil, la familia y el matrimonio monógamo (García Jané, 2018). Esto lo motivó a elaborar una propuesta social-utópica donde esos horrores fueran superados y no existiera distinción entre espacio público y privado, entre trabajo productivo y reproductivo; donde la familia nuclear burguesa, monógama y heterosexista dejase de operar como centro de distribución de los cuidados.

Esta propuesta fue el falansterio, una comunidad intencional en un edificio donde habitarían unas 1600 personas y el cuidado “estaría colectivizado y diseñado para maximizar la satisfacción de los diversos placeres

culinarios y el consumo diario de todos los residentes” (O’Brien, 2022: 205; cf. Fourier, 2018).

En el pensamiento de Fourier, el falansterio transcendía la mera reorganización del trabajo para convertirse en un experimento de liberación afectiva y sexual. La abolición de la familia se lograba mediante la libre expresión de las pasiones y la negación de la moral represiva impuesta por la monogamia —he ahí que hable de las “armonías polígamas en el amor” (Fourier, 2005)—. El matrimonio era visto como una imposición que coartaba la diversidad de las atracciones humanas, mientras que el falansterio ofrecía un espacio para relaciones fluidas y amor libre (O’Brien, 2023). Así, el cuidado de los niños se desprendía de lazos biológicos exclusivos y pasaba a ser una función comunitaria, garantizando que todos los residentes, independientemente de su edad o sexo, encontraran un trabajo (o placer) que resonara con su naturaleza pasional (García Jané, 2018).

Si bien Marx admiró la agudeza de Fourier al desenmascarar la hipocresía burguesa, la tradición que inicia con él se distanció de su carácter utópico y de su enfoque en la atracción pasional como motor del cambio. Para Marx (2016), el problema de la familia no residía principalmente en la represión moral, sino en su función material: el modelo monógamo burgués constituía la unidad económica que garantizaba la herencia de la propiedad privada y la reproducción de la fuerza de trabajo. La crítica, por tanto, se basó en el materialismo histórico: la abolición no vendría de la ideación de comunidades utópicas ideales (como el falansterio), sino de la superación de las relaciones de producción capitalistas que daban sustento a esta forma familiar.

Ahora bien, retomando la cita que abre esta sección, no puede descartarse que en el alegato que hace Marx sobre cómo la forma-familia capitalista ha “abolido la familia” proletaria no exista un tono nostálgico respecto de la pérdida de lazos comunales precapitalistas. Sin embargo, una interpretación más canónica debería sugerir que esta destrucción es un proceso dialéctico necesario. La disolución capitalista despoja a la familia de su velo sentimen-

tal y la reduce a su forma económica más cruda. Esto prepararía –paradójicamente– las condiciones objetivas y la claridad ideológica para su abolición y posterior superación revolucionaria mediante la organización colectiva. El análisis de Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* refuerza esta postura al trazar la evolución histórica de la institución, posicionándola como la primera forma de dominación de clase y, por lo tanto, un objetivo indispensable del proyecto comunista.

d. La familia y el socialismo (segunda parte): La Rusia de Alexandra Kollontai, la China de Mao y el repliegue

Las ideas antes presentadas serán influyentes para los militantes que, en el inicio del siglo XX, se identificaron como “marxistas”. La Revolución Rusa de 1917 dio lugar al experimento más ambicioso en esta materia: matrimonio civil, divorcio, despenalización de la homosexualidad en la República Socialista Federativa Soviética de Rusia, legalización del aborto (en 1920) y creación del *Jenotdel* como órgano orientado a la socialización de tareas domésticas (Goldman, 1993; Wood, 1997). Kollontai abogó por un “amor-camaradería” no posesivo y la desaparición de la familia como unidad económica, sustituida por redes comunales de cuidado (Kollontai, 1971). En su visión (1971), la sociedad se haría cargo progresivamente de todas las tareas que, antes de la revolución, recaían sobre progenitores individuales; he ahí que a través de comedores, guarderías, casas comunales y servicios colectivos se apuntase a descargar el hogar (Goldman, 1993).

El proyecto soviético abolicionista de la familia chocó con obstáculos materiales (guerra civil, hambre), resistencias culturales y contradicciones institucionales; y, a partir de los años treinta, menguó con el “gran retroceso” estalinista a través de la restricción del divorcio, la prohibición del aborto (en 1936), la recriminalización de la homosexualidad (en 1934), la exaltación de la maternidad y reinstitucionalización de la familia nuclear (Goldman, 1993; Wood, 1997).

En un espíritu similar al momento temprano de la experiencia soviética, durante el primer periodo maoísta se buscó una comunización de los cuidados y de la reproducción social que distribuyera las tareas realizadas por mujeres, asociadas a la educación, el cuidado de los niños y los ancianos, la preparación de la comida, etc. Esto tuvo especial relevancia en el contexto de las comunas agrícolas (CIBCOM, 2023).

Como parte de estas políticas estatales, se procedió a la apertura de aproximadamente 2,6 millones de comedores comunitarios, espacios en los que cualquiera podía presentarse para recibir, sin costo, alimentos preparados para consumir en el lugar. Los comedores han sido considerados históricamente como una propuesta poderosa para avanzar en el desmantelamiento del “realismo doméstico”, en la medida en que, a través de la satisfacción de una necesidad básica como la alimentación, los individuos se reconocen como beneficiarios de cuidados por parte de la comunidad en su conjunto y, a la vez, participan de un espacio de socialidad donde pueden generarse vínculos más allá de la familia (Gotby, 2025).

En el ámbito doméstico, sin embargo, el proceso fue más ambiguo. Previo a la era maoísta predominaba la familia confuciana, que era la base de la opresión feudal. El maoísmo buscó su desmantelamiento, pero lo hizo en favor de la familia nuclear (CIBCOM, 2023). En nombre de la igualdad legal entre hombres y mujeres, el *Código de matrimonio* de 1950 facilitó la obtención del divorcio, prohibió los matrimonios arreglados, el concubinato y el matrimonio infantil. El matrimonio pasa a considerarse ya no como una cuestión de linaje o de familias ampliadas gobernadas por un patriarca, sino como un vínculo establecido exclusivamente entre individuos que se presume libres. Así es como se asienta la familia nuclear burguesa sustentada, como vimos, en una unidad autosuficiente que se sostiene por el parentesco biogenético de una pareja heterosexual y su prole. Es necesario indicar que fue precisamente aquí cuando el Estado buscó hacerse cargo de algunas dimensiones del cuidado en nombre, entre otras cosas, de la liberación de las mujeres: se instauraron políticas como los comedores

comunitarios. Sin embargo, por causa de la centralización de la distribución de los alimentos en pocas manos, una defectuosa implementación y malas cosechas los comedores fueron desmantelados durante los sesenta, lo que implicó el retorno de esta práctica al ámbito privado de la cocina familiar.

e. Los inicios del feminismo radical: Shulamith Firestone y la abolición de la familia como liberación de mujeres e infancias

Shulamith Firestone fijó, en los comienzos del feminismo radical, la abolición de la familia como horizonte explícito del proyecto feminista. En *La dialéctica del sexo*, de 1970, sostuvo que la meta final del feminismo era la abolición de la familia y que el proyecto soviético había fracasado precisamente por su incapacidad para eliminarla, y con ello a la represión sexual (Lewis, 2023). Para esto, Firestone reinterpretó el materialismo histórico en clave de “clase sexual”: la división reproductiva crea castas de sexo y de generación, y la familia nuclear moderna funciona como el dispositivo que naturaliza esa jerarquía, haciendo pasar por amor lo que es trabajo, dependencia y control (Firestone, 1976).

Según la autora (1976), el hogar patriarcal es el “nido” de la opresión: privatiza el servicio doméstico femenino, lo despolitiza e invisibiliza en las cuentas del capital; además, mantiene a niñas y niños en condición de minoría perpetua, sometidos a la autoridad adulta y moldeados para reproducir obediencia. La base material de esta dominación, de acuerdo con Firestone, es la reproducción biológica, que asigna a las mujeres la gestación, lactancia y el cuidado como destino.

Su programa propuso desactivar ese núcleo: socialización de la reproducción y de la crianza; comunidades de cuidado y redes de parentesco elegido; libertad sexual no posesiva que desplazara a la pareja monógama como unidad económica.

Lo anterior requiere una apropiación plena y contundente de la tecnología por parte de las fuerzas emancipatorias, que puedan constituir un “socialismo cibernético” en condiciones de abolir la necesidad de fuerza de trabajo para el proceso productivo y reproductivo, así como el urgente desarrollo de la tecnología de la ectogénesis, es decir, de úteros-máquina que permitan la gestación fuera del vientre y desvinculen la gestación con el “destino biológico”, haciendo de ella un proceso voluntario, colectivo y compartido capaz de desdibujar los límites del parentesco (Hester, 2018).

Si bien el feminismo radical (y parte del feminismo en general) desatendería los aspectos emancipatorios y utópicos del pensamiento de Firestone, quedándose con algunos de sus aspectos más cuestionables –por ejemplo, su biologismo y la idea de un “destino biológico”, que se refleja en obras como las de Jeffreys o Raymond–, su aporte es la primera piedra de una propuesta utópica que será influyente para desarrollos posteriores dentro del feminismo (Lewis, 2021). Movimiento que, es necesario decirlo, tendrá poca hegemonía dentro de la izquierda.

f. Crisis de los cuidados y realismo doméstico

El poderoso impulso utópico del feminismo de los setenta no logró sostenerse ni en el paso de aquella década ni en las posteriores. Esto tiene raíces, principalmente, materiales. Para comprenderlo, es necesario poner sobre la mesa un fenómeno que pervive, quizá peor que nunca, hasta nuestros días: la crisis de los cuidados.

Con esta crisis entendemos que existe un abastecimiento insuficiente en cuidados de diversa naturaleza, y que tal cosa sería un fenómeno generalizado en todos los países del mundo occidental, sean ricos o pobres (Liedo, 2022). Su origen se encuentra en dos acontecimientos históricos bien documentados. Por un lado, la consolidación del ingreso masivo de las mujeres al mercado laboral después de la Segunda Guerra Mundial, lo que limitó la

posibilidad de que las familias pudieran disponer de forma absoluta de su tiempo para las labores reproductivas. Por otro, el advenimiento del neoliberalismo, que procedió el desmantelamiento progresivo de las políticas públicas que proveían o facilitaban el cuidado de forma directa o indirecta (Dalla Costa, 1979; Weeks, 2021; Liedo, 2022). Frente a esta situación, se observan distintas respuestas por parte de los sujetos afectados. En el caso de las familias de clase trabajadora, se retorna a que el peso del cuidado recaiga sobre las mujeres dentro del núcleo familiar (o bien, de la familia extendida). La forma paradigmática que toma esto es el fenómeno de las dobles jornadas; es decir, que muchas mujeres deben dedicar una cantidad diaria de horas al trabajo reproductivo, incluso después de estar buena parte del día abocadas al productivo (Hochschild, 2022).

En el caso de las familias de mayores ingresos, tanto del norte como del sur global, se constata que una porción importante de las labores de cuidado es comprada en la forma de servicios, sobre todo a sujetos migrantes mal pagados (principalmente mujeres). Ejemplos paradigmáticos de este proceso son las mujeres que hacen labores de limpieza en casas particulares, los repartidores de comida a domicilio, las vendedoras de comida al paso, las cuidadoras de ancianos y de personas discapacitadas, etc. (Federici, 2011). Es necesario decir que, en cualquier caso, pese a los modos en que se busca compensar, las necesidades de cuidado a nivel general en las sociedades neoliberalizadas están estructuralmente insatisfechas.

Dar cuenta de la crisis del cuidado es relevante aquí por una razón específica: que se precarice la reproducción social, haciéndola insuficiente e inestable para vastos sectores de la población, empuja a las familias y a los individuos a recurrir a las soluciones disponibles, que son casi invariablemente privadas y familiares. Esta urgencia material, generada por el déficit de cuidados públicos, obliga a una suerte de “realismo doméstico” en la práctica cotidiana, donde el núcleo familiar, a pesar de sus contradicciones y limitaciones, se refuerza como la única institución percibida como capaz de proporcionar afecto, seguridad y supervivencia reproductiva, desactivando

la posibilidad de concebir (y mucho menos implementar) alternativas radicales de socialización comunista del cuidado (Hester, 2025).

Este realismo doméstico no fue solo una resignación individual o familiar; sino que, como señala Weeks (2021), penetró en los marcos programáticos de la izquierda y el feminismo posterior, llevando a un abandono de la crítica radical en favor de la defensa y el fortalecimiento de la familia, incluso en su versión más “progresista”. Por consiguiente, esta pasó a ser concebida como un bastión necesario de supervivencia en la era neoliberal, y se cerró así la puerta a las demandas abolicionistas de décadas anteriores.

g. Abolicionismo contemporáneo: marxismo queer, transmarxismo y la comunización del cuidado

En la última década, observamos de forma consistente un nuevo abolicionismo proveniente de los márgenes del pensamiento político radical. Esta versión contemporánea surge de vínculos creativos entre la teoría marxiana, la teoría queer y trans y el feminismo¹. El modo en que se articulan estos cruces ha sido diverso, por lo que existe cierta dispersión teórica entre sus exponentes; sin embargo, se observan algunos puntos en común. Se aprecia una adopción de un marxismo plenamente consciente de los fracasos teóricos y políticos de los socialismos reales. Esto suscitaría un rechazo explícito de concepciones que predominaron dentro de la teoría marxista del siglo XX: en particular, la idea de la utilización de la maquinaria del Estado –ya sea en la forma de participando de la política parlamentaria o a través de su asalto para constituir un “Estado obrero”– es abiertamente desechada².

1 Para una útil colección de trabajos desarrollados bajo la idea del marxismo queer, cf. Gleeson y O’Rourke (eds.) (2024). Ténganse como antecedentes sugerentes de esta línea de trabajo las obras pioneras de Mieli (2025) y Floyd (2023). Listado:

2 En términos más exegéticos, se les da centralidad casi exclusiva a los tomos de *El capital* y a los *Grundrisse*, realizando un abandono explícito de la mayoría de los textos políticos y de juventud de Marx, así como de toda la obra de Engels en solitario.

En contraposición, las posiciones contemporáneas conciben la necesidad de perfilar, junto con el abolicionismo de la familia, un movimiento social revolucionario que busque abolir conjuntamente el capitalismo, el cisheteropatriarcado (es decir, el género) y el Estado, en la medida en que se afirma una vinculación estricta entre todos estos elementos (Gonzalez y Neton, 2018; De'Ath, 2018). Estas formas de –si se quiere decir así– marxismo anarquista o libertario provienen de interpretaciones teóricas producidas por diversos grupos activistas de investigación, tales como los británicos Endnotes, los franceses *Théorie Communiste*, los norteamericanos Out of the Woods Collective (en el que milita la misma Lewis), entre otros. Un aspecto que tienen en común todos ellos es que remarcan el beneficio de la abolición de la familia no solo para las mujeres y las infancias, sino también para los sujetos queer y las niñeces y adolescentes –víctimas especialmente vulnerables de sus familias y del aparato estatal– (Cicuta, 2022; Gleeson y Griffiths, 2023).

El texto con el que suele situarse el *revival* del abolicionismo de la familia es un artículo de Gleeson y Griffiths publicado en 2015, titulado “Kinderkommunismus: un análisis feminista de la familia del siglo XXI y una propuesta comunista para su abolición” (2023). En él, las autoras argumentan que la familia burguesa, lejos de desaparecer, ha mutado para adaptarse a las condiciones neoliberales, manteniendo su función como el principal centro de gestión de la crisis social y de distribución desigual de la reproducción. Su tesis central es que la familia no es meramente una “esfera” de dominación que debe ser abolida, sino una relación social profundamente imbricada en el modo de producción capitalista, sirviendo como amortiguador de las fallas del Estado de bienestar.

Desde esta perspectiva, el “Kinderkommunismus” (comunismo infantil o de la infancia) debe entenderse como un horizonte para dismantelar la parentalidad intensiva y la privatización del afecto. La propuesta apunta a la creación de infraestructuras comunitarias de cuidado que excedan tanto la lógica estatal como la lógica familiar, avanzando hacia una socialización ra-

dical del bienestar y el desarrollo de la infancia (Gleeson y Griffiths, 2023). Un elemento clave aquí es la “*crèche* antidiádica”, un modelo colectivo que, a diferencia de los orfanatos fallidos del socialismo real (como el caso rumano bajo Ceaușescu), busca implementar las mejores prácticas conocidas de crianza para garantizar un cuidado atento y multifacético, rompiendo con la exclusividad emocional y material de la relación parental biológica o de pareja. En palabras de las autoras:

Proponemos un sistema más formal (y por ello, de mayor confianza) de supervisión de la reproducción intergeneracional. A esta institución contrafamiliar la llamaremos *crèche*. [...] Las cualidades más definitorias de esta institución sustituta serían, en primer lugar, la necesidad de que naciese en el contexto de la previa (y tan necesaria) abolición de las instituciones educativas, y en segundo lugar, que se fundase con una perspectiva de destrucción de la familia, así como de todas sus encarnaciones ideológicas (masculinidad, maternidad, diádas de género, etcétera) (Gleeson y Griffiths, 2023: 101).

En esta misma línea crítica, el trabajo de M. E. O'Brien (2023) se enfoca en desglosar las dimensiones afectivas y laborales de la crisis reproductiva en el neoliberalismo tardío. O'Brien enfatiza que la familia, al ser el último refugio del individuo contra la precarización del Estado y el mercado, se convierte en un aparato ideológico que disfraza la explotación del trabajo no remunerado (principalmente femenino) bajo el manto del "amor" y el "deber". Su propuesta se enfoca en la necesidad de dismantelar el aparato libidinal que sustenta a la familia, argumentando que la liberación del deseo y la reorganización de los lazos afectivos son tan cruciales como la socialización de los medios de producción y reproducción, un eco del enfoque fourierista pero mediado por la crítica materialista contemporánea (O'Brien, 2023).

La teórica principal en esta materia es, sin embargo, Sophie Lewis, cuyo trabajo ha sido crucial para recentrar el debate en el parentesco biogenético como la clave a ser abolida. Lewis (2020; 2023) defiende que el

abolicionismo no es simplemente dejar de tener familia, sino practicar activamente la construcción de un parentesco diferente (o, mejor: de vínculos de cuidado diferentes). En *Otra subrogación es posible*, de 2019, propone una forma específica de la gestación subrogada de manera radical como una praxis comunista y no capitalista, argumentando que debe ser desmercantilizada, desmaternizada y socializada. Su tesis es que todos somos subrogados el uno del otro, lo que constituye un ataque frontal a la ideología de la propiedad biológica sobre los cuerpos y el producto de la gestación.

A partir de esta premisa, Lewis formula la idea de una “comuna gestante” donde los sujetos podamos comunizar la reproducción biológica y social de forma voluntaria, respondiendo, en parte, al excesivo biologismo de Firestone (Lewis, 2020). El término central allí es el de “amniotécnica”, que no consiste en un mérito tecnológico sino en la práctica de reconocer de forma radical la interdependencia mutua. Posteriormente, en *Abolir la familia*, de 2022, Lewis sintetiza esta crítica al parentesco biológico, planteando que la abolición es la práctica de construir vínculos no biológico y comunitario, donde los cuidados son abundantes, distribuidos y rompen el vínculo exclusivo entre el sexo, la reproducción, la crianza y el hogar individual (Lewis, 2023). En palabras de la propia autora (2023, 40-41): “deshacernos por completo del parentesco y avanzar en las relaciones que podríamos llamar de compañerismo, amistad o con palabras que aún no se han inventado”.

La creciente sofisticación del movimiento ha generado importantes debates internos. En un artículo reciente, Patrick Cockburn (2024) presenta una crítica constructiva y destaca una tensión fundamental dentro de la tradición abolicionista contemporánea: la polarización entre el utopismo de planos o de recetas [*Blueprint Utopianism*] y el utopismo con centro en los procesos [*process-oriented utopianism*].

El *Blueprint Utopianism*, que busca diseñar un sistema detallado y una arquitectura de reemplazo (como las propuestas de socialización del cuidado a gran escala), corre el riesgo de caer en la rigidez burocrática o de centralizar el poder de manera excesiva —crítica implícita a las visiones

estadistas del socialismo—. Cockburn se basa en el análisis de M. E. O'Brien para su cuestionamiento, señalando que la profundidad con la que esta autora expone la crisis reproductiva y la necesidad de soluciones a gran escala (recurriendo a Fourier como una fuerte inspiración) confronta los límites del utopismo basado en procesos. Ahora, si bien Cockburn es mucho más crítico con Lewis, al considerarla como la figura paradigmática del utopismo con centro en los procesos, expresa suspicacias respecto del antiestatismo que comparten tanto ella como O'Brien en la medida en que no ofrece suficientes garantías sobre cómo se garantizarán, sin Estado, la igualdad, la justicia distributiva y la protección de los vulnerables a gran escala, obligando al movimiento a confrontar las "imperfecciones" y los *trade-offs* de cualquier mundo posfamiliar (Cockburn, 2024).

¿CÓMO HEMOS DE CONCEBIR LA REVOLUCIÓN CONTRAFAMILIAR?

Si asumimos la premisa fundamental de que la institución familiar debe ser superada en favor de una comunización del cuidado y del parentesco que dé pie a un comunismo sin Estado, la atención se desplaza de la justificación ética a la pregunta estratégica: ¿cuándo y cómo se logra esta abolición? La pregunta divide al pensamiento radical contemporáneo, polarizado entre las tesis que apuestan por el momento insurreccional —como el enfoque transmarxista de M. E. O'Brien, en línea con las posturas de Endnotes y *Théorie Communiste*— y aquellas que defienden las políticas prefigurativas, que encuentran sustento en el anarquismo contemporáneo (Graeber, 2015) y es, además, la postura que asume Lewis en sus escritos. La tensión entre revolución-como-evento y revolución-como-proceso-inmanente es el nudo gordiano de este debate metodológico-estratégico, el cual define la arquitectura misma de la utopía comunista contrafamiliar.

La perspectiva insurreccional, articulada con rigor por M. E. O'Brien (2023), se basa en una lectura de la familia como una institución estructural

inseparablemente imbricada en los circuitos de reproducción del capital. Para O'Brien, el “hogar privado” y la “forma-pareja” garantizan la reproducción de la fuerza de trabajo, la socialización diferencial para el mercado laboral y la gestión privatizada de la dependencia, todo ello bajo el alero de la propiedad privada y la violencia estatal oculta (Cf. Gonzalez y Neton, 2018). Desde este enfoque, cualquier intento de *prefigurar* la abolición —es decir, de construir “comunidades parciales” o “familias *queer* ampliadas” dentro de la formación social capitalista— está condenado a la cooptación, marginalidad o limitación económica. La familia es un mecanismo tan fundamental de la acumulación y el control social que su superación solo puede ser el subproducto, o el correlato inmediato, de una crisis insurreccional masiva que dismantlaría simultáneamente el modo de producción capitalista y el Estado (O'Brien, 2023).

O'Brien invoca aquí la figura de la Comuna no como un proyecto ideológico deliberado que pueda ser implementado en tiempos de paz, sino como una forma social que emerge desde la insurrección y el caos. La Comuna es, ante todo, una estrategia de supervivencia³. Cuando las estructuras estatales colapsan y los mercados dejan de funcionar, las comunidades se ven forzadas a socializar las tareas vitales, comunizando *de facto* la reproducción. De esta manera, la abolición de la familia no se lograría por el éxito de pequeños experimentos comunales, sino por la necesidad impuesta por el colapso sistémico, que obliga a la población a abandonar la lógica del hogar privado para asegurar su existencia. En este sentido, la tarea de los abolicionistas es la de preparar la base teórica y política para que, llegado el momento del colapso, el impulso por la comunización del cuidado sea la opción obvia y no una forma de restaurar la familia nuclear. La visión insurreccional tiende a priorizar la determinación estructural, arguyendo que las bases materiales (la destrucción del mercado, la propiedad y el salario)

3 Cf. Bernes (2013); para un planteamiento en una línea similar, cf. Out of the Woods Collective (2023) y su postura sobre el “comunismo de desastre”.

son las que liberarán y transformarán las relaciones sociales y subjetivas. La liberación es, fundamentalmente, un acto de ruptura con el sistema, y no un proceso gradual de construcción interna.

Frente a este enfoque, la perspectiva prefigurativa –encarnada por el anarquismo *queer* y con la defensa que Sophie Lewis (2023) hace de la “abolición como presencia de algo”– postula que la revolución debe ser un proceso *en* la inmanencia. Lewis, en su manifiesto, desplaza el foco de la destrucción estructural a la creación activa de alternativas y a la transformación ética de las relaciones de cuidado. Para esta autora la abolición no es simplemente la negación de la familia, sino la expansión del cuidado hacia una lógica de “compañeras contra el parentesco”, donde el florecimiento y el apoyo mutuo no se condicionen por el lazo biogenético o romántico-sexual. La abolición es, por tanto, la construcción de la emancipación real a través de lo que Bookchin denominaba como “instituciones revolucionarias”, que operen como comunes en el presente y puedan perfilar un futuro emancipado (Biehl, 2015).

El argumento central de la perspectiva prefigurativa es, en nuestra opinión, de carácter ético y apela a las condiciones subjetivas de la emancipación (Jappe, 2015; Guíñez, en prensa). Desde este punto de vista, se enfatiza en que la mera destrucción de las bases materiales del capitalismo no garantiza la emancipación. Existe un “estilo capitalista” internalizado por la sociedad en su conjunto y unas formas de deseo y necesidad moldeadas por el sistema que podrían conducir, en un escenario posinsurreccional de caos, a una restauración jerárquica o, peor aún, a la victoria de fuerzas fascistas (Stoetzler, 2012).

El colapso del capital, sin una infraestructura ética y social paralela, no impide la posibilidad de la regresión jerárquica (Biehl, 2015). Por ello, la tarea –que debe iniciarse desde temprano– tiene que ver con la reestilización de la vida, la “crítica ética de las necesidades” y la práctica de la autarquía material progresiva dentro de los comunes prefigurados (Guíñez, en prensa). Estos espacios no son meros refugios aislados: son laborato-

rios políticos que modifican la subjetividad y el *ethos* de sus participantes, creando un orden social alternativo al que los sujetos descontentos con la familia y el capital puedan “incorporarse progresivamente” en el momento de la crisis. La prefiguración, entonces, no es un sustituto de la revolución, sino su condición de posibilidad y su garantía ética y subjetiva (De Angelis, 2007; Raekstad, 2018; Lewis, 2023).

La oposición entre ambas posturas se cristaliza, en nuestra opinión, en tres puntos de tensión fundamentales. Primero, el cálculo del riesgo. O'Brien y la tesis insurreccional ven un mayor riesgo en la cooptación o la domesticación de los comunes prefigurados, que podrían convertirse en meras células de ayuda mutua dentro del capitalismo, incapaces de escalar o desafiar al sistema. Endnotes (2011), de hecho, ha resaltado que las aspiraciones de prefigurar aspectos de una sociedad poscapitalista, lejos de actuar como una amenaza real para dicha sociedad, representarían más bien lo que la sostiene, haciendo contrapeso de sus partes más hostiles. Por otro lado, la tesis prefigurativa ve el mayor riesgo en el espontaneísmo, es decir, en la confianza excesiva en que la crisis catastrófica producirá, por sí misma, el resultado deseado, sin haber cultivado previamente las formas de relación que impedirían el resurgimiento de la autoridad y la jerarquía (Stoetzler, 2012; Biehl, 2015).

Segundo, la naturaleza de la Comuna. Para O'Brien (2023), esta es una forma insurgente, una necesidad material dictada por la coyuntura del colapso. Para la perspectiva prefigurativa, en cambio, la Comuna debe ser una forma *cultivada*, una institución revolucionaria que ha sobrevivido y madurado a través de la práctica constante, lo que le da la resiliencia ética para persistir tras la caída del capitalismo y el Estado. La crítica anarquista al marxismo *queer* aquí es que este último pecaría de "conductismo social" al subestimar la persistencia de las formas de dominación en la conciencia, incluso cuando la base material ha sido destruida (Guíñez, en prensa, cf. Fisher, 2021).

Tercero, la temporalidad. La posición insurreccionalista defiende una temporalidad de aceleración y ruptura, donde el evento revolucionario es el pivote. La prefigurativa aboga por una temporalidad de larga duración y acumulación, donde la abolición es un proceso de deconstrucción y construcción constante que debe llevarse a cabo simultáneamente a la lucha política frontal. Los escritos de Lewis (2023) sugieren que esperar la revolución como insurrección generalizada es una evasión de las responsabilidades de cuidado y liberación que tenemos en el presente. Abolir la familia no es un objetivo posrevolucionario, sino una tarea militante de hoy.

No es nuestra intención aquí abogar por una de estas dos alternativas, sino remarcar que ambas pueden ser leídas como una división del trabajo estratégico. Las comunidades prefigurativas y las instituciones revolucionarias de la prefiguración no son un fin en sí mismas, sino el aparato del entrenamiento subjetivo necesario para sostener la forma-comuna una vez que emerge la necesidad insurreccional —esta es, de hecho, la posición que adopta Bookchin (Biehl, 2015)—. Las comunas prefigurativas, en este sentido, son la infraestructura social y moral que dota a la comuna insurgente de la capacidad para no autodestruirse ni degenerar en una nueva forma de opresión, y que pueden, además, comenzar a predelinear un estilo de vida alternativo que escape a las “falsas necesidades” dadas por el capital, como les llamaba Marcuse (2005). De este modo, la abolición de la familia se concibe como un proceso dual: una ruptura material y estructural, forzada por la insurrección de masas contra el capital y el Estado, sostenida y preentrenada por las décadas de práctica ética, relacional y material de los comunes prefigurados.

El horizonte de un comunismo sin Estado y sin familias solo se concretiza cuando el evento revolucionario encuentra una subjetividad dispuesta a amar y cuidar sin la coerción del parentesco y la propiedad. La abolición de la familia es, en última instancia, la convergencia del colapso capitalista con la paciente, militante y urgente construcción vínculos alternativos, basados en el amor y la ayuda mutua.

CONCLUSIONES

La genealogía de la crítica a la familia demuestra que la abolición, entendida como *Aufhebung* (es decir, como supresión positiva de la forma histórica, propietaria y nuclear), ha sido una constante en el pensamiento radical. Este recorrido histórico no solo ancla la crítica en el materialismo, contraponiéndola a la forma polifuncional medieval y exponiéndola como una respuesta directa a la privatización capitalista del cuidado, sino que también revela una persistente tensión estratégica en torno a su consecución. El gran desafío político que hereda el abolicionismo de la familia tiene que ver con cómo trascender el "realismo doméstico", esa resignación pragmática que, ante la crisis de los cuidados neoliberal, fortalece al núcleo familiar como un refugio insuficiente en lugar de visibilizar la urgencia de la comunización.

En este marco, el debate contemporáneo entre las tesis insurreccionales y las prefigurativas se presenta no como una polarización excluyente, sino como una posibilidad estratégica de división del trabajo. La abolición no puede ser ni la mera ideación de un *blueprint* utópico, ni la espera pasiva de un colapso sistémico. Por un lado, la insurrección de masas (propuesta por autores como O'Brien) es el evento necesario que, al dismantelar el capital y el Estado, impone la comunización del cuidado como una estrategia material de supervivencia. Por otro, la prefiguración (defendida por Lewis y el anarquismo) es el proceso *ético y relacional* de larga duración que cultiva las subjetividades y las instituciones alternativas capaces de sostener la forma-Comuna. El horizonte de un comunismo sin familias ni Estado se materializa en la convergencia de estas dos temporalidades, donde la ruptura estructural encuentra una infraestructura social y moral ya dispuesta a amar y a cuidar sin la coerción del parentesco biogenético y la propiedad. La abolición es, en última instancia, una tarea militante urgente que debe practicarse en el presente para garantizar un futuro de abundancia relacional.

BIBLIOGRAFÍA

- ANNAS, J. (1981). *An introduction to Plato's Republic*. Oxford University Press.
- BENNETT, J. M. (1987). *Women in the Medieval English countryside: Gender and household in Brigstock before the plague*. Oxford University Press.
- BIEHL, J. (2015). "Bookchin's Revolutionary Program", *ROAR Magazine*, n° 0.
- CIBCOM. (2023). *Socializar los cuidados: contra el realismo doméstico*. <https://cibcom.org/socializar-los-cuidados-contr-el-realismo-domestico/>
- CICUTA, L. (2022). "Towards the Abolition of The Family!". *Medium*. Disponible en: <https://butchanarchy.medium.com/towards-the-abolition-of-the-family-d3f8f008cf6>.
- COCKBURN, PATRICK J. L. (2024). Paths to a world without families: reasons, means, and ends in family abolitionism. *Contemporary Political Theory*. <https://doi.org/10.1057/>
- COOPER, M. (2017). *Family values: Between neoliberalism and the new social conservatism*. Zone Books.
- COTT, N. (2000). *Public vows: A history of marriage and the nation*. Harvard University Press.
- DE MOOR, T. (2008). The silent revolution: A new perspective on the emergence of commons, guilds, and other forms of corporate collective action in Western Europe. *International Review of Social History*, 53(S16), 179–212.
- ENGELS, F. (2017). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Akal.

- FEDERICI, S. (2011). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y lucha feminista*. Madrid: Traficantes de sueños.
- FITZPATRICK, S. (1999). *Everyday Stalinism*. Oxford University Press.
- FIRESTONE, SHULAMITH. (1976). *Dialéctica del sexo*. En defensa de la revolución feminista. Editorial Kairós.
- FISHER, M. (2021). *Deseo postcapitalista*. Caja negra.
- FOURIER, C. (2005). *Elogio a la poligamia*. Ediciones Abraxas.
- FOURIER, C. (2018). *El falansterio*. La utopía de la felicidad social. Montaber.
- GARCÍA JANÉ, J. (2018). “Prólogo”, en Fourier, C. (2018). *El falansterio*. La utopía de la felicidad social. Montaber.
- GLEESON, JULES JOANNE Y GRIFFITHS, KADE DOYLE (2023). “Kinderkommunismus: un análisis feminista de la familia en el siglo XXI y una propuesta comunista para su abolición”. En Rojo del arcoíris, *El comunismo destruye la familia*. Levanta fuego.
- GOLDMAN, W. Z. (1993). *Women, the state and revolution*. Cambridge University Press.
- GOODY, J. (1983). *The development of the family and marriage in Europe*. Cambridge University Press.
- GOTBY, A. (2023). *Ellos lo llaman amor*. Una política de las emociones. Verso.
- GOTBY, A. (2025). *Feeling at Home. Transforming the Politics of Housing*. Londres. Verso.
- GRAEBER, DAVID (2015). *Fragmentos de antropología anarquista y otros textos*. Ediciones La Social, México.

- GUÍÑEZ, M. (EN PRENSA). “Por una utopía del cuidado. Abolición de la familia y comunes prefigurados” en Guíñez, M. y Orrego, S., *Apuñalar al patriarcado. Voces anarcofeministas y anarquistas queer*. Virus.
- HANAWALT, B. (1986). *The ties that bound*. Oxford University Press.
- HANAWALT, B. (1993). *Growing up in medieval London*. Oxford University Press.
- HAJNAL, J. (1965). European marriage patterns in perspective. In D. V. Glass & D. E. C. Eversley (Eds.), *Population in history* (pp. 101–143). Edward Arnold.
- HESTER, H. (2018). *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*. Caja negra.
- HESTER, H. (2025). *Contra el realismo doméstico. Escritos sobre vivienda, género, trabajo y tecnología*. Bartlebooth.
- JAPPE, A. (2015). «¿Libres para la liberación?», en Jappe, Anselm, Maiso, Jordi y Rojo, José Manuel, *Criticar el valor, superar el capitalismo*, Madrid: Enclave de Libros, pp. 73-90.
- KOLLONTAI, A. (1971). «Communism and the Family» en *Selected Writings of Alexandra Kollontai*, Alix Holt, Allison & Busby.
- KUSSMAUL, A. (1981). *Servants in husbandry in early modern England*. Cambridge University Press.
- LASLETT, P. (1972). *Household and family in past time*. Cambridge University Press.
- LEWIS, SOPHIE (2020). *Otra surrogación es posible. El feminismo contra la familia*. Barcelona: Bellaterra.
- LEWIS, S. (2021). Disloyal children of Shulamith Firestone: Updating gestational utopianism for the twenty-first century. *Interfere: Journal*, (2).

- LEWIS, SOPHIE (2023). Abolir la familia. Un manifiesto por los cuidados y la liberación.
- LIEDO, BELÉN (2022). “Cuidar en común”, Isegoría, N.º 66.
- MARX, K., (2016). Antología. Siglo XXI.
- O'BRIEN, M. E. (2023). Family abolition. Pluto Press.
- PLATÓN. (2003). República. Gredos.
- RAEKSTAD PAUL (2018). “Revolutionary practice and prefigurative politics: A clarification and defense”. *Constellations*. 25: 359–372
- ROBERTS, D. (1997). Killing the Black body. Pantheon.
- SHAHAR, S. (1992). Childhood in the Middle Ages. Routledge.
- STOETZLER, MARCEL (2012). «On the Possibility that the Revolution that will End Capitalism might Fail to Usher Communism», en *Journal of Classical Sociology*, 12, 2, 191-204.
- THOMPSON, E. P. (1971). The moral economy of the English crowd in the eighteenth century. *Past & Present*, 50, 76–136.
- WEEKS, KATHI (2021). Abolition of the family: the most infamous feminist proposal. *Feminist Theory*, 24(3), 433-453. <https://doi.org/10.1177/14647001211015841>
- WOOD, E. A. (1997). The baba and the comrade. Indiana University Press.

NOTA

Este trabajo ha sido posible gracias al financiamiento del proyecto Fondecyt Posdoctoral n° de folio 3230487 de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) del Estado de Chile.

SOBRE LAS AUTORAS

Magdalena P. Guíñez es Doctora en Filosofía y Socióloga por la Universidad Diego Portales. Actualmente se desempeña como investigadora adjunta posdoctoral en el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales. Sus temas de trabajo incluyen la fenomenología, la filosofía política contemporánea, la teoría feminista/queer y los cuidados.

Paz Caro es Magister en Pensamiento Contemporáneo de la Universidad Diego Portales, Profesor de Estado en Filosofía de la universidad de Santiago y candidato a Doctor en Estética de la Universidad de Chile. Sus temas de investigación se centran en temas de filosofía política contemporánea, género, Patrimonio y memoria histórica.

Trabajo no remunerado y la distribución del cuidado en la vejez

Un análisis de las fronteras de género en la tríada mercado, familia y Estado

Alexa Andrea Díaz

Universidad La Salle, México
alexadiaz@lasallistas.org.mx

Andrea Bautista León

Universidad La Salle, México
andrea.bautista@lasalle.mx

DOI: 10.32995/0719-64232025v11n22-199

Fecha de recepción: 27/10/2025
Fecha de aceptación: 27/12/2025

Díaz, A. A., & Bautista, A. (2025). "Trabajo no remunerado y la distribución del cuidado en la vejez. Un análisis de las fronteras de género en la tríada mercado, familia y Estado". *Cuadernos de Teoría Social* 11 (22): 106-127

Trabajo no remunerado y la distribución del cuidado en la vejez

Un análisis de las fronteras de género en la tríada mercado, familia y Estado

Alexa Andrea Díaz
Andrea Bautista León

RESUMEN

El presente estudio analiza el valor económico del trabajo de cuidados no remunerado dirigido a personas mayores de 60 años en México, utilizando microdatos de la Encuesta Nacional para el Sistema de Cuidados (ENASIC 2022). A partir de un enfoque cuantitativo y de economía feminista, se estimó la cantidad de personas mayores que requieren apoyo en actividades domésticas y de salud, así como la valoración económica de las horas de cuidado a esta población. A través de un análisis de correspondencias múltiples (MCA) los resultados muestran que las mujeres concentran la mayor carga del trabajo de cuidados dentro del hogar, evidenciando la persistencia de brechas estructurales de género. El estudio destaca la necesidad de reconocer este trabajo como componente central del bienestar social y de incluirlo en las políticas públicas de protección y redistribución. Asimismo, se argumenta que el fortalecimiento del sistema nacional de cuidados es indispensable para aprovechar el bono demográfico sin profundizar desigualdades. Finalmente, se plantea que las fronteras de género en la tríada mercado–familia–Estado deben replantearse desde una ética de corresponsabilidad, donde el cuidado se asuma como un derecho social y una condición para la sostenibilidad de la vida.

PALABRAS CLAVE

Trabajo de cuidados, economía feminista, envejecimiento poblacional, desigualdad de género, sistema nacional de cuidados

Unpaid Work and the Distribution of Care in Old Age

An Analysis of Gender Boundaries in the
Market–Family–State Triad

Alexa Andrea Díaz

Andrea Bautista León

ABSTRACT

This study analyzes the economic value of unpaid care work directed at people aged 60 and over in Mexico, using microdata from the National Survey for the Care System (ENASIC 2022). From a quantitative and feminist economics perspective, the study estimates the number of older adults who require support in domestic and health-related activities, as well as the economic valuation of the hours of care provided to this population. Through a Multiple Correspondence Analysis (MCA), the results show that women bear the greatest burden of care work within households, evidencing the persistence of structural gender gaps. The study highlights the need to recognize this work as a central component of social well-being and to incorporate it into public policies aimed at protection and redistribution. It further argues that strengthening the national care system is essential to harness the demographic dividend without deepening inequalities. Finally, it proposes that gender boundaries in the market–family–state triad must be rethought from an ethic of co-responsibility, in which care is assumed as a social right and a condition for the sustainability of life.

KEYWORDS

Care work, feminist economics, population aging, gender inequality, national care system

INTRODUCCIÓN

El envejecimiento poblacional en México se ha consolidado como uno de los fenómenos más relevantes para la agenda social, económica y de salud pública del siglo XXI. Las proyecciones demográficas estiman que, para el año 2030, la esperanza de vida promedio alcanzará los 80 años, reflejando una transición demográfica avanzada y un aumento sostenido en la proporción de personas adultas mayores que requerirán cuidados especializados y continuos (Pinto Aguirre, 2015; Bloom, Canning & Sevilla, 2003). Este proceso plantea una doble exigencia: por un lado, la necesidad de garantizar la calidad de vida y la dignidad de las personas mayores; y por otro, el diseño de políticas públicas sostenibles que respondan a la creciente demanda de cuidados en un contexto caracterizado por la desigualdad estructural y una cobertura institucional limitada (Orozco-Rocha & González-González, 2021; Comas-d'Argemir & Bofill-Poch, 2022).

En el caso de México, la provisión de cuidados descansa mayoritariamente en el ámbito doméstico y familiar, siendo las mujeres quienes asumen la mayor parte de estas tareas sin remuneración ni reconocimiento formal (Pacheco, 2020). El trabajo de cuidados no remunerado —esencial para el sostenimiento de la vida cotidiana y de los sistemas productivos— ha sido históricamente invisibilizado en las mediciones macroeconómicas, a pesar de su contribución sustantiva al bienestar social y al funcionamiento del sistema económico (Pedrero, 2010; A Milpas García, 2020). La sobrecarga femenina derivada de la “doble jornada” —que combina actividades domésticas, de cuidado y laborales— constituye una expresión persistente de

la división sexual del trabajo, que restringe la autonomía económica de las mujeres y perpetúa desigualdades interseccionales de género, clase y edad (Arroyo, Montes de Oca & Garay, 2021; Vázquez & Mayorbe, 2015).

Desde la perspectiva de la economía feminista, el cuidado se ha posicionado como una categoría analítica clave para comprender las relaciones de poder y los mecanismos estructurales que sustentan la desigualdad de género. Autoras como Lázzaro (2020) y Rodríguez (2015) han argumentado que el trabajo de cuidados constituye una forma de trabajo productivo, aunque históricamente devaluado, cuya falta de reconocimiento responde a lógicas patriarcales y capitalistas que subordinan la reproducción social a la acumulación de capital. En consecuencia, diversos estudios plantean la necesidad de revalorizar este trabajo mediante políticas públicas que lo reconozcan, remuneren y profesionalicen, promoviendo al mismo tiempo la corresponsabilidad entre Estado, mercado, comunidad y familia.

El mercado laboral mexicano, además, evidencia una profunda precarización del empleo vinculado al cuidado. Las trabajadoras domésticas y cuidadoras –frecuentemente en condiciones de informalidad– enfrentan exclusión de los sistemas de seguridad social y carencia de derechos laborales plenos, en contravención con los estándares establecidos por la Organización Internacional del Trabajo (OIT, s.f.). La pandemia por COVID-19 profundizó esta vulnerabilidad estructural, acentuando la “doble devaluación” del trabajo de cuidado: su invisibilización histórica y la intensificación de las cargas durante crisis sanitarias (Comas-d’Argemir & Bofill-Poch, 2022).

En el plano subjetivo y sociocultural, investigaciones recientes han evidenciado que las mujeres asumen las tareas de cuidado por una combinación de deber moral, afecto y normas sociales internalizadas, lo que limita su capacidad de negociación y reproduce relaciones desiguales dentro del hogar (Arroyo, Montes de Oca & Garay, 2021). Este componente simbólico se traduce en un desgaste físico y emocional que pocas veces es reconocido por las instituciones, mucho menos es compensado económicamente. En un análisis comparativo, Cabrera y Sáez (2023) subrayan las diferencias entre el cuidado

infantil y el cuidado a la vejez, destacando cómo los significados y cargas emocionales asociados se transforman a lo largo del ciclo vital, pero mantienen una constante: la feminización del trabajo reproductivo.

Durante la pandemia, se intensificó el trabajo doméstico y de cuidados, el cual recayó predominantemente sobre las mujeres, ampliando la brecha de género en la distribución del tiempo y en las oportunidades de participación económica (Milpas García, 2020). Este fenómeno, sumado a la ausencia de políticas integrales en esta materia, revela las limitaciones del Estado mexicano para garantizar derechos sociales básicos e impulsar una corresponsabilidad efectiva entre actores públicos y privados (Vázquez & Mayorbe, 2015).

La tríada mercado-familia-Estado constituye un marco analítico pertinente para comprender estas tensiones y sus efectos en la configuración de un régimen de cuidados altamente desigual. La falta de políticas públicas robustas impide la profesionalización, formalización y valorización del trabajo de cuidados, lo que se traduce en una reproducción sistemática de la precariedad laboral femenina (Brunet Icart & Santamaría Velasco, 2016; Moreno Salamanca, 2018). En este sentido, los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) —particularmente los ODS 3 (salud y bienestar), 5 (igualdad de género) y 8 (trabajo decente)— ofrecen un marco normativo y ético relevante para avanzar hacia la creación de un sistema nacional de cuidados que garantice servicios accesibles, trabajo digno y equidad de género.

A nivel macroeconómico, el bono demográfico representa una ventana de oportunidad para fortalecer el desarrollo nacional, siempre que se implementen políticas que permitan una mayor participación femenina en el mercado laboral sin comprometer el bienestar de las personas dependientes. De no aprovechar esta coyuntura, el incremento en la esperanza de vida y en la dependencia de cuidados podría derivar en una carga social y económica insostenible tanto para las familias —especialmente para las mujeres— como para el propio Estado (Pinto Aguirre, 2015; Bloom, Canning & Sevilla, 2003).

Por último, la evidencia reciente sobre la participación de jóvenes cuidadoras (León, 2017) revela la dimensión intergeneracional de la crisis del cuidado, mostrando cómo estas responsabilidades limitan su desarrollo educativo y profesional. En consecuencia, resulta imprescindible adoptar un enfoque interseccional que considere género, edad, clase y territorio como dimensiones entrelazadas en la formulación de políticas públicas de cuidado integrales y sostenibles.

En este marco, el presente estudio tiene como objetivo caracterizar a la población susceptible de cuidados y estimar el valor económico del trabajo de cuidados no remunerado dirigido a personas adultas mayores (60 años o más) en México, a partir de los datos de la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE) y de la Encuesta Nacional para el Sistema de Cuidados (ENASIC) 2022. A través de este análisis, se busca visibilizar el aporte estructural del trabajo de cuidados, evidenciar su marcada feminización y fundamentar la urgencia de implementar políticas de reconocimiento, remuneración y profesionalización que garanticen tanto el bienestar social como la igualdad sustantiva de género en el marco del bono demográfico mexicano.

DATOS Y MÉTODOS

El presente estudio adopta un enfoque cuantitativo de carácter descriptivo y analítico, sustentado en el procesamiento de datos secundarios provenientes de dos instrumentos estadísticos representativos a nivel nacional: la Encuesta Nacional para el Sistema de Cuidados (ENASIC 2022) y la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE), ambos diseñados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), cuyo objetivo es generar información estadística sobre las dinámicas, distribución y condiciones del trabajo de cuidados en México. Particularmente la ENASIC constituye la fuente más reciente y completa en materia de cuidados, al integrar módulos específicos sobre necesidades, tiempo destinado, condicio-

nes laborales y perfiles de las personas cuidadoras y receptoras. Su pertinencia metodológica radica en que permite analizar de manera integral tanto la demanda como la provisión de cuidados, ofreciendo evidencia empírica fundamental para la formulación de un sistema nacional de cuidados con perspectiva de género y envejecimiento.

En este estudio se utilizó el módulo de hogares unipersonales, procesado con el *software* STATA, filtrando la información correspondiente a personas de 60 a 99 años residentes en viviendas particulares habitadas. Esta población se considera particularmente relevante en virtud de su creciente vulnerabilidad funcional, la mayor prevalencia de enfermedades crónicas y la pérdida gradual de autonomía que caracterizan el proceso de envejecimiento. Analizar a las personas mayores de 60 años como sujetos de cuidados –y no únicamente como dependientes– permite visibilizar su lugar en la estructura social, evidenciar la magnitud de la demanda de atención cotidiana y reconocer los impactos económicos y de género asociados a su atención.

De manera global, se identificaron a 17 958 707 personas con más de 60 años en México en el año 2022, quienes representan el 14 % de la población mexicana. Este segmento es heterógeno respecto al nivel de cuidados que necesita, y se puede dividir en tres grandes grupos: de 60 a 69 años, de 70 a 79 años y de 80 y más años. En el primer grupo se identifica que el 43 % es parte de la población económicamente activa (PEA), mientras que en el segundo solo el 24 % y en el tercero el 9 % (INEGI, 2022a). Para conocer sus características y nivel de necesidad de cuidados se realizó un análisis de correspondencia múltiple, el cual permite analizar variables nominales o cualitativas que se encuentran organizadas en una matriz $n \times p$, con n individuos medidos a través de p variables (Parra, 1996). Al estudiar las relaciones entre cualquier número de modalidades de distintas variables categóricas, sus resultados se presentan como puntos en un plano en el cual se pueden observar las relaciones entre variables de acuerdo con su cercanía.

A partir de la ENASIC 2022, se estimó la cantidad de personas que declararon necesitar cuidados de otra persona utilizando los factores de expan-

sión muestrales en todas las estimaciones para asegurar la representatividad nacional. Con esta base se calcularon frecuencias absolutas y proporciones ponderadas por sexo y grupo etario, calculando un universo total de 1 890 000 personas que declararon requerir cuidados de manera regular.

En México existe una cuenta satélite al sistema de cuentas nacionales que calcula el valor del trabajo remunerado y que incluye al trabajo doméstico y al trabajo de cuidados (INEGI, 2024b). Con este ejercicio se calcula que en 2023 el valor de este tipo de trabajos significó un monto de 8.4 miles de millones de pesos, equivalente a un 26.3 % del Producto Interno Bruto. El aporte de este artículo es tener el cálculo detallado de trabajo de cuidados orientado a personas mayores.

Con estos datos, a partir del cálculo del universo de personas que requieren cuidados, se elaboraron visualizaciones estadísticas y se efectuaron con la ENOE cálculos de valuación económica siguiendo las ecuaciones (1)–(3). Asimismo, se construyeron dos indicadores principales que ilustran las dimensiones centrales del cuidado en la vejez: (1) la dificultad para realizar tareas domésticas, y (2) el requerimiento de apoyo en cuidados de salud. Aunque la ENASIC no identifica directamente a la persona cuidadora, se asume –con base en evidencia complementaria del INEGI (2024a)– que el cuidado proviene sobre todo del entorno doméstico, donde el 71.5 % del trabajo de cuidados no remunerado es realizado por mujeres, y se concentra en la atención a personas mayores o con discapacidad. Esta inferencia resulta metodológicamente válida, pues se sustenta en la correspondencia empírica entre la distribución del tiempo y la asignación de tareas de cuidado observadas en los hogares mexicanos.

El valor económico del cuidado se estimó considerando el ingreso promedio por hora de dos perfiles laborales representativos:

- Cuidador o cuidadora general: \$49.07 por hora.
- Cuidador o cuidadora con formación en enfermería: \$67.82 por hora.

Ambos valores fueron calculados a partir de la ENOE 2022, lo que garantiza correspondencia en la estimación con la ENASIC 2022. Para la cuantificación, se adoptó un supuesto conservador de 20 horas semanales de cuidado por persona mayor, cifra que representa un punto medio entre los promedios de tiempo reportados por el INEGI para mujeres (39.7 horas semanales) y hombres (15.2 horas). Este ajuste metodológico evita sobreestimar el valor económico y mantiene la comparabilidad con estudios previos en economía del cuidado.

El trabajo de cuidados no remunerado se cuantificó como una actividad económicamente relevante, estimando su valor semanal, anual y su proporción respecto al Producto Interno Bruto (PIB) mediante las siguientes ecuaciones:

$$\text{Valor semanal (MXN)} = N \times H \times C \quad (1)$$

$$\text{Valor anual (MXN)} = \text{Valor semanal} \times 52 \quad (2)$$

$$\text{Proporción del PIB} = \text{Valor anual} / \text{PIB} \quad (3)$$

Donde:

- (N) = número de personas mayores atendidas (1 890 000)
- (H) = horas semanales de cuidado por persona (20)
- (C) = costo por hora de cuidado (\$49.07 o \$67.82)
- (PIB) = Producto Interno Bruto nacional estimado (31.9 billones de pesos; INEGI, CSTNRHM 2023)

Esta metodología permite dimensionar el aporte económico del cuidado no remunerado dirigido a personas mayores, vinculando los resultados con la discusión sobre políticas públicas, economía del cuidado y los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), en particular los ODS 3, 5 y 8. De esta forma, el análisis ofrece una aproximación empírica sólida para visibilizar la relevancia estructural del cuidado en la vejez y su papel dentro del sistema económico y social mexicano.

RESULTADOS

Los resultados (Tabla 1) cuantifican el valor anual del trabajo no remunerado de cuidado en personas adultas mayores en México utilizando dos escenarios tarifarios distintos, con el fin de reflejar diferentes niveles de especialización en las labores de cuidado: una tarifa promedio de \$49.07 pesos por hora correspondiente a cuidadores generales, y una tarifa mayor de \$67.82 pesos por hora correspondiente al sector salud. Esta estimación se sustenta en el análisis de datos de la ENASIC 2022, la cual reporta que aproximadamente 1.89 millones de personas mayores reciben alrededor de 20 horas semanales de cuidado en el hogar, lo que contribuye de manera significativa al Producto Interno Bruto (PIB) nacional, con un aporte estimado que oscila entre 0.30 % y 0.42 % según el escenario considerado

Tabla 1.
Cálculo del valor económico del trabajo de cuidado no remunerado

Tipo de cuidado	Tarifa promedio por hora (MXN)	Personas atendidas	Horas semanales	Semanas al año	Valor anual estimado (MXN)	% del PIB
Cuidados generales	\$49.07	1.890.000	20	52	\$96,052,440,000	0.30 %
Cuidados enfermero	\$67.82	1.890.000	20	52	\$134,057,520,000	0.42 %

Nota: Muestra los resultados obtenidos del cálculo de dos escenarios hipotéticos: uno con cuidados generales y otro con cuidados especializados en salud. La diferencia en la tarifa por hora permite estimar el impacto económico diferencial del tipo de atención.

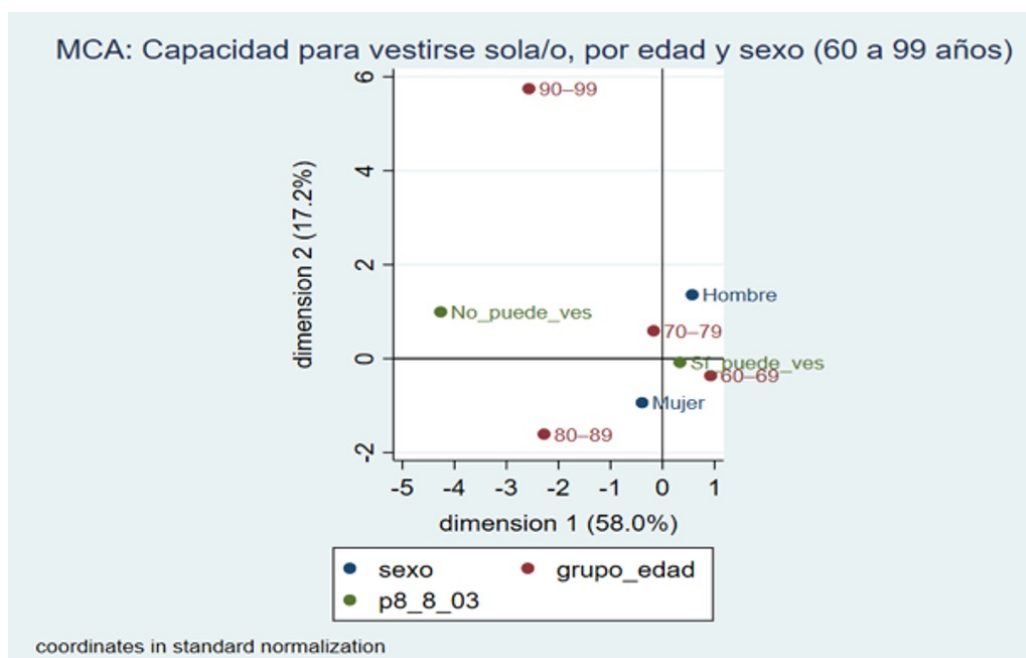
Fuente: Cálculos propios con base en INEGI. ENOE II Trimestre de 2022. Microdatos.

Esta valoración económica del cuidado no remunerado reafirma uno de los argumentos centrales de la economía feminista, que sostiene la importancia

estructural de este trabajo para la reproducción social y económica, pese a haber sido históricamente marginado de las estadísticas oficiales y del reconocimiento público hasta fechas recientes (Lázzaro, 2020; Rodríguez, 2015). En la Figura 1 se presenta el primer análisis de correspondencias múltiples, donde la variable dependiente capacidad para vestirse solo(a) (1 = Sí; 0 = No) se analiza en relación con los grupos de edad (1 = 60-69; 2 = 70-79; 3 = 80-89; 4 = 90-99) y el sexo (1 = Hombre; 3 = Mujer). Los resultados indican que la respuesta afirmativa –capacidad para vestirse sin ayuda– se asocia principalmente con el grupo de 60 a 69 años, lo cual sugiere que en este rango etario aún se conservan, en mayor medida, las capacidades motrices. Asimismo, el plano evidencia que la edad avanzada constituye el factor más determinante en la pérdida de esta capacidad, seguida del sexo, observándose que las mujeres presentan una mayor probabilidad de dependencia para la realización de esta actividad.

Figura 1.

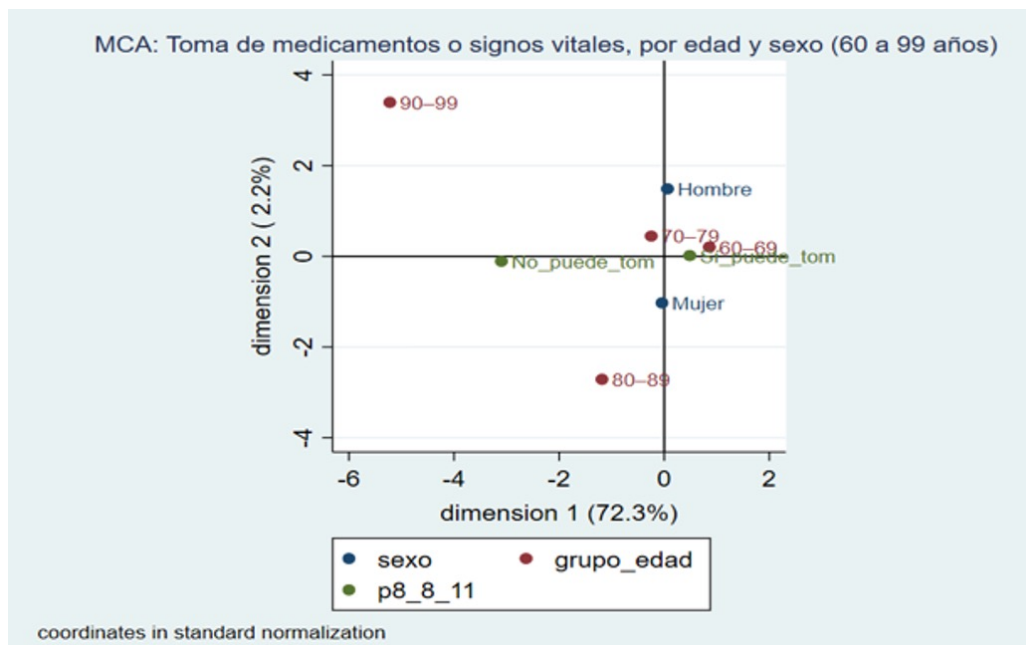
Dependencia para vestirse en personas de 60 años según sexo y edad (MCA)



Fuente: Elaboración propia con base en INEGI. ENASIC 2022.

Figura 2.

Dependencia para cuidados de salud en personas mayores de 60 años según sexo y edad (MCA)



Fuente: Elaboración propia con base en INEGI. ENASIC 2022.

Una segunda variable dependiente fue analizada en relación con tareas cotidianas en las personas adultas mayores: la asistencia para tomarse medicamentos o el control de signos vitales, medida de forma dicotómica (1= Sí; 2= No). Los resultados mostraron un patrón similar al observado en la variable anterior.

En su conjunto, los análisis de correspondencias múltiples realizados brindan evidencia para identificar grupos con altos niveles de dependencia en tareas básicas, como vestirse y la administración de medicamentos, especialmente en mujeres mayores de 80 a 99 años. Estos hallazgos implican un aumento en la demanda de cuidados en edades avanzadas y confirma la sobrecarga femenina en este tipo de labores (Orozco-Rocha & González-González, 2021; Arroyo, Montes de Oca & Garay, 2021).

Los datos de la ENASIC (INEGI, 2022) sobre las personas que brindan cuidados en el hogar revelan que el 44.3 % corresponde a hijas o nietas, y un 9.8 % a otras mujeres, lo que significa que más de la mitad de los cuidados son proporcionados por mujeres. Esta distribución concuerda con evidencias previas sobre la feminización del trabajo de cuidado en México y en otros contextos similares (A Milpas García, 2020; Vazquez & Mayorbe, 2015). A su vez, remite a la persistencia de una división sexual y generacional del trabajo de cuidado, donde las mujeres asumen cargas que dificultan su integración plena en el mercado laboral y en la vida social, perpetuando desigualdades estructurales (Leon, 2017; Moreno Salamanca, 2018).

La magnitud económica y social de estas labores subraya la urgencia de desarrollar una infraestructura pública de cuidados que pueda garantizar atención especializada y profesionalizada, mientras permite que quienes brindan cuidados no tengan que sacrificar sus fuentes de empleo o bienestar económico. Políticas como la creación de centros comunitarios de cuidado temporal muestran un potencial significativo para reducir la carga sobre las familias y proteger los ingresos y derechos laborales de las cuidadoras (Comas-d'Argemir & Bofill-Poch, 2022; OIT, s.f.).

Más allá del reconocimiento económico, los resultados ponen de relieve la obligación ética y social de asegurar un cuidado digno, centrado en la persona mayor, respetuoso de su autonomía, privacidad y preferencias culturales, y provisto con calidad y profesionalismo. La formalización y remuneración del trabajo de cuidado, junto con programas de capacitación, contribuyen no solo a mejorar la calidad y continuidad de la atención, sino también al bienestar general de las personas cuidadoras, protegiendo su salud física y emocional (Arroyo & de los Santos, 2023; Vazquez & Mayorbe, 2015).

Esta convergencia entre resultados empíricos y literatura evidencia que el trabajo no remunerado de cuidado constituye una contribución económica y social fundamental que debe ser reconocida y valorada en las políticas públicas, bajo un enfoque interseccional que atienda tanto las desigualdades de género como las necesidades específicas de la población adul-

ta mayor. De igual modo, representa una condición para aprovechar plenamente el bono demográfico y promover una participación laboral femenina que no resulte en sobreexplotación ni marginalización (Pinto Aguirre, 2015; Bloom, Canning & Sevilla, 2003).

Finalmente, esta ampliación de resultados obliga a considerar el diseño y promoción de políticas integrales de cuidado –incluyendo la formalización, capacitación, protección social y creación de infraestructuras públicas– como elementos estratégicos para asegurar un envejecimiento digno, reducir las brechas de desigualdad y fortalecer el bienestar social en México.

CONCLUSIONES

Los resultados de este estudio reafirman que el trabajo de cuidados no remunerado constituye un componente estructural y fundamental del bienestar social, especialmente el que se enfoca en personas mayores en México. La evidencia demuestra que, pese a su carácter indispensable, este tipo de trabajo continúa siendo invisibilizado en las mediciones económicas y desvalorizado en las políticas públicas, lo que mantiene a millones de mujeres en condiciones de sobrecarga y precariedad estructural. Su reconocimiento no solo implica visibilizar una práctica social extendida, sino cuestionar las bases mismas sobre las que se ha construido la organización del empleo, la economía doméstica y la división sexual del trabajo en la sociedad mexicana contemporánea.

El análisis confirma que la responsabilidad del cuidado recae desproporcionadamente en las mujeres, quienes además enfrentan una doble o triple jornada laboral al combinar el trabajo remunerado, las tareas domésticas y el cuidado de familiares dependientes. Esta distribución desigual refuerza las brechas de género en ingresos, acceso a tiempo libre, participación laboral y salud física y mental, dimensiones que impactan directamente en la calidad de vida y en la reproducción intergeneracional de la desigualdad. Las mujeres, al absorber el costo social del cuidado, subsidian de manera

invisible al Estado y al mercado, lo que constituye un fenómeno de injusticia redistributiva y de género (Pedrero, 2010; Vázquez & Mayorbe, 2015).

Desde la economía feminista, autoras como Rodríguez (2015) y Lázaro (2020) sostienen que el trabajo de cuidados es una actividad productiva que garantiza la reproducción social, aunque históricamente ha sido devaluada por su asociación con el ámbito doméstico y con los roles de género asignados a mujeres. Esta perspectiva permite entender que el problema no es exclusivamente doméstico o moral, sino estructural y político. El cuidado sostiene el funcionamiento de la economía de mercado al proveer la fuerza de trabajo y reproducir la vida cotidiana, pero sus costos son externalizados hacia los hogares. En este sentido, reconocer el cuidado como un bien público y un derecho social representa una transformación paradigmática: implica situar el bienestar y la sostenibilidad de la vida en el centro de las políticas económicas, y no como un resultado colateral del crecimiento.

Los hallazgos también subrayan la necesidad de institucionalizar un sistema nacional de cuidados, el cual pueda articular la corresponsabilidad entre Estado, mercado, comunidad y familia. Actualmente, México enfrenta una fragmentación institucional que dificulta el acceso equitativo a servicios de atención para personas mayores y dependientes. Las políticas públicas existentes se orientan mayormente a la asistencia social o la atención médica, sin integrar un enfoque transversal de derechos, género y envejecimiento. En este sentido, la creación de centros comunitarios de cuidado temporal, la profesionalización del personal cuidador y la incorporación plena de las trabajadoras del cuidado a la seguridad social son pasos imprescindibles para avanzar hacia un sistema equitativo y sostenible. Estas medidas, además de aliviar la carga femenina, permitirían dinamizar el empleo formal y fortalecer el tejido social, alineándose con los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS 3, 5 y 8).

Cuantificar económicamente el trabajo de cuidados no remunerado representa un paso metodológicamente necesario y políticamente significativo. Como muestran los resultados de este estudio, esta actividad genera un

valor económico considerable que, de incorporarse a las cuentas nacionales, revelaría su peso real en la economía mexicana. Esta valoración no busca mercantilizar las relaciones afectivas, sino reconocer su aporte estructural al bienestar colectivo y promover la redistribución equitativa del tiempo y los recursos. En términos de política económica, integrar el valor del cuidado al PIB ampliado permitiría una medición más precisa de la riqueza social y serviría como base empírica para diseñar presupuestos con perspectiva de género y de cuidados (Moreno Salamanca, 2018).

El estudio también destaca la pertinencia de analizar el cuidado en relación con el envejecimiento poblacional. En un país donde la esperanza de vida se aproxima a los 80 años (Pinto Aguirre, 2015), el número de personas mayores que requieren atención especializada crecerá exponencialmente. Este fenómeno demanda una respuesta coordinada del Estado, no solo en materia sanitaria, sino en términos de organización social del cuidado. Reconocer a las personas mayores como sujetos de derechos y de cuidados —y no meramente como dependientes— permite comprender su centralidad en el tejido social, así como la urgencia de garantizarles condiciones de bienestar, autonomía y dignidad.

En este contexto, la relación entre el bono demográfico y el sistema de cuidados adquiere relevancia estratégica. El bono demográfico abre una ventana temporal en la que la población económicamente activa supera a la dependiente, lo que podría traducirse en un crecimiento económico sostenido. Sin embargo, este potencial solo se materializará si el país logra redistribuir equitativamente el trabajo de cuidados, permitiendo que las mujeres se integren plenamente al mercado laboral. De lo contrario, la falta de infraestructura de cuidados podría convertirse en un obstáculo estructural para el desarrollo, transformando el bono demográfico en una carga económica y social a largo plazo (Bloom, Canning & Sevilla, 2003).

En síntesis, este estudio confirma que la crisis del cuidado en México es también una crisis de organización social, económica y de género. Los cuidados deben entenderse como un derecho universal y una responsabili-

dad colectiva, no como una obligación femenina. Sin políticas públicas que reconozcan, remuneren y profesionalicen el cuidado, la sostenibilidad social y económica del país permanecerá en riesgo. En consecuencia, se reafirma que no existe desarrollo sostenible sin igualdad de género, ni igualdad posible sin una redistribución justa del trabajo de cuidados. Transformar esta situación implica repensar el modelo de bienestar y apostar por una economía centrada en la vida, en la dignidad humana y en la justicia social intergeneracional.

En última instancia, este estudio invita a reflexionar sobre las fronteras de género que estructuran la tríada mercado-familia-Estado, un entramado donde se negocian y disputan las responsabilidades del cuidado. El mercado tiende a mercantilizar los cuidados bajo lógicas de rentabilidad; la familia los asume como deber moral, sostenido por los cuerpos y tiempos de las mujeres; y el Estado ha actuado, históricamente, como mediador ausente o subsidiario. Estas fronteras no son estáticas, sino campos de tensión donde se define quién cuida, quién es cuidado y bajo qué condiciones se legitima ese intercambio. Reconocerlas implica desmontar la falsa neutralidad de las políticas económicas y sociales que, al no cuestionar estas divisiones, perpetúan la desigualdad estructural. Reconfigurar esta tríada desde una ética del cuidado y la corresponsabilidad social permitiría avanzar hacia un modelo de bienestar que coloque la sostenibilidad de la vida en el centro de la acción pública y económica, trascendiendo los límites tradicionales de género y promoviendo una ciudadanía más justa, inclusiva y equitativa.

BIBLIOGRAFÍA

- AMILPAS GARCÍA, M. S. (2020). Mujeres, trabajo de cuidados y sobreexplotación: desigualdades de género en México durante la pandemia por COVID-19. *Espacio I+D, Innovación + Desarrollo*, 9(25), 99-117. <https://doi.org/10.31644/imasd.25.2020.a06>
- ARROYO, MARÍA CONCEPCIÓN & DE LOS SANTOS, PERLA VANESSA. (2023). Cuidado infantil vs cuidado en la vejez: presencias y ausencias en la política de cuidados en México. *Revista Reflexiones*, 102(2), 1-25. <https://doi.org/10.15517/rr.v102i2.48695>
- ARROYO, MONTES DE OCA Y GARAY (2021). Entre el deber y el querer: El proceso y las motivaciones del cuidado femenino en la vejez. *Revista Latinoamericana de Población*, 15(28), 30-62. <https://doi.org/10.31406/relap2020.v15.i1.n28.1>
- BLOOM, D., CANNING, D., Y SEVILLA, J. (2003). The Demographic Dividend: A New Perspective on the Economic Consequences of Population Change. Rand Corporation. <https://doi.org/10.7249/MR1274>
- BRUNET ICART, IGNASI, & SANTAMARÍA VELASCO, CARLOS A.. (2016). La economía feminista y la división sexual del trabajo. *Culturales*, 4(1), 61-86. <https://www.redalyc.org/pdf/694/69445150003.pdf>
- COMAS-D'ARGEMIR, DOLORS Y SÍLVIA BOFILL-POCH. (2022). "Cuidados a la vejez en la pandemia. Una doble devaluación. *Disparidades. Revista de Antropología*, 77(1), e001a. <https://doi.org/10.3989/dra.2022.001a>
- DE LEÓN, G. (2017). *Jóvenes que cuidan: impactos en su inclusión social* (Documento de trabajo N.º 158). CIPPEC. <https://www.cippec.org/wp-content/uploads/2017/04/158-DT-PS-Jovenes-que-cuidan-Gimena-de-Leon-2017-FINAL.pdf>

- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI) (2022A). Estadísticas a propósito del día de las personas adultas mayores. Comunicado de prensa núm. 568/22 30 de septiembre. Disponible en: https://inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP_ADULMAY2022.pdf
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI) (2022B). Encuesta Nacional para el Sistema de Cuidados (ENASIC). Microdatos. <https://www.inegi.org.mx/programas/enasic/2022/#microdatos>
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI) (2022C). Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (2022) <https://www.inegi.org.mx/programas/enoe/15ymas/>
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI) (2024). Encuesta Nacional sobre el Uso del Tiempo 2024 <https://www.inegi.org.mx/programas/enut/2024/>
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI). (2024B). Cuenta Satélite del Trabajo No Remunerado de los Hogares de México (CSTNRHM) 2023 (Comunicado de prensa núm. 680/24) (25 de noviembre). <https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2024/CSTNRHM/CSTNRHM2023.pdf>
- LÁZZARO, A. I. (2020). “Los cuidados” como categoría de análisis de lo socioeconómico. Una propuesta teórica de transformación desde la economía feminista. *Methaodos. Revista de Ciencias Sociales*, 8(2), 258-270. <https://doi.org/10.17502/mrcs.v8i2.404>
- MORENO SALAMANCA, N. (2018). La economía del cuidado: división social y sexual del trabajo no remunerado en Bogotá. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 10(1), 51-77. <https://doi.org/10.17151/rlef.2018.10.1.4>

- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT). (s.f.). Trabajadores domésticos. <https://www.ilo.org/es/temas-y-sectores/trabajadores-domesticos>
- OROZCO-ROCHA, KARINA, & GONZÁLEZ-GONZÁLEZ, CÉSAR. (2021). Familiarización y feminización del trabajo de cuidado frente al trabajo remunerado en México. *Debate Feminista*, 62, 117-141. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2021.62.2276>
- PACHECO, E. (2020). El trabajo de cuidados directo e indirecto, retos y posibilidades para su medición. In *Miradas latinoamericanas a los cuidados* (pp. 411-470). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO.
- PARRA, J.E. (1996). Modelo de análisis de correspondencias múltiples, *Revista de ciencias sociales FCES-LUZ, Nueva Época* vol. II, No. 2, pp.183-196 <file:///Users/andrea/Downloads/Dialnet-ModeloDeAnalisisDeCorrespondenciasMultiples-4276768.pdf>
- PEDRERO NIETO, M. (2010). *Valor económico del trabajo doméstico en México: Aportaciones de mujeres y hombres*. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (UNAM).
- PINTO AGUIRRE, G. (2015). The Demographic Dividend in Latin America: The Economic Effect of Changes in the Age Structure of Populations. *Población y Salud en Mesoamérica*, 13(2), 191-210. <https://doi.org/10.15517/psm.v13i2.21863>
- RODRÍGUEZ, (2015). Economía feminista y economía del cuidado: Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad. *Nueva Sociedad*, 256, 30-44. https://static.nuso.org/media/articles/downloads/4102_1.pdf
- VAZQUEZ & MAYORBE (2015). Cuidar cuesta: Un análisis del cuidado desde la perspectiva de género. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 151, 83-100. <https://doi.org/10.5477/cis/reis.151.83>

SOBRE LAS AUTORAS

Alexa Andrea Díaz de la Fuente es estudiante de la Licenciatura Ingeniería Económica y Financiera en la Universidad La Salle México. Ha sido asistente de investigación en la misma institución y obtuvo el segundo lugar en la International Bussiness Week con un video sobre informalidad laboral.

Andrea Bautista León es Profesora de Tiempo Completo-Investigadora en la Universidad La Salle México, es Doctora en Demografía Aplicada por la Universidad de Texas en San Antonio y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de la Secretaría de Ciencia Humanidades Tecnología e Innovación Nivel I. Su investigación se centra en temas como la Integración de Poblaciones Migrantes, las Transiciones Escuela-Trabajo y la Educación Superior y Género.

Hacer lugar

laSal y las infraestructuras feministas de la Transición

Carlota Mir

Academia de Bellas Artes de Viena

mir.carlota@gmail.com

DOI: 10.32995/0719-64232025v11n22-200

Hacer lugar

laSal y las infraestructuras feministas de la Transición

Carlota Mir

RESUMEN

Este artículo examina el colectivo laSal (Barcelona, 1977–1990) como una infraestructura feminista clave en el contexto postdictatorial español. A partir de la noción de infraestructura como entramado de relaciones, saberes y prácticas de cuidado, se analiza cómo laSal –en su doble condición de biblioteca-bar y editorial feminista– articuló formas de organización colectiva que unieron arte, activismo y producción de conocimiento. Su labor editorial abrió espacios de circulación para discursos feministas y transfeministas en un entorno marcado por la censura y la precariedad institucional. Asimismo, se examina su recepción en el Museo Reina Sofía, donde la patrimonialización de sus materiales revela las tensiones entre reconocimiento y desactivación política. A través de laSal, el artículo propone entender la construcción de infraestructuras feministas como una labor de cuidado que sostiene la vida colectiva y repara los vacíos de la memoria democrática.

PALABRAS CLAVE

laSal, feminismo, infraestructura, cuidado, memoria democrática

Making space: on laSal and Feminist Infrastructure Making in the Spanish Transition

Carlota Mir

ABSTRACT

This article examines the collective laSal (Barcelona, 1977–1990) as a key feminist infrastructure within the post-dictatorial Spanish state. Drawing on the notion of infrastructure as a network of relations, knowledge, and care practices, it analyses how LaSal –both a feminist library-bar and publishing house– articulated collective forms of organisation that connected art, activism, and knowledge production. Its editorial work created spaces for the circulation of feminist and transfeminist thought within a context marked by censorship and institutional fragility. The article also explores its later reception at the Museo Reina Sofía, where the patrimonialisation of its materials exposes the tension between recognition and political deactivation. Through laSal, the text proposes understanding the building of feminist infrastructures as a labour of care that sustains collective life and repairs the fractures of democratic memory.

KEYWORDS

LaSal, feminism, infrastructure, care, democratic memory

INTRODUCCIÓN

Las infraestructuras tienen que ver con el uso, la continuidad y la creación de condiciones: son los protocolos, relaciones y prácticas que dan forma a algo y lo sostienen en el tiempo –en este caso, el paisaje político y cultural que sostiene la producción de conocimiento feminista en el Estado español¹. Sin embargo, nunca son neutras: al mismo tiempo que posibilitan conexiones, también las moldean, operando como un “protocolo” a menudo invisible (Meisner Christensen & Mader, 2020).

Surge entonces una pregunta: ¿cómo inciden las tensiones y fracturas propias de un contexto postdictatorial en la creación de infraestructuras? ¿Qué formas adopta ese hacer cuando el terreno está marcado por la violencia, la censura y la carencia de soportes institucionales?

Cuando las infraestructuras se resquebrajan o desaparecen, las vidas se tensan y se interrumpen; pero también pueden surgir momentos de reparación, en los que se recupera el legado de quienes nos precedieron y se sanan las huellas de la violencia y el trauma político acumulados. En el clima postdictatorial del Estado español, caracterizado por la escasez de discursos y prácticas feministas en el ámbito académico y cultural –herencia directa de la censura y la represión intelectual del franquismo y de la repre-

1 En consonancia con las historiografías críticas del arte más recientes, el uso reiterado del término «Estado español» en lugar de «España» es una elección consciente que busca reflejar la diversidad de naciones que coexisten en su interior, al tiempo que subraya el papel de las instituciones gubernamentales en la creación de una infraestructura estatal en el marco de la democracia.

sión intelectual de la Transición—, emergieron infraestructuras colectivas y autogestionadas que, desde los márgenes, trabajaron para sostener y hacer audibles las voces feministas en la política y las artes.

Este texto se adentra en ese territorio de tensiones entre margen e institución a través del caso de laSal (Barcelona, 1977–1990), un proyecto que articuló prácticas pioneras en la intersección entre arte, activismo, edición y producción de saberes. Basada en principios como la solidaridad transnacional, la autoría compartida y la resistencia a las formas de poder heredadas de la dictadura, laSal es un ejemplo de cómo las mujeres supieron crear, juntas, las condiciones materiales y simbólicas para su propia emancipación cultural y política.

El recorrido incluye también la revisión de su memoria en el Museo Reina Sofía, principal institución de arte contemporáneo en el Estado español, cuya reorientación social y feminista tras la crisis de 2008 —en diálogo con los debates abiertos por el 15M— implicó un cuestionamiento profundo de los discursos oficiales sobre la Transición democrática y sus infraestructuras, incluidas las artísticas. Este giro institucional se apoyó en la revalorización y (re)producción de legados culturales politizados y colectivos, entre los cuales laSal ocupa un lugar destacado.

La incorporación de sus materiales a la colección y a distintos programas del museo permite observar, simultáneamente, el reconocimiento de ese legado y las tensiones que surgen al patrimonializar prácticas nacidas de la autogestión y del deseo colectivo. Recuperar la experiencia de laSal permite comprender la construcción de infraestructuras feministas desde abajo como un trabajo de cuidado indispensable, aunque apenas reconocido en la historiografía del arte español. Sus prácticas instituyentes, situadas en los márgenes pero orientadas a sostener la vida común, constituyeron un ejercicio inacabado de cuidado y de reparación democrática.

Más allá de su tiempo y contexto, laSal generó modos de pensar y de hacer lo curatorial que siguen siendo relevantes en la actualidad, inspirando modelos de organización cultural y práctica feminista que todavía

resuenan a escala global, aun cuando sus huellas no siempre sean plenamente reconocidas.

MARCO DE ANÁLISIS

Partiendo del principio feminista según el cual hablar en primera persona y reconocer la propia parcialidad es un gesto metodológico esencial (Mayayo, 2008, p. 57) escribo desde una posición situada: comparto con las fundadoras de laSal tanto la experiencia del exilio académico como proceso íntimo, como ese sentimiento de orfandad intelectual que las impulsó a crear espacios propios.

Desde esta perspectiva, el análisis se aleja de las cuestiones de mera representación —que durante décadas han dominado la historia del arte— para acercarse al llamado *giro organizativo* del arte contemporáneo, que interroga las condiciones materiales y afectivas de la organización y, en definitiva, las formas en que el arte se conecta con su entorno social y político. (Meisner Christensen & Mader, 2020, p. 5)². Siguiendo a autoras como Joan Tronto y Elke Krasny, entiendo el cuidado y el mantenimiento como principios políticos y éticos que también se ejercen en la práctica cultural (Krasny, 2018).

Este trabajo propone el transfeminismo como un marco epistemológico clave para comprender la creación de infraestructuras feministas en el Estado español, en estrecha afinidad con la experiencia de laSal. Surgido no en la universidad sino en los movimientos de base de la España postdictatorial, el transfeminismo articula una mirada inclusiva y materialista

2 Como sostienen Signe Meisner Christensen y Rachel Mader, «las prácticas artísticas y las iniciativas curatoriales han situado, en los últimos años, el propio proceso de organización en el centro de sus esfuerzos. De este modo, el término “infraestructura” se ha convertido en un tema de intenso debate, pues constituye un lugar central para esos reposicionamientos: un modo de funcionamiento profundamente oculto que solo ahora ha comenzado a salir a la superficie». Traducción de la autora.

que incorpora la corporalidad, la interdependencia y la crítica al esencialismo de género. Desde esa perspectiva, las prácticas de laSal –situadas, interseccionales, translocales y abiertamente prosex– pueden leerse como anticipaciones de un pensamiento transfeminista que concibe el cuidado y la organización colectiva como actos de reparación infraestructural.

SITUANDO TENSIONES, NAVEGANDO RUPTURAS, TRANSICIONES INACABADAS

En *Márgenes e Instituciones. Arte in Chile desde 1973* (1986), la teórica chilena Nelly Richard analiza el papel históricamente marginal de los movimientos artísticos de disidencia política durante la dictadura de Pinochet, así como los procesos posteriores de institucionalización. Trasladando su reflexión al contexto español, la producción de conocimiento feminista se sitúa en una doble tensión: por un lado, la precariedad y el vacío cultural en que históricamente se han desarrollado las prácticas colectivas y micropolíticas feministas; por otro, su actual inscripción institucional, marcada por la visibilidad que los feminismos han adquirido en el discurso curatorial y museístico, en particular desde el “giro feminista” del Museo Reina Sofía tras la crisis de 2008 (Mir, 2022).

El arte y el pensamiento feminista emergen así como víctimas colaterales de las rupturas infraestructurales de la cultura de la Transición. En su ensayo “Why Have There Been No Great Spanish Feminist Artists?” (2009), Patricia Mayayo (2009) retomó la pregunta de Linda Nochlin para abordar el vacío historiográfico del arte feminista y *queer* en España, señalando la marginación del feminismo radical en el ámbito artístico y académico y el triunfo de políticas de inclusión despolitizadas propuestas desde el Estado, como el Instituto de la Mujer o las exposiciones de “arte de mujeres” subvencionadas (Mayayo, 2008). Entre las artistas visibilizadas en los últimos años destacan Marisa González o Eugènia Balcells, quien presentó su instalación *Boy Meets Girl* en laSal en 1978, más tarde incorporada a la colección del Reina Sofía (Almerini, 2014, p. 88).

Estas políticas de institucionalización se inscriben en los llamados “pactos del olvido” que, como explica Jesús Carrillo, operaron como mecanismos estructurales de borrado del trauma de la Guerra Civil y la dictadura, (Carrillo, 2018) desactivando un movimiento feminista de base que había sido especialmente activo durante la Transición (Godayol, 2020). En este contexto, muchas artistas antifranquistas y conceptuales –como Àngels Ribé, Fina Miralles o Alicia Fingerhut– evitaron identificarse como feministas³, conscientes de que el término podía reforzar su exclusión en un sistema artístico que seguía privilegiando la mirada masculina y la modernidad formalista (Garbayo Maeztu, 2016).

A diferencia de otros contextos occidentales, donde el diálogo entre arte, edición y teoría feminista se consolidó desde los años ochenta, en España los estudios de género no se institucionalizaron hasta bien entrados los años 2000 (Marzo & Mayayo, 2015). Además, la censura franquista, que prohibió textos feministas y sexuales, generó un vacío de traducciones y saberes que perduró hasta los noventa, y cuyas consecuencias se siguen percibiendo en el presente (Cornellà-Detrell, 2013). Como ha señalado el propio Carrillo (2018), exdirector de Programas Culturales del Reina Sofía, “no es la academia sino el museo de arte contemporáneo el que, desde 2008, ha asumido el papel de motor discursivo crítico en el Estado español” (p. 681). En este sentido, el trabajo curatorial reciente del museo puede leerse como un intento de reparar el vacío postdictatorial que aún pesa sobre las prácticas culturales feministas y otras formas de activismo artístico.

Durante los primeros años de la llamada Transición española –el proceso iniciado tras la muerte del dictador Francisco Franco en 1975 y que culminó formalmente con la aprobación de la Constitución de 1978 y el primer gobierno socialista en 1982–, distintos cuerpos históricamente reprimidos irrumpieron en el espacio público: cuerpos feministas, *queer*, lesbianas, trans,

3 Eugènia Balcells, Esther Ferrer o Marisa González se encuentran entre las pocas artistas que se identificaron como feministas durante este periodo.

anarquistas, comunistas y obreros. Su presencia cuestionó la narrativa oficial de una “Transición modélica”, presentada como pacífica y cerrada, y reveló, en cambio, un proceso atravesado por fisuras, violencias y silencios.

Como han señalado Patricia Mayayo y Jorge Luis Marzo (2015), la Transición fue un proceso inconcluso, cuyos conflictos –la ausencia de justicia por los crímenes de la dictadura, la apertura de fosas comunes, la retirada de símbolos franquistas o la reparación a las víctimas– siguen abiertos más de cuatro décadas después (p. 338). Este carácter inacabado remite también a un periodo anterior: durante la Segunda República (1931–1939), el feminismo había protagonizado un momento de emancipación colectiva, participando activamente en la creación de infraestructuras democráticas, partidos y sindicatos (Almerini, 2014, p. 84). Todo ello fue destruido y la búsqueda de “paz y estabilidad” tras 1975 prolongó la amnesia y el vacío cultural feminista.

Aunque la Transición coincidió con el auge del feminismo de la segunda ola en Europa y América Latina, en España las luchas de las mujeres se centraron en la supervivencia, la militancia antifascista y la recuperación de derechos básicos. Este entrelazamiento con otras luchas democráticas limitó su visibilidad y autonomía, pero también dio lugar a formas innovadoras de acción cultural y política. En ese contexto, iniciativas como laSal pueden entenderse como prácticas de institución feminista: modos de crear espacios, lenguajes y afectos desde los cuales rehacer comunidad en medio de una transición que, como demuestra su legado, sigue abierta.

TRANSFEMINISMO COMO MARCO EPISTEMOLÓGICO

La investigación crítica reciente ha subrayado la influencia del asociacionismo tanto en el activismo feminista como en los discursos artísticos radicales, desde los inicios de la Transición hasta el siglo XXI (Marzo & Mayayo, 2015, pp. 549–556). Fue también a finales de los años ochenta y principios de los noventa cuando el transfeminismo empezó a tomar forma

y fuerza en el Estado español, entonces mencionado como *trans feminismo* e integrado en el marco del activismo feminista de la época, como parte del conjunto de demandas que el movimiento fue construyendo en encuentros y jornadas a nivel estatal (Fernández Garrido & Araneta, 2017, pp. 416–424). Estas discusiones contribuyeron a la configuración de una agenda política que, con el tiempo, se reflejaría en cambios legislativos significativos durante el siglo XXI. A diferencia de la historiografía anglosajona, que suele situar el origen del transfeminismo en el manifiesto de Emi Koyama (2001), las prácticas y epistemologías transfeministas surgieron antes en el contexto español, aunque su relevancia temprana continúa siendo poco estudiada, tanto dentro como fuera del ámbito hispanohablante.

Más que un movimiento político orientado a la inclusión, el transfeminismo constituye una epistemología: una mirada que permite reconocer formas de solidaridad y coaliciones tangibles entre distintas luchas, incluyendo cuestiones de clase, racialización, y colonialidad (Garriga-López, 2016). En este sentido, amplía y profundiza el pensamiento feminista interseccional al cuestionar el esencialismo de género y las formas de transFOBIA presentes incluso en el interior del propio movimiento.

Desde esta perspectiva, las prácticas de laSal pueden leerse como un precedente de sensibilidad transfeminista: un proyecto plural, prosex y situado, basado en relaciones y alianzas que, en pleno auge del feminismo de la segunda ola, ya desbordaba sus límites al reivindicar cuerpos, deseos y lenguajes múltiples. Su trabajo editorial y cultural encarnó, antes de que existiera el término, una política del cuidado y de la colectividad que anticipó el transfeminismo como forma de pensamiento y como práctica de reparación infraestructural.

ENTRE PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN: HACER INFRAESTRUCTURA FEMINISTA

Vinculado tanto a las culturas de asociación como al pensamiento transfeminista, el periodo de la Transición y las décadas posteriores dieron lugar a un amplio conjunto de prácticas de artivismo –acciones que empleaban herramientas artísticas como forma de intervención política– que desafiaron tanto el conservadurismo posmoderno como la consolidación del capitalismo global. En este marco, el caso de laSal permite entender cómo se construyen infraestructuras feministas desde la intersección entre lo productivo y lo reproductivo.

Para analizar su modo de organización, pueden identificarse tres dimensiones principales:

1. La creación y el mantenimiento de espacios y vínculos feministas;
2. el desarrollo de prácticas creativas de organización política;
3. la actividad editorial independiente como forma de producción y circulación de conocimiento.

A través de estas estrategias, laSal movilizó una ética del cuidado profundamente ligada al pensamiento feminista. Sus integrantes pusieron el cuerpo, el tiempo y los afectos al servicio de un proyecto colectivo que concebía la cultura como un campo de transformación social. En este sentido, el cuidado no era solo un valor, sino una práctica infraestructural: un modo de sostener relaciones, comunidades y procesos de aprendizaje en un entorno precario y hostil.

INSTITUIR, ORGANIZAR Y MANTENER ESPACIOS DE RELACIÓN FEMINISTA

LaSal fue pionera en crear y sostener un espacio estable para las relaciones feministas en el ámbito público. Fundada por María José Quevedo, Sat Sabater, Montse Solà, Carme Cases y Mari Chordà –muchas de ellas recién regresadas del exilio en París–, abrió sus puertas el 6 de julio de 1977 como una biblioteca-bar feminista que sacudió el panorama cultural de Barcelona (Almerini, 2014, p. 88). A pesar de ser poco conocida fuera de los círculos militantes, se convirtió en un espacio fundamental para el feminismo catalán y estatal, y en el único lugar de la época donde se podía exponer arte hecho por mujeres y desde una perspectiva feminista (Almerini, 2014, p. 89).

Como ha señalado la investigadora Katia Almerini (2014), el barrio que acogió laSal tenía una larga historia de organización femenina –allí se fundó en 1889 la primera Sociedad Independiente de Mujeres de Barcelona–, y el proyecto aspiraba a recuperar esas genealogías olvidadas y a generar un lugar de encuentro plural entre lo local y lo internacional (p. 23). Organizada bajo un modelo cooperativo y de propiedad compartida, se financiaba parcialmente con los ingresos del bar y, sobre todo, con el trabajo voluntario de sus integrantes. Según consta en su Acta Fundacional, fue concebida como un espacio plural donde convivían diferentes feminismos, actividades culturales, grupos de autoconciencia, asesorías legal y sexual, así como espacios de ocio y socialización; estos últimos, en sí mismos, constituían un acto político de libertad cotidiana.

Poco después, en abril de 1978, nace laSal, edicions de les dones, la primera editorial feminista del Estado español, cofundada por Mari Chordà, Mariló Fernández, Isabel Martínez e Isabel Monteagudo. Durante más de una década, el proyecto se sostuvo gracias al esfuerzo personal, el compromiso afectivo y el trabajo mal remunerado de sus editoras (Bofill, 2014). En 1990, tras doce años de actividad, la editorial cerró como resultado de una combinación de conflictos internos y falta de recursos, aunque su colección

más emblemática, *Cuadernos Inacabados*, continuó publicándose en Madrid bajo el sello Horas y Horas.

Mireia Bofill (2014), quien se incorporó a la editorial poco después de su fundación y se convertiría en una figura fundamental del proyecto, definió laSal como “un espacio en relación”: un lugar donde cada fase del proceso editorial –desde la selección de textos hasta la ilustración, la revisión o la comunicación– se concebía como una oportunidad para construir vínculos significativos (p. 30).

Con el bar-biblioteca (que cerró primero, en 1982) y la editorial estrechamente entrelazados, laSal articuló una red intelectual, política y afectiva que dio voz al pensamiento feminista en un contexto donde este apenas encontraba cabida institucional o apoyo económico, aunque este tipo de visibilidad pública sí formara parte de las ambiciones del proyecto. Sus infraestructuras y modos de trabajo –colectivos, híbridos, interdisciplinarios– anticiparon el giro participativo y procesual que adoptaron las prácticas artísticas y curatoriales contemporáneas décadas más tarde.

En definitiva, este proyecto puede entenderse como una alter-institución feminista autogestionada: una infraestructura de cuidado donde la creación cultural y la vida cotidiana se entrelazaron, haciendo del feminismo no solo una corriente de pensamiento, sino una práctica sostenida de transformación y comunidad.

PRÁCTICAS CREATIVAS DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA

LaSal desarrolló formas profundamente creativas y colectivas de organización política, cuya relevancia resuena tanto en la historia del feminismo como en los modelos curatoriales y artísticos contemporáneos. La organización entendía la cultura y el ocio como actos políticos: círculos de lectura, talleres, debates, fiestas, performances, exposiciones, asesorías legales y actividades de salud o autoconocimiento convivían con una intensa producción editorial y con la creación de redes transnacionales de acción feminista.

Lejos de concebir su trabajo como una plataforma para la promoción individual, laSal utilizó la provisión de infraestructuras alternativas como una práctica curatorial en sí misma: poner el espacio, el tiempo y los cuerpos al servicio de la construcción colectiva de saberes y afectos. La figura de Mari Chordà, artista y poeta prolífica, es paradigmática en este sentido: cofundadora del colectivo, nunca expuso allí su propia obra, sino que programó la de otras, como Eugènia Balcells, cuya instalación *Boy Meets Girl* (1978) se mostró por primera vez en el espacio antes de incorporarse, años más tarde, a la colección del Museo Reina Sofía.

El abanico de actividades desbordó cualquier clasificación rígida entre arte, activismo y vida cotidiana. A lo largo de sus años de funcionamiento el proyecto acogió lecturas de poesía, estrenos teatrales, presentaciones de libros, cursos de pintura o astrología, talleres de autoexpresión corporal con Ester Bonet, seminarios de antropología con Marta Moia y Rita Prieto, y un seminario sobre Virginia Woolf impartido por Marta Pessarrodona. Todo ello configuró un programa tan plural como comprometido, que abordaba los aspectos materiales, legales, médicos y simbólicos de la vida de las mujeres bajo el patriarcado.

Los grupos de autoconciencia fueron, además, un pilar central de su actividad. Inspirados en las prácticas de autoayuda feminista surgidas en Estados Unidos y en los feminismos de la diferencia italianos, estos espacios promovían la reflexión colectiva sobre temas entonces poco discutidos: la autogestión, las relaciones afectivas y políticas, la maternidad, el lesbianismo o la doble militancia.

De este modo, laSal convirtió la organización política en un proceso creativo y afectivo, en el que el pensamiento feminista se producía en común y desde el cuerpo, a través de la conversación, la escucha y la práctica compartida.

ACTIVIDAD EDITORIAL INDEPENDIENTE

Además de ser un espacio de encuentro y experimentación, laSal fue un núcleo de intensa producción intelectual y editorial independiente. Su labor cubrió un vacío estructural en el Estado español, que aún no contaba con infraestructuras académicas o curatoriales capaces de sostener la investigación feminista. A través del trabajo editorial, el colectivo anticipó modelos de trabajo en conjunto y críticos que hoy consideramos fundamentales en el pensamiento curatorial contemporáneo, articulando redes transnacionales de conocimiento y afecto.

Como recuerdan mujeres de la comunidad de laSal, “sus publicaciones nos cambiaron la vida” (Varios autores, 2006, p. 21). El catálogo perseguía dos grandes objetivos: por un lado, desentrañar el papel del lenguaje en la cultura patriarcal y visibilizar los debates feministas de su tiempo; por otro, reconectar con las “madres verticales y horizontales de todas las épocas”, rescatando genealogías olvidadas y situando en un mismo plano estrategias de visibilización de autoras catalanas, españolas e internacionales, tanto del Norte como del Sur global. Estas redes afectivas y políticas, que atravesaron sus publicaciones, ofrecieron una alternativa radical al modelo hegemónico del feminismo estadounidense y a su tendencia al aislamiento político.

Durante sus doce años de actividad, laSal publicó más de sesenta títulos y distribuyó alrededor de 180 000 ejemplares en seis colecciones dedicadas a la narrativa, la literatura clásica, la poesía, la salud de las mujeres, el ensayo y la teoría feminista (Godayol, 2020, p. 123). Su colección más emblemática, *Cuadernos Inacabados*, introdujo ensayos pioneros sobre sexualidad, lenguaje y política, con autoras anglosajonas, francesas, italianas, latinoamericanas y locales. Entre ellos destaca “Las, los, les (lis, lus): el sistema sexo-género y la mujer como sujeto de transformación social” (1983), de María Jesús Izquierdo (1983/2021), un texto que, décadas antes de la formulación teórica del transfeminismo, ya cuestionaba la concepción binaria del género y abría el pensamiento feminista a nuevas formas

de subjetividad. En el prólogo de su reedición en 2018 –impulsada por la escritora transfeminista Itziar Ziga–, Izquierdo reconoce haber anticipado lo que hoy denominamos pensamiento *queer*, “aunque sin la terminología actual” (p. 5).

Este gesto editorial, junto con el diálogo intergeneracional que propició su reedición, ilumina una genealogía transfeminista y citacional que atraviesa el tiempo: una forma de transmisión del saber que entiende la lectura, la escritura y la edición como prácticas de cuidado y de continuidad política. En este sentido, *Cuadernos Inacabados* encarna el propio principio de laSal: una infraestructura feminista abierta, en proceso, donde el pensamiento colectivo se mantiene vivo a través de la palabra compartida.

DESPUÉS DE CONSTRUIR: TRADUCCIONES INFRAESTRUCTURALES O POLÍTICAS DE VITRINA

En el panorama académico y cultural español posterior a la dictadura, caracterizado por lo que Jesús Carrillo (2018) ha descrito como un cierto *narcisismo institucional* y una resistencia histórica a dialogar con formas alternativas de producción de conocimiento, (p. 680) el Museo Reina Sofía ha asumido, desde comienzos del siglo XXI, funciones que antes no existían en el ámbito universitario: las de una infraestructura crítica y discursiva. A través de su Departamento de Actividades Públicas y su Centro de Estudios, la institución ha incorporado seminarios, programas de máster y publicaciones como parte de su agenda curatorial, expandiendo el rol tradicional del museo desde la exposición hacia la producción y el sostenimiento del pensamiento crítico (Mir, 2022)

Tras la crisis de 2008, el Reina Sofía emprendió un giro social, educativo y feminista que implicó repensar sus propias infraestructuras y los relatos heredados de la Transición democrática. Este proceso no se limitó a la ampliación del canon artístico, sino que buscó reparar las fracturas de la memoria postdictatorial mediante la incorporación de materiales y

prácticas de activismo político y feminista que habían sido excluidos del relato oficial. En ese marco, el museo ha aprendido –no sin tensiones– de las estrategias de autoorganización de colectivos históricos como laSal, integrando parte de sus materiales a su colección y a su discurso curatorial (Carrillo, 2018, p. 684).

Sin embargo, esta incorporación ha sido intermitente y desigual. Durante la remodelación de la colección en 2011, el museo adquirió fotografías, publicaciones y cómics vinculados a laSal, que se exhibieron en una sala dedicada a los feminismos de los años setenta y ochenta [fig. 1]. Años más tarde, en la reordenación de 2021, estos materiales desaparecieron del recorrido, sustituidos por obras de los años noventa que pretendían ofrecer una lectura global del feminismo contemporáneo. Paradójicamente, este nuevo relato –que incluye referencias nacionales como el colectivo vasco Erreakzioa/Reacción e internacionales como Jo Spence o las Guerrilla Girls– vuelve a relegar las genealogías locales al papel de contexto o antecedente, volviéndolas intercambiables y diluyendo su especificidad política.

En el caso de laSal, los materiales han sido encerrados en vitrinas, acompañando las obras de otras artistas, pero desvinculados de su origen como infraestructura viva. La disposición de los objetos –carteles, fotografías, libros de la colección *Cuadernos Inacabados*– produce una lectura documental y estática que, aunque reconoce su valor histórico, desactiva su potencia política y afectiva. Como señaló una estudiante española en un seminario de máster en Viena, enfrentarse a aquellas vitrinas resultaba “violento”: ver la política feminista “congelada” en un cubo blanco generaba la sensación de que aquello que había nacido como práctica colectiva quedaba convertido en reliquia (I. Landa, comunicación personal, 2022).

La distancia entre el gesto originario de LaSal y su representación museográfica evidencia una contradicción: mientras el museo se propone aprender del activismo histórico, su lógica expositiva –basada en la visibilidad controlada y en la jerarquía del objeto artístico– reproduce las mismas estructuras que aquellas prácticas buscaban desestabilizar. Así, las obras que

LaSal promovió, como *Boy Meets Girl* de Eugènia Balcells [fig. 2], reaparecen en la colección del Reina Sofía dentro del “cubo blanco”, descontextualizadas de la red afectiva y política que las hizo posibles.

CONCLUSIÓN

Frente a los relatos oficiales que presentan la Transición como un proceso ejemplar y cerrado, el recorrido de laSal muestra un paisaje político y cultural marcado por lo inacabado, la ruptura y la supervivencia, pero también por la colectividad, la solidaridad y la vitalidad. Las tensiones que aún atraviesan las infraestructuras culturales del Estado español —el arte, la edición o la universidad— siguen revelando las huellas que ha dejado el borrado histórico de las voces disidentes. En ese contexto, la escasez intelectual, la lucha activista y la amnesia política se reflejan en infraestructuras estatales rígidas, de las que los cuerpos —feministas, disidentes, precarios— tuvieron que escapar para construir, desde los márgenes, espacios donde antes no los había.

LaSal, con sus prácticas sostenidas de edición, organización y cuidado, fue una de esas infraestructuras nacidas de la necesidad. Desde su pequeña escala autogestionada y sus ambiciones de ser visibles a nivel local, nacional e internacional creó los cimientos de una cultura feminista democrática que el Estado no supo o no quiso generar. Comprender su legado implica reconocer que hacer infraestructura no consiste solo en levantar estructuras materiales, sino en sostener relaciones, traducir afectos, reparar vínculos e historias rotas, y abrir posibilidades de futuro.

En este sentido, las prácticas de laSal forman parte de una genealogía feminista catalana, española, sur-europea y sureña guiada por una epistemología transfeminista, situada y relacional, que se resiste a los marcos cerrados de las “olas” o las cronologías lineales. Su trabajo en una infinidad de ámbitos materiales, y su espíritu plural, prosex, antiautoritario e intergeneracional anticipó debates contemporáneos sobre género, cuerpo y poder, y da cuenta de cómo el pensamiento feminista se produce también en la

práctica cotidiana: en una mesa compartida, en una asamblea, en la edición de un libro o en una conversación sostenida en el tiempo.

Las presencias y ausencias de laSal en el Museo Reina Sofía condensan las paradojas de la institucionalización del feminismo. Su incorporación parcial a la colección del museo y su visibilidad intermitente son, sin duda, un gesto de reconocimiento histórico, pero también una señal de los límites del dispositivo museográfico y de un discurso curatorial de Estado que sigue desdénando a sus propias madres. Al ser trasladados a las vitrinas del cubo blanco, los materiales de laSal —carteles, fotografías, ejemplares de *Cuadernos Inacabados*— quedan visibles pero desactivados: ya no pueden tocarse ni circular y se convierten en documentación de un movimiento político, más que en prácticas de pleno derecho, mientras que las obras de arte visual que sí fueron expuestas en sus espacios autogestionados son extraídas de ese contexto y reubicadas en las salas del museo. Aquello que nació como práctica viva, colectiva y precaria corre así el riesgo de quedar inmovilizado e invisibilizado bajo la lógica del patrimonio.

Esta tensión entre reconocimiento y neutralización encierra una pregunta crucial: ¿cómo pueden las instituciones aprender del impulso instituyente de los feminismos sin absorberlo ni despojarlo de su potencia política? La respuesta no reside en la mera visibilidad de prácticas históricas, sino en la capacidad de las infraestructuras culturales para hacerles justicia y repensarse desde el cuidado, integrando modos de hacer que prioricen la relación, la escucha y la experimentación por sobre la jerarquía y la espectacularidad.

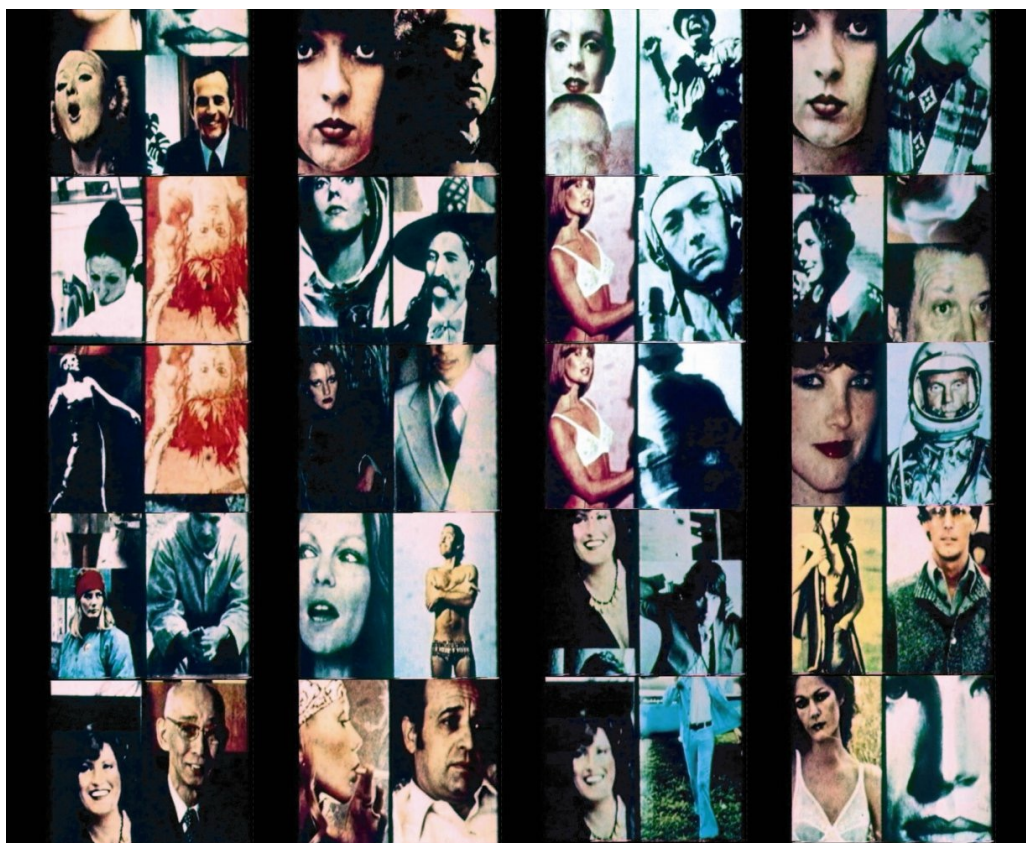
LaSal interpela al museo contemporáneo y, por extensión, a las instituciones culturales en su conjunto: el desafío no consiste en conservar documentos, sino en mantener vivo el gesto político del cuidado compartido, esa forma de construir mundo desde la fragilidad y la cooperación. La imagen de un libro de *Cuadernos Inacabados* encerrado en una vitrina resulta elocuente: recuerda lo que el feminismo ha hecho —poner el conocimiento en circulación, hacerlo sentir, hacerlo cuerpo— y, al mismo tiempo, señala lo que aún falta por hacer: abrir las vitrinas, dejar que ese saber vuelva a respirar.

Repensar, hacer visible y sostener infraestructuras feministas –tanto las históricas como las actuales– sigue siendo una tarea urgente. Significa asumir que los feminismos, en su multiplicidad, no solo producen teoría o arte, sino que reorganizan el tejido mismo de lo común. En ese sentido, escribir, editar, archivar y cuidar son también formas de construir infraestructura: gestos que mantienen vivo el pulso de una memoria colectiva que no se deja congelar.

Figura 1. *LaSal*, vista de exposición, sala de la colección, Museo Reina Sofía, enero de 2020.



Figura 2. Fotograma de video de la vista de exposición, Eugènia Balcells, *Boy Meets Girl* (1978), *Colección 3. De la revuelta a la posmodernidad (1962-1982)*, Museo Reina Sofía.



BIBLIOGRAFÍA

- ALBALADEJO GARCÍA, N., & NOBLE, F. (EDS.). (2025). *Authoring female identities in Spanish and Latin American art and media*. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-031-81444-0_2
- ALMERINI, K. (2014). LaSal, bar-biblioteca feminista en Barcelona: Empoderamiento femenino y cultura visual. *Boletín de Arte*, (35), 83–100.
- BALCELLS, A. (1978). El feminismo en Cataluña: El grupo “LaSal” y la “Jornada Catalana de la Dona”. Nova Terra.
- BOFILL ABELLÓ, M. (2014). Décadas de feminismo: Historia de mi práctica de la relación. *Duoda*, (47), 16–46.
- CARRILLO, J. (2015). *Arte en España (1939–2015): Ideas, prácticas, políticas*. Cátedra.
- CARRILLO, J. (2018). Sin transición. En J. Albarrán (Ed.), *Arte y transición* (2.ª ed., pp. 677–688). Brumaria.
- CORNELLÀ-DETRELL, J. (2013). The afterlife of Francoist cultural policies: Banned books, censorship, and translation. *Hispanic Research Journal*, 14(2), 129–143.
- FERNÁNDEZ GARRIDO, S., & ARANETA, A. (2017). Transfeminismo. En L. Platero Méndez, M. Rosón Villena, & E. Ortega Arjonilla (Eds.), *Barbarismos queer y otras esdrújulas* (pp. 416–424). Edicions Bellaterra.
- GARBAYO MAEZTU, M. (2016). *Cuerpos que aparecen: Performance y feminismos en el tardofranquismo*. Consonni.
- GARRIGA-LÓPEZ, C. S. (2016). Transfeminismo: Una genealogía y cartografía transnacional de un movimiento micropolítico. *TSQ*Now*. <https://www.tsqnow.online/post/transfeminismo>

- GODAYOL, P. (2020). Un espacio de trabajo en relación. *Transfer*, 15(1-2), 115-141. <https://doi.org/10.1344/transfer.2020.15.115-141>
- IZQUIERDO, A. (1983/2021). Las, los, les (lis, lus): El sistema sexo/género y la mujer como sujeto de transformación social. (Reedición en línea).
- IZQUIERDO, A. (2018). *Feminidades y masculinidades en la cultura de la novela*. Cátedra.
- KOYAMA, E. (2001). The transfeminist manifesto. *Eminism*. <https://eminism.org/readings/pdf-rdg/tfmanifesto.pdf>
- KRASNY, E. (2015). Feminist ethics and the spirit of care. En J. Ladner & K. Graw (Eds.), *Feminist futures of spatial practice: Materialism, activism, dialogues, pedagogies, projections* (pp. 173-193). Sternberg Press.
- KRASNY, E. (2018). On care and citizenship: Performing healing (in) the museum. En M. Lauf & A. Zólyom (Eds.), *Collecting in time: Curatorial approaches to time-based works of art*. De Gruyter.
- MARZO, J. L., & MAYAYO, P. (2015). Autoconciencia: Un rastro ineludible. En J. L. Marzo & P. Mayo, *Arte en España (1939-2015): Ideas, prácticas, políticas* (pp. 328-360). Cátedra.
- MAYAYO, P. (2008). Què ha canviat? Ser dona i artista (feminista?) a l'Estat espanyol, 1986-2006. En *Eufòries, desencisos i represions: Art i feminisme a Catalunya* (pp. 57-72). MNCARS.
- MAYAYO, P. (2009). *Historias de mujeres, historias del arte*. Cátedra.
- MEISNER CHRISTENSEN, S., & MADER, R. (2020). Introduction: New infrastructures: Performative infrastructures in the art field. *Passepartout: Journal of Art History*, 22(40), 5-12.
- NOCHLIN, L. (1971). Why have there been no great women artists? *ArtNews*, 69(9), 22-39, 67-71.

- RICHARD, N. (1986). Márgenes e instituciones: arte en Chile desde 1973. Francisco Zegers.
- TRONTO, J. C. (1993). Moral boundaries: A political argument for an ethic of care. Routledge.
- VARIOS AUTORES. (2006). Los orígenes del transfeminismo en el Estado español. *Ca la Dona*, (53), 21.
- ZIGA, I. (ED.). (2018). *Devenir perra*. Bellaterra.

NOTA

Este artículo es una versión adaptada de un capítulo más extenso titulado “Collective Labour of Care: Building Feminist Infrastructures in the Post-Dictatorial Spanish State”, publicado en N. Albaladejo García y F. Noble (Eds.), *Authoring Female Identities in Spanish and Latin American Art and Media* (pp. 17–48). Cham: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-031-81444-0_2.

En esta versión, que mantiene la arquitectura teórica y contextual del texto original, el foco analítico se centra exclusivamente en **laSal** –bar-biblioteca y editorial feminista activa en Barcelona entre 1977 y 1990– como caso paradigmático de “infraestructura feminista”, entendida no solo como espacio físico, sino como entramado de relaciones, saberes, prácticas de cuidado y estrategias de supervivencia que hicieron posible la emergencia de voces feministas en un país marcado por décadas de silencio dictatorial y por una democracia naciente poco dispuesta a otorgarles centralidad. Asimismo, se examina cómo la memoria del colectivo ha sido parcialmente recuperada en la historiografía y, de manera más reciente, en el Museo Reina Sofía, donde su inclusión institucional revela tanto el reconocimiento de su legado como las tensiones de patrimonializar prácticas que nacieron como vivas, precarias y colectivas.

SOBRE LA AUTORA

Carlota Mir (Granada, 1991) es comisaria, escritora e investigadora. Doctoranda en Filosofía en la Academia de Bellas Artes de Viena, desarrolla una tesis sobre infraestructuras y prácticas editoriales feministas en la España posdictatorial a partir del archivo del colectivo barcelonés **laSal**: Edicions de les Dones (1977–1990). Su investigación articula práctica curatorial, historiografía feminista y escritura como método, proponiendo una crítica infraestructural feminista centrada en los vínculos entre cuidado, archivo y organización colectiva.

Ha sido becaria predoctoral de la Academia Austríaca de Ciencias (OAW, 2022–2024) y ha realizado estancias de investigación en Ca la Dona (Barcelona) y la Universidad Autónoma de Madrid. Su trabajo ha recibido apoyo de instituciones como el Museo Reina Sofía, el British Council, Creative Europe, el Royal Institute of Art de Estocolmo o el Italian Council.

Entre sus proyectos recientes destacan “Cosmologías vulnerables” (Museo Reina Sofía, 2022–2025), sobre arte, cuidados y diversidad funcional; “Trampoline House” (documenta fifteen, 2022), sobre justicia migratoria y hospitalidad; y la red TEJA, dedicada a crear estructuras de apoyo para artistas en contextos de emergencia.

Es coeditora de los libros *Cosmologías vulnerables. Prácticas artísticas, cuidados y diversidad funcional* (Catarata, 2025) y *Propositions on Translocal Solidarity* (Archive Books, 2026), y autora de capítulos en *Curating as Feminist Organizing* (Routledge, 2022), *Radicalizing Care* (Sternberg Press, 2021) y *Alternative Voices: Curating Female Subjectivities in Spanish and Latin American Art (1920–2020)* (Palgrave, 2025). Sus ensayos han aparecido en VIS: Nordic Journal for Artistic Research, Quintana, INSERT y Cuadernos de Teoría Social.

Su práctica combina investigación, escritura y curaduría como formas de infraestructura afectiva: modos de construir continuidad, memoria y futuro dentro de genealogías feministas que siguen vivas y en movimiento.

Reflexiones feministas sobre los cuidados

Daniela Alegría y Lieta Vivaldi (Eds.). LOM, 2024. 262 págs.

Daniela Schroder

Universidad de Buenos Aires

danielaschb@gmail.com

DOI: 10.32995/0719-64232025v11n22-203

Schroder, D. (2025). "Reseña: Reflexiones feministas sobre los cuidados". *Cuadernos de Teoría Social* 11 (22): 155-162

Reflexiones feministas sobre los cuidados reúne un conjunto de trabajos que dialogan con los debates contemporáneos sobre los cuidados, tanto en su dimensión teórica como empírica (Faur, 2021). El volumen aborda esta problemática desde una diversidad de disciplinas —que van desde la filosofía y la ciencia política hasta el derecho, la medicina y la enfermería— e incorpora, además, perspectivas provenientes de saberes vinculados a la práctica y el activismo en torno a los cuidados. El diálogo entre estas miradas contribuye significativamente a la conformación de un campo de estudios y de acción política, lo que es, sin duda, uno de los principales aportes de esta publicación.

La impronta interdisciplinaria del volumen se advierte ya en la trayectoria de sus editoras. Daniela Alegría Fuentes es licenciada en Filosofía por la Universidad de Chile y doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y la Pontificia Universidad Católica de Chile, mientras que Lieta Vivaldi Macho es abogada de la Universidad de Chile y doctora en Sociología por Goldsmiths College (Londres). El libro, fruto de un seminario realizado en 2022, se nutre precisamente de este encuentro entre formaciones disciplinares distintas, anticipando el enfoque plural con el que se abordan los cuidados y articulando reflexión teórica, análisis normativo y aproximaciones situadas a las prácticas de cuidado.

La publicación se produce y dialoga directamente con un escenario marcado por la profundización de la llamada crisis de los cuidados, esto es, el desajuste estructural entre su creciente demanda social y la organización desigual y precarizada de su provisión, que continúa descansando mayoritariamente en el trabajo no remunerado de las mujeres, especialmente de aquellas empobrecidas y racializadas. El envejecimiento demográfico, la

incorporación masiva de las mujeres al mercado laboral, la mercantilización parcial de las tareas de cuidado y el retraimiento de los sistemas públicos de bienestar han puesto en evidencia la insostenibilidad de esta organización de la reproducción de la vida.

Estos fenómenos ya estaban en curso cuando la pandemia por COVID-19 generó una masificación del debate público sobre los cuidados. En este contexto, el concepto se ha consolidado como un problema político central, objeto de debates académicos, disputas feministas y crecientes demandas de reconocimiento, redistribución y corresponsabilidad social, lo que otorga especial relevancia a una publicación que busca pensar críticamente sus fundamentos, tensiones y alternativas. En América Latina, las discusiones éticas y políticas sobre los cuidados han estado estrechamente vinculadas al desarrollo reciente del feminismo, tanto como movimiento social como perspectiva política, permeando y enriqueciendo los espacios de investigación y de creación de políticas públicas. En Chile, como señalan muchos trabajos aquí reunidos, el derecho al cuidado y la creación de una institucionalidad pública que lo garantice fue parte de la propuesta de Nueva Constitución rechazada en el plebiscito del 4 de septiembre de 2022.

Entre los principales nudos críticos que recorre el libro, la ambigüedad del concepto *cuidados* ocupa un lugar central desde las primeras páginas y atraviesa el conjunto completo. La falta de consenso sobre su significado, así como la excesiva amplitud o laxitud de sus definiciones, tiende a desdibujar sus potencialidades políticas y críticas, a la vez que entraña riesgos significativos. Más aún, existe cierto consenso en que la masificación del debate público en los últimos años ha hecho necesario volver a pensar en qué consiste su práctica. Así, como todo concepto histórico, los cuidados aparecen ante todo como un campo de disputa.

En este sentido, el texto de Joan Tronto comienza por retomar la definición de cuidado elaborada junto a Berenice Fisher, que lo entiende como “una actividad de la especie que comprende todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro ‘mundo’ para que podamos vivir en él lo

mejor posible”, incluyendo en ese mundo los propios cuerpos, el yo y el entorno, todo entrelazado en una red de sostenimiento de la vida (Alegría & Vivaldi, 2024, p. 22). Esta definición es recuperada y discutida por buena parte de los trabajos posteriores, funcionando como un punto de referencia común que habilita un diálogo productivo. En línea con este debate conceptual, la noción de una “democracia cuidadora”, propuesta por Tronto, surge a propósito del reconocimiento de que el cuidado en sí mismo no es necesariamente una idea progresista, sino que, de hecho, puede entrañar lógicas de “protección” profundamente patriarcales, clasistas y colonialistas.

Otro de los ejes centrales del volumen es una revisión crítica de la tradición del pensamiento político liberal, en la que el individuo autónomo ocupa un lugar privilegiado. Esta revisión da lugar a un giro ontológico que pone en el centro el concepto de *interdependencia* (Tronto, Vivaldi y Ried, entre otros). El reconocimiento de la vulnerabilidad de todos los seres vivos —no solo humanos— y de su dependencia mutua desplaza el foco de las preocupaciones públicas hacia la construcción de una comunidad política orientada a garantizar formas de organización colectiva que aseguren una protección justa. Desde esta perspectiva, el carácter universal de la interdependencia permite comprender los cuidados como una cuestión que concierne a todas las personas, aunque de maneras diversas, a lo largo de las distintas etapas y momentos de la vida.

Los debates en torno a los cuidados también aparecen en diálogo con numerosas tradiciones históricas de pensamiento político. Como bien señala Luciana Cadahia, estas problemáticas han estado siempre presentes en la tradición republicana, e incluso se remontan a la antigüedad grecolatina, a pesar de que tales continuidades históricas suelen omitirse.

Entre esas tradiciones de pensamiento político, diversos artículos abordan explícitamente el diálogo con las perspectivas feministas sobre la *reproducción social* (Farris, Álvarez, Retamal, entre otros), de la que son en gran medida herederos los debates contemporáneos sobre cuidados. El concepto feminista de reproducción social fue fruto del llamado debate

sobre el trabajo doméstico de las décadas de 1970 y 1980, que involucró al heterogéneo campo del feminismo socialista a nivel transnacional. Pese a sus diferencias, tanto las corrientes marxistas como autonomistas coincidieron en criticar una concepción ortodoxa del capitalismo que solo consideraba el trabajo asalariado (que produce valor), sin tomar en cuenta que el trabajo de reproducción de la fuerza de trabajo es indispensable para el capital. Aunque los términos *cuidados* y *reproducción social* muchas veces se utilizan casi como sinónimos, resulta pertinente y enriquecedor atender a los matices que los distinguen.

En ese sentido, uno de los aportes centrales de este libro es hacerse cargo de estos matices y recoger los ricos debates feministas contemporáneos entre ambas perspectivas. Mientras autoras como Joan Tronto prefieren hablar de cuidados con el propósito de desplazar la centralidad de la producción (que tiende a reproducirse incluso en la noción de re-producción) e incluir los afectos, autoras como Valentina Álvarez advierten el riesgo de concebir los cuidados como si pudiesen existir “por fuera” de la formación social capitalista, o incluso en oposición a ella, como si fuesen intrínsecamente anticapitalistas. Frente a ello, el concepto de reproducción social tiene la ventaja de situar claramente las actividades de mantenimiento diario y generacional de la vida como parte de la relación social del capital. Por su parte, Sara Farris propone integrar los aspectos más relevantes de ambos enfoques, para construir un feminismo que tenga la capacidad de explicar rigurosamente la realidad, a la vez que pueda ofrecer un horizonte ético y político alternativo.

Junto a estas discusiones conceptuales, numerosos textos que parten de experiencias concretas en torno a los cuidados abordan de manera situada algunas de las cuestiones centrales del campo, como el trabajo de cuidados y la ética del cuidado. Estas contribuciones interrogan críticamente la naturalización de los cuidados como una labor propia de las mujeres y de los cuerpos feminizados, así como la necesidad de reconocer y valorar formas alternativas de provisión —en particular aquellas de carácter comunita-

rio—, poniendo en tensión los marcos familiares y mercantiles que históricamente han organizado su distribución y sostenimiento. En este sentido, los trabajos reunidos no solo aportan diagnósticos anclados en prácticas y experiencias específicas, sino que también abren preguntas políticas sobre las condiciones materiales, sociales y afectivas que hacen posible el sostenimiento de la vida.

En definitiva, el libro tiene el enorme valor de contribuir a la tarea colectiva de ir configurando un concepto histórico de cuidados que permita interrogar e intervenir críticamente sobre un escenario de crisis de la reproducción social del capitalismo del siglo XXI. Como señala María Sol Anigstein en el prólogo, contribuye a ir sedimentando y encadenando conceptos en un bosquejo de lo que podría ser una teoría feminista de los cuidados. Este aporte se construye, por una parte, a partir de la recepción y discusión de debates transnacionales sobre el lugar de los cuidados en la ética y la política; y, por otra, desde la experiencia concreta de nuestras sociedades al imaginar, ensayar y practicar formas de organización del cuidado orientadas a una transformación social en un sentido emancipador.

Sin duda, muchas de las líneas de investigación y trabajo político presentes en esta obra merecen continuar en permanente debate, en especial en el contexto chileno, en el que en enero de 2026 se logró un avance histórico: la aprobación de la ley que reconoce el derecho al cuidado y crea el Sistema Nacional de Apoyos y Cuidados. Este hito, fruto de años de organización y lucha de quienes cuidan, abre la posibilidad de inaugurar una nueva etapa en el abordaje social, político e institucional de los cuidados.

BIBLIOGRAFÍA

ALEGRÍA, D., & VIVALDI, L. (EDS.). (2024). *Reflexiones feministas sobre los cuidados*. LOM.

FAUR, ELEONOR. "CUIDADO". (2021). *Nuevo diccionario de estudios de género y feminismos*. Gamba, Susana & Tania Diz (Eds.). Biblos.

SOBRE LOS AUTORA

Daniela Schroder Babarovic es doctora (c) en Historia por la Universidad de Buenos Aires, Magíster en Estudios Latinoamericanos (U. de Chile) y Licenciada en Lengua y Literatura HIspánica (U. de Chile). Su investigación aborda el proceso de politización feminista durante la dictadura en Chile y el rol de las publicaciones periódicas de organizaciones de mujeres durante la década de 1980.

Interdependencia universal y cuidados promiscuos

Desafíos para el Chile contemporáneo

The Care Collective.

El Manifiesto de los Cuidados, Bellaterra, 2021. 130 págs.

Fernanda Omayra Saavedra Vergara

Universidad Diego Portales

fernanda.saavedra2@mail.udp.cl

Catalina Consuelo Hernández Ovalle

Universidad Diego Portales

catalina.hernandez5@mail.udp.cl

DOI: 10.32995/0719-64232025v11n22-202

INTRODUCCIÓN

El manifiesto de los cuidados, obra colectiva escrita por Andreas Chatzidakis, Jamie Hakim, Jo Littler, Catherine Rottenberg y Lynne Segal (The Care Collective, 2021), emerge en un contexto global marcado por la crisis sanitaria del COVID-19, evento que no actuó como un fenómeno aislado, sino como un dispositivo revelador de las fracturas estructurales del capitalismo contemporáneo.

El texto se inscribe en la tradición del manifiesto político y articula su propuesta a partir de una lógica de escalas concéntricas que organiza el desarrollo de la obra (pp. 33-46). Tras sentar sus bases teóricas, el análisis comienza cuestionando el parentesco y la familia nuclear en el capítulo 2, donde se aboga por lazos afectivos más amplios (pp. 47-60); se expande luego hacia las comunidades en el capítulo 3, enfocado en el apoyo mutuo y el espacio público (pp. 61-78); continúa con el Estado en el capítulo 4, reimaginando las infraestructuras públicas de bienestar (pp. 79-92); avanza hacia la economía en el capítulo 5, donde contrapone lógicas de mercado con modelos cooperativos (pp. 93-110); y culmina finalmente en la esfera global en el capítulo 6, abordando la interdependencia transnacional y ecológica (pp. 111-123).

La tesis central de los autores es que la actual “crisis de los cuidados” no es accidental, sino el resultado de un modelo que prioriza la ganancia por sobre la vida. Frente a esto, proponen una política de “interdependencia universal” y de “cuidados promiscuos” –vínculos que exceden los lazos de sangre– como única vía para la sostenibilidad social y ecológica. A conti-

nuación, se analizan los nudos críticos de la obra, poniendo sus categorías en diálogo con la realidad chilena, con el fin de problematizar su alcance en contextos atravesados por desigualdades persistentes.

LA “BANALIDAD DE LA FALTA DE CUIDADOS”

El argumento central del Manifiesto se erige en torno a la conceptualización del “abandono organizado”. Para los autores, la desprotección social contemporánea no debe leerse como una falla técnica del sistema o una negligencia burocrática, sino como un diseño deliberado del neoliberalismo, que ha externalizado el bienestar hacia el mercado —es decir, para quien pueda pagarlo— o, en su ausencia, hacia la labor invisible y no remunerada de las mujeres, ejercida fundamentalmente al interior del hogar, a menudo a costa de una doble jornada laboral (The Care Collective, 2021). Es en la capacidad de nombrar y politizar este diseño estructural donde radica la mayor potencia analítica de la obra.

Para sostener este diagnóstico, el colectivo utiliza, por un lado, la ética del cuidado de Joan Tronto (1993), quien afirma que el cuidado no es un sentimiento privado, sino una actividad de la especie que incluye todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro mundo. Tronto (1993) sostiene que la efectividad de este tipo de ética requiere de cuatro dimensiones interconectadas: la atención (reconocer la necesidad de cuidado), la responsabilidad (asumir la tarea de cuidar), la competencia (realizar el cuidado de manera eficaz) y la capacidad de respuesta (considerar la postura de quien recibe el cuidado).

Por otro lado, el Manifiesto pone esta teoría en tensión al resignificar el concepto de Hannah Arendt (1963) conocido como “banalidad del mal”. A partir de esta noción, el colectivo acuña la idea de la “banalidad de la falta de cuidados” con el fin de problematizar la forma en que las sociedades contemporáneas han naturalizado la indiferencia frente al sufrimiento ajeno. Esta propuesta sostiene que la banalidad opera despojando la falta de cuidados

de su carga moral, transformando así la precariedad sistemática en un hecho cotidiano e invisible que inhibe la posibilidad de una indignación política.

EL SUJETO NEOLIBERAL Y EL “AUTOCUIDADO”

Profundizando en su diagnóstico, la obra despliega una crítica estructural a la subjetividad promovida por el capitalismo neoliberal. Al denunciar la construcción de un individuo supuestamente autónomo y competitivo, su planteamiento nos permite establecer un diálogo fértil con otras conceptualizaciones, como la de Yayo Herrero (2013) sobre la “ceguera antropológica”. Si leemos al Manifiesto desde esta perspectiva, es posible sostener que el neoliberalismo se sustenta en la incapacidad de reconocer nuestra interdependencia y ecodependencia: al concebirnos como individuos desvinculados de la naturaleza y de los otros, se invisibilizan los trabajos que sostienen la vida y se crea una cultura que le da la espalda a su propia vulnerabilidad.

En esta línea, resulta sugerente el análisis propuesto por el libro al contrastar las formas de organización social previas a la consolidación del capitalismo –basadas en la convivencia– con aquellas que emergen bajo la racionalidad neoliberal, estructuradas en torno a la competencia. De acuerdo con sus autores, esta deriva ha alterado profundamente nuestra percepción de lo común (2021). Si a principios del siglo XX, para sociólogos como Georg Simmel (1986), la socialización consistía en el tejido de reciprocidades que permitía convivir bajo objetivos compartidos, hoy la pulsión competitiva del mercado ha fracturado ese lazo. La hiperindividualización actual nos conduce así a observar el entorno no como un espacio de socorro mutuo, sino como un “campo de batalla” frente a nuestros pares (2021), donde la supervivencia individual desplaza a la cooperación.

Finalmente, el Manifiesto formula una crítica lúcida a la captura mercantil del concepto de “autocuidado”, promovido como una mercancía de bienestar personal (2021). Esta observación resuena con fuerza en la experiencia local: como advierten Kathya Araujo y Danilo Martuccelli (2012),

la exigencia de resiliencia en Chile se ha convertido en una carga individual estructural. El caso chileno valida, de este modo, la advertencia central de la obra analizada: el bienestar se presenta como un logro personal y no como un derecho colectivo.

TENSIONES POLÍTICAS: ESTADO CUIDADOR VS. ESTADOS DE EXCEPCIÓN

Frente a la agudización de la crisis de los cuidados, el colectivo plantea la necesidad de construir un “Estado cuidador”. Sin embargo, esta propuesta no aboga por un retorno al paternalismo burocrático, sino por una democratización de los servicios públicos mediante lo que los autores denominan un “municipalismo radical”. Este consiste en devolver el poder de decisión y la gestión de recursos a las comunidades locales para internalizar el bienestar y la riqueza comunitaria. Al contrastar este horizonte con la realidad chilena, la hegemonía del Estado subsidiario no debe entenderse solo como una barrera, sino también como la evidencia de la necesidad de aplicar el modelo desarrollado en el texto. Mientras el libro imagina un aparato público que asume el cuidado como eje organizador, la institucionalidad local ha sido diseñada históricamente para la focalización y la externalización, lo que convierte al Estado cuidador en una alternativa política urgente para superar dicho diseño.

El diagnóstico de la reciente Política Nacional de Apoyos y Cuidados (2024) revela la tensión operativa de esta lógica: actualmente existen 50 programas estatales dispersos en distintos ministerios, carentes de una articulación estructural, lo que obliga a las familias a navegar el sistema por sus propios medios. Esta situación resulta especialmente problemática porque, de acuerdo con los datos de la CAPI (2024), el quintil más pobre de la población tiene el doble de prevalencia de dependencia que el quintil más rico. Por lo tanto, en Chile, la fragmentación de los programas estatales profundiza una realidad estructural del país: la capacidad de ser cuidado está determinada por el capital económico.

Finalmente, los autores advierten que este vacío dejado por el Estado no actúa en un espacio neutro, sino dentro de un terreno en disputa. Según ellos, la inseguridad vital producida por el abandono neoliberal es caldo de cultivo para el surgimiento de populismos de extrema derecha. Desde nuestra lectura, esta advertencia se conecta directamente con lo que Nancy Fraser (2020) denomina protección social reaccionaria: ante la intemperie, estos liderazgos seducen ofreciendo un cuidado selectivo, prometiendo proteger solo a “los nuestros”, definidos en términos de pertenencia nacional y modelos familiares tradicionales. En el Chile contemporáneo, el avance de discursos sobre el orden y la seguridad —que responden a la crisis social con mayor control policial y cierre de fronteras en lugar de derechos— confirma nuestra interpretación de la tesis de Fraser (2020) aplicada al Manifiesto: cuando la democracia no garantiza seguridad material, el cuidado corre el riesgo de ser capturado como una herramienta autoritaria de exclusión, con efectos directos sobre los grupos más vulnerables de la sociedad.

COMUNIDADES QUE CUIDAN

Para comprender la propuesta del tercer capítulo, dedicado a las “comunidades que cuidan” (pp. 61-77), es necesario situarlo dentro de la arquitectura general de la obra. Tras cuestionar, en el apartado previo, a la familia nuclear como unidad básica de bienestar —por considerarla una estructura injusta que sobrecarga a las mujeres y fomenta el aislamiento—, los autores expanden el análisis hacia el nivel comunitario. Allí, proponen una red de apoyo que recupere lo común frente a la privatización de los espacios públicos y las infraestructuras sociales (2021). Para esto instan a crear entornos donde la interdependencia no sea vista como una debilidad, sino como la base de la cohesión social. Esta propuesta dialoga directamente con el concepto de “autonomía relacional” de Mackenzie (2014), quien sostiene que la autodeterminación no es un logro solitario, sino el resultado de contar con un soporte sustancial de redes interpersonales e instituciones estatales.

Por otro lado, el colectivo desarrolla el concepto de “cuidados promiscuos”, definido como una ética de multiplicación de los afectos (2021, pp. 63-64). En el contexto chileno, esta forma de cuidados se ha materializado en las “ollas comunes” organizadas durante la emergencia sanitaria por COVID-19 (2020-2022). Si bien autores como Cáceres-Rodríguez et al. (2022) han documentado ampliamente este fenómeno, el Manifiesto aporta un lenguaje político para poder interpretarlo y sostener que estas iniciativas no fueron meros parches humanitarios, sino que mostraron la puesta en práctica de aquello que los autores definen como la capacidad colectiva de la sociedad para proporcionar bienestar (2021), desarrollada aquí por los sectores más vulnerables para sostener la vida en común ante una respuesta institucional tardía o nula.

Consideramos que en esta sección reside uno de los principales nudos críticos del libro. Allí se vuelve visible su pretensión por ser un aporte para el futuro, al proponer que el desafío de un “Estado cuidador” no es apropiarse de estas prácticas sociales para reducir su responsabilidad fiscal, sino de ser capaz de proveer recursos estables que permitan a estas comunidades mantener su autonomía política frente a las desigualdades estructurales (2021).

REFLEXIONES FINALES SOBRE LA INTERDEPENDENCIA: HACIA UN “NOSOTROS” COOPERATIVO

Si bien resulta necesario evaluar la viabilidad de la propuesta, antes conviene recapitular el proyecto político del Manifiesto. De acuerdo con lo expuesto, podemos decir que su hipótesis central es que solo mediante el reconocimiento de nuestra interdependencia universal –la certeza de que todos necesitamos ser cuidados– es posible desmontar la subjetividad neoliberal y construir un “nosotros” cooperativo que trascienda los lazos de sangre y nacionalidad (2021).

No obstante, este horizonte universalista choca con la realidad política chilena. Aunque la administración vigente ha intentado impulsar un Siste-

ma Nacional de Cuidados, este esfuerzo navega a contracorriente en un escenario marcado por el auge de fuerzas conservadoras que refuerzan la idea del retorno de la familia tradicional como principal sostenedor. Como señala Rovira (2023), el nativismo busca restringir el bienestar exclusivamente a quienes son percibidos como miembros legítimos de la “nación”. De este modo, la propuesta de The Care Collective se enfrenta a una paradoja en el plano local: mientras la precariedad de la vida exige respuestas comunitarias y transversales, la respuesta política predominante parece ser el refugio en lo particular y lo excluyente. Esta tensión sitúa la ética del cuidado no solo como una política pública en gestación, sino como la resistencia contra la hegemonía del pensamiento conservador y neoliberal.

Esta disputa debe leerse en clave política. En sintonía con el planteamiento del libro, recogemos lo propuesto por Camilo Sembler (2023), quien plantea que la crisis de los cuidados es indisociable de la crisis de la democracia. Desde esta perspectiva, la propuesta de Fraser (2020) permite esclarecer las causas del fenómeno: las soluciones autoritarias surgen precisamente porque el neoliberalismo ha socavado la cohesión social y erosionado la reciprocidad en la comunidad. Es ese debilitamiento del lazo social el que abre la puerta a salidas reaccionarias que prometen seguridad a cambio de libertad.

En conclusión, aunque el diagnóstico del colectivo sobre el “abandono organizado” es certero, implementar sus propuestas en el contexto chileno puede ser problemático. Esta tarea se enfrentaría a barreras estructurales significativas, tales como la rigidez del Estado subsidiario y la profunda desigualdad financiera entre municipios. Sin embargo, pese a estas limitaciones, la obra nos entrega una lección urgente como sociedad: la seguridad que hace a las vidas dignas y sostenibles no se alcanza por medio del castigo ni del encierro, sino a través de la capacidad colectiva de sostener nuestras vidas en común. Politizar la vulnerabilidad, tal como sugieren los autores, constituye la tarea ineludible de nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- ARAUJO, K, Y MARTUCCELLI, D. (2012). *Desafíos comunes: retrato de la sociedad chilena y sus individuos*. 1a ed. Serie Individuo y ciencias sociales. LOM Ediciones. Chile.
- ARENDT, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Penguin Books.
- CÁCERES-RODRÍGUEZ, P., DANIELS-SILVA, B., SANDOVAL-ROJAS, S., LATASTE-QUINTANA, C., BUSTAMANTE-GONZÁLEZ, E., GÁLVEZ ESPINOZA, P. (2022). Ollas Comunes en Chile. Entendiendo un fenómeno social de organización para enfrentar el hambre durante la pandemia por COVID-19. *Revista Española de Nutrición Comunitaria*, 2022; 28(4), 1-12.
- CONSEJO ASESOR PRESIDENCIAL INTERMINISTERIAL (CAPI). (2024). Política Nacional de Apoyos y Cuidados 2025-2030. Gobierno de Chile. https://chilecuida.cl/docs/Politica_Nacional_de_Apoyos_y_Cuidados.pdf
- FRASER, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital: Un mapa para la izquierda*. Traficantes de Sueños.
- HERRERO, Y. (2021). *Miradas ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible*. *Revista De Economía Crítica*, 2(16), 278–307. Recuperado a partir de <https://revistaeconomiacritica.org/index.php/rec/article/view/334>
- MACKENZIE, C. (2014). *Three Dimensions of Autonomy: A Relational Analysis*. páginas (15–40). En Veltman, A. & M. Piper (Eds.), *Autonomy, oppression, and gender*. Oxford ; New York: Oxford University Press.

- ROVIRA, C. (2023). *La ultraderecha en América Latina: definiciones y explicaciones*. Santiago: Friedrich-Ebert-Stiftung (FES) Chile.
- SIMMEL, G. (1986). “*El problema de la sociología*”. En *Sociología 1: Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid: Alianza.
- THE CARE COLLECTIVE (2021). *Manifiesto de los cuidados: La política de la interdependencia*. Bellaterra Edicions.
- TRONTO, JOAN. (1993). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.

SOBRE LAS AUTORAS

Catalina Hernández y **Fernanda Saavedra** son estudiantes de Sociología en la Universidad Diego Portales, ambas diplomadas de honor en Género por la misma institución. Sus líneas de investigación se centran en el análisis del cuidado en el ámbito de las políticas públicas, las desigualdades territoriales en el acceso al bienestar, la memoria histórica y los derechos humanos en Chile, además de la historia latinoamericana contemporánea.

The Last Human Job

The Work of Connecting in a Disconnected World

Pugh, A. J. Princeton University Press, 2024. 384 págs

Gabriel Farías

Universidad Diego Portales

gabriel.farias1@mail.udp.cl

DOI: 10.32995/0719-64232025v11n22-206

Farías, G. (2025). "Reseña: The Last Human Job. The Work of Connecting in a Disconnected World". *Cuadernos de Teoría Social* 11 (22): 174-186

En las últimas décadas, el mercado laboral global ha experimentado transformaciones profundas asociadas a la expansión del sector servicios, la automatización, la creciente demanda por habilidades emocionales y relacionales, entre otras. En este contexto, Allison J. Pugh escribe *The Last Human Job*, obra ganadora del Premio ASA al libro académico de 2025, otorgado por la American Sociological Association. La autora sostiene que hay un tipo de trabajo que permanece oculto a plena vista y que, a pesar de sostener buena parte de la vida social contemporánea y del mundo laboral, ha sido sistemáticamente desvalorizado. Lo llama *trabajo conectivo*¹ (*connective labor*): una forma de trabajo relacional mediante la cual una persona busca construir y sostener una comprensión emocional del otro, con el objetivo de producir resultados valorados en el contexto laboral. Son aquellos efectos relacionales que permiten que una interacción en el trabajo cumpla sus fines prácticos e institucionales y, al mismo tiempo, sea reconocida como legítima, adecuada y humana por las personas involucradas.

El libro se basa en un trabajo de campo etnográfico realizado durante cinco años en Estados Unidos, e incluye entrevistas en profundidad con personas de distintas profesiones –tales como la capellanía, la docencia o la enfermería– con el fin de comprender cómo la interacción humana y, en específico, el *trabajo conectivo* resultan claves para el mundo laboral. A lo largo del texto, esta forma de trabajo es presentada de un modo que permite vincularla con la literatura sobre el cuidado. Al igual que el trabajo de

1 Traducción propia.

cuidados, aparece como una práctica históricamente feminizada y precarizada, usualmente interpretada como un rasgo individual de la personalidad (“ser empático”) más que como una habilidad profesional compleja capaz de producir valor social y moral.

Para Pugh, este tipo de trabajo constituye la última frontera de lo humano en un mundo que avanza hacia la automatización y la estandarización afectiva. En el transcurso de la obra, su tesis se hace evidente: la conexión humana –profunda, sensible, situada– sigue siendo irremplazable. Es el *último trabajo humano* porque depende de cinco capacidades que ninguna máquina puede replicar plenamente: usar el cuerpo como instrumento, leer y movilizar emociones, colaborar de manera genuina, improvisar ante lo inesperado y reparar errores. Al mismo tiempo, el diagnóstico señala que el trabajo conectivo se ve amenazado por sistemas burocráticos y tecnologías que progresivamente lo reducen a un elemento medible y predecible. De este modo, la relación humana se vacía de su carácter relacional y de reconocimiento, transformándose en un mero medio para la producción de resultados.

En esta línea, Pugh se posiciona normativa y políticamente en defensa del trabajo conectivo. Uno de sus argumentos principales señala la necesidad de impulsar un movimiento social que fomente la conexión entre seres humanos, tanto por su capacidad para i) catalizar las tareas laborales y ii) recomponer y ayudar a combatir la crisis de despersonalización que atraviesa la sociedad occidental contemporánea.

En primer lugar, esta reseña destaca el valor de la extensa investigación que Pugh realiza en torno a la textura emocional que cataliza y posibilita muchas tareas ostensibles en diversas profesiones. El argumento que la autora construye es tan sólido que permite comprender la conexión –y en particular el trabajo conectivo– desde distintos enfoques analíticos. El concepto central del libro puede interpretarse como una labor que, con frecuencia, deviene trabajo de cuidado. Por lo mismo, es importante plantear una preocupación íntimamente ligada a esta temática: Pugh articula una defensa moral explí-

cita del trabajo conectivo sin problematizar suficientemente su ambivalencia ética. Para ser más preciso, lo que vuelve a este trabajo valioso para el cuidado es exactamente aquello que, al menos potencialmente, podría hacerlo coercitivo. La conexión humana no es solo un acto de cuidado; también puede operar como una técnica de poder. Este punto no está ausente en la obra de Pugh, pero es crucial desarrollarlo para comprender la dimensión política del afecto en el contexto institucional del cuidado.

Uno de los méritos más claros del texto es mostrar que el trabajo conectivo no corresponde a un trabajo emocional que recae en un solo individuo – como ha planteado Hochschild, 2012 [1983], por ejemplo –, sino a una práctica que implica interactividad, escucha empática y el acto de ser testigo de la experiencia del otro (*witnessing*); en suma, constituye una interacción social. En los relatos aparecen profesionales que saben cómo regular una conversación difícil, sostener una mirada en momentos de crisis, calibrar la distancia emocional apropiada, percibir señales de angustia en un cuerpo o en un tono de voz y tranquilizar a un paciente sin infantilizarlo. Estos gestos –apenas perceptibles, pero esenciales– son el corazón del trabajo en cuestión.

Lo que Pugh no señala explícitamente, pero su material permite interpretar, es que el trabajo conectivo puede entenderse como una forma de cuidado. Cuidar es una práctica relacional y situada que consiste en atender y responder a la vulnerabilidad de otros mediante acciones concretas, a menudo pequeñas y cotidianas, orientadas a ayudar, proteger y acompañar (Tronto, 1993). Más que una disposición individual, el cuidado funciona como un código ético encarnado del “estar ahí para otros”, que implica atención, sensibilidad emocional y reconocimiento mutuo en contextos sociales e institucionales específicos (Murray et al., 2017).

Entre los numerosos relatos etnográficos que presenta el libro, quisiera detenerme particularmente en dos para ejemplificar la dimensión de cuidado que ostenta el trabajo conectivo. En el capítulo 5, Pugh relata la experiencia de Ruthie Carlson, una joven recién egresada de la universidad

que, ante la falta de personal, trabajaba como voluntaria en un hospital llevando agua a los pacientes. En uno de sus turnos, Ruthie conoce a una mujer mayor que había sufrido una fuerte caída y que estaba “increíblemente sola”² (p. 130), además de avergonzada por lo ocurrido. Ruthie se sienta a conversar con ella y descubre algo fundamental: lo que realmente sostiene a las personas en momentos de fragilidad no es la técnica médica, sino la conexión humana. “Me di cuenta de que la pieza clave... es la conexión con las personas”³ (p. 130), recuerda al relatar ese episodio.

Por otro lado, en el capítulo 8 aparece el pasaje que sigue a Margaret, una capellana en formación. Ella cuenta que se sintió incapaz de consolar a una familia en duelo y observa que fue una enfermera –quien conocía mejor a la familia– la que ofreció consuelo con las palabras “más hermosas y sentidas”⁴ (p. 256–257). Esto llevó a Margaret a reconocer que la enfermera había sido mejor capellana que ella. Al escuchar este relato, Hank, su compañero capellán, intervino para resignificar el valor de la acción de Margaret, incluso en su sensación de no haber sido suficiente: “Esos momentos de dolor profundo, muy profundo. El solo hecho de verlos valida algo, lo hace real. Incluso [en] eso... creo que hay poder en ello”⁵ (p. 257).

De acuerdo con lo sugerido en estos pasajes, el trabajo conectivo provee la dimensión relacional necesaria para que muchas prácticas de cuidado se realicen éticamente. Diversos enfoques han expuesto que el cuidado no se reduce meramente a tareas físicas o asistenciales, sino que exige advertir una necesidad, interpretarla con sensibilidad y responder de manera que no humille ni borre la agencia del otro (Carrasco, 2014; Pérez, 2014).

En esta clave, el trabajo conectivo aparece como condición de posibilidad de las operaciones de cuidado, pues su núcleo es el reconocimiento

2 Traducción propia.

3 Traducción propia.

4 Traducción propia.

5 Traducción propia.

emocional: la capacidad humana de ver al otro y hacerlo existir socialmente. Así, “ver” emocionalmente a alguien –reconocer su vulnerabilidad, modular el tono, el cuerpo y la presencia para evitar daño– constituye una tarea interpretativa. Cuando alguien “nos ve”, no solo nos reconoce; también nos interpreta, nos define, nos sitúa en una narrativa, nos inscribe en un orden moral. Precisamente por esta labor interpretativa, emerge una tensión clave: el acceso íntimo a la vulnerabilidad del otro y al reconocimiento de esa vulnerabilidad hace que el trabajo conectivo sea tan efectivo como forma de cuidado; a su vez, es lo mismo que potencialmente lo habilita como herramienta de control moral y disciplinamiento.

En el capítulo 7, la autora examina lo que ocurre cuando el trabajo conectivo “sale mal”. Para Pugh, este proceso implica un daño, en tanto la conexión fracasa producto de una forma fallida de ver al otro: no lograr identificar su experiencia como relevante ni hacerle perceptible que está siendo reconocido. Este tipo de fallas puede deberse a negligencias de los trabajadores o a modos de interacción que reducen al otro a un caso, un trámite o una categoría. Cuando los profesionales no logran ver adecuadamente al otro –o no consiguen comunicar ese ver–, las consecuencias pueden ser la humillación, la cosificación y/o la frialdad burocrática. En esa lógica, la conexión aparece como un bien moral, es decir, si se despliega adecuadamente, el encuentro se dignifica; si desaparece, se deshumaniza. En otras palabras, cuando el trabajo conectivo fracasa es porque no hubo conexión entre las personas.

El capítulo 8 ofrece, en cambio, una mirada sobre el proceso que se realiza adecuadamente. Cuando esto sucede, como en los ejemplos vistos de Ruthie o Margaret, los resultados son el propósito mutuo, la dignidad restaurada y la resonancia, todos ellos considerados por la autora como esencialmente humanizadores. Se supone, pues, que la conexión entre seres humanos es siempre buena. De hecho, el libro concluye con una defensa acérrima y una propuesta política en función del trabajo conectivo frente a las labores que quieren automatizarlo, estandarizarlo o vaciarlo de su

potencia relacional. Pugh sostiene que el reconocimiento emocional debe convertirse en un asunto público y no solo laboral, impulsando lo que ella llama una lucha por la “salud social”. A partir de esto, insiste en reivindicar una arquitectura institucional que resguarde el tiempo, las condiciones y prácticas que permitan que esta forma de trabajo florezca, pues en ella se juega no solo la calidad de ciertas prácticas, sino la posibilidad misma de pertenencia en nuestras comunidades.

La normatividad presente en esta visión no es, en sí misma, problemática. El punto crítico radica, más bien, en que la descripción sociológica que propone la autora incorpora una posición normativa no declarada. En otras palabras, el problema no es la ausencia de posición, sino que esa posición se antepone a la descripción del trabajo conectivo que está realizando, nublando la capacidad analítica del concepto. La conexión no es solo un acto de benevolencia; es también un acto de poder. El trabajador que “ve” emocionalmente al otro no solo lo reconoce, sino que además lo interpreta, lo clasifica, lo corrige o lo sitúa dentro de un marco institucional específico (Murphy, 2015; Ticktin, 2011). Cuidar implica siempre intervenir.

La conexión es también una técnica. Siguiendo a Foucault, las técnicas de poder producen saber sobre los sujetos a través de prácticas aparentemente benignas de observación, escucha e interpretación, las cuales no reprimen desde afuera, sino que moldean la conducta y la autocomprensión desde dentro (Foucault, 1977; 1997). Bajo esta lógica, conectar con otro ser humano supone ejercer una técnica interpretativa que, al mismo tiempo que cuida, instituye marcos normativos sobre lo que se siente, se necesita y se espera de un sujeto. En suma, tiene la capacidad tanto de dignificar como de disciplinar. Esta ambivalencia no anula su capacidad de cuidado; la complejiza.

En este sentido, a diferencia de otras formas de poder institucional que se imponen por la fuerza, los relatos etnográficos del libro permiten interpretar que la coerción afectiva de esta labor es, en realidad, envolvente y protectora. Aunque no se explicita de modo directo en el texto, este poder actúa mediante la interpretación: no disciplina desde un lugar externo, sino que moldea la narrativa emocional del sujeto desde su interior.

Diversos autores que han reflexionado sobre el cuidado muestran que este no siempre se articula como una práctica neutral o desinteresada, sino que puede verse atravesado por relaciones de poder, juicios morales y formas situadas de control (Murphy, 2015). Tal como plantea Federici (2013), “ellos dicen que se trata de amor. Nosotras que es trabajo no remunerado” (p. 35). A su vez, Tronto (1993) destaca que la dimensión de protección inscrita en la dinámica relacional del cuidado opera muchas veces justificando el daño o dañando a otros. Ticktin (2011) añade que el cuidado tiene una dimensión apolítica: al mismo tiempo que protege y sana, puede dañar a otros reproduciendo o negando las distribuciones de poder y de estratificación social preexistentes.

Para ejemplificar lo anterior, quiero referirme a dos relatos que muestran por qué el trabajo conectivo es un acto de poder potencialmente correctivo. El primero corresponde al testimonio de la pediatra Greta Kendrick, quien describe su proceso para gestionar la ansiedad de las madres en la consulta. Al inicio de su carrera, observó que una parte significativa de su tiempo se destinaba a tranquilizar a madres excesivamente preocupadas por sus hijos. Con el tiempo, aprendió a identificar un patrón: las madres que “siguen volviendo y siguen volviendo” (p. 107) a la consulta, a menudo, mostraban un problema de salud mental subyacente, como depresión o ansiedad. Después de asegurarse de que el niño estaba sano, la Dra. Kendrick cambiaba intencionalmente el foco de la interacción. Se dirigía entonces a la madre y le decía: “Veo muchas pacientes que tienen exactamente lo mismo y se lo he dicho muchas veces, y no estoy preocupada por su hijo. Hablemos de usted. Lo que noto es que usted se está preocupando más que la mujer promedio que me cuenta esto. ¿Cómo está usted?”⁶ (p. 107). Según Kendrick, este acto de nombrar y reencuadrar la emoción funcionaba como una “llave mágica que giraba en la cerradura, abriéndolas al cambio”⁷ (p. 107).

6 Traducción propia.

7 Traducción propia.

Un segundo ejemplo es el del psicoterapeuta Russell Gray, quien enseñaba a sus estudiantes a utilizar la empatía de manera estratégica para manejar conflictos familiares y evitar que los pacientes los obligaran a tomar una posición ante uno de los lados del conflicto. Para lograrlo, les mostró cómo aplicar lo que él denomina “empatía precisa”: escuchar con atención las emociones de cada persona para mantener el control de la sesión. Gray usó la técnica de la “intención positiva”, que consiste en asumir que detrás de cada conducta conflictiva hay una motivación buena o comprensible que el terapeuta debe identificar. Lo demostró hablando al mismo tiempo con una hija molesta y una madre ansiosa, validando lo que ambas sentían sin justificar sus acciones. Les dijo: “No te gusta cuando tu mamá se mete en tu vida, y tampoco quieres tener una mala relación con ella... y [a la madre] tú no quieres alejar a tu hija”⁸ (p. 106). Según Gray, cuando esta técnica se hace bien, el terapeuta identifica una motivación positiva con la que nadie puede discutir, y desde ahí es posible redirigir la historia emocional que la familia está contando.

Los casos de Kendrick y Gray muestran con nitidez mi premisa. En ambos relatos, la capacidad de “ver” al otro –su ansiedad, su conflicto, su motivación oculta– no solo permite ofrecer apoyo, sino también reorientar la experiencia emocional del interlocutor. Kendrick transforma la preocupación materna en un diagnóstico implícito y desplaza el foco desde el niño hacia la madre; Gray reorganiza el conflicto familiar al hacer legible una “intención positiva” que él mismo formula e identifica en sus pacientes. En ambas historias, la conexión habilita un tipo de intervención que guía, corrige o redefine lo que el otro siente y cómo debe entenderlo. Por eso estos ejemplos ilustran mi cuestionamiento principal: en el primer caso se disciplina la conducta que debe tener una madre hacia el cuidado de sus hijos/as; en el segundo, la forma de encauzar sus emociones y las relaciones

8 Traducción propia.

con los otros. En definitiva, el cuidado conectivo puede dignificar, pero también disciplinar, y es precisamente su eficacia relacional lo que le otorga esa doble potencia.

Para concluir, *The Last Human Job* es un libro necesario y oportuno. Pugh logra mostrar la importancia y la fragilidad del trabajo conectivo en un momento en que la vida social se vuelve cada vez más impersonal y tecnificada. Su defensa de la conexión como valor humano y laboral constituye un aporte significativo no solo para las ciencias sociales, sino también para la conversación pública.

El llamado de la autora a proteger el trabajo conectivo frente a la tecnificación es válido y urgente. Sin embargo, no basta con proteger la conexión; también es preciso interrogarla críticamente. La ambivalencia que expusimos no es un defecto; es su condición. Aquello que permite cuidar —acceder y reconocer la vulnerabilidad del otro, modular su emoción, estar atento a su fragilidad— es exactamente lo que facilita controlar a quienes son cuidados. Por eso, el futuro del trabajo conectivo no se juega solo en defenderlo de la tecnificación, sino también en comprender y asumir las relaciones de poder que están potencialmente inscritas en él.

Tal vez la contribución más profunda de esta obra no consista únicamente en la defensa del trabajo conectivo, sino en la invitación a pensar qué tipo de conexión queremos cultivar. Una que acompañe sin invadir, que sostenga sin fijar, que reconozca sin someter, que cuide sin dominar. Pero ¿es realmente esto posible? En un mundo donde la conexión es cada vez más escasa y, al mismo tiempo, cada vez más vigilada, la tarea no solo está en proteger el último trabajo humano. Implica también interrogar críticamente su doble cara: solo así podremos imaginar formas de cuidado y de relación que, además de resistir frente a la maquinaria del dato y el algoritmo, no caigan en la tentación de ejercer poder desde la intimidad emocional.

BIBLIOGRAFÍA

- CARRASCO, C. (2014). El cuidado como bien relacional: Hacia posibles indicadores. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, (128), 49–60.
- FEDERICI, S. (2013). Salarios contra el trabajo doméstico (pp. 35–44). En *Revolución en punto cero: Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de Sueños.
- FOUCAULT, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (A. Sheridan, Trans.). Pantheon Books. (Original work published 1975).
- FOUCAULT, M. (1997). “The ethics of the concern for self as a practice of freedom”. En *Ethics: Subjectivity and truth* (Vol. 1, pp. 281–301). The New Press.
- HOCHSCHILD, A. R. (2012). *The managed heart: Commercialization of human feeling*. University of California Press. (Original work published 1983)
- MURPHY, M. (2015). Unsettling care: Troubling transnational itineraries of care in feminist health practices. *Social Studies of Science*, 45(5), 717–737. <https://doi.org/10.1177/0306312715589136>
- MURRAY, M., BOWEN, S., VERDUGO, M., & HOLTMANNSPÖTTER, J. (2017). Care and relatedness among rural Mapuche women: Issues of cariño and empathy. *Ethos*, 45(3), 367–385. <https://doi.org/10.1111/etho.12171>
- PÉREZ, A. (2014). Del trabajo doméstico al trabajo de cuidados. En C. Carrasco (Ed.), *Con voz propia: La economía feminista como apuesta teórica y política*. Los Libros de Viento Sur / La Oveja Roja.
- PUGH, A. J. (2024). *The Last Human Job: The Work of Connecting in a Disconnected World*. Princeton University Press.

- TICKTIN, M. (2011). *Casualties of care: Immigration and the politics of humanitarianism in France*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520950535>
- TRONTO, J. C. (1993). *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. Routledge.

SOBRE EL AUTOR

Gabriel Farías González es sociólogo en formación en la Universidad Diego Portales (UDP), Santiago de Chile. Actualmente cursa la Licenciatura en Sociología y el Diploma en Investigación Social Aplicada en la UDP, y es egresado del Diploma de Honor en Humanidades del Centro para las Humanidades UDP. Ha participado activamente en investigación aplicada y académica, desempeñándose como asistente de investigación en el Proyecto FONDECYT Regular N.º 1252043, y como transcriptor de entrevistas en investigaciones doctorales. En ese mismo ámbito, realizó la Práctica Electiva “Observando Desigualdades” en el Observatorio de Desigualdades UDP, donde colaboró en el análisis de enfoques, metodologías y debates contemporáneos sobre la desigualdad en Chile. Asimismo, ha colaborado en labores de docencia universitaria, siendo ayudante de cátedra en el curso Sociología de la Escucha, además de tutor del Taller de Imaginación Sociológica en la UDP.

Sus intereses de investigación incluyen teoría social contemporánea, estudios urbanos, sociología del cuidado y análisis de las dimensiones afectivas, morales y simbólicas del orden social, entre otros. En esa línea, ha presentado avances de su trabajo en espacios académicos, destacando la ponencia “Cerrar para ordenar: micropolíticas del orden, prácticas comunitarias y disputas morales en calles y pasajes cerrados”, presentada en el Congreso Interdisciplinario de Estudiantes de Sociología en 2025.

De la crisis a la sociedad del cuidado

Una conversación con Francisca Gallegos

Camilo Sembler

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

csembler@uchile.cl

Francisca Gallegos

Subsecretaria de Servicios Sociales

Ministerio de Desarrollo social y familia, Gobierno de Chile

DOI: 10.32995/0719-64232025v11n22-207

Sembler, C. & Gallegos, F. (2025). De la crisis a la sociedad del cuidado. Una conversación con Francisca Gallegos. *Cuadernos de Teoría Social* 11 (22): 187-206

DE LA CRISIS A LA SOCIEDAD DEL CUIDADO. UNA CONVERSACIÓN CON FRANCISCA GALLEGOS¹

Los cuidados han asumido un destacado lugar en los debates académicos y políticos de los últimos años. En efecto, desde las ciencias sociales, una abundante literatura ha contribuido no solo a aportar evidencia empírica sobre la distribución desigual de las tareas de cuidado y sus múltiples consecuencias, sino también a formular el diagnóstico más amplio de una crisis de los cuidados que amenazaría a los cimientos de la vida en sociedad (Fraser, 2023; Chatzidakis et al., 2020).

Al mismo tiempo, especialmente desde el movimiento feminista y organizaciones de cuidadoras, se han instalado con fuerza en la esfera pública diversas reivindicaciones en torno a los cuidados, exigiendo cambios político-legislativos y culturales guiados por el propósito de una distribución más igualitaria y su reconocimiento como un derecho (Pautassi, 2025). La idea de una sociedad del cuidado se plantea así como un nuevo paradigma de organización social (CEPAL, 2022; Batthyány, Pineda Duque & Perrotta, 2022).

En este escenario, varios países en América Latina —con el caso pionero de Uruguay— han asumido el objetivo de impulsar agendas de transformación institucional y políticas públicas para hacer frente a la crisis de

1 La presente conversación contó con el apoyo del Núcleo Milenio en Política Laboral y Vida Familiar y Colectiva– LABOFAM (ANID – Iniciativa Científica Milenio – NCS2024_019) para su realización.

los cuidados. En Chile, de manera reciente, las demandas en torno al cuidado han encontrado expresión en distintas iniciativas legislativas y programas sociales impulsados durante el gobierno liderado por Gabriel Boric (2022-2026).

La siguiente conversación tuvo por objetivo profundizar en estos temas y desafíos junto a Francisca Gallegos, socióloga y actualmente Subsecretaria de Servicios Sociales del Ministerio de Desarrollo Social y Familia en Chile. Desde el año 2023 le ha correspondido encabezar dicha repartición, un rol clave en el impulso a distintos temas de la agenda de políticas sobre cuidados en Chile, entre ellos la construcción del Sistema Nacional de Apoyos y Cuidados.²

Desde un cruce entre ciencias sociales y política pública, la conversación profundiza en un primer momento en el diagnóstico general de una crisis de los cuidados, examinando además algunos rasgos más específicos que ésta asume en el contexto de la sociedad chilena. La segunda parte explora los principales desafíos de transformación social y cultural que plantea la utopía de una “sociedad del cuidado” en tanto respuesta integral a la crisis, abordando los avances del último tiempo y también las resistencias que hoy se asocian con el auge de alternativas políticas conservadoras.

I. LA CRISIS DE LOS CUIDADOS

Camilo Sembler

Quisiera que partamos hablando acerca de la idea hoy común de una “crisis de los cuidados”. Desde tu mirada y también experiencia como autoridad pública estos últimos años, ¿cuál es el diagnóstico que se ha ido construyendo en Chile acerca de la situación de los cuidados? ¿En qué consistirían

2 La ley que reconoce el derecho al cuidado y crea el Sistema Nacional de Apoyos y Cuidados en Chile fue aprobada por el Congreso el 14 de enero de 2026. La conversación que aquí se presenta tuvo lugar en los días previos a dicha aprobación legislativa.

sus especificidades con respecto a otros países de América Latina y en el contexto global?

Francisca Gallegos

Como punto de partida, me gusta caracterizar la situación en materia de cuidados y la expresión “crisis del cuidado” a partir de la idea de su organización social. Este concepto — la organización social del cuidado— es bien explicativo respecto del estado de cosas y los determinantes de la crisis del cuidado, así como de hacia dónde quisiéramos ir. Creo que es un concepto que se debería relevar cada vez más.

Cuando nosotros pensamos en la organización social del cuidado, y así lo han trabajado diferentes autoras, damos cuenta de este conjunto de estructuras políticas, servicios, redes y mecanismos públicos, privados y comunitarios que gestionan, coordinan y sostienen las actividades de cuidado. Y en este ejercicio se generan los roles y responsabilidades, los recursos y apoyos para garantizar el bienestar y autonomía tanto de quienes cuidan como de quienes son cuidados. ¿Qué es lo que habíamos visto de la organización social del cuidado de manera transversal en América Latina y particularmente en Chile?

Primero, que existe una forma de organización social del cuidado con una injusta distribución, que descansa principalmente sobre las mujeres, en un modelo familiarista y con una escasa o débil participación del Estado, además acompañado de un mercado altamente informal y desregulado. Entonces, ¿qué implicancias tiene esto? Principalmente que las mujeres son las mandatadas a ser quienes gestionan, administran y otorgan cuidado a otros frente a cualquier situación, ya sea un niño recién nacido, una situación de enfermedad o dependencia, envejecimiento u otra situación adicional.

Y esto acompañado de un Estado que en Chile, particularmente, ha sido muy fructífero en generar programas sociales para responder a algunas de estas necesidades del cuidado, pero no de manera integral o de manera universal. Esta es una particularidad del caso chileno, porque tú observas

desde inicio de los años 2000 procesos de crecimiento o de generación de iniciativas de programas sociales que buscan tocar alguna fibra referida al cuidado. *Chile Crece Contigo*, en su momento, el Servicio Nacional de Discapacidad, el Servicio Nacional del Adulto Mayor, que ponía el acento en una vulnerabilidad de estas poblaciones, pero sin atender el rol o la existencia de las personas cuidadoras. Entonces, cuando ocurre la pandemia, lo que se devela es que finalmente esta estructura familiarista colapsa porque la demanda de cuidado es mucho más alta que la capacidad de sostenerla por parte de las mujeres, y que los soportes de ayuda estatal están fragmentados, hiperfocalizados y no tienen una mirada integral respecto a cómo resolver los cuidados desde el curso de vida o desde una perspectiva más universal.

En concreto, lo que nosotros vimos cuando llegamos al gobierno fue la inexistencia, por ejemplo, de un registro de personas cuidadoras que diera cuenta de cuántas eran, cuáles eran sus características y sus necesidades. Por otro lado, una multiplicidad de programas sociales referidos a alguna de las dimensiones del cuidado. Ahí nosotros pesquisamos cerca de 50 programas sociales en diferentes reparticiones públicas, pero que atendían a muy pocas personas y una ausencia absoluta de iniciativas o programas sociales referidas a las personas cuidadoras.

Entonces, pese a que Chile tenía ya una trayectoria de programas y servicios sociales, este gobierno tenía como desafío integrar, ampliar cobertura e incorporar a las personas cuidadoras como sujetos de política pública dentro de lo que nosotros hemos denominado *Chile Cuida*, el Sistema Nacional de Apoyos y Cuidados.

Camilo Sembler

Siguiendo en esta misma línea de reflexión, destacas cierta trayectoria institucional y de programas sociales que en Chile han ido abarcando distintas dimensiones referidas a los cuidados. Pero más allá de este marco institucional, ¿consideras que hay otros aspectos del contexto social, económico o cultural en Chile que plantee ciertas especificidades relevantes de la crisis

de los cuidados? Pienso, por ejemplo, en factores como la importancia que ha asumido en la conversación pública el fenómeno de la disminución de la fecundidad. Pero también en ciertas especificidades del neoliberalismo en Chile que habitualmente se destacan en la comparación latinoamericana, en este caso con sus posibles impactos en cómo se abordan los cuidados y sus desafíos en la política pública.

Francisca Gallegos

Diría que Chile está enfrentando dos transformaciones sociodemográficas bien estructurales: la primera es la baja de la tasa de natalidad y la segunda es el envejecimiento acelerado. Esas dos cuestiones constituyen una bomba de tiempo, porque obligan a pensar en políticas que puedan, por ejemplo, enfrentar los cuidados que requieren las personas mayores, pero al mismo tiempo abordar qué se hará frente a la reducción de la tasa de natalidad.

Y esto ha ido acompañado también de problemas en la recuperación de la participación laboral femenina posterior a la pandemia. Chile ha tenido en esta materia una recuperación bastante lenta y ya venía con tasas de participación laboral relativamente bajas, si uno las comparaba con la región o con otros países que tenían rendimientos económicos de la misma naturaleza. Creo que ahí hay factores contextuales bien importantes que debiesen decantarse en respuestas de política pública —insisto nuevamente— integrales y más estructurales, que releven además la dimensión de los cuidados como trabajo. Por un lado, pensando en la capacidad de generación de empleo que pueden tener los cuidados, pero también en los requerimientos de personas cuidadoras no remuneradas para que eventualmente podamos enfrentar el envejecimiento o el cuidado de niños y niñas.

Y respecto del contexto de la matriz económica y del modelo sociopolítico que tiene Chile, creo que hay tres cuestiones clave. El primero es que se produce un arreglo sumamente conveniente para el neoliberalismo cuando son las mujeres las que cuidan, porque así se privatiza y se familiariza el cuidado, dejando de ser una discusión pública o que requiera la inversión

del Estado. Y esto, si lo piensas desde la existencia de un Estado subsidiario que aparece solamente a partir de la tercerización de servicios de manera prioritaria, hace que la crisis de los cuidados lleve a que las mujeres se tienen que salvar solas, porque las familias se tienen que salvar solas y las tareas de cuidado se perpetúan como una responsabilidad familiar y dentro de éstas de las mujeres.

Creo que esto es una característica particular de Chile. Por ejemplo, en Argentina donde tenías un Estado un poco más robusto, hay una demanda respecto a las respuestas del Estado más amplia que la que probablemente era la expectativa de las personas acá en Chile. Y, por tanto, el tipo de diseño de política pública en Chile encuentra su principal obstáculo en el Estado subsidiario y también en las expectativas, por decirlo de alguna manera, que tienen las personas respecto del tipo de respuesta que debiese entregar el Estado.

Esas son dos cuestiones que para nosotros fueron claves. Uno, tener mucha conciencia de las limitaciones del Estado subsidiario, de tal forma que cada decisión de política pública buscara habilitar nuevas respuestas para ampliar la capacidad propiamente tal de la política pública. Y por otro lado, fue bien interesante entender que el diseño de la política pública tiene una dimensión profundamente material, es decir, de resolver de manera concreta las necesidades de las personas, pero también un horizonte de transformaciones culturales en donde se pueda entender que los cuidados no son una responsabilidad exclusivamente de las familias ni de las mujeres.

Camilo Sembler

A propósito de estas expectativas hacia el Estado, un desafío habitual al que se alude para enfrentar la crisis de los cuidados es la importancia de su desfamiliarización. Quisiera que conversemos sobre esto a propósito del familismo que se ha destacado como un atributo cultural en América Latina y también en Chile. En nuestro caso, por ejemplo, la idea de la familia como núcleo fundamental de la sociedad fue uno de los temas de debate du-

rante el primer proceso fallido de cambio constitucional. Pero más allá de esta arquitectura constitucional, también algunos diagnósticos sociológicos subrayan que el familiarismo también expresa una sociedad donde ante la falta del Estado las personas cuentan principalmente con redes familiares para resolver sus necesidades. O sea, una sociedad familiarista no solamente por convicciones culturales, sino también por necesidades. ¿Cómo ves este tema? Y a propósito de lo que mencionas sobre las expectativas, ¿cómo la política pública se enlaza o puede también tensionar este familiarismo en las visiones sobre el cuidado?

Francisca Gallegos

Creo que el estudio de los cuidados en Chile da cuenta muy bien de esa doble dimensión del familiarismo, por decirlo de alguna manera. Frente a la ausencia de un Estado que responda de manera oportuna o que actúa de manera hiperfocalizada, inclusive en sectores de alta pobreza, en donde pareciera que recibir un programa social es más una lotería que un derecho, son finalmente las redes familiares y comunitarias las que se activan para poder generar mecanismos de protección para las personas. Y esto acompañado también de esta tradición cultural que subraya que es la familia el espacio de resguardo y el primer lugar donde se generan las primeras socializaciones y los espacios de mayor confianza.

Pero una particularidad del caso chileno que creo interesante, es que pese a esto fueron las propias mujeres cuidadoras, a través de la generación de organizaciones de cuidadoras, las que levantaron la voz para plantear: “yo me merezco estar acompañada en esta tarea de cuidar, yo no puedo cuidar sola, yo amo cuidar, amo cuidar a mi hija, lo hago con mucho cariño, pero también me canso, también me genera agobio y por tanto exijo que el Estado sea el que me responda frente a esta necesidad de cuidar”. Y en Chile se genera uno de los primeros movimientos y organizaciones sociales de América Latina, que se llama *Yo Cuido*, que permite en el fondo sacar esta conversación de la esfera privada mediante un espacio de organización

social que pone en disputa e interpela públicamente al Estado respecto de las acciones para las personas cuidadoras. Entonces es tal el agobio que genera cuidar, principalmente en madres con niños con alguna situación de dependencia, que se instala esta demanda en donde ellas dicen mi mayor temor es enfermarme, porque entonces quién va a cuidar de mi hijo.

Y ahí es donde aparece de manera muy evidente la urgencia de que sea el Estado el que produzca respuestas para poder acompañar las tareas de cuidado. Y eso es interesante porque finalmente no se trata de despojar a las familias de su rol en las acciones de cuidado, sino que de resguardar que no sea exclusivamente sobre los recursos o las redes familiares que se gestiona el cuidado. El Estado aparece entonces como el garante de este derecho al cuidado. Y eso conceptualmente es interesante porque en el cuidado pasa de ser una necesidad explícita, clara para todas las personas, a instalarse como un derecho sobre el cual tienen que existir garantías de resguardo y protección.

II. EL HORIZONTE DE UNA SOCIEDAD DEL CUIDADO: OBJETIVOS Y RESISTENCIAS

Camilo Sembler

En relación con este rol del Estado como garante, abordemos ahora las posibles respuestas a la crisis de los cuidados. Una idea que se ha instalado desde las teorías feministas y las organizaciones sociales es la noción de una “sociedad del cuidado” como respuesta integral a la crisis. ¿Cómo entiendes desde tu mirada y experiencia esta idea? ¿Cómo se articula con el rol del Estado o en qué consiste el quehacer de la política pública para la construcción de una posible sociedad del cuidado?

Francisca Gallegos

Si bien los cuidados son un concepto polisémico, creo que hay tres acepciones que ya están bastante validadas y compartidas. Estas son entender el cuidado como una necesidad, un trabajo y un derecho. Estas tres acepciones

del cuidado muchas veces no son tan fáciles de articular porque refieren a distintos mundos de comprensión y análisis.

Cuando entendemos que los cuidados se han definido como una necesidad, un trabajo y un derecho, es interesante la idea de una sociedad del cuidado porque surge como una construcción, una imagen de futuro que está fundamentada en la igualdad, la justicia social y el cuidado como un quehacer colectivo. Es decir, instala una forma de socialización distinta, una forma de administración y de gestión de los cuidados distinta, destacando el carácter compartido y colectivo que debiesen tener los cuidados entre diferentes actores. Inclusive nosotros hablamos de la sociedad del cuidado como un campo en disputa para un cambio paradigmático, esto es, de una organización social del cuidado familiarista, donde la responsabilidad es mayoritariamente de las mujeres, a una transformación de las estructuras actuales de esta organización social del cuidado en el horizonte de un nuevo régimen de bienestar.

En esta nueva idea de sociedad del cuidado está en el centro su reconocimiento y valoración como parte estructurante de la organización social, pudiendo concebirse también como un bien social. Y por tanto, también de las personas cuidadoras como sujetos políticos activos, responsables y contribuyentes a la sociedad, acompañado, por cierto, de una distribución justa y una valoración digna —tanto social como económica— de los cuidados. Y es en este marco de comprensión donde se erige la idea del derecho al cuidado. Primero, la importancia de que sea reconocido como un derecho autónomo, y segundo, que debe estar asociado a todas las obligaciones que se derivan de cualquier derecho social. Es ahí donde surge la urgencia de que el Estado sea el garante de este derecho al cuidado. Es el Estado el que debiese ser capaz de ofrecer o garantizar la realización del derecho al cuidado.

Camilo Sembler

Pensando ahora en tu experiencia como autoridad durante el gobierno de Gabriel Boric, ¿qué pasos o avances crees han sido especialmente relevantes en términos de este horizonte de una sociedad del cuidado?

Francisca Gallegos

Diría que es necesario primero distinguir los avances en términos de la política pública y los avances en términos de la sociedad del cuidado. Creo que el gobierno del presidente Boric ha dado pasos sustantivos para sentar las bases de un Sistema Nacional de Apoyos y Cuidados como un cuarto pilar de la protección social. Se han alcanzado consensos políticos para poder lograrlo. Estamos a portas de aprobar una ley que conceptualmente es muy progresista en términos de los principios que implica el derecho al cuidado, los sujetos de protección del derecho al cuidado y del sistema en general.³ Pero creo que la idea de sociedad del cuidado va mucho más allá de esa política pública. Tiene que ver con la idea del bienestar y con cambios más estructurales hacia dónde debiésemos avanzar. Y en ese sentido creo que hay tres cuestiones sobre las cuales nosotros sí hemos avanzado de manera muy sustantiva.

En primer lugar, en el reconocimiento del cuidado como parte del bienestar. Hoy ya nadie duda en Chile que una persona que requiere cuidados o que está cuidando tiene que ser parte de los sujetos que contribuyen de alguna manera al bienestar. En segundo lugar, en la cuantificación económica que se está realizando de las tareas de cuidado. Es clave que esto sea parte de la discusión pública, sobre todo cuando vemos que las tasas de crecimiento económico que tiene el país, si es que no se producen transformaciones del modelo de producción, no van a ampliarse. Creo que ahí la dimensión de la economía del cuidado es clave y que hemos dado avan-

³ Tal como se indicó al inicio, tras esta conversación, la ley que crea el Sistema Nacional de Apoyos y Cuidados fue aprobada por el Congreso el 14 de enero de 2026.

ces importantes. Primero, en tener información, y segundo, en reconocerlo como parte de las dimensiones relevantes del desarrollo económico.

Y en tercer lugar, la importancia de poner en la discusión pública el debate sobre los cuidados en tres dimensiones. Uno, en que efectivamente no es una obligación de las mujeres, sino que requiere de la corresponsabilidad social y de género. Segundo, en que debe formar parte de la discusión sobre la inversión que se realiza en el país en materia de cuidado. Y tercero, en poder hablar hoy de cuidados como parte de las discusiones políticas que tenemos.

Me quiero detener en el último aspecto. Para mí ha sido muy potente al final del gobierno del presidente Boric, llegar a un municipio rural y que hablar de cuidados ya no es una sorpresa, la gente sabe a qué nos referimos y sabe que es una urgencia en términos de la política social y la discusión pública. Hace cuatro años tú tenías que llegar a explicar qué era el sistema de cuidados, quiénes eran las personas cuidadoras, a qué nos referíamos, por qué estábamos hablando de esto, para qué queríamos hacer política pública. Yo diría que transversalmente hoy es mucho más fácil llegar a distintos sectores y hablar de cuidados. Pero nos falta y claramente no está resuelto. Además, la disputa cultural que te permite pensar con esta idea de sociedad de cuidado es de mucho más largo aliento, porque es profundamente transformadora.

Camilo Sembler

Detengámonos un momento en profundizar cuáles serían —a tu juicio— los principales elementos de transformación que introduce el Sistema Nacional de Apoyos y Cuidados. Y respecto a lo que viene más adelante, ¿qué tipo de caminos se abrirían en términos de la política pública?

Francisca Gallegos

Diría que hay tres grandes transformaciones que trae Chile Cuida. Primero, avanzar en el reconocimiento del cuidado como un derecho. Si bien Chile no va a ser el primer país en reconocerlo como derecho, sí va a ser uno de los primeros, y esto es sustantivo, pues implica acoger el pronunciamiento de

la Corte Interamericana de Derechos Humanos que habla de un derecho al cuidado autónomo. Y creo que esto es muy relevante, porque de alguna manera es habilitante no solo para los programas sociales que podemos realizar en el Ministerio de Desarrollo Social y Familia, sino también para la producción de política pública en su conjunto.

También derivado de esto hay un mandato de organización y de coordinación a las diferentes reparticiones públicas bastante inédito. Porque por un lado obliga a que todas las reparticiones se pregunten sobre cuál es su aporte para la realización del derecho al cuidado, pero que este aporte no sea aislado, como suele ser, sino que sea de manera coordinada. Esto es interesante porque hay actualmente un desgaste en la forma de organización, en la intersectorialidad por parte del Estado. Y además agrega a ese mandato de las reparticiones públicas del gobierno central, una organización que es vertical, una integración multinivel, es decir, articula la situación del municipio con el gobierno regional y el gobierno nacional, de tal forma que cada uno dentro de sus marcos de competencia puedan ir incorporando orientaciones para la implementación del derecho al cuidado, obligando y mandatando siempre a que este proceso sea con un componente participativo.

Y el tercer cambio fundamental, es que es explícito en el reconocimiento del derecho al cuidado y su provisión de manera universal, es decir, cambia de una focalización socioeconómica a una universalidad progresiva en función de la necesidad o el estado de la sobrecarga sobre el cuidado. Y creo que eso para Chile es bien interesante porque históricamente hemos estado acostumbrados a que la provisión de servicios sociales sea más bien por la clasificación socioeconómica y no necesariamente por el nivel de riesgo o de exposición a la vulnerabilidad.

Por tanto, estos tres elementos —es decir, las obligaciones de reconocer un derecho al cuidado, el mandato de coordinación e integración por parte del Estado y el cambio hacia la universalidad— son tres innovaciones ineludibles de ser recogidas por los siguientes gobiernos. En este sentido, esto solamente debería crecer en términos de los recursos y de los tipos de

servicios, de tal forma que no solamente va a depender de la voluntad política de quien esté al mando del Sistema Nacional de Apoyos y Cuidados, sino de las obligaciones que se mandatan dentro de su ejercicio.

Camilo Sembler

Quisiera que conversemos sobre otra iniciativa política que se impulsó durante la administración del presidente Boric, a saber, la construcción de los Centros Comunitarios de Cuidados. En especial, sobre dos temas que me parecen importantes: ¿Por qué se apostó en este caso por lo comunitario y cómo se entiende su relevancia para los cuidados? Pero también por la relación entre el Estado y lo comunitario en los cuidados. En esto hay también creo una discusión de índole más ideológico-política, pues algunas teorías feministas entienden o reivindican lo comunitario en los cuidados como opuesto a lo estatal, por fuera o incluso en tensión con el Estado. En cambio, acá se trata de un programa donde el Estado construye Centros Comunitarios de Cuidados. ¿Cómo vieron esa relación entre el Estado y lo comunitario?

Francisca Gallegos

Respecto de los servicios de cuidado que generamos, creo que hicimos dos movimientos. En primer lugar, consolidar lo que ya venía de otros gobiernos, principalmente el programa de Red Local de Apoyos y Cuidados, que es una oferta de servicios de cuidados domiciliarios, que fue diseñado e implementado por primera vez en el segundo mandato de la Presidenta Bachelet. Y lo que hicimos es expandirlo para que llegue a todo Chile con una universalidad progresiva, buscando atender al 100% de las familias del Registro Social de Hogares con alguna dependencia severa. Y lo segundo fue llenar los vacíos de programas y servicios sociales que, como te comentaba, principalmente estaban en las respuestas para las personas cuidadoras. Y en torno a eso generamos dos iniciativas: los Centros Chile Cuida, Centros Comunitarios de Cuidados y el programa *Chile Cuida*.

Los Centros Comunitarios de Cuidados lo que buscaban era desarrollar espacios de atención para que las personas cuidadoras no remuneradas puedan ser recibidas con las personas que son cuidadas. En dichos centros reciben, al menos, atención para su salud mental, la generación de redes comunitarias de apoyo y, además, la integración o vinculación con otros servicios públicos que requieren estas personas, en su mayoría mujeres. Al comienzo de los Centros Comunitarios fue difícil instalar la idea, sobre todo alcaldes y alcaldesas nos decían: ¿Cómo? ¿Un centro para qué? ¿Va a ser una guardería para niños o un centro en el cual van a ir las personas mayores?

Ofrecer un servicio que esté prioritariamente dirigido para las personas cuidadoras fue desafiante, porque era construir de alguna manera un sujeto de política pública que era invisible para las autoridades locales. Hoy hemos sentido un gran apoyo de esas autoridades locales y valoran mucho la existencia de ese servicio. Lo segundo tenía que ver con qué es lo que nosotros buscábamos con la comunidad. Y yo diría que son dos cosas. Por un lado, primero reconocer y darle espacio a las redes comunitarias que ya existen a nivel barrial. Y por otro, apoyar a que estas redes comunitarias crecieran y se multiplicaran cuando fuesen débiles. ¿Y cuál es el principio basal de esto? Es que el rol del Estado consiste en acompañar las redes comunitarias, acompañar su fortalecimiento, apoyar su despliegue y desarrollo, pero no descansar sobre estas redes comunitarias y tampoco limitar el alcance de estas redes comunitarias.

Entonces, más bien nuestra postura es reconocer que las redes comunitarias existen, avanzar en su validación, porque son importantes, han sido sustantivas, pero no puede recaer sólo sobre los hombros de las redes comunitarias la provisión de bienestar de una comunidad. Y además, cuando no existen, tenemos que apoyar a generarlas, pero siempre entendiendo que el garante o la obligación principal de proveer ese bienestar no es de las redes comunitarias, sino que es del Estado. En eso los Centros Comunitarios de Cuidados han sido fundamentales.

Han pasado ya casi dos años de la inauguración del primer Centro, estamos cerca de inaugurar el Centro número setenta y ha sido una experiencia muy positiva. Positiva en términos del reconocimiento de las autoridades locales de los Centros Comunitarios como un espacio valioso, como una necesidad para sus territorios, que antes no estaba resuelta respecto a las personas cuidadoras. Los relatos han sido muy positivos en ver en los Centros Comunitarios una respuesta concreta para su soledad, para su aislamiento y los problemas de su salud mental.

Creo que el principal desafío ahora es cómo —siendo ya un programa que tiene evaluaciones positivas y que tiene una recepción positiva— se logra consolidar en la generación de corresponsabilidad social de los cuidados a nivel barrial. Ese es su desafío actualmente y, a mi juicio, eso solamente se logra cuando ya pasas las dos etapas previas: el reconocimiento y validación por parte de las autoridades y los actores locales, por un lado; resolver y aliviar la sobrecarga que tienen las personas cuidadoras que van al Centro, por otro.

Tengo la expectativa de que estos Centros sigan manteniéndose, principalmente por el compromiso que he visto de los alcaldes y alcaldesas, pero también por la valoración que tienen las personas que van. Esperaría que el día de mañana ojalá hubiese al menos un Centro Comunitario de Cuidados en todos los municipios de nuestro país o incluso que pudiesen formarse polos de cuidado y haya así más de un Centro Comunitario de Cuidados por comuna.

Camilo Sembler

Para ir cerrando la conversación, quisiera volver sobre los desafíos de una sociedad del cuidado, pero para hablar de las resistencias políticas que genera. A nivel global estamos en un escenario marcado por el ascenso de la extrema derecha que ha acuñado esta expresión de una “batalla cultural” que viene a cuestionar de manera radical a agendas como la igualdad de género o los avances en derechos reivindicados por el movimiento femi-

nista. ¿Cómo ves este escenario de disputa política y cultural en torno a la sociedad del cuidado? ¿Qué crees que es lo central a rescatar o defender en medio de esa disputa que hoy toma nuevas expresiones?

Francisca Gallegos

Me atrevería a decir que la sociedad del cuidado es uno de los consensos latinoamericanos, principalmente impulsado por los gobiernos progresistas de izquierda durante los últimos años. El pionero esfuerzo de Uruguay fue recogido por los gobiernos de Boric, Lula y Petro, quienes con sus particularidades se han concentrado en instalar sistemas de cuidado como parte de sus agendas prioritarias en materia de política social, pero también habilitar transformaciones hacia la igualdad de género, la corresponsabilidad social y de género, el reconocimiento de las personas cuidadoras y la valoración de los cuidados. Por cierto, en el contexto político-nacional no está todo resuelto y diría que un riesgo importante es que se retome una visión subsidiaria y familiarista de los sistemas de cuidado, que volvamos a implementar programas hiperfocalizados y desarticulados en su conjunto. Creo que ese es el principal riesgo de política pública.

Y el riesgo en términos de la sociedad de cuidados es, en primer lugar, la resistencia cultural, política y económica, principalmente porque las representaciones tradicionales de género que naturalizan las tareas de reproducción social y los cuidados siguen estando vigentes. Si no continuamos avanzando en corresponsabilidad e igualdad de género, finalmente vamos a ver que estos avances que hemos logrado en la representación sobre las responsabilidades en materia de cuidado pueden tener retrocesos.

En segundo lugar, en términos económicos, creo que la lógica dominante del mercado y la austeridad pública pueden obstaculizar los avances que hemos generado. Sobre todo por retrocesos en la inversión de cuidados, que se puedan generar transferencias insuficientes, procesos de privatización y precarización del empleo de cuidados que de alguna manera sigan externalizando o propiciando la generación de mercados informales.

En tercer lugar, las situaciones de desigualdad estructural y la mercantilización del cuidado. El cuidado es una necesidad, un trabajo y un derecho, por tanto seríamos contrarios a entender el cuidado como una mercancía. Principalmente porque eso implica que será asequible solo para quienes pueden pagar y, por tanto, excluye a quienes no pueden, a las familias migrantes racializadas, o produce contratos precarios con bajos salarios y falta de protección social. En esto hay un tema que es importante mantener.

Y por último, la relevancia de mantener viva la organización social en materia de cuidado. Creo que esto es fundamental, sobre todo en contextos donde hay gobiernos más conservadores y en los cuales las organizaciones sociales encuentran limitaciones presupuestarias. Es importante mantener viva la disputa sobre los avances en materia de cuidados y además generar iniciativas locales y comunitarias que puedan mantener su escala y sostenibilidad impidiendo retrocesos.

Diría que estos son elementos fundamentales, de manera tal que para avanzar en una sociedad del cuidado es clave mantener el desarrollo de la política pública, pero también sostener el campo de disputa de la visión de sociedad que sostiene ese horizonte de la sociedad del cuidado. Esta transformación de la lógica de relacionamiento cotidiano, así como del lugar y las responsabilidades que le caben a cada uno de los actores de la sociedad respecto a los cuidados.

BIBLIOGRAFÍA

- BATTHYÁNY, K; PINEDA DUQUE, J. & PERROTTA, V. (EDS.) (2022). *La sociedad del cuidado y políticas de la vida*. Buenos Aires: CLACSO.
- CHATZIDAKIS, A.; HAKIM, J.; LITTLER, J; ROTTENBERG, C. & SEGAL, L. (THE CARE COLLECTIVE) (2020). *The care manifesto: The politics of interdependence*. Londres: Verso.
- COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL) (2022). *La sociedad del cuidado: horizonte para una recuperación sostenible con igualdad de género*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- FRASER, N. (2023). *Cannibal capitalism: How our system is devouring democracy, care, and the planet and what we can do about it*. Londres: Verso.
- PAUTASSI, L. (2025). The Human Right to Care in Latin America: Legal Conceptualization, Social Demand, and Public Policy. *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society* 32 (2), pp. 266–286. <https://doi.org/10.1093/sp/jxaf021>

SOBRE LOS AUTORES

Camilo Sembler es Doctor en Filosofía por la Johann Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt am Main (Alemania). Es Magíster en Filosofía Política y Sociólogo por la Universidad de Chile. Actualmente dirige el proyecto Fondecyt Regular N.º 1250996 (2025–2029) y es investigador principal del Núcleo Milenio LABOFAM (2024–2027). Su investigación aborda democratización y justicia social, políticas públicas, transformaciones socioculturales de la vida familiar y teoría crítica.

Francisca Gallegos es socióloga y actual subsecretaria de Servicios Sociales del Ministerio de Desarrollo Social y Familia de Chile. Ha desarrollado una trayectoria vinculada al diseño, implementación y evaluación de políticas públicas orientadas a la reducción de desigualdades, la protección social y los sistemas de cuidados. Su trabajo se ha centrado en pobreza, género, bienestar social y fortalecimiento del rol del Estado en la garantía de derechos sociales.

COMITÉ EDITORIAL

Alejandra Ramm. Universidad de Valparaíso, Chile

Alicia Márquez. Instituto Mora, México

Ana Cornide. University of Arizona, Estados Unidos

Beatriz Silva. Universidad Católica Silva Henríquez y Universidad Católica del Maule, Chile

Carolina Bank. City University of New York, Estados Unidos

Daniela Jara. Universidad de Valparaíso, Chile

Elisabeth Simbürger. Universidad de Valparaíso, Chile

Fabiola de Lachica. Universidad Nacional Autónoma de México, México

Felipe Lagos. Instituto Internacional de Política y Estudios Sociales, Chile

Francisca Benitez. Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Francisco Letelier. Universidad Católica del Maule, Chile

Just Serrano-Zamora. Universidad de Málaga, España

Leandro Lopez. Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Lucía Ariza. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

María Sánchez Belando. Universidad de Barcelona, España

Mauricio Salgado. Centro de Estudios Públicos y Universidad Andrés Bello, Chile.

Olga Sabido Ramos. Universidad Autónoma Metropolitana, México

Paola Díaz. Universidad de Tarapacá, Chile

Rafael Alvear. Universidad de Flensburg, Alemania

Rodrigo González. Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Rosa Maria Voghon. Instituto Universitario de Lisboa, Portugal

Rommy Morales Olivares. Universidad de Barcelona, España

Virginia Trevignan. Universidad Nacional del Litoral, Argentina

[illegible]