

Cuidados, poder y ciudadanía.



Care, Power and Citizenship.

TOMEU SALES GELABERT

Universitat de les Illes Balears (España)

--

tomeu.sales@uib.es

RESUMEN El presente artículo aborda la cuestión de los cuidados desde una perspectiva feminista y democrática. Se propone un concepto realista de los cuidados, mostrando la existencia de un sistema de dominación patriarcal tradicional en cuanto a la provisión de los mismos. Se plantea la crisis de los cuidados y la relación entre la configuración del capitalismo y la nueva redistribución de los cuidados. Dicha redistribución refuerza la dominación patriarcal tradicional de los cuidados. Por último, se propone de la mano de Ch. Mouffe y N. Yuval-Davis la rearticulación de la ciudadanía. Rearticulación de la ciudadanía que permite la aparición de un cuidado democrático y feminista.

PALABRAS CLAVES Cuidado, dominación patriarcal, capitalismo, ciudadanía.

--

ABSTRACT This paper addresses the issue of care from a feminist and democratic perspective. A realistic care concept is proposed, showing the existence of a traditional patriarchal domination system as to the provision of the same. Crisis of care and the relationship between the configuration of capitalism and the new redistribution of care is considered. This

redistribution reinforces traditional patriarchal domination of care. Finally, we propose Ch. Mouffe and N. Yuval-Davis the rearticulating of citizenship. This rearticulating of citizenship allows the emergence of a democratic and feminist care.

KEY WORDS Care, Patriarchal domination, Capitalism, Citizenship.



RECIBIDO 22/01/2015

APROBADO 23/02/2015



I. Introducción.¹

La reflexión sobre los cuidados ha estado y sigue estando muy presente en los esfuerzos feministas por entender la desigualdad de género, sobre todo en relación al intento por comprender la distribución diferencial del poder social. La concepción del individuo y del sujeto político desde los inicios del pensamiento político moderno se basan en una total invisibilización de los procesos por los cuales los individuos pasan de ser infantes a ser adultos.² Por otro lado, otra característica central del individuo moderno es su autonomía, entendida eso sí, como independencia. Todos aquellos individuos “dependientes”, en sus múltiples formas, no serán conceptualizados ni como individuos ni como ciudadanos, entendidos éstos como sujetos políticos miembros de una comunidad. Los procesos asociados a suplir la independencia de los no individuos³ ni ciudadanos, serán también invisibilizados e infravalorados, y como tales asignados a los grupos sociales más desfavorecidos o despreciados; léase, mujeres, clases sociales asalariadas, esclavos, minorías étnicas, etc. En este sentido, la lucha feminista puede conceptualizarse como reacción a este secular desprecio. Disputa por conseguir la individualización, la condición de ciudadanía plena y la autonomía, entendida ya no como independencia. Así, la lucha feminista desde el inicio de la modernidad es una lucha universalista, ya

¹ Este trabajo se enmarca dentro del proyecto de investigación: *La Europa de las mujeres. Construcción política y nuevas formas de ciudadanía*. Proyecto financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad con referencia FFI2012-33557.

² Así, se entiende la afirmación de Th. Hobbes, uno de los padres del pensamiento político moderno, al sostener: “Volvamos de nuevo al estado de naturaleza y consideremos a *los hombres como si éstos hubieran brotado de la tierra y repentinamente, como si fueran hongos*, hubiesen llegado a la madurez sin ningún tipo de contacto entre ellos” (Hobbes 2000, 157). La concepción política de los hombres-hongo imposibilita la conceptualización y politización de todos los procesos asociados a la obtención de la autonomía moral y política que guía parte de las actividades de cuidados.

³ Es difícil de nombrar aquello que se invisibiliza, ya que al no ser visible deja de ser nombrado. De ahora en adelante, para nombrar los individuos no individualizados dentro de los parámetros de la modernidad occidental e ilustrada, utilizaremos la afortunada expresión de la filósofa feminista Celia Amorós de la “idénticas”. Idénticas que se caracterizan por no aplicársele el principio de individuación y ser heterónomamente definidas. Lo cultural e identitario, entendido como totalidad, esencialmente definida se le asigna a la mujer como la “otra”, que no es el individuo, lo que no es particular, sino lo que es indistinto, amorfo, esencialmente estático y ahistórico; lo idéntico e indistinto. Celia Amorós reconstruye minuciosamente como se construye esta “otra” no individuo a partir de la modernidad ilustrada occidental (Amorós 2008, 52-4).

que no sólo lucha por los intereses de las mujeres, sino también de todos aquellos grupos sociales minorizados y despreciados por los patrones socio-culturales hegemónicos.⁴

El presente trabajo analizará la aparición de la reflexión sobre los cuidados en el ámbito académico-feminista, distinguiendo dos posiciones diferenciadas, que se llamaran raíces. Raíces en el sentido de ser perspectivas germinales que se convertirán con el paso del tiempo en matrices diferenciadas de análisis de los cuidados. En una línea sintética entre ambas raíces, se propondrá una concepción realista de los cuidados, con la finalidad de articular una teoría feminista de los cuidados capaz de generar una política feminista del cuidar. Ésta requiere articular un “nuevo concepto de ciudadanía” que tenga presente como dimensión central los cuidados; lo que J. Tronto (2004) llama la “ciudadanía que se cuida”. Se apuntará a esta nueva concepción de la ciudadanía de la mano de la propuesta de Ch. Mouffe de una democracia pluralista agonial capaz de modular una ciudadanía democrática radical. Por último, se abordará la propuesta de N. Yuval-Davis, de la ciudadanía “multiniveles” y de su nueva forma de acción política, como política transversal. Se terminará proponiendo una serie de conclusiones críticas respecto al futuro de la ciudadanía y el feminismo como proyecto político transnacional.

II. Los dos enfoques o raíces de los cuidados.

El cuidado, como práctica social que atiende las necesidades, tanto de los otros, como de uno mismo, debería ser central desde una perspectiva moderna que reivindica la autonomía como valor social y político. El cuidado o los cuidados pueden entenderse como los procesos que permiten y sustentan la autonomía.⁵ Siguiendo esta línea, la autonomía pasa de

⁴ Históricamente, la lucha feminista está asociada a los movimientos a favor de la abolición de la esclavitud, de los movimientos obreros críticos con el sistema socio-productivo, de los movimientos sindicales, los movimientos por los derechos civiles, los movimientos pacifistas, y los movimientos ecologistas (Pérez Garzón 2011).

⁵ Una concepción antropocéntrica de los cuidados, que descartaría otras formas de conceptualizarlos como procesos de sostenimiento de cualquier forma de vida, como apuntan Dalla Costa (Dalla Costa 2006, 72) y algunas ecofeministas. En este sentido, también nos distanciamos de la definición demasiado genérica del cuidado como “una actividad de la especie, que comprende todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro ‘mundo’, de manera que podamos vivir en él lo

ser entendida como “independencia respecto a”, para pasar a significar “interdependencia con”. La autonomía es pensada de forma diacrónica, como “proceso de autonomización”, más allá de su concepción sincrónica tradicional. No se trata de que uno sea autónomo sino de que hay ciertos procesos sociales y políticos que permiten la autonomía de los sujetos o grupos sociales. Por ello, cuando hablamos de cuidado hemos de referirnos a procesos de autonomización. Sin embargo, un análisis más pormenorizado de los cuidados muestra que éstos no siempre van en la vía de reforzar los procesos de autonomización de los sujetos implicados en las relaciones de los cuidados.⁶ Por ello, los cuidados como práctica social tienen que ser analizados desde otra óptica.

Desde esta perspectiva se debe encuadrar la aparición de la problemática sobre los “cuidados”, primero en el ámbito de discusión feminista y posteriormente en el ámbito académico, como objeto de estudio de la ética, de la filosofía en general, de la ciencia política, la historia, la sociología y la economía. La discusión sobre los “cuidados”, definidos inicialmente y de forma procedimental, como todas aquellas actividades, trabajos y valores dirigidos a autonomizar a aquellos individuos dependientes, aparece a partir de la segunda ola del feminismo a mediados de la década de los 60 y principios de los 70.⁷ La reflexión sobre

11

mejor posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, nuestros seres, y nuestro entorno, todo lo cual buscamos entrelazarlo en una compleja red de sostenimiento de la vida” (Tronto 1993, 103).

6 Aquí debemos aclarar que no todos los cuidados van en la dirección de la autonomización del sujeto o grupo social que es cuidado. Hay cuidados que se proveen a individuos plenamente autónomos y autosuficientes. En este sentido, dichos cuidados se definen como injustos, a partir de un marco normativo igualitarista, ya que establecen que unos individuos pueden recibir cuidados que ellos mismos pueden auto-proveerse, sin reciprocidad. Esta relación del cuidar es una relación de subordinación. Para distinguir este tipo de relaciones del cuidar subordinantes de las otras, se ha introducido el concepto de “servicio”. Servicio se refiere a “los casos en que la persona objeto de atención podría, si quisiera, hacerse cargo de satisfacer sus necesidades” (Izquierdo 2003, 141). La distinción entre servicio y cuidado es crucial, sobre todo en lo que respecta al intento por comprender las dinámicas patriarcales de los cuidados. No obstante, no todo cuidado se reduce a una relación de subordinación. El cuidar es una dimensión ontológica del ser humano, entendido como un ser frágil y vulnerable, un ser “precario” como señala J. Butler (2010, 14).

7 La segunda ola del feminismo, tal como la entiende N. Fraser desde una perspectiva más histórica, exógena y menos auto-complaciente, se divide en tres fases. Una primera fase “en que el feminismo se mantuvo en estrecha relación con varios ‘movimientos sociales nuevos’, que emergieron del fermento de la década de los años sesenta del pasado siglo. En una segunda fase, el feminismo quedó

los “cuidados” o “trabajos de cuidados” aparece sobre todo en la primera fase de la segunda ola del feminismo, y su conceptualización fue variando a medida que varió el feminismo. La historia de los cuidados como problema es indisociable de la historia del feminismo de la segunda ola. Así, en un primer momento, el cuidado se relaciona con reivindicaciones por parte de los nuevos movimientos sociales contestatarios, como feministas marxistas o movimientos pro-derechos-civiles. En un segundo momento, el cuidado se entenderá como un valor atribuido a las mujeres, de forma esencialista. Finalmente, en un último escenario, el cuidado se librerá del feminismo de la diferencia y las políticas de la identidad, para ser conceptualizado desde la perspectiva global o transnacional.

La emergencia del “cuidado” como objeto de estudio se enmarca en el ámbito de la primera fase de la segunda ola del feminismo, caracterizada por un desafío a las estructuras normalizadoras de la socialdemocracia y al imaginario político economicista hegemónico, presentando un imaginario político alternativo basado en “una extensa visión de lo político en la medida en que abarcaba también ‘lo personal’” (Fraser 2008, 188). La politización de ámbitos ajenos a la concepción tradición de la esfera pública y política será uno de los objetivos del feminismo de la segunda ola,⁸ que desestabilizará la frontera clásica y políticamente instituida entre lo público y lo privado, lo

atrapado en la órbita de la política de la identidad. Y en una tercera fase, por último, el feminismo se va ejerciendo cada vez más como una política transnacional, en espacios transnacionales emergentes” (Fraser 2008, 188).

8 Una referencia precursora al respecto es la obra de *La Mística de la Femenidad* de Betty Friedan. Friedan ya en la época temprana de 1963 expone de forma brillante el hartazgo de las mujeres frente a la ideología de la domesticidad reimplantada después de la II Guerra Mundial para retornar a la mujer al ámbito doméstico y como proveedora exclusiva de cuidados, tanto de su marido como de sus hijos. En este sentido Friedan habla del “malestar que no tiene nombre”, un malestar que “ha permanecido enterrado, acallado, en las mentes de las mujeres estadounidenses, durante muchos años. Era una inquietud extraña, una sensación de insatisfacción, un anhelo que las mujeres padecían mediado el s. xx en Estados Unidos. Cada mujer de los barrios residenciales luchaba contra él a solas. Cuando hacía las camas, la compra, ajustaba las fundas de los muebles, comía sándwiches de crema de cacahuete con sus hijos, los conducía a sus grupos de exploradores y exploradoras y se acostaba junto a su marido por las noches, le daba miedo hacer, incluso hacerse a sí misma, la pregunta nunca pronunciada: ‘¿Es esto todo?’” (Friedan 2009, 51). Como se observa en la cita, Friedan se refiere a los diferentes trabajos de cuidados, tanto domésticos como de atención, que desarrollan las mujeres y que están desvalorizados como una de las causas de este “malestar que no tiene nombre” que pronto se convertirá en un malestar pro-activo productor en parte de la segunda ola del feminismo.

político y lo íntimo. Las relaciones de poder en el ámbito familiar, íntimo y relacional se explicitan, ampliando y extendiendo el ámbito de lo político, entendido ahora sí como relaciones de poder. El cuidado de los otros, tanto como “trabajo de atención” a los dependientes como “trabajo doméstico” de la intendencia de la casa (lavar, planchar, fregar, cocinar, comprar, hacer las camas, limpiar, etc.) empieza a ser percibido como fruto de relaciones de poder y productor de opresiones de género. El cuidado se convierte en un ámbito de discusión, reflexión y enfrentamiento político.

Desde el inicio, aparecen dos formas diametralmente diferentes de abordar el estudio del cuidado dentro del ámbito feminista, a las que llamaré las “raíces de los cuidados”. Una que nace en EE.UU. en el ámbito de la academia y como reacción a ciertas conclusiones que se extraían de los estudios de desarrollo psico-moral por parte de Kohlberg. Esta reacción la desencadenó Carol Gilligan, asistente personal de Kohlberg en Harvard que no se resignó a que las mujeres fueran calificadas como incapaces de llegar a fundamentaciones morales post-convencionales tanto en su acción como en su elección moral. Es decir, no se resignó a que las mujeres volvieran a ser conceptualizadas por parte de la ciencia de “anormales”; anormalidad o deficiencia encubierta tras la retórica de la diferencia, entendida ésta como desigualdad moral. Enmendando a su maestro, Carol Gilligan hablará de una nueva forma de abordar las cuestiones de la acción y la elección por parte de las mujeres, no basada en el “post-convencionalismo formal”, sino en un “post-convencionalismo contextual”.⁹ Esta forma diferente de hacer frente a las cuestiones morales por parte de las mujeres, que

⁹ El trabajo de referencia donde Gilligan plantea teóricamente su propuesta de una ética del cuidado diferenciada de una ética de la justicia es la obra *In a different voice: Psychological theory and women's development*, publicada en 1982. No obstante, las tesis críticas con los trabajos de Kohlberg, sobre todo en cuanto a la verificación empírica de su teoría son anteriores. Se remontan a finales de la década de los 70. Éstas están expuestas en los siguientes trabajos: Gilligan, C. (1977), “In a different voice: Women's conceptions of self and of morality”, *Harvard Educational Review*, 17, 481-517; Gilligan, C. (1979), “Woman's place in man's life cycle”, *Harvard Educational Review*, 49 (4), 431-46; Gilligan, C. & Murphy, J. M. (1980), “Moral development in late adolescence and adulthood: A critique and reconstruction of Kohlberg's theory”, *Human Development*, 23, 77-104. En especial el artículo de 1977 que lleva por título *In a different voice* se suele confundir con su libro, por llevar los dos el mismo título. Más allá de esta coincidencia nominal, las tesis que presenta en el libro de 1982, ya están presentes en el artículo de 1977. En este sentido, la reflexión normativa sobre los cuidados que inicia Gilligan puede remontarse a finales de la década de los setenta.

no es anormal, ni deficiente ni desigual, fue llamada por Gilligan “ética del cuidado y la responsabilidad”.¹⁰ Nace el debate del “cuidado” como una moralidad alternativa a la moralidad masculina centrada en la justicia, la individualidad, la competencia y los derechos, capaz de llegar a razonamientos post-convencionales formales. Se hablará de “cuidados” y “ética del cuidado” en vez de “trabajo de cuidados”,¹¹ y la discusión se centrará en el ámbito del desarrollo psicológico, moral y normativo. Esta perspectiva la llamaré la “raíz normativa” de los cuidados.

La segunda raíz de los cuidados es la “raíz material”. Se trata del enfoque que contempla los cuidados no tanto como un valor añadido a una acción, ni como una moralidad, sino como “un trabajo”. Los cuidados se asocian a trabajos de cuidados o también llamados “trabajos de reproducción”. Esta perspectiva, al igual que la raíz normativa de los cuidados, nace a principios de la década de los setenta de la mano del intento de reconstruir críticamente un imaginario político alternativo al dominante hasta la

10 Al respecto Gilligan sostiene: “Cuando uno comienza con el estudio de las mujeres y deriva las construcciones del desarrollo de sus vidas, comienza a emerger una concepción moral distinta a la descrita por Freud, Piaget o Kohlberg e informa una descripción diferente del desarrollo. En esta concepción, el problema moral surge de responsabilidades en conflicto y no de los derechos de la competencia, y requiere para su resolución un modo de pensar que es contextual y narrativo en lugar de formal y abstracto. Esta concepción de la moralidad tan preocupada con la actividad de la atención se centra en el desarrollo moral en torno a la comprensión de la responsabilidad y las relaciones, así como la concepción de la moralidad como imparcialidad une el desarrollo moral a la comprensión de los derechos y las normas” (Gilligan 2003, 19). Traducción propia.

11 Esta multitud de conceptos para referirse a la actividad del cuidar, no es independiente de las diferentes teorías sobre el “cuidado” que se han desarrollado. Así, cada teorización del “cuidado” optará por una determinada terminología u otra para referirse a dicha realidad. Además, no sólo hay un problema terminológico, sino de conceptos. Para unos, los cuidados se entenderán como ciertos valores asociados a una determinada actividad, otros los entenderán como una actividad más entre otras, y otros como un trabajo. En esta última rama, que entiende los cuidados como un trabajo, se habla de trabajos de cuidado, diferenciando dentro de ellos, los trabajos domésticos y los de atención, pudiendo ambos ser remunerados, no remunerados, institucionalizados, familiarizados, directos, indirectos, etc. Siguiendo a Cristina Carrasco, Cristina Borderías y Teresa Torns, considero que “el término -cuidado- evita la denominación de trabajo, lo cual lo hace más vulnerable en su identificación con la mística del cuidado” (Carrasco, Borderías, Torns 2011, 71). Estando de acuerdo con ellas en que el término “cuidados” que traducimos del término inglés “care” es ambiguo y tendente a la mistificación del cuidado, es inevitable utilizarlo para referirse a determinadas concepciones del cuidado. No obstante y a no ser que quiera significar una cosa diferente, de ahora en adelante utilizaremos el término “cuidados”, en plural, ya que es más aproximativo a la realidad plural que quiere designar.

fecha, que conceptualizaba el trabajo como trabajo remunerado y público. Se discutirá sobre si los cuidados pueden ser entendidos como trabajo, el valor que dicho trabajo tiene en el modo de producción capitalista, y en las consecuencias que tiene y ha tenido la no consideración de los cuidados como trabajo, que van desde la desvalorización, la pérdida de derechos sociales, y la perpetuación de las relaciones de dominio en el ámbito privado-familiar. Como se puede observar, se trata de una perspectiva más centrada en el análisis histórico, sociológico y económico de los cuidados. Por ello, lo llamo la raíz material de los cuidados.

Esta raíz es un producto europeo, más concretamente nace en el ámbito del feminismo marxista de la mano de S. Federici y Mariarosa Dalla Costa. Una raíz feminista, no tan centrada en las cuestiones de la moralidad y la normatividad referentes al cuidado, y más en el análisis de los cuidados en relación al sistema social y de producción del momento. Los historiadores han señalado cómo ha ido cambiando tanto la significación como los grupos encargados de proveer cuidados como de recibirlos, a medida que han sucedido acontecimientos tales como: el proceso de industrialización, la consolidación del modo de producción capitalista, la redefinición de la maternidad a partir de la "ideología de la domesticidad" a finales del s. XVIII, la construcción de las naciones, el movimiento obrero, la redefinición constante de la infancia, de los dependientes, de los pobres, etc. No se puede hablar de forma genérica de cuidado, sino de cuidados. Entendidos éstos como concreciones históricas y particulares dependientes de otras dinámicas socio-históricas.

Más allá de estos enfoques de los cuidados, se propondrá un tercer enfoque sintético entre ambas posiciones, ya que ambas raíces o perspectivas consideradas de forma independiente una de otra, producen una concepción reduccionista y simplista de los cuidados. Una teoría de los cuidados que integre ambas raíces debe tener en cuenta tanto la dimensión normativa como el análisis socio-material de los cuidados. El feminismo debe combinar un análisis-diagnóstico de las diferentes formas de opresión de las mujeres, con una propuesta normativa de cómo deberían ser estas relaciones (Benhabib 2006, 175). Una teoría feminista de los

cuidados debe ser también una teoría bidimensional o bifronte; una teoría de los cuidados que por un lado parta del análisis fáctico de las diferentes correlaciones de poder que se dan en las relaciones de cuidado, las cuales producen asimetrías, subordinaciones y opresiones, y por otro lado, aportar una teoría normativa emancipadora, que ilumine qué relaciones de cuidado son aceptables y cuáles no, desde una perspectiva igualitarista.

III. Cuidado y poder; hacia una comprensión realista del cuidar.

El esfuerzo por conceptualizar los cuidados como actividades muestra el valor social que éstos tienen en la tradición feminista, sobre todo a partir de la segunda ola. Algunos han apuntado que la desvalorización de los cuidados en la ontología social y política hegemónica no es más que expresión del desprecio hacia las actividades propias de las mujeres (Gilligan). Así, propositivamente han planteado la necesidad de articular nuevas ontologías sociales y políticas que permitan entender en su justo término y valor las prácticas de los cuidados. Al respecto, ha aparecido la propuesta de una "ética de los cuidados y la responsabilidad" como contraposición a una "ética de los derechos y la justicia". La primera se centra en una ontología social relacional, que enfatiza la dimensión de la interdependencia entre los seres humanos como mecanismo necesario para la provisión de diferentes necesidades humanas, mientras que la segunda está centrada en una ontología social individualista e independiente. Independencia entendida como autonomía respecto de los otros. Este debate, planteado en estos términos dicotómicos aunque interesante y con nuevos desarrollos (V. Held, P. Bowden, *et al.*), lleva a un camino sin salida.¹² Se trata de dos

¹² Una lectura atenta de la obra de C. Gilligan, sobre todo la nueva edición que apareció en 1993 de su famosa obra *In a Different Voice* (1982), permite comprender que ella no propone una visión dicotómica y enfrentada entre la "ética de los cuidados y la responsabilidad" y una ética de los derechos y la justicia". Gilligan sostiene que el desarrollo de la ética de la atención, responsabilidad y cuidados pasa por tres fases. La última fase, que normativamente es la que propone Gilligan como justa, es la del cuidado auto-elegido (Gilligan 2003, 74). Desaparece la idea de que el cuidado y la atención hacia los otros en sí es bueno, para emerger la idea de que éste es bueno en tanto que es elegido por uno mismo. El dilema egoísmo-responsabilidad se resuelve en la tercera fase con la idea de que solo es bueno aquel cuidado que es elegido por uno mismo, es decir, que no es impuesto socialmente. Para que este se dé, se necesita el reconocimiento de una serie de derechos y mecanismos para arbitrar la distribución de los mismos. Así, se puede hablar de "cuidado justo", como el que supera la dicotomización entre ética del cuidado y ética de la justicia. Dicho de forma simple, cuidado sin justicia se convierte en sacrificio abnegado, y justicia sin cuidado se convierte en ficción social.

cosmovisiones discursivas construidas de forma antagónica, que no hacen más que simplificar la cuestión, convirtiéndola en estéril.

Ahora bien, cuando uno se adentra en el universo de los cuidados, se da cuenta que la provisión de éstos se distribuye de forma diferencial en razón de género. De ahí, que haya sido objeto de estudio e interés por parte del feminismo. Sobre todo, porque de forma tradicional se han entendido los cuidados como prácticas del ámbito privado, sin valor público. Al privatizarlos se han despolitizado y naturalizado. En la nueva ideología moderna de la domesticidad, se refuerza la idea patriarcal de que las proveedoras de los cuidados son las mujeres. Así, aparecen dos aproximaciones diferentes sobre esta cuestión. Una que se sitúa en la línea de la supresión de la opresión privada de la mujer que ha imposibilitado su desarrollo como sujeto político igual al varón en la esfera pública. La otra apunta a la deconstrucción de la naturalización de la mujer como proveedora de cuidados. Ambas perspectivas han sido desarrolladas por la teoría feminista. Sea cual sea la vía elegida para relacionar los cuidados con la posición subordinada de la mujer en la sociedad, hay un hecho que requiere explicación. ¿Por qué en las sociedades formalmente igualitarias aún se da una distribución diferencial en razón de género en la provisión de cuidados? ¿Hay una lógica patriarcal en la provisión de los cuidados? ¿Los cuidados entrañan relaciones de poder diferencial en razón de género? Estas y otras cuestiones urgen reconceptualizar el cuidado, no tanto como un valor social, sino como una relación social. Más en concreto, una relación de poder.

Las relaciones de cuidado implican dos polos en la relación, sean éstos individuos o grupos sociales. Uno, el que necesita cuidados y otro el que provee los mismos. Dicha relación es asimétrica en sí misma, ya que no se entabla una relación igualitaria entre los dos polos de la relación. Uno requiere del otro, mientras que el proveedor del cuidado, no necesita en principio de la provisión del mismo para garantizar su autonomía. Esta relación asimétrica de la actividad del cuidar es lo que ha impedido que se conceptualizasen los cuidados como relaciones políticas, ya que se parte de una relación no igualitaria entre los dos polos implicados en la relación del cuidar. Se ha entendido la política, tanto en el ámbito liberal como en

el republicano, como la acción que se desarrolla entre iguales. Por ello, cualquier dimensión que implicase desigualdad, bien ha sido excluida del ámbito de la política, o bien ha sido entendida de forma apolítica. Pero ya Marx señaló, que la política versa sobre relaciones de poder, no siempre en contextos igualitarios. La desigualdad y el conflicto son inherentes a la política.

El cuidado como relación social de provisión de necesidades, variará histórica y socialmente en razón de la variación de las necesidades sociales del momento. Por ello, no siempre se ha entendido el cuidado en el mismo sentido, ni las necesidades del cuidado han sido las mismas en todas las épocas históricas. Por ejemplo, las preocupaciones sobre el cuidado materno no aparecen hasta finales del s. XVIII. Por ello, una aproximación teórica del cuidado debe centrarse en él como una relación material, variable históricamente. Metodológicamente, el materialismo histórico, aunque matizado, se presenta como apropiado; matizado, ya que puede discutirse largamente si los cuidados deben conceptualizarse como trabajos. Las feministas marxistas autonomistas que han trabajado en ello, lo han hecho así, al igual que también siguen trabajando en esta línea las economistas feministas, las sociólogas del trabajo y las historiadoras de la familia y la infancia.

Sin embargo, conceptualmente hay algo que se escapa de la relación del cuidar cuando ésta se conceptualiza solo como trabajo. Aquí, la diferenciación tripartita de las actividades humanas de H. Arendt puede ayudar a entender qué es aquello que se escapa. Arendt entiende la vida activa como aquella formada por tres tipos de actividades: la labor, el trabajo y la acción (Arendt 1995, 89). Esta última como dimensión propiamente política. En este sentido, no comparto dicha concepción tripartita de la acción humana, al despolitizar el trabajo y la labor. No obstante, la distinción entre labor y trabajo sí que es de interés para la cuestión que aquí se presenta. Para Arendt, la labor es aquella acción que no produce algo exterior al sujeto que la desarrolla. Una acción ligada a la dimensión de la vida, que se consume al mismo tiempo que se desarrolla. Es la condición de la vida, entendida biológicamente (Ibíd., 93). Mientras que el trabajo es la actividad que produce algo exterior al sujeto productor, que queda

para la posteridad, creando un mundo de objetos entre los cuales vivimos. El trabajo produce la durabilidad de la mundanidad (Ibíd., 94). Desde la diferenciación arendtiana entre labor y trabajo,¹³ la acción del cuidar se situaría más del lado de la labor que no del trabajo. En este sentido, hay algunas autoras que hablan de “trabajo o labor afectiva”. El cuidado en sí no produce nada exterior objetivable, sino que aquello que desarrolla se consume en la propia relación del cuidar.

La relación del cuidar es una relación de poder en sentido weberiano del término. El cuidado se desarrolla en el marco de una “estructura de dominación” (*Herrschaft*), entendida como “la probabilidad de que, en un grupo determinado de personas, determinadas ordenes, o todas las órdenes, encuentren obediencia” (Weber 2012, 69). Weber distingue entre “poder” (*Macht*) y “dominación” (*Herrschaft*). El poder expresa la capacidad de un individuo o grupo de imponer su voluntad sobre otros individuos o grupos de forma discrecional. Expresa una probabilidad; la efectividad de la imposición. Se trata de una concepción sumamente genérica del poder. En cambio, por “dominación” (*Herrschaft*) entiende la estructura de mando-orden. Se da una voluntad de obedecer, sea cual sea el motivo, por parte de sujetos a la estructura de dominio. Esta estructura de dominio, no requiere necesariamente de un aparato administrativo. “A una ‘organización’ en que sus miembros estén en cuanto tales sometidos a una relación de poder en virtud del ordenamiento vigente la denominamos ‘organización con un poder institucionalizado’” (Weber 2006, 162).

Así, la relación de cuidado entendida como relación de poder implica una cierta estructura de mando-orden, una dominación. Dominación consistente en que se satisface la demanda de cuidado como una orden, por parte de un determinado grupo social o individuo, dirigido hacia otro grupo social o individuo. La obediencia en la estructura de dominación no es ni puntual ni esporádica, sino estable y regular. Esta estructura de dominación que estabiliza las relaciones del cuidar como relaciones de poder, es una

¹³ Muñoz Terrón propone una lectura diferente de H. Arendt en relación a la política del cuidar, en concreto, a partir de la definición genérica del cuidado de Tronto (ref. nota al pie nº 7 del presente texto). Para Muñoz Terrón la definición propuesta por Tronto, muestra la necesidad de entender el cuidado en términos arendtianos “no sólo como labor, sino también como trabajo y como acción” (Muñoz Terrón 2012, 464).

dominación claramente patriarcal, en el sentido de que el grupo al que se dirigen o exigen las demandas de provisión de cuidados son las mujeres. Pero se trata de una estructura de dominio patriarcal muy particular, hecho que la hace difícilmente identificable como tal, ya que el otro polo de demanda de cuidados no siempre está formado por varones. Éstos demandan cuidados y son cuidados, aunque puedan ellos mismos aportar o desarrollar dichos cuidados, pero los cuidados también son demandados por grupos de edad, grupos como los ancianos o los infantes, o bien grupos con diversidad funcional. Incluso son demandados por mujeres a mujeres. Pero al caracterizar la estructura de dominación del cuidar como una estructura patriarcal, se pretende enfatizar que la provisión de los cuidados siempre cae, directa o indirectamente sobre las mujeres. Hay una feminización en la provisión del cuidar.

20

Feminización que no ha desaparecido al hacerse cargo el Estado de la provisión de ciertas demandas de cuidado, ya que los trabajos públicos encargados de proveer dichos “cuidados sociales” son desarrollados mayoritariamente por mujeres. En este sentido, el desplazamiento de la relación del cuidar del ámbito familiar al ámbito público (escuelas, hospitales, geriátricos, centros de atención a grandes dependientes, etc.) no ha supuesto una ruptura de la dominación patriarcal del cuidar. Este es un punto a considerar, sobre todo por parte de la corriente de pensamiento que expresa una visión evolucionista, unilateral y progresista de la asunción de ciertas prácticas de cuidados por parte del Estado de Bienestar. Como se puede observar empíricamente, éste no rompe la lógica patriarcal del cuidado, sino que la desplaza a otra esfera de acción.

El grupo o individuo que cumple la demanda del cuidar, la provee de tal manera que “quien obedece desarrolla su acción básicamente como si esa persona hubiera convertido en máxima de su comportamiento el contenido de la orden por sí mismo, es decir, solamente por la relación formal de obediencia sin tomar en consideración su propia opinión sobre el valor o ausencia de valor de la orden como tal” (Weber 2012, 74). Se provee el cuidado de forma mecánica por parte del que se siente en la obligación de la provisión, debido a la estructura de dominación, sin el menor atisbo de crítica respecto al contenido o la forma de la demanda de cuidado. Éste sería

el punto por el cual podría entenderse el fuerte malestar que sienten las mujeres a la hora de elegir entre proveer cuidados o cuidarse a ellas mismas. Dicho conflicto que dentro de esta estructura de dominio patriarcal de los cuidados se codifica como egoísmo-altruismo, empuja a las mujeres a la lógica de la propia negación y el sacrificio desinteresado (Gilligan 2003, 74). Elementos clave que explican la traslación de dicha dominación patriarcal al ámbito laboral y público-político.

El cuidado entendido como una estructura de dominación patriarcal especial está formada a partir de las relaciones de poder que producen una determinada organización, que siguiendo a Weber podemos llamar "organización con un poder institucionalizado" (*Herrschaftsverband*). Un ordenamiento en que el que manda lo hace sin la necesidad de un aparato administrativo (Weber 2006, 163). Y que Weber distinguiría de la "organización con un poder institucionalizado de carácter político" (Ibíd., 165) que recibe el nombre de Estado. La característica de éste es que posee una administración que mantiene la obediencia en un territorio determinado a partir del uso de la coacción física como recurso legítimo. En este punto, aparece una cierta confusión en el pensamiento de Weber, ya que él sostiene que "siempre que una 'organización con un poder institucionalizado de carácter político' que utilice la 'organización política' (*politische Verband*), sea una comunidad rural o incluso una comunidad familiar o un gremio o una organización obrera" (Ibíd., 167). Parece ahora aquí que el elemento que determina si una organización o estructura de dominación es política o no, no viene determinado por la existencia de una administración, sino por el uso de la violencia como mecanismo legítimo de coacción frente a la desviación de la norma. La violencia que garantizaría la provisión de cuidados es la violencia de género, entendida como mecanismo simbólico de coacción frente a cualquier posible desviación de la norma de provisión de cuidados. No se quiere decir que toda relación de cuidado implique la necesaria existencia de violencia como mecanismo de control, sino que precisamente la posibilidad de ésta ya funge como mecanismo coercitivo.¹⁴

¹⁴ Siguiendo a S. Brownmiller, Ana de Miguel sostiene en referencia a la violencia de género una tesis muy similar al afirmar que: "La violencia forma parte del proceso de intimidación masculina del que son víctimas todas las mujeres, no sólo las que han sido violadas. El sentido de esta tesis se hace patente cuando consideramos que mujeres que nunca han sido violadas muestran una ansiedad

Los casos concretos de violencia de género funcionarían como recordatorios frente a posibles tentativas de desviación de la norma genérica de provisión. En este último caso, los cuidados producen una organización con un poder institucionalizado de carácter político en terminología weberiana, que puede llamarse “comunidad política de cuidados”. Los cuidados generan así una comunidad política, entendida como una organización con un poder institucionalizado de carácter político sin administración, para no confundirla con el Estado, que utiliza la violencia, directa o indirectamente como mecanismo de control frente a la desviación de la norma de provisión unidireccional de cuidado.

Otra cuestión relacionada con la organización de la dominación patriarcal de los cuidados es como ésta se convierte en organización; es decir, como regularidad social, estable a lo largo del tiempo. En este punto, y volviendo a Weber, podemos hablar de “mecanismos de legitimidad”, entendidos como creencias que estabilizan el cumplimiento de las normas a lo largo del tiempo por los que las obedecen. En el fondo, la cuestión estriba en plantear cuál es la forma de legitimidad propia del patriarcado. El tipo de legitimidad del patriarcado marcará la forma de dominación del mismo. Según Weber hay tres tipos puros de dominación legítima: la de índole racional, la de índole tradicional y la de índole carismática (Weber 2012, 75). De las tres, la única forma de legitimidad adaptable al patriarcado es la tradicional, ya que la estructura de dominación que implica no supone la existencia de un ordenamiento legal establecido, ni la entrega extraordinaria a las capacidades de una determinada persona, ya que es una estructura de dominio independiente de la persona, no del género de la misma, que ostente el mando. Dichos mecanismos de legitimación de la dominación son “puros” o “tipos ideales” como prefiere llamarlos Weber. Esto quiere decir que en la realidad, las relaciones de poder no se ajustan enteramente a los patrones ideales de cada forma de dominación. De hecho, se pueden dar combinaciones de formas de legitimación respecto a una misma estructura de dominación. Esto explicaría en parte la pervivencia del patriarcado en las sociedades formalmente igualitarias, que en principio se rigen por formas de legitimación legal-racional, mientras el patriarcado se

y miedos similares a las que sí lo han sido, y que para evitar la mera posibilidad tienen que aceptar limitar considerablemente su autonomía en el espacio público” (De Miguel 2005, 238).

reproduce a partir del mecanismo de legitimación tradicional.

La dominación tradicional como forma de legitimación del patriarcado se sustenta sobre el "carácter sagrado del poder y del ordenamiento consagrado por el tiempo ('existencia desde siempre'). El señor, o los señores, son designados en virtud de reglas consagradas por la tradición" (Ibíd., 94). En las relaciones de cuidados, los polos genéricamente diferenciados implicados en el cuidar no se entienden como iguales, como "miembros" de la misma organización del cuidar, sino unos como señores y otros como "súbditos". No se obedecen unas normas determinadas, sino los designios del señor, puesto por la tradición. Señor que dispone de su poder de forma discrecional. No está sometido prácticamente a nada, a excepción de unas tradiciones específicas, cuya "obediencia se basa en una lealtad que no tiene esencialmente límites" (Ibíd., 95). En este sentido la provisión de los cuidados es ilimitada, hasta poder llegar a la propia negación de uno mismos. La proveedora de cuidados provee éstos como una obligación a partir de una lealtad mutua. Cuestionar dicha provisión supone cuestionar el entramado de lealtades particulares, lo que puede desestabilizar la propia identidad de la proveedora de cuidados. En este sentido, debe entenderse el hecho de que algunas mujeres proveen cuidados hacia sus familiares dependientes o no dependientes como si fuera una obligación auto-impuesta e ilimitada que radica en su propia identidad como mujeres.

La redefinición realista del cuidado a partir de la relectura de Weber, permite integrar la comprensión de los cuidados como relaciones sociales y de poder materiales, con la cuestión de la reproducción o su cuestionamiento a partir de ordenamientos normativos, cuya función es la de legitimar o deslegitimar dichas prácticas de cuidados. El cuidado aparece como una relación de poder patriarcal enmarcada en una determinada comunidad política de cuidados y con una peculiar forma de legitimación; la tradicional. Los cuidados se politizan, pudiendo hablar de políticas de cuidados en cuatro sentidos: como expresión de relaciones de poder, como formas de legitimación de dicha dominación patriarcal, como prácticas sociales histórico-contingentes, y como proyecto normativo. Las tres primeras acepciones de la política del cuidar han sido desarrolladas anteriormente, y seguirán siéndolo, mientras que la última acepción nos traslada al modelo

normativo del cuidar y de la ciudadanía que se propone. En este sentido, se plantea una política democrática y feminista del cuidar. Democrática en cuanto apunta a la superación de las formas de opresión de la dominación patriarcal tradicional del cuidar, instituyendo formas democráticas en las relaciones del cuidar dentro de las comunidades políticas del cuidar. Y feministas, en tanto que pretende romper democráticamente con la estructura de dominación patriarcal de las relaciones de cuidado. No se trata sólo de una política de los cuidados que instituya los cuidados como valores y prácticas sociales centrales en las sociedades modernas,¹⁵ sino que sea una política de los cuidados emancipadora frente a las diferentes formas de opresión que sufren las mujeres. En este sentido, se trata de una política feminista de los cuidados.

IV. Capitalismo, Estado de bienestar y crisis de los cuidados.

Uno de los principales retos que tiene la política feminista de los cuidados radica en lo que estos últimos años se ha calificado como “crisis de los cuidados” (Fraser, Pérez Orozco, Tobías, etc.) o “carencias de cuidado” (Fraser 2014, 58). Por crisis de los cuidados se entiende la coalición de una serie de dinámicas sociales, no siempre armónicas ni coordinadas entre sí, que han llamado la atención sobre la provisión de los cuidados en las sociedades modernas “desarrolladas”. Se trata de un aumento de la esperanza de vida, una extensión de la infancia, la incorporación de la mujer en el mercado de trabajo, el aumento de los flujos migratorios -emigración/ inmigración-, la parcialización del trabajo femenino, la desaparición del “salario familiar” que aportaba el varón sustentador, nuevas formas de familia¹⁶ y la precarización del mercado laboral, a partir de la desregulación y

¹⁵ Como sostiene J. Tronto a lo largo de sus obras (1987, 1993, 2010, 2004, 2013). Se trataría de ir más allá de la propuesta de esta filósofa, que pretende desgenerar las relaciones de cuidado. No obstante, se valora su aportación al tema de la política de los cuidados, frente a una visión reduccionista de la misma.

¹⁶ Tobío *et al.*, sostiene que estamos en una segunda transformación demográfica que implica “el fin del modelo de familia que suponía un matrimonio estable, una mujer en casa que se ocupaba de su mantenimiento y de la educación de los hijos, y un hombre que obtenía los recursos necesarios para la supervivencia familiar fuera de las puertas del hogar. La familia actual, en la que la mujer se incorpora de forma creciente y seguramente irreversible al mercado laboral, muestra una geometría variable, frágiles uniones de pareja y una orientación mucho más individualista de sus miembros” (Tobío *et al.* 2010, 35).

privatización puestas en marcha por las políticas hegemónicas neoliberales (Carbonero, M. A., Valdivielso J. 2011, 177-9). Se trata de un proceso de “reorganización de las formas de cobertura de las necesidad de cuidados de la población” (Pérez Orozco 2006, 8, 20). Las transformaciones sociales, económicas, institucionales recientes, que afectan la familia, los mercados, la sociedad civil, el Estado, la globalización, e ideológicas, con la aparición de la ideología neoconservadora y neoliberal, y el declive de las ideologías socialdemócratas, afectan directamente tanto a la consideración de la centralidad del cuidado como a las diferentes relaciones del cuidar, reforzando la opresión de las mismas.

La mayoría de los cambios sociales, políticos, institucionales e ideológicos se enmarcan en una transformación o reestructuración del capitalismo, como sistema social y de producción. Los cambios en la producción repercuten, tal como indicaron las feministas autonomistas y anticapitalistas de la segunda ola del feminismo, en las relaciones de reproducción, siendo el trabajo de los cuidados, la atención y el trabajo doméstico afectados por el mismo. Es decir, los análisis y las aportaciones de S. Federici y M. Dalla Costa en la campaña por un salario doméstico, aún siguen vigentes. En dos sentidos, la consideración de los cuidados como trabajo, y la necesaria comprensión de la reproducción social ligada a las formas de producción social dominantes.¹⁷ Entre los diferentes análisis de la reestructuración del sistema de producción capitalista en relación a la dimensión de la reproducción, se destaca el desarrollado por Nancy Fraser.

Fraser propone una “concepción ampliada del capitalismo” (Fraser 2014, 57) que identifica el capitalismo como la raíz común a todos los males financieros, económicos, ecológicos, políticos y sociales. La identificación de dicha raíz común permite analizar las diferentes luchas y reclamaciones con la intención de articular una respuesta colectiva común. Fraser intenta

¹⁷ En la actualidad, estas contribuciones han sido recogidas y desarrolladas por una nueva disciplina académica heterodoxa y crítica, la economía feminista. Ésta parte de dos premisas básicas: “que la economía no es reductible a los mercados, sino que economía es mantener la vida [...], y que el género funciona como elemento organizador del sistema económico, por tanto es necesario atender a las relaciones de género para poder comprender la estructura socioeconómica” (Pérez Orozco 2006, 9). En España, dos de las más destacadas representantes de la economía feminista son Cristina Carrasco y Amaia Pérez Orozco.

superar teóricamente los modelos que centran los análisis del capitalismo en la contradicción central y prioritaria entre el trabajo y el capital. Propone una concepción del capitalismo no sólo como sistema productivo-económico, sino como un "orden social institucionalizado" (Fraser 2014, 69) que pone en juego elementos económico-productivos y elementos no estrictamente económicos. Estos elementos no económicos, que funcionan como condición de posibilidad de los procesos de producción, los llama "condiciones de fondo". Estas condiciones de fondo emergen cuando se plantea el origen del sistema de producción capitalista, o estrictamente hablando, de la acumulación originaria del capital. Siguiendo a Harvey, Fraser defiende que dicha acumulación originaria del capital se sustentó en mecanismos de expropiación. Así, el mecanismo de explotación se compagina con el mecanismo de expropiación (expropiación de la plusvalía). Pero este mecanismo de acumulación por desposesión no es solo un rasgo histórico del sistema económico de producción capitalista, sino que es un mecanismo de acumulación continuo, contante y presente a lo largo de la lógica de expansión y acumulación del capital. En este sentido, se procede a un giro epistémico de la explicación del sistema de producción capitalista desarrollado por Marx.

Dentro de estos mecanismos que posibilitan la acumulación y expansión continua del capital, o condiciones fondo o elementos no económicos del proceso productivo, Fraser identifica tres: la reproducción social, la naturaleza y el poder público. Por reproducción social entiende las "formas de aprovisionamiento, atención e interacción que producen y sostienen los vínculos sociales. Denominada de diversas maneras, como 'cuidado', 'trabajo afectivo' o 'subjetivación', esta actividad forma los sujetos humanos del capitalismo" (Ibid., 64). La reproducción social incluye la pléyade de dinámicas que constituyen y capacitan a los individuos de cara a ser funcionales al modo de producción capitalista. Dentro de estas dinámicas entrarían los trabajos que hemos denominado "trabajos de cuidados". Sin dicho trabajo, aunque muchas veces no remunerado ni institucionalizado públicamente, el sistema de producción capitalista no funcionaría. En este sentido, Fraser, califica este ámbito como condición de

posibilidad del sistema económico.¹⁸ Ámbito altamente desmercantilizado, lo que demostraría que el sistema de producción capitalista no se basa exclusivamente en una lógica mercantilista expansionista. Puede mercantilizar áreas sociales no mercantilizadas, pero en la mayoría de casos, opta por expropiar el trabajo de cuidados no remunerado, conceptualizados por los teóricos capitalistas como insumos del mercado; como dados de forma natural. Se oscurecen procesos de socialización, atención y responsabilidad, como mecanismos de expropiación que permite la explotación del trabajo por parte del capital.

El capitalismo también se aprovecha de la naturaleza como fuente de insumos, además de como “basurero para absorber los residuos de ésta” (Ibíd., 66). Utiliza los recursos naturales como recursos a libre disposición, sin importarle su reemplazo o la sostenibilidad de los mismos a largo plazo. Lo mismo puede decirse del poder público. Éste es funcional al sistema de producción. Sin la reglamentación del poder público, sea nacional, estatal o supranacional, no se podrían garantizar los derechos de propiedad ni la seguridad jurídica necesaria que garantizase los contratos empresariales y el intercambio en el mercado. El mercado es una creación por parte del poder público. Sin las garantías de éste, difícilmente se podría mantener la dinámica de expansión y explotación capitalista. Además, el poder público apacigua las luchas o resistencias anticapitalistas que va generando periódicamente el sistema de producción capitalista. Funciona como el instrumento que garantiza la abertura a nuevos mercados donde exportar las mercancías y permite garantizar el acceso a nuevos insumos materiales y naturales. Las diferentes formas que el Estado ha adoptado a lo largo de la modernidad han sido y siguen siendo funcionales al sistema de producción capitalista. Las transformaciones del mismo implican o suponen nuevas formaciones de poder público.

Enfatizando las condiciones de fondo que permiten la producción capitalista, Fraser no insinúa que dichas condiciones deban concebirse como externas a la propia dinámica del sistema económico, sino que éstas

¹⁸ Al respecto, Fraser sostiene que “el trabajo remunerado no podría existir en ausencia del trabajo doméstico, la crianza de los hijos, la educación afectiva y toda una serie de actividades que ayudan a producir nuevas generaciones de trabajadores y reponer las existencias, además de mantener los vínculos sociales y las interpretaciones compartidas” (Fraser 2014, 64).

son funcionales al mismo; funcionales, no en el sentido de que existan solo como condición de posibilidad del proceso productivo, sino como “órdenes sociales” redefinidos por la lógica de acumulación que en un momento determinado permiten y posibilitan la lógica de producción y expansión del capital. Dichas condiciones de fondo son funcionales, pero también se pueden tornar disfuncionales respecto al capitalismo. En este sentido, Fraser sostiene que “estos ideales ‘no económicos’ están, además, preñados de posibilidad para la crítica política” (Ibíd., 73). Cuando la contradicción entre la lógica productiva de acumulación y la reproducción, la naturaleza y el poder público se manifiesta, los valores y patrones normativos de dichos órdenes sociales pueden tornarse contra los objetivos de la lógica de acumulación. Dichos ordenes sociales “representan distintos principios normativos y ontológicos propios” (Ibíd., 70), que pueden en un momento determinado articular una crítica a los valores y principios normativos de la lógica de producción capitalista, tales como: “crecimiento, eficiencia, intercambio igual, decisión individual, libertad negativa y promoción meritocrática” (Ibíd., 70).

28

Las crisis y las contestaciones al sistema de producción capitalista pueden ser económicas (aumento de la contradicción entre el capital y trabajo que permite la explotación del segundo por el primero, a partir de la cual se impide una expansión del sistema y de los beneficios) o “no económicas”, como la inadaptación de la lógica de acumulación a los principios normativos y ontológicos, propios de la dinámica de la reproducción o trabajo de cuidados, de la naturaleza y del poder público. Estos ámbitos u órdenes sociales actuarían como “reservorios” de valores y normatividades que en un determinado momento histórico pueden servir a la lógica del capitalismo, pero que en otras se pueden tornar contra ella, convirtiéndose en la base para proyectos de reivindicación emancipadores y lucha anticapitalista.

La propuesta central de Fraser de entender el capitalismo como un orden social institucionalizado, permite valorar y analizar el capitalismo no como un tipo de economía, sino como una sociedad; la sociedad capitalista. Una sociedad que no genera una sola lógica de dominación, sino múltiples, “diferenciándose normativamente, abarcando una determinada pluralidad

de ontologías sociales distintas, pero interrelacionadas” (Ibíd., 71). El capitalismo genera divisiones estructurales o separaciones institucionales tales como: producción/reproducción, economía/organización política, y naturaleza/economía. Separaciones institucionales que permiten el funcionamiento mismo del sistema de producción capitalista. Estas divisiones institucionales no son estáticas, varían históricamente y de acuerdo con el “régimen de acumulación” (Ibíd., 71). Cuando se politizan dichas divisiones sociales, se desestabilizan, produciendo crisis y contestaciones al propio régimen de acumulación.

Así, a partir de la concepción ampliada del capitalismo de Fraser se puede conceptualizar lo que se ha llamado “crisis de los cuidados” como la expresión de la contradicción entre la dinámica y la normatividad de la producción y la reproducción. Fase de desajuste entre el nuevo régimen de acumulación neoliberal y el orden social reproductivo. Éste aún vive con los parámetros del anterior régimen de acumulación del capitalismo monopolista, fordista y regido por el Estado-nación. Dicho desajuste entre la lógica de la producción y la reproducción produce inestabilidad, lucha y conflicto que apuntan a la necesidad de una nueva forma de imbricación o articulación.

La ética del cuidado y la política del cuidado se presentan como una política de redefinición de los límites del orden social de la reproducción respecto a la dinámica de la producción capitalista. La politización del cuidado, las reivindicaciones críticas de nuevas ontologías sociales y políticas basadas en el cuidado conducirán a una redefinición del régimen de acumulación y del orden social institucionalizado que representa el capitalismo. Así, la crisis de los cuidados acontece como un epifenómeno del nuevo régimen de acumulación neoliberal. Una política feminista del cuidado debe mostrar los sesgos androcéntricos, la nueva división sexual del trabajo que abre el nuevo escenario del capitalismo neoliberal y el reforzamiento de la dominación patriarcal de los cuidados. Androcéntrico en el sentido ya apuntado por Gilligan y las teóricas de la ética del cuidado, porque refuerzan la ontología social individualista, competitiva, que olvida y menosprecia los cuidados, la atención y las responsabilidades hacia los otros. En cuanto a la nueva división sexual del trabajo, refuerza el rol

tradicional femenino del cuidar, permitiendo el acceso puntual, precario y parcial de las mujeres al mercado de trabajo. La ideología neoliberal ha aparecido de la mano de la articulación del neoconservadurismo, que robustece los valores tradicionales y defensores de los ideales de la familia nuclear burguesa, tan contrarios a la igual autonomía de los individuos.

En este sentido, algunas feministas alertan de las falsas soluciones o pseudo-soluciones frente a esta contradicción de la dinámica de la producción respecto a la reproducción social. La solución que pasa por el aumento de las prestaciones, permisos y servicios por parte del cuestionado Estado de Bienestar (Tobío *et al.* 2010, 165) es disfuncional respecto al nuevo régimen de acumulación neoliberal. Y como disfuncional, inaplicable. A la par que sexistas, en tanto que no rompe la dominación patriarcal tradicional de los cuidados.¹⁹ Por ello, algunas feministas hablan de “cierre reaccionario de la crisis de los cuidados” (Pérez Orozco 2006, 27).

30 Pero ¿en qué sentido son disfuncionales las soluciones que pasan por el aumento de las prestaciones, servicios y coberturas por parte del Estado de Bienestar? En primer lugar, el Estado de Bienestar es una formación de poder público no adaptado a las dinámicas de la transnacionalización del capital. Se trata de la articulación del poder público en el ámbito de un régimen de acumulación nacional, no globalizado. Por ello, cualquier desequilibrio entre derechos sociales y derechos de propiedad siempre se resuelve necesariamente a favor de los segundos, ya que la “exit opción” de las empresas transnacionales funciona como amenaza normalizadora y reforzadora de los derechos de propiedad.

En segundo lugar, la transnacionalización del capital, o el desembridamiento del mismo respecto del marco político del Estado-nación, aboca irremediamente a una escala perversa de reducción de la carga tributaria de las empresas, con el consiguiente aumento de las mismas

¹⁹ En este sentido, Amaia Pérez Orozco sostiene que: “sobre el papel que está jugando el estado en estos momentos de reorganización, cabe decir, en muy resumidas palabras, que no se está produciendo una redefinición de la estructura de derechos sociales y económicos que implique una ruptura con el modelo tradicional de reparto de los trabajos que delega los cuidados al ámbito de lo invisible, estructurando derechos en torno a la unidad familiar y estableciendo distintos grados de acceso a la ciudadanía. Las reivindicaciones feministas de individualización y universalización de los derechos son exactamente, eso, todavía reivindicaciones” (Pérez Orozco 2006, 21).

sobre las clases trabajadoras. Éste hecho conduce a una crisis fiscal del Estado de Bienestar, al mismo tiempo que una pérdida constata de salarios y poder adquisitivo de las clases asalariadas. En tercer lugar, esta pérdida de salario y poder adquisitivo de la clase asalariada rompe con la lógica del “salario familiar” que aportaba el “varón-sustentador” y que permitía que las mujeres se hicieran cargo de forma no remunerada de los trabajos de cuidados. Así, la tendencia a la baja de los salarios y la pérdida de poder adquisitivo de los mismos, empuja a las mujeres a la inserción en el mercado de trabajo, aún a expensas de trabajos mal remunerados, feminizados y precarios. Además, refuerza la “doble presencia” o “doble carga de trabajo”, es decir, trabajo remunerado y no remunerado de cuidados. En cuarto lugar, la constante aplicación ideológica de las políticas de austeridad, minan el potencial redistribuidor y proveedor de servicios, prestaciones y permisos por parte del Estado de Bienestar. En quinto lugar, muy ligada al cuarto motivo, el universalismo declarativo de las políticas públicas de bienestar, cada día es más restrictivo y menos declaradamente universal. Con lo cual, los grupos de población excluidos de los derechos de la ciudadanía social cada vez son más numerosos (inmigrantes, parados, estudiantes, etc.). Por todo ello, la solución a la necesidad de una nueva reestructuración de las relaciones de cuidado, no pasa por el Estado de bienestar nacional. Se requiere articular otra respuesta en múltiples niveles. Se abre paso a la necesidad de una nueva concepción de la ciudadanía, más allá del Estado-nación, que integre el cuidado como relación social central y desactive la dominación patriarcal tradicional de los mismos.

31

V. Modelos de ciudadanía y feminismo.

Los objetivos centrales de una política feminista de los cuidados son dos: mostrar la centralidad de los cuidados en la sociedad y luchar contra las formas de opresión de la mujer que las equipara como proveedoras exclusivas de cuidados; es decir, superar la estructura de dominación patriarcal tradicional de los cuidados. La política feminista de los cuidados supone la politización de éstos en dos sentidos. En un primer sentido, implica entender los cuidados como relaciones sociales de poder, asimétricas, y que en muchos casos entrañan la subordinación de uno de los sujetos implicados en la relación del cuidar. En segundo lugar, implica que

las relaciones de cuidar no son naturales sino que son un constructo social e histórico, determinado tanto por mecanismos ideológicos o como por los recursos económicos diferenciales.

Uno de los principales problemas a los que ha de hacer frente una política feminista del cuidar estriba, según Joan Tronto en explicar por qué los individuos no reconocen el “desequilibrio que existe en el cuidados como consecuencia de un poder desigual, de una desigualdad económica, social, y de unos patrones de discriminación” (Tronto 2005, 243). Ella apunta a una serie de mecanismos psico-sociológicos y normativos que impiden focalizar la centralidad del cuidado como valor social. Entre los mecanismos psicológicos apunta a las concepciones diferentes en razón de género, clase y étnia de lo que se entiende por un “buen cuidado”, la irresponsabilidad privilegiada,²⁰ la ignorancia indiferente,²¹ y la preeminencia del cuidado competitivo mercantil.²² Para contrarrestarlos propone la ruptura con la ideología de los cuidados tradicional que se ha basado en la división entre los sujetos autónomos, capaces de proveer cuidados, y los sujetos dependientes, incapaces de proveer cuidados.²³ Además, propone conceptualizar el cuidado como valor público.

El análisis de Tronto, tanto el que propone el paso de la ética a la política del cuidar, como el que analiza los diferentes procesos psico-sociales, que refuerzan una organización sexista de los trabajos de

²⁰ Por “irresponsabilidad privilegiada”, Joan Tronto entiende el mecanismo psico-social por el cual individuos o grupos se sienten liberados o excusados de la responsabilidad de la provisión básica de cuidados porque tienen otro trabajo más importante que realizar (Tronto 2005, 240).

²¹ La “ignorancia indiferente” es el proceso psico-social por el cual una persona que cuida o asume sus responsabilidades del cuidado, se desentiende o se siente indiferente frente a las personas que no son tan capaces de cuidar ni de ser cuidados (Ibíd., 239).

²² Tronto insiste en que una visión liberal que privilegie el mercado como mecanismo de provisión de cuidados, valorará negativamente la provisión de los mismos en el hogar, y será indiferente a las desigualdades de oportunidades que la “provisión mercantil del cuidado” puede generar, tanto en el sujeto necesitado de cuidados como respecto al sujeto proveedor de los mismos (Ibíd., 238).

²³ División que se ha radicalizado con la concepción de los sujetos como individuos consumidores y la diferenciación de cuidados y servicios. Éstos hacen referencia a aquellas necesidades que pueden ser provistas por el mismo sujeto que tiene dichas necesidades, pero en cambio dicha necesidad es provista por otro sujeto. Este sería el caso de los varones, en la concepción tradicional de la masculinidad, que necesita una serie de cuidados, que puede proveerse el mismo, pero que le son provistos por su esposa, tales como: la comida, la vestimenta, etc.

cuidados es sumamente interesante. Ahora bien, su propuesta de articular una ciudadanía entorno al valor central del cuidado, si bien es también interesante, no se desarrolla. Una política feminista del cuidar requiere de la articulación de un potente concepto de ciudadanía capaz de reestructurar propositivamente la organización y distribución desigual y genérica de los cuidados. Una política feminista del cuidar democrática desactivará la lógica de dominación patriarcal tradicional de los cuidados. Los desarrollos de un modelo de ciudadanía desde la perspectiva feminista, crítica tanto con el liberalismo como con el comunitarismo, ayudaran a estructurar esta nueva forma de ciudadanía que requiere una política feminista del cuidar.

La ciudadanía ha sido conceptualizada por diversas tradiciones y en diferentes momentos históricos de forma diferencial. Extrayendo las principales características destacadas por unos y otros, se puede llegar a la conclusión sintética de que la ciudadanía es un concepto que hace referencia a derechos, a una comunidad de pertenencia y a mecanismos de participación en dicha comunidad. La interpretación de dichos elementos, así como la preeminencia de uno sobre otro determinará la tradición de la que se parte. La mayor parte de liberales entienden la ciudadanía como el estatuto legal que comporta una serie de derechos; derechos entendidos como derechos subjetivos que enmarcan el campo de la libertad negativa de los individuos en la sociedad, y los límites de la acción del Estado frente a los individuos. Los mecanismos de pertenencia a la comunidad, identificada siempre como el Estado, o los mecanismos de participación política, quedan en un segundo plano, ya que se parte de un concepto de sociedad como agregado de individuos con intereses privados y propios, y de la política como actividad instrumental. Es decir, la política reconoce a través del uso de los derechos la libertad negativa que permite a los individuos realizar sus propios intereses, sin menoscabo de los intereses de los demás individuos.

En contraposición a esta visión de la ciudadanía, se propone la concepción comunitarista, que entiende la ciudadanía como el estatus de membresía de un sujeto a una comunidad dada. Comunidad que se articula en torno a una concepción de bien común, previa al sujeto, socializado dentro de los parámetros de valor de dicha comunidad de origen. Los derechos que los individuos tengan en dicha concepción están

mediatizados por la comunidad previa. Los mecanismos de participación política en dicha comunidad se convierten en intrascendentes. La sociedad se considera como un todo, las partes de la cual no se pueden entender de forma aislada y fuera de la sociedad de la que forman parte. La política se convierte en la forma de reproducir los valores, concepciones y tradiciones de la comunidad. Frente a estas dos concepciones de la ciudadanía, se articuló en los años noventa una tercera versión de la ciudadanía; la versión cívico-republicana. Retomando el republicanismo clásico, griego y romano, y el del humanismo cívico renacentista, se construía una tercera opción, que entiende la ciudadanía como una forma de participación en una comunidad constituida históricamente. Los derechos y la comunidad son mecanismos que permiten la participación y constitución al mismo tiempo de los individuos en dicha comunidad, que limitan el poder, evitando caer en dominación arbitraria.²⁴

Paralelamente a dicha discusión en torno la ciudadanía entre liberales, comunitaristas y republicanos-cívicos, el feminismo se vio envuelto en su particular debate sobre la ciudadanía. En el feminismo, empero, la centralidad del debate se centró sobre los conceptos de diferencia e identidad. Así, se articularon propuestas de ciudadanía diferencial para las mujeres (Ruddick, S., Elshtain, J. B., Pateman, C., Young, I., entre otras) y propuestas feministas inclusivas-liberales que no proponían un tipo diferente de ciudadanía de las mujeres, sino expandir inclusivamente a través de nuevos derechos y mecanismos de compensación, la ciudadanía liberal (Nussbam, M.). Más allá de este debate, que se desarrolló principalmente en la década de los ochenta, se han desarrollado nuevas formas de entender la ciudadanía desde el feminismo. Destacaremos dos, por su potencialidad normativa y adaptabilidad a la política feminista del cuidar. Nos referimos a la propuesta de una "ciudadanía democrática radical" de Ch. Mouffe y la "ciudadanía multi-capas" de N. Yuval-Davis.

Para Mouffe, la ciudadanía es una identidad política, pero no una identidad cualquiera ni una superior a otras, sino una identidad que se articula

²⁴ No se hace referencia a autores concretos, ni se ahonda en la discusión ya que éste no es el objetivo de dicho apartado. Para una aproximación más extensa de dicha discusión véase: Peña 2000, 2010; Mouffe 1999; Sales 2007.

a partir de otras formas de identificación social. Epistemológicamente, Mouffe parte de una concepción postestructuralista de la identidad, el individuo y la sociedad. No existen identidades esenciales, ni estáticas ni fijas. El sujeto o agente social, tanto individual como colectivo, se estructura a partir de identificaciones que adopta de diferentes campos o discursos. Identificaciones nunca fijas ni definitivas, sino precarias y frágiles. Dichas identificaciones se estructuran en torno a la diferenciación entre “nosotros” y “ellos”. Esta distinción crea la comunidad política, y estructura la dinámica de lo político como dinámica “antagónica”. Es decir, conflictiva. Lo político se articula en torno a la relación “amigo-enemigo”, como relación conflictiva donde se pretende la eliminación del otro como enemigo. La política, como mecanismo de institucionalización del conflicto político, no trata de superar el conflicto, sino encauzarlo dentro de unos determinados principios que constituyen la comunidad política. La política al estabilizar el conflicto antagónico, convierte éste en agonal. Es decir, la relación básica de los agentes sociales, tanto individuales como colectivos se estructura como “amigo-adversario” (Mouffe 1999, 16). El adversario no será ya un enemigo a abatir, sino un adversario, cuya existencia esta justifica y legitimada. Dichos principios de la política que estabilizan el conflicto son los principios de la democracia moderna liberal pluralista de la libertad e igualdad. Principios que permiten la existencia de una pluralidad de agentes sociales dentro de la comunidad política.

35

La ciudadanía por tanto será una forma de identidad política dentro de la comunidad política antagónica, que interpreta de forma particular los principios de la libertad y la igualdad. Mouffe, sostiene que dichos principios que sustentan la democracia pluralista moderna son objeto de interpretaciones diferentes y legítimas dentro del ámbito de la comunidad política. Ésta ya no se entiende como una comunidad que se articula en torno a la idea de un bien común, como sostenían los comunitaristas, sino como mecanismos de estabilización de los conflictos a partir de valores éticos compartidos entre los diferentes agentes sociales.

Dentro de las diferentes concepciones legítimas de la ciudadanía, Mouffe apuesta por una concepción de la “ciudadanía democrática-radical”, entendida ésta como una identidad política que agrupa las diferentes luchas

de los movimientos por la extensión de la democracia a todas las relaciones sociales y contra toda forma de opresión. Esta ciudadanía democrático-radical debería esforzarse en crear “cadenas de equivalencia entre las diversas luchas por la igualdad” (Mouffe 1999, 24). No se trata de establecer simples lazos entre las distintas luchas contra las opresiones de género²⁵, raza, etnia, clase, ecológica, etc., sino de estructurar una nueva identidad política que modifique las identidades previas de estas fuerzas (Ibid., 102). La ciudadanía democrática-radical aparece como el esfuerzo por estructurar un “nosotros” democrático y emancipador, frente a las versiones que interpretan restrictivamente tanto los derechos, los mecanismos de participación, los ámbitos de interacción social de la ciudadanía y la lógica de la democracia. Propugna la expansión de la lógica democrática más allá de la esfera pública tradicional. Por ello, la concepción de la ciudadanía de Mouffe permite la reestructuración de la política del cuidar. En concreto, la interpretación democrático-radical de la ciudadanía permite articular una política feminista y democrática del cuidar que pueda subvertir la lógica de dominación patriarcal tradicional de los cuidados.

36

En otro sentido, la socióloga anglo-israelí Nira Yuval-Davis²⁶ ha desarrollado en las últimas décadas un interesante análisis deconstructivo y situacional de la ciudadanía desde la perspectiva feminista. En su última obra defiende que la “ética del cuidado” se ha convertido en uno de los principales proyectos políticos feministas de la pertenencia, junto con

²⁵ Para Mouffe, supone un craso error centrar la política feminista en una identidad femenina, previa y conceptualizada como esencial y a-histórica. La política feminista debe de articularse sobre una concepción postestructuralista de la identidad, donde la diferencia de género es una entre otras de las diferencias capaces de generar identificaciones políticas. De hecho, la diferencia de género no se debe convertir, según Mouffe, en una diferencia pertinente en una nueva concepción democrático-radical de la ciudadanía (Mouffe 1999, 109-13).

²⁶ Nira Yuval-Davis es profesora y directora del *Centro de migraciones, refugiados y pertenencia*, de la East London University. Una de sus más reconocidas publicaciones que la situaron en el panorama académico y como una intelectual socialista antirracista fue *Gender and Nation* (1997). Sus principales líneas de investigación han sido la construcción de los diferentes proyectos nacionales, el Estado-nación como concreción parcial de la comunidad nacional y la ciudadanía como proyecto de pertenencia diferente al nacional, siempre desde una perspectiva de género. En su reciente publicación *The Politics of Belonging: Intersectional Contestations* (2011) continúa sus líneas de investigación, renovando y actualizando sus tesis sobre la relación entre los proyectos nacionales, estatales, de ciudadanía con las nuevas dinámicas sociales y políticas de la globalización, multiculturalismo y neoliberalismo.

otros como el cosmopolita, el nacionalista, el religioso y el de la ciudadanía, que aunque tengan menor fuerza en la política feminista transnacional, no dejan de ser importantes. Epistemológicamente, Yuval-Davis adopta la perspectiva de la “interseccionalidad” (Yuval-Davis 2011, 4).

Yuval-Davis acuña el concepto de “ciudadanía multi-capas”. Para ella la ciudadanía “es un constructo de múltiples niveles o capas (*multi-layered*) que se aplica a la pertenencia de la gente a una diversidad de colectividades (locales, étnicas, nacionales y transnacionales)” (Yuval-Davis 1997, 105). Dicho de otro modo, “es imposible entender la ciudadanía estatal sin analizar las ‘multiple-capas’ de estructuras de la ciudadanía de la gente que incluye, en una perspectiva interseccional, ciudadanía de comunidades políticas sub, trans y supra-estatales” (Yuval-Davis 2011, 6). Yuval-Davis no liga la ciudadanía como constructo político al Estado sino a la comunidad. La ciudadanía hace referencia a la relación entre el individuo y la comunidad, y ésta puede ser de muchos tipos, variando históricamente, y su valor e importancia dependerá de los grupos sociales y de los individuos que la conformen. Los individuos no sólo interactúan en una única comunidad. Por tanto, hay tantos tipos de ciudadanía como pertenencias a diferentes comunidades a las que puedan pertenecer los individuos y los grupos sociales. La ciudadanía de las mujeres no se puede analizar sólo en relación a la ciudadanía de los varones, sino también “con relación a la afiliación de las mujeres a grupos dominantes o subordinados, su etnia, origen y lugar de residencia urbana o rural” (Yuval-Davis 1997, 105). Además, en cuanto a la ciudadanía, debe considerarse el poder que el Estado al que se pertenece tiene en el Orden internacional.

La clave del concepto de ciudadanía radica en la “pertenencia” y la “comunidad”. Los mecanismos de pertenencia y exclusión, y los diferentes tipos de comunidad existente, producen una pluralidad y diversidad de ciudadanía, que pueden convivir en un mismo espacio físico, causando multitud de contradicciones, desigualdades y exclusiones sociales. No hay un único tipo de ciudadanía, sino ciudadanía múltiples en razón de la pertenencia a determinadas comunidades o colectividades diferentes por parte de los individuos. Para Yuval-Davis, no se debe caer en equívocos a la hora de entender la comunidad. Por comunidad, no

entiende el agregado de individuos que preconiza la concepción liberal de la ciudadanía, ni comparte la concepción comunitarista de comunidad como “comunidad de destino” que trasciende a los propios individuos que la constituyen.²⁷ Las comunidades no son realidades naturales dadas, sino que son “construcciones ideológicas y materiales, cuyas fronteras, estructuras y normas son el resultado constante de luchas y negociación, o desarrollos sociales más generales” (Ibíd., 111). Estas comunidades históricamente constituidas y variables a lo largo del tiempo disponen de elementos ideológicos que permiten la identificación de los individuos con dichas colectividades, diferenciándose de los que no pertenecen a ellos, y un conjunto de recursos materiales determinados. Se dan relaciones de poder intra-comunidades e inter-comunidades. En este sentido, Yuval-Davis insiste en la idea de que las “comunidades están posicionadas de manera diferente con relación al Estado” (Ibíd., 112), lo cual explicaría las diferencias de poder entre diferentes comunidades y la diferente situación en el estatus de ciudadanía de sus miembros respecto a otras comunidades.

38

La estrecha relación entre ciudadanía y pertenencia no significa que se reduzca la ciudadanía al hecho o estatus de pertenecer a una determinada colectividad, invisibilizando o despreciando otras dimensiones clásicas de la ciudadanía como los derechos y deberes que comporta o los mecanismos de participación en la misma comunidad política. Lo que quiere mostrar

²⁷ El énfasis en las diferentes formas de pertenencia para explicar las disparidades o diferentes formas de ciudadanía no conduce en el caso de Yuval-Davis de la defensa de políticas multiculturalistas, como las que se han desarrollado en Gran Bretaña y EE.UU. Éstas están relacionadas con las políticas de acción afirmativa orientadas al grupo, que en el caso de la ciudadanía feminista nos remite a las defensoras de la ciudadanía diferencial en razón de género. Según la autora, si la constitución de políticas de acción afirmativa está orientada al acceso privilegiado al empleo y el bienestar, puede ser efectiva. No obstante, se opone a las políticas de acción positiva encaminadas a la provisión grupal y diferencial, de necesidades culturales o étnicas. Estas pueden promover y fortalecer posiciones específicas de determinados miembros que son capaces de movilizar los intereses de grupo en pro de sus beneficios e intereses personales. El primer caso estamos ante las políticas y derechos sociales propias del Estado de Bienestar, que intenta proveer acceso diferencial al empleo y el bienestar de ciertos individuos, aunque estas colectividades sean constituidas de forma heterónoma y paternal, y por ello puede ser criticado aunque aceptado. En el segundo caso nos encontramos con las políticas multiculturalistas, que parten de una concepción estática y esencialista de comunidad, y en que la provisión diferencial de necesidades culturales o étnicas, no hacen más que reforzar el poder intra-comunal de determinados miembros en detrimento del de otros (Yuval-Davis 1997, 118). En este sentido la autora se muestra crítica con las políticas multiculturalistas de reconocimiento diferencial de necesidades y recursos en razón de diferencias culturales o étnicas.

la autora es que los derechos y la participación de la ciudadanía están mediatizados por la pertenencia de los individuos a determinadas comunidades, colectividades o grupos sociales, que al tener dispar poder entre ellos y diferentes concepciones de las relaciones sociales, conllevan una determinada interpretación de los derechos de ciudadanía.

Propone una nueva forma de política feminista acorde con la concepción de la ciudadanía multicapas; “las políticas transversales”. Para éstas, “las condiciones históricas específicas deben dictar la forma y la sustancia de las luchas feministas particulares. La cooperación y solidaridad entre feministas posicionadas de manera diferente en distintas sociedades y en la misma sociedad deben estar informadas por estas diferencias” (Ibíd., 182). Se trata de intentar fundar alianzas de solidaridad entre mujeres situadas en posiciones sociales diferentes y con diferentes niveles de pertenencia a colectividades múltiples, reconociendo y siendo conscientes de la diferencia, sin pretensiones de hablar o actuar en nombre de un sujeto único, la mujer o las mujeres.

En su reciente publicación, *The Politics of Belonging: Interseccional Contestations* (2011), Yuval-Davis continúa tanto con su enfoque como con la importancia que da a las múltiples y diferentes formas de pertenencia de los individuos a grupos y colectividades diversos. Se centra en el análisis de lo que ella llama “políticas de la pertenencia”. Por políticas de la pertenencia no se refiere sólo a las políticas de reproducción de la comunidad, a sus límites y la hegemonía política de los poderes que la constituyen, sino también a los movimientos o protestas de contestación a los mismos que señalan las contradicciones y antagonismos de las diferentes comunidades de pertenencia. Hacen referencia a las luchas que institucionalizan o determinan temporalmente quién pertenece a un determinado grupo y que supone pertenecer a dicho grupo o colectividad. Concebidas de esta manera, las políticas de pertenencia son dialógicas e incluyen las diferentes formas de contestación a determinadas formas de pertenencia o valores de determinadas comunidades. Enfatiza la dimensión participativa de la ciudadanía. En el momento actual, según Yuval-Davis, hay cinco principales proyectos políticos de pertenencia: la ciudadanía, el nacionalismo, la

religión, el cosmopolitismo y la "ética del cuidado".²⁸

La "ciudadanía", entendida como hace la autora como una ciudadanía multi-capas, es significativa e importante en la actualidad debido a las transformaciones que ha supuesto la globalización neoliberal, generando movilizaciones de la gente a favor o en contra de una determinada concepción de la ciudadanía y a favor de determinados criterios de pertenencia a la ciudadanía. Estos proyectos políticos pueden ser inclusivos o excluyentes. Contestaciones a los procesos de la globalización y el aumento de las corrientes migratorias transnacionales, que pueden ir en la línea de ampliar la ciudadanía más allá de la comunidad nacional incorporando a la ciudadanía y a sus derechos sociales y políticos a los inmigrantes, hasta reacciones conservadoras que embridan el concepto de ciudadanía con el de identidad nacional, limitando el estatus de ciudadanía a los pertenecientes a la comunidad nacional. Los cambios socio-políticos transnacionales abren las cuestiones de la pertenencia que implica la ciudadanía y reactivan diferentes proyectos políticos de pertenencia ciudadana.

40

VI. Ciudadanía desde la teoría democrática feminista de los cuidados.

Tanto Mouffe como Yuval-Davis conectan la teoría social con la teoría política. Ésta depende de sugerentes y originales posicionamientos

²⁸ Yuval-Davis entiende que la ética del cuidado se ha convertido en un proyecto feminista de pertenencia. Entendido como el proyecto de defensa de cómo la gente debe relacionarse y pertenecer el uno al otro. No se preocupa por la cuestión de los límites de dicha pertenencia (Yuval-Davis 2011, 7). En primer lugar, desde mi punto de vista, Yuval-Davis ha cometido un grave error desvinculando el "proyecto feminista de la ética del cuidado del proyecto de la ciudadanía". Una de las principales tesis que se defiende en este artículo es precisamente que el abordaje crítico-feminista de la distribución diferencial del cuidado, supone o produce una reconsideración del concepto clásico de ciudadanía, excluyente para las mujeres. En segundo lugar, ha tomado como ética del cuidado, una determinada concepción de la misma desvinculada del contexto social y político del que emergió la discusión y obviando los desarrollos posteriores del mismo. Recupera una versión muy cuestionable de la ética del cuidado que desarrolla Virginia Held. Para Davis siguiendo a Held, "el modelo social y político de cuidado desarrollado a través de la relación madre e hijo, garantiza la igualdad y el respeto mutuo entre las personas" (Yuval-Davis 2011, 7). Esta concepción que recuerda a la posición del pensamiento maternal del "feminismo social" de J. B. Elshatain. Ésta fue cuestionada acertadamente por M. Dietz, al mostrar que "las virtudes maternas no pueden ser políticas en el sentido que se requiere porque, como Elshatain misma reconoce, están conectadas con y emergen de una actividad que resulta especial, distintiva, que no puede compararse con ninguna otra. Debemos concluir, entonces, que esta actividad es diferente de la actividad de la ciudadanía" (Dietz 1994, 58).

epistemológicos muy similares. Las dos teóricas proponen dos concepciones de la ciudadanía y dos formas de acción política alternativas y emancipadoras, que permiten repensar un nuevo concepto de ciudadanía afin a la teoría feminista del cuidar, más allá de las propuestas liberales, comunitaristas y cívico-republicanas de la ciudadanía.

La teoría feminista del cuidado muestra que los cuidados son necesidades humanas, y como tales construidas socialmente y por tanto, variables. Todos los individuos necesitan tanto ser cuidados como proveer cuidados. La frontera entre autonomía y dependencia es lábil y contingente. Una diferenciación que provoca procesos de identificación, inestables y frágiles, desde la perspectiva del post-estructuralismo de Mouffe. Dichas identidades que se forjan a través de los procesos de cuidados son conflictivas. Entrañan relaciones de poder que no siempre se estructuran como relaciones amigo-enemigo, pero sí que puede llegar a serlo. La estabilización del conflicto antagonista se logra a través de la canalización de los principios de la democracia pluralista de la libertad y la igualdad. Las relaciones de poder que implica la provisión de los cuidados se ha de normativizar a través de los principios de la libertad y la igualdad de la democracia moderna.

41

Así, las relaciones de cuidado producen “comunidades de cuidado”,²⁹ donde la libertad y la igualdad han de garantizar la individualidad y la autonomía de los sujetos implicados en el cuidar; tanto del cuidador como del receptor del cuidado. Aparece la tan ansiada norma que permite delimitar los “buenos cuidados de los malos cuidados”. Se trata de defender un “cuidado democrático”; relación del cuidar en que las partes implicadas discuten y acuerdan las condiciones del cuidar, dentro del respeto de los límites de la individualidad y la autonomía de los sujetos implicados en la relación. La dominación patriarcal tradicional del cuidar se desactivaría democráticamente, superando la imputación mecánica y acrítica de los cuidados a las mujeres. Esto abriría el espacio a nuevos sujetos del cuidar, desgnerizando el cuidado y pudiendo aparecer “nuevas masculinidades”. Es decir, produciría la redefinición crítica de los roles tradicionales de

²⁹ “Comunidades” tanto en el sentido weberiano del término de organización política como en el sentido de comunidades de pertenencia que propone Yuval-Davis.

género y la distribución paritaria del cuidar.

Las comunidades de cuidados no deben identificarse sólo con la familia, ya que puede haber diferentes comunidades de cuidado, donde pueden interactuar los mismos sujetos, además de instituciones proveedoras como el Estado o el mercado. En este sentido, el cuidado visto desde una perspectiva feminista, casa con la concepción de la ciudadanía multicapas que propone Yuval-Davis. Los diferentes tipos de ciudadanía enmarcarían las diferentes comunidades de cuidado, garantizando o no la provisión de un buen cuidado. Éste ya no pasa solamente a través del Estado, sino de las diferentes comunidades de cuidado y ciudadanía, que van desde el ámbito local al ámbito transnacional.

La concepción multicapas de la ciudadanía y la de la comunidad de cuidados, entendida como comunidad política, permite abordar el reto de la reestructuración de la provisión y distribución de los cuidados en el nuevo orden internacional y la reestructuración neoliberal y globalizada del capitalismo. Se trataría de buscar y consolidar nuevas comunidades de cuidado y formas de ciudadanía local y transnacional que puedan garantizar la provisión de un buen cuidado, es decir, un cuidado democrático, a nivel de la comunidad de cuidados que implica la familia, el Estado y las comunidades de cuidado transnacional. La transnacionalización de comunidades de cuidado ha existido y sigue existiendo en la actualidad, tales como; las "cadenas de cuidado" (Hochschild 2008, 283) y regímenes de cuidado transnacionales, como en las nuevas formas de articulación transnacional de poder público de la UE.

Esta perspectiva permitiría superar dos de los escollos más importantes que tienen los estudiosos críticos sobre el cuidado: la privatización de los mismos y la invisibilización de la lógica de dominación patriarcal tradicional de los cuidados. Los cuidados se politizan y se visibiliza la lógica patriarcal tradicional que los domina. El campo de la política se expande, y aparece un proyecto emancipador, democrático y feminista de los cuidados. Los cuidados dejan de conceptualizarse sólo como cargas para pasar a ocupar un lugar central en el orden social y generador de "nuevas normatividades", capaces de hacer frente a la lógica capitalista, para la cual la dominación patriarcal tradicional de los cuidados ha sido muy útil como

mecanismo de expropiación. Dichas normatividades basadas en nuevas formas de relaciones democráticas del cuidar permitirían reestructurar contestaciones, tanto locales, estatales como transnacionales a la globalización capitalista transnacional. Es decir, convertirse en elementos críticos-emancipadores capaces de articular nuevas formas de ciudadanía transnacional democrático-radical, en la línea de Fraser y de Mouffe.

VII. Bibliografía.

- Amorós, Celia. (2008). El legado de la Ilustración: de las iguales a las idénticas. En *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y filosofía política*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Arendt, Hannah. (1957). Labor, trabajo y acción. Una conferencia. En *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. (2000). *Política*. Madrid: Gredos.
- Butler, Judith. (2009). *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Paidós; Barcelona.
- Carrasco, C.; Borderías, C.; Torns, T. (2011). *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*. Catarata: Madrid.
- Cowen, Ruth Schwartz. (1976). La revolución industrial en el hogar: Tecnología doméstica y cambio social en el s. xx. En C. Carrasco, C. Borderías, T. Torns (Eds.), *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas* (pp. 97-121). Catarata: Madrid.
- Dalla Costa, Mariarosa. (2006). La sostenibilidad de la reproducción: de las luchas por la renta a la salvaguardia de la vida. En *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista: producción, reproducción, deseo, consumo*. Madrid: Tierradenadie ediciones.
- De Miguel Álvarez, Ana. (2005). La construcción de un marco feminista de interpretación: la violencia de género. *Cuadernos de trabajo social*, 18, 231-48.
- Dietz, Mary Golden. (1994). Ciudadanía con cara feminista: El problema con el pensamiento maternal. *Debate Feminista*, 10, 45-65.
- Durán Heras, María Ángeles. (2012). *El trabajo no remunerado en la economía*

global. Madrid: Fundación BBVA.

Federici, Silvia. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.

Fraser, Nancy. (2008). *Escalas de la Justicia*. Barcelona: Herder.

----- . (2014). Tras la morada oculta de Marx. *New Left*, 86, 57-76.

Carbonero, M. A.; Valdivielso, J. (2011). *Dilemas de la Justicia en el s. XXI. Género y globalización de Nancy Fraser*. Palma de Mallorca: Edicions UIB.

Friedan, Betty. (2009). *La mística de la feminidad*. Madrid: Cátedra.

Gilligan, Carol. (2003). *In a different voice*. Harvard: Harvard University Press.

Held, Virginia. (2014). The Ethics of Care as Normative Guidance: Comment on Gilligan. *Journal of social philosophy*, 45, 107-15.

Hobbes, Thomas. (2000). *De Cive*. Madrid: Alianza Editorial.

Hochschild, Arlie Russell. (2008). *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Buenos Aires: Katz Editores.

Izquierdo, María José. (2003). El cuidado de los individuos y de los grupos: ¿quién cuida a quién? Organización social y género. En *Actas del Congreso Catalán de Salud Mental*.

Jónasdóttir, Anna G. (1993). *El poder del amor ¿Le importa el sexo a la Democracia?* Madrid: Cátedra.

Mouffe, Chantal. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.

Muñoz Terrón, José María. (2012). Cuidar del mundo. Labor, trabajo y acción 'en una compleja red de sostenimiento de la vida'. *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 47, 461-80.

Pateman, Carole. (1989). *The Disorder of Women*. Cambridge: Polity Press.

Pérez Garzón, José Sisino. (2011). *Historia del feminismo*. Madrid: Catarata.

Pérez Orozco, Amaia. (2006). Amenaza tormenta: la crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico. *Revista de Economía Crítica*, 5, 7-37.

- Tobío, C.; Agullo, M. S.; Gómez, M. V.; Martín Palomo, M. T. (2010). *El cuidado de las personas. Un reto para el s. XXI*. Barcelona: Obra Social La Caixa.
- Tronto, Joan. (1987). Más allá de la diferencia de género. Hacia una teoría del cuidado. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 12.
- (1993). *Moral Boundries. A political argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.
- (2010). Creating caring institutions: Politics, Plurality, and Pupose. *Ethics and Social Welfare*, 4, 158-71.
- (2005). Cuando la ciudadanía se cuida: una paradoja neoliberal del bienestar y la desigualdad. En *Congreso Internacional Sare 2004: ¿Hacia qué modelo de ciudadanía?* (pp. 232-253). Bilbao: EMAKUNDE/ Instituto Vasco de la Mujer.
- (2013). *Caring democracy. Markets, Equality, and Justice*. New York: New York University Press.
- Valcárcel, Amelia. (2007). Ética y feminismo. En *La aventura de la moralidad. Paradigmas, fronteras y problemas de la ética* (pp. 464-79). Madrid: Alianza editorial.
- Weber, Max. (2012). *Sociología del poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2006). *Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Yuval-Davis, Nira. (2004). *Género y nación*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristan.
- (2011). *Power, Intersectionality and the Politics of Belonging*. Denmark: FREIA (Feminist Research Center in Aalborg), Aalborg University.