

**(Des)cuidados: cuerpo,
velocidad y desmaterialización**

Paola Bonavitta

Laura Sarmiento

DOI: <http://doi.org/10.15517/ca.v21i2.62699>
<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intercambio>

¿Cómo citar este artículo?

Bonavitta, Paola y Sarmiento, Laura. (2024). (Des)cuidados: cuerpo, velocidad y desmaterialización. *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*. 21(2), e62699. <http://doi.org/10.15517/ca.v21i2.62699>

Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe

Vol. 21, No. 2, julio-diciembre, 2024



Nota aclaratoria: este PDF no corresponde a la diagramación final del texto, sin embargo, puede ser citado sin problema ya que cuenta con un DOI y paginación electrónica. Al cerrar el número en construcción se reemplazará este PDF por la versión final y se agregarán las otras galeradas (EPUB y HTML).

Página abierta (artículos científicos) (sección arbitrada)

(Des)cuidados: cuerpo, velocidad y desmaterialización

(Dis)care: Body, Speed and Dematerialization

(Des)cuidado: corpo, velocidade e desmaterialização

Paola Bonavittaⁱ

Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina

paola.bonavitta@gmail.com

Laura Sarmientoⁱⁱ

Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, Argentina

elsantodelaescoba@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.15517/ca.v21i2.62699>

Recepción: 15 de marzo de 2024

Aprobación: 9 de octubre de 2024

RESUMEN

Este ensayo examina la autoetnografía como forma de comprender el mundo. Así, apostamos por una ciencia que da prioridad al cuerpo, que cuestiona el quehacer positivista y que privilegia el punto de vista feminista. Partimos, también, de una epistemología de los afectos y de las emociones, que pone en el centro la vida misma. Desde esta perspectiva, dialogamos sobre y acerca de una ética de los cuidados. Específicamente, nos centramos en la maternidad como acto político y como acción transformadora que enfrenta la demanda permanente del sistema capitalista. La maternidad, como institución no servil del poder, no existe como tal; sin embargo, nosotras habitamos nuestros cuerpos integralmente según sus capacidades y sus potencias, lo que nos permite hacer de dicha institución un tejido cotidiano.

Palabras claves: Cuerpos, feminismos, maternidades, ética de los cuidados, epistemología de los afectos.

ABSTRACT

This essay examines autoethnography as a way of understanding the world. Thus, and committed to a science that prioritizes the body and disputes traditional senses of positivist work. It takes into account the epistemic privilege of the feminist point of view. We also start from an epistemology of affections and emotions, which places life itself at the center. From there, we discuss about and about an ethics of care, focusing on maternity as a political act, as a transforming action that confronts, in some way, the permanent demand of the capitalist system. Motherhood, as an institution not subservient to power, does not exist as such; however, we inhabit our bodies integrally of their capacities and potencies, which allows us to make this institution a daily weaving.

Key words: Bodies, feminisms, maternities, ethics of care, epistemology of affects.

RESUMO

Este ensaio baseia-se na autoetnografia como forma de compreender o mundo e de apostar em uma ciência que prioriza o corpo e contesta os sentidos tradicionais do trabalho positivista. Ele leva em conta o privilégio epistêmico do ponto de vista feminista. Partimos também de uma epistemologia dos afetos e das emoções, que coloca a própria vida no centro. A partir daí, dialogamos sobre uma ética do cuidado, enfocando a maternidade como um ato político, como uma ação transformadora que confronta, de alguma forma, as demandas permanentes do sistema capitalista. A maternidade, como uma instituição que não é subserviente ao poder, não existe como tal; no entanto, nós, que habitamos nossos corpos na integridade de suas capacidades e poderes, fazemos dessa instituição um tecido cotidiano.

Palavras-chave: Corpos, feminismos, maternidades, ética do cuidado, epistemologia dos afetos.

Introducción

Este trabajo nace como una crítica-ensayo, o ensayo crítico, y parte de la autoetnografía como forma de comprender al mundo, habitándolo, contemplándolo y realizando apuestas diversas por transformarlo. Un mundo marcado por el sistema patriarcal neoliberal *esclavócrata*¹ que afecta no solo a las economías sino también a nuestras geografías y a nuestros cuerpos-territorios.

El estado del arte de la autoetnografía feminista es un campo vital y en constante evolución, el cual se nutre de las contribuciones de diversas autoras. Para nosotras son claves los aportes de Donna Haraway, quien, en *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza* (1991), desarrolla el concepto de “conocimiento situado” como una postura epistemológica crítica. Esta perspectiva surge como una crítica a la epistemología feminista tradicional. Así, el conocimiento situado propone

¹ Concepto que utiliza Suely Rolnik (2018) en sus conversaciones para subrayar la cualidad esclavista del sistema capitalista.

abordar los objetos de estudio y tener en cuenta el lugar desde el cual parte el análisis. Independientemente del método empleado, ningún conocimiento está desligado de su contexto ni de la subjetividad de quien lo emite. Haraway sugiere que debemos especificar desde qué punto de vista se parte y por qué se elige esa y no otra perspectiva. De esta forma, se hace explícito el posicionamiento político de manera ética, ya que los puntos de vista nunca son neutros.

En este sentido, en su texto *Testigo Modesto @Segundo Milenio. Hombre hembra* (2004), Haraway explora la relación entre ciencia, tecnología y género. La autora utiliza la figura del “testigo modesto” para cuestionar las narrativas tradicionales de objetividad en la ciencia. Dicho concepto se basa, a su vez, en la obra de Steven Shapin y Simon Schaffer, *Leviatan y la bomba de vacío* (1985), y se refiere a la idea de que una persona cuyas narraciones son aceptadas como reflejos de la realidad debe ser modesto y, por lo tanto, invisible en su narración, para mostrar que habita una “cultura de la no-cultura”. Haraway plantea esta idea para criticar la autoinvisibilidad y la supuesta objetividad de los científicos, quienes a menudo ignoran su propia subjetividad y corporalidad.

En esta misma línea de pensamiento, pero a partir de una escala más amplia, Isabelle Stengers y Vinciane Despret han contribuido al desarrollo de la autoetnografía feminista en obras como *Las que hacen historias* (2023). Las investigadoras reflexionan sobre el impacto de las mujeres en el pensamiento y, a su vez, en torno a sus trayectorias individuales, que nunca son tales. Así, han proporcionado perspectivas únicas sobre la identidad, la corporalidad y la experiencia vivida desde un enfoque situado y feminista. Sus obras inspiran y desafían las narrativas convencionales, lo que ha permitido plantear nuevas formas de entender y narrar la experiencia desde una perspectiva que valora la diversidad y la subjetividad. Lo anterior posibilita una escritura que abraza la complejidad, la interconexión y la diversidad, al ofrecer un marco para comprender y narrar experiencias de una manera profundamente reflexiva y crítica acerca de las estructuras de poder existentes.

La autoetnografía, en nuestro contexto, se convierte en un medio para explorar y compartir historias personales y colectivas que, a menudo, son despreciadas o ignoradas por las narrativas dominantes. Stengers y Despret (2023) invitan a pensar de manera crítica y arriesgada; además, buscan desarrollar formas de pensamiento que permitan una mayor apertura y hospitalidad hacia las propias experiencias, el pensamiento y la existencia. Por su parte, Silvia Benard Calva (2019) enriquece los postulados de la autoetnografía, al considerarla como una metodología cualitativa que conecta lo autobiográfico y personal con lo cultural, social y político.

Aunque resulta imposible nombrar a todas las investigadoras que trabajan bajo la influencia de estos postulados; nos interesa reconocer que el campo de la autoetnografía es un campo vivo y en expansión, el cual pone en cuestión los valores positivistas y patriarcales de la ciencia, así como también constituye una alternativa potente donde la diferencia tiene lugar.

Desde esta perspectiva, narrada en primera persona, partimos para advertir que venimos de un contexto atravesado por una pandemia², con todo lo que ello implicó: un temporal retorno al espacio doméstico en el que convivieron, simultáneamente, jornadas de trabajo diversas. Los riesgos y cuidados en torno a la salud, las maternidades y las exigencias de cuidados a otras personas cuando la sostenibilidad de la vida estaba en boca de todos.

No obstante, esa fijación por los cuidados no implicó un correlato necesario con el autocuidado, por la búsqueda de un bien-estar y de un buen-vivir. Quienes escribimos, somos investigadoras, madres y activistas. Las jornadas dobles y triples de trabajo son parte de la vivencia cotidiana. A su vez, estudiamos, desde nuestras disciplinas –arquitectura y sociología/comunicación–, los trabajos de cuidado y la sostenibilidad de la vida. Así, desde un lugar fronterizo, producimos conocimiento y reflexionamos sobre los cuidados como problemática social desde una perspectiva feminista. De igual forma, somos las mismas cuidadoras y las que gestionamos cuidados para otras personas.

Descreemos de la neutralidad valorativa y de la objetividad científica. Encontramos en la autoetnografía una técnica que nos permite aprovechar el privilegio epistémico del punto de vista feminista y contemplar, a su vez, una epistemología de los afectos y de las emociones, que pone en el centro a la vida misma: todo eso que se siente y que nos afecta –en un sentido amplio– cuando, al estar con otros, vamos hallando afecciones y sentires que activan un abanico amplio de emociones diversas. Tal y como lo señala Audre Lorde:

No es que la racionalidad no sea necesaria. Está al servicio del caos del conocimiento. Al servicio del sentimiento. Sirve para ir de un lugar a otro. Pero si no se concede valor a esos lugares, el camino no vale de nada. Y eso es lo que sucede muy a menudo con el culto a la racionalidad y con el pensamiento analítico, académico, circular. Aunque, en definitiva, yo no entiendo como una dicotomía el sentimiento y el pensamiento. Los entiendo como una elección de medios y combinaciones (1984, p. 33).

En ese esfuerzo por volver a unir mente-sentir, que con tanto éxito el paradigma positivista separó, abordamos aquellos sentipensares propuestos por las feministas comunitarias, quienes apelan a una racionalidad afectiva o a una afectación de la razón. Y, desde allí, plantean sostener una ética de los cuidados que ponga en el centro la sostenibilidad de la vida. Nos preguntamos entonces, ¿de qué vidas venimos hablando? ¿Adónde quedan las vidas de nosotras las cuidadoras cuando no logramos ponernos en el centro? ¿Cómo sobrevivir a las exigencias de la productividad permanente sin quedar

² La pandemia de COVID-19, conocida también como coronavirus, es una pandemia en curso derivada de la enfermedad causada por el virus SARS-CoV-2.

afuera del sistema? ¿Cómo no caer (una y otra vez) en el descuido, o bien, en la rotura, fragmentación o desmaterialización?

Los trabajos de cuidado son feminizados en todas partes del mundo. Son invisibilizados, poco reconocidos, informales y mal pagos. Es un trabajo clave para reconocer las múltiples opresiones que vivimos las mujeres. A su vez, *el cuidado* es una categoría analítica pero también política. Como categoría analítica, el cuidado nos remite a las actividades vinculadas a la gestión y mantenimiento cotidiano de la vida, de la salud y del bienestar de las personas. Y, como categoría política, implica no solo conocer quién cuida, a quiénes se cuida y qué costos supone cuidar; sino que también es necesario incorporar estas dimensiones en las agendas de transformación social dirigidas a conseguir la equidad de género desde las instituciones políticas, sociales y económicas.

Partimos de centrarnos en una ética de los cuidados que implica responsabilidad, valoración de las relaciones personales y la atención a las necesidades de otras personas (Sarmiento y Bonavitta, 2022). Asimismo, incorporamos la idea de pensarnos como seres determinados social e históricamente, con base en la relación de proximidad y afectividad como comportamiento moral, al poner como eje absoluto la supervivencia de la vida. Ahora bien, conviene preguntar por esa *vida*: ¿vivir es lo mismo que un buen-vivir?, ¿asegurar y sostener la vida implica que esa sea una buena vida, una vida digna, un bien-estar? Justamente, este trabajo pretende dar respuesta a estas interrogantes y espera echar luz a las reflexiones sobre los autocuidados desde una mirada feminista.

Técnicas y métodos: hacer camino al andar

En este trabajo, como escritura fronteriza y anfibia, apostamos por una autoetnografía ensayística. La misma aparece como un recorrido procesal en el que podemos mapear la experiencia propia y la de las demás mujeres cuidadoras que acompañamos, como un proceso de producción de conocimiento colectivo a partir de la experiencia vivida, donde se reconoce a todas las personas como productoras intensivas de conocimiento (Benet et al., 2016). Apelamos, además, a la mirada atenta de sujetas atravesadas por un doble movimiento: el de cuidar y el de investigar, movimiento simultáneo y total. Aparece así la mirada vibrante, como aquella que aprehende la alteridad en su condición de campo de fuerzas e intensidades que nos afectan y se hacen presentes en nuestro cuerpo en forma de sensaciones (Benet et al., 2016; Rolnik, 2006/2014).

Se ha mencionado ya que, partimos de un conocimiento situado (Haraway, 1995) y de una metodología feminista (Castañeda, 2019) que apunta a hacer política feminista. Abordar un tema tan privado y político a la vez como es el trabajo de cuidar, exige un posicionamiento ético-político claro y crítico definido, desde una perspectiva doméstica, que consiste en poner en valor *la casa* como el

lugar de composición de la humanidad. El lugar de subjetivación, es decir, que la casa no es solo un espacio privado donde habitan las categorías dominadas, sino donde es posible aprender la dominación o subvertirla. Y, para ello, este trabajo se presenta como la manera más adecuada de hacerlo, donde la reflexión aparece en forma permanente y obligada, y lo propositivo encarna posibilidades permanentes.

Apostamos, de igual forma, a la fuerza de la teorización situada en un cotidiano desde el cual ponemos en valor las emociones como estructuradoras de esa vida que nos sostiene. Hacemos de nuestras afectaciones sensibles, datos y recursos interpretativos al mismo tiempo (García Dauder y Ruiz Trejo, 2021, p. 4). Recuperamos palabras, narrativas, sentipensares, imágenes que nos remiten al deseo-intención-reclamo de un autocuidado propio, allí donde pareciera existir solo un mundo externo, en el que los cuerpos de las cuidadoras se desdibujan y se borran por completo los tiempos íntimos, los deseos y aspiraciones, y se resigna vida en pos de otras vidas.

Pretendemos así, poner en el centro nuestro cuerpo: para vivir, para pensar, para investigar y como brújula sensible; que la afectación y los afectos no queden fuera de la vida científica; que la ética de los cuidados no permanezca alejada de las indagaciones científicas; andar el camino de reparación del contrato social, restableciendo lo doméstico, lo íntimo, lo privado como productor y reproductor del hoy que vivimos.

Productividad sin tiempo una demanda por la desmaterialización

Nuestros cuerpos son la materialidad que resiste a todos los formatos de la explotación colonial capitalista neoliberal esclavócrata y adultocentrada, expresados en sus mil versiones. Se trata de formas de explotación capaces de inscribir las heridas que resultan de la fuerza por no morir, en una forma de vida remodelada. A medida que avanza el modelo tecnoproductivo, se intensifica un dispositivo más íntimo y cada vez menos perceptible de expropiación. Tal y como lo plantea Suely Rolnik en una entrevista:

me di cuenta que mi pensamiento tiene una velocidad incesante, que no obedece a nada. Puedo estar muy cansada soy capaz de quedarme tres noches sin dormir escribiendo; cuando ocurren ciertas experiencias, me pongo en estado de urgencia y entro en una aceleración total (2018, p. 111).

Queremos hacer foco en ese *estado de urgencia*. En una vida en tiempo productivo y reproductivo, como es la condición de las maternidades latinoamericanas de clase media, trabajadoras del sistema de ciencia y tecnología, que luego de la pandemia del COVID-19 (iniciada en 2020) vieron

cómo la modalidad de trabajo se *hibridizó*, es decir, combinó presencia y distancia. Algo de la temporalidad se acelera al reducir la experiencia del conocimiento a una conexión mediatizada y plana, ya no son necesarios ni los traslados, ni el contacto, que formaban parte de la zona de las demoras; sin embargo, se achica la malla de la experiencia y se pone en valor la presencia virtualizada. Solo contenidos pareciera ser la nueva consigna. Los intercambios estarían implicados durante la hora *en línea*. La materialidad de los cuerpos ha tenido que acompañarse a ese tiempo-espacio de una experiencia virtual, no material. La vida se fracciona en módulos tempo-espaciales de una hora. Esa es la fracción económica donde lo que vale es el capital cognitivo, extraído de un cuerpo explotado. La velocidad es un pasaje a la desmaterialización. Casilda Rodríguez Bustos lo explica de la siguiente manera:

el arte de dominar y esclavizar algo vivo, es siempre el de desvitalizar lo suficiente para poder aprovechar las producciones de su vitalidad, eliminando la parte del movimiento propio autorregulador que sea necesario para petrificarlo lo suficiente, a la vez que se le ponen asas y agarraderas necesarias para hacerlo manipulable (2016, p. 58).

Ahora bien, ¿quién le pone frenos a la matriz tecnoproductiva de aceleración? ¿El deseo de vida, de generar la vida y de proteger a las generaciones –propio de la maternidad–, cederá ante la ley, según la cual la vida debe mutilarse para someterse a la empresa del Poder y a aquellos que lo encarnan?

La demanda que fragmenta y llama a los cuerpos a desmaterializarse se configura como una nueva moral de mutilación de la condición humana. La consecuencia de la abstracción de la experiencia corpórea reestructura la vida y su sostenibilidad, desde la no presencia del cuerpo y sus afectaciones, se reinaugura –como sucedió en la modernidad– una gestión regulada de la sexualidad, solo que ahora a la restricción espacial se le impone una otra nueva restricción, al dotar de violencia e insensibilidad el vínculo humano con nosotras mismas y respecto del otro y lo otro. La pantalla y la no presencia, se erige como el nuevo *Poder* sobre la criatura humana para su cosificación implementada a través de su desmaterialización.

Los cuerpos (des)cuidados al servicio de la abstracción arman la moral que impide que se desarrollen espontáneamente pulsiones, el gusto, el tacto, el olfato, la confianza y la sensibilidad de los seres humanos para relacionarse entre sí (Rodríguez Bustos, 2016). Autocuidado, autoconocimiento y autopreservación son las bases para seguir existiendo sin dominios expropiados, y desde nuestro entero poder físico emocional subjetivo.

Los cuerpos expropiados de quienes maternan se ven expuestos a la tecnocracia, burocracia, normas, controles y etiquetas que lo devoran todo, sin asombro, sin amor. Aquello que tejemos una y otra vez, y que está en peligro de extinción, es un espacio del *mientras tanto*, del demorarse, donde pueden circular los cuerpos, donde puede pasar algo, tal vez un decir o un encuentro. Ese espacio es la apuesta del cuidado:

Lo que puede tal vez tener un efecto de curación es pasar de la alienación al deseo: no como algo reprimido que se libera, sino como una soledad que se conquista. Una capacidad de jugar poéticamente con la lengua, ese regalo de las madres. Es el deseo por lo que cada uno está con vida. El establecimiento lo aplasta con sus normas y controles. La institución se teje para abrir espacios de circulación, de encuentro, de posibilidad, de palabra. Por donde tal vez algo puede pasar, algo de deseo pueda darse (Oury y Depussé, 2003, p. 20).

De modo que nos sobreviene la pregunta ¿cómo conquistamos una soledad que no es más que la capacidad profanada de “*bonding/imprinting/apego*” en el comienzo de la vida humana cuando se nos corre de los saberes del cuerpo y se nos ocupa el tiempo para habitarlo?

Protocolo de (des)cuido: velocidad y superficialidades

Las feministas hemos denunciado la desigual distribución de los trabajos de cuidado y visibilizado la feminización de estos, dando cuenta de cómo los cuerpos de las mujeres son-para-otros. Hablar de trabajos de cuidados es hablar de sostenibilidad de la vida: ¿qué vidas (humanas y no humanas) son posibles sin ser cuidadas? Como señala Fernández-Savater (2023), si nuestras vidas valen algo es porque alguien nos miró alguna vez con buenos ojos. La centralidad de esta labor es tal puesto que, de su concreción o no, depende la reproducción de la vida.

En ese marco, emerge la necesidad de pensar en el autocuidado, en la mirada que se coloca también sobre nuestros propios cuerpos. El autocuidado como gesto afectivo, pero también como acción política. En un mundo que nos pone en el centro como personas consumidoras y que, como tales, nos interpela, el centrar la mirada y la atención en el cuidado personal se vuelve una rebeldía al sistema. No el autocuidado como una muestra más de consumo voraz, sino la rebeldía del tiempo sin tiempo: de la espera, de la pausa, del no-hacer, del descanso, del abrazo necesario para que la vida perdure.

En el capitalismo tardío³ el tiempo es absoluto. Todos los días y todas las horas son destinadas a la productividad, al trabajo, al hacer. Al respecto, Crary advierte que:

La eficacia del 24/7 reside más bien en la incompatibilidad que pone al descubierto, en la discrepancia entre el mundo de la vida humana y la evocación de un universo con un botón de encendido para el cual no existe botón de apagado (2013, p. 23).

Según Crary (2013) el régimen temporal del capitalismo es de veinticuatro horas, los siete días de cada semana, puesto que no existe un tiempo en el que no podamos pertenecer al sistema, consumir y responder a él. Crary demuestra que el intercambio de mercancías-signos es omnipresente cada semana y ello conlleva ritmos feroces de trabajo permanente. ¿Para qué? Para existir, para tener, para subirse a la marea del “éxito”. En ese contexto, descuidamos las vidas y atendemos al mercado. En ese tiempo continuo nos perdemos del ocio, del disfrute, de nuestro no-hacer, de la capacidad de apostar con certeza en otros mundos posibles. El tiempo del capital todo lo consume y todo lo demanda.

También, Guy Debord (1995) sostuvo tiempo atrás que la producción de espectáculo por la industria cultural implica la subsunción de nuestras vidas a las ficciones de las mercancías, al abrir caminos a una permanente sobreexplotación, sobreexposición y sobreindividualidad. De esta manera, el sistema succiona nuestras vidas y entramos en una espiral de descuido permanente. Bajo el mandato de ser-para-otros y de hacer para existir, se pierde el tiempo de cuidado personal, la mirada puesta en contribuir a un buen-vivir se nos desaparece.

El buen-vivir, comprendido como la posibilidad de vivir de una manera armónica con la naturaleza, entre las personas y llevando una vida en comunidad, tal como lo plantean los pueblos indígenas, se vuelve un horizonte hacia el cual mirar. En medio de una demanda constante de productividad, el cuidado como ética política apostaría a ese buen-vivir, apostaría a la real conexión con la esencia de la vida, toda vez que enfrenta la depredación constante del sistema capitalista y heteropatriarcal actual.

Se presenta una escena marcada por la sensación de vivir siempre en situación de urgencia, de un permanente deber-hacer, la exigencia constante de estar en “la vitrina” (redes sociales, por ejemplo) y de no frenar el ritmo permanente de un trabajo que promete éxito y felicidad. Ello abunda en protocolos de descuidos, en listas interminables de acciones por cumplir, y se olvida la pregunta clave

³ Entendemos por capitalismo tardío la etapa del capitalismo caracterizada por la expansión del proceso de acumulación, la internacionalización y centralización del capital, la introducción de la automatización en la producción y la reducción del tiempo de rotación del capital.

de ¿quién cuida a las cuidadoras? Así, en épocas de creciente protocolización del mundo, apostamos a instaurar el cuidado entre las listas claves para bien-estar en el mundo.

Como señalan Gloria Garay Ariza y Mara Viveros Vigoya:

Somos cuerpos aplazados, víctimas permanentes de aquello que es siempre más urgente. Aplazamos la charla con una persona amiga para cuando tengamos tiempo, dilatamos la lectura que queremos hacer, las caminatas que tanto disfrutamos, mirar la puesta del sol. Pasan los años y fijamos para un después la fecha de nuestra visita a los nevados o a San Agustín o a cualquier otro lugar deseado. El tiempo transcurre y aún no hemos aprendido a disfrutar de nuestra soledad, cosa que dejamos para luego. Aplazamos incluso ir al baño porque, de lo contrario, se nos hace tarde (1999, p. 15).

Todo lo que se presenta como urgente e improrrogable tiene que ver con lo que el sistema requiere: trabajos, tiempos *full-time*, producción mecánica y consumo urgente. La vida bajo la lógica *fast-food* olvida cómo es sostenida: el cuidado indispensable para que se prolongue y perdure. Y, paradójicamente, quizás sea el tiempo histórico en el que más se habla, se teoriza y se analizan los cuidados; no obstante, es la época de mayores descuidos. El tiempo no nos pertenece, tampoco nuestras vidas. Todo se ancla en el sistema capitalista que nos exige una permanente presencia activa y productiva en el mundo.

La vida misma, lejos de querer señalar expresiones metafísicas o místicas, que es para aquello para lo que estamos (somos y estamos siendo vida en movimiento), parece ser una vida condenada a ser consumida de forma voraz. Sin tiempo de descanso ni de disfrute y sin permiso a esos tiempos, pues la lógica del capital nos exige trabajo permanente. Quien no lo hace, poco importa; su vida no tiene sentido al carecer de anclaje en el engranaje del sistema perverso. Sostener la vida, acompañarla y nutrirla son tareas desvalorizadas, invisibles y quienes lo hacen son/somos descuidadas. No hay tiempo de frenar ni de desacelerar. Los fragmentos fugaces del respirar consciente dan cuenta del descuido constante en el que habitamos y transitamos.

Desafiar los ritmos y los tiempos extractivistas, ponderar el autocuidado y visibilizar el valor de los cuidados, nos habla también de una ética afectiva para pensar otras formas de vivir, de emprender los encuentros con otros cuerpos e, incluso, de sembrar pequeñas revoluciones que inciden en el futuro. Nos preguntamos: ¿qué pasa cuando nos detenemos a cuidar sin el tiempo como ley?, ¿qué pasa cuando, para cuidar, esperamos ser cuidadas? ¿Cuándo las redes sostienen la vida qué sucede? Y aquí no hablamos de aquellas redes propuestas por el sistema del capital, sino las otras, las que hemos aprendido a construir desde las experiencias antipatriarcales y comunitarias y en las que los feminismos han sido centrales.

Vida encarnada, metodología de un organismo vivo

Retomamos la pregunta que nos hacíamos en el apartado anterior por la pista de cómo habitar el cuerpo para encarnar la vida. La matriz patriarcal de la agencia heroica y la cosificación de que todo lo vivo vive como parte de nosotras, por lo que la metodología de un organismo vivo necesita de un duelo e iniciarse en un proceso de transformación para su propia afirmación.

Existe una matriz, originaria, que se remonta a la fundación del patriarcado y sus agencias, la cual se inaugura como la moral predatoria, que profana lo vital, pero también arma todo un aparato para que nadie se rebele. En ese entramado del poder nos creemos héroes y heroínas, somos las que provocamos cada acción, y que las cosas pasen. Sin embargo, hacer duelo de esa matriz heroica implica una apertura a lo otro vivo. Reconocer los mil cuerpos que encarna la fuerza, y que hace parte de la composición de la vida. Como esa analogía con la flor de la magnolia, que desde una perspectiva patriarcal capitalista esclavócrata, la magnolia le tiende una trampa a la abeja para que venga a ella y la polinice, y es la magnolia la protagonista de la reproducción de la vida. Sin embargo, si abandonamos la estrecha perspectiva patriarcal, al tiempo que nos deshacemos de su matriz para comprender y habitar el mundo, podríamos tener la comprensión de esta historia de reproducción de la vida: la magnolia no es la única protagonista. Hay un sin fin de fuerzas que permiten el movimiento y que la vida siga. Antes de las abejas estuvieron los escarabajos, así que, no por ello, la magnolia es una flor manipuladora. Con esto, lo que ponemos en relieve es que salir de la lógica desde la que estamos acostumbradas a pensar implica, también, abandonar identidades que nos apresan. Byung-Chul Han, en *La desaparición de los rituales*, dice:

Al tiempo le falta hoy un armazón firme. No es una casa, sino un flujo inconsistente. Se desintegra en la mera sucesión de un presente puntual. Se precipita sin interrupción. Nada le ofrece asidero. El tiempo que se precipita sin interrupción no es habitable (Byung-Chul, 2020, p.10).

Así, la composición de otro tipo de tiempo, otro tipo de vínculo tiempo-espacio-cuerpo nos lleva a una reflexión disruptiva con la matriz en la que venimos sin freno, religiosas de una ficción que nos entrapa sin más, en la libertad sumisa de ser emprendedoras de nosotras mismas. Nos prometieron que ser dueñas de nuestro tiempo, de nuestro trabajo, de las horas que dedicamos a nuestro mundo laboral y a nuestro ocio, nos haría seres libres, autónomas y emancipadas. “Ser nuestra propia jefa” apareció como la consigna para ganarle a un sistema perverso. Sin embargo, nos han engañado una vez más, nos convertimos en sujetos del rendimiento, en incansables trabajadores que creen que así somos libres del mando de alguien más y, en realidad, sucede que estamos presos de la competencia

por ganarnos a nosotras mismas. Frente a eso, urge habitar de otras maneras, atravesarnos por la sabiduría ancestral, mestiza, mezclada, histórica de los pueblos no escriturales y borrados de la estadística. Inaugurarnos en una comprensión distinta del tiempo. Demorarse, invertir(nos) el tiempo con un método ajeno a las lógicas del capitalismo rapaz, como aprendizaje, como incorporación de sabiduría, como autoconocimiento. Recuperar el tiempo de ocio. El tiempo puesto en lo esencial y no en lo laboral-productivo. El tiempo de disfrute y de encuentro afectivo, el tiempo de la vida que se nos escurre entre las manos.

La potencia civilizatoria del (des)cuido

Como cuerpos sensibles que somos, hay una idea que comienza a tomar fuerza en la experimentación escritural. Esta se trata del alojamiento de lo político que cobijan quienes cuidamos, y somos cuidadas. Ahora bien, ¿qué pasa si no tenemos contacto con esa ética de vinculación con el mundo, que, por cuidadora, conoce y porque conoce, sabe preservar? Es decir, la ética que aprehendemos en nuestros primeros años de vida sitúa la frontera de nosotras mismas, de nuestro propio dominio público y privado. Ese lugar de la propia frontera dará forma a nuestro valor de capital político y económico. La ubicación del límite, que hace al cuidado, al autoconocimiento y a la autopreservación, tendrá el poder de negociación y determinará si estaremos al servicio del tecnocapital o nuestra frontera encarnará el cuerpo de la desobediencia cuidadora.

En este sentido, es allí donde radica la potencia civilizatoria. El lugar de la posibilidad ética: un cuerpo sensible. Conquistada la sensibilidad de nuestros cuerpos, el robo del futuro es manifiesto. Cuando nos es enseñada la libertad de sentir, nos es permitido intuir, percibir, traducir lo que demanda cada situación y darle un rumbo ético concreto (Sarmiento, 2017, p. 66) porque sabemos, nos sabemos, y podemos identificar la racionalidad cruel y despojada haciéndole perder su apego y su orden mandataria.

El intercambio con los poderes institucionales, productivistas y demás dispositivos capitalistas colonialistas esclavócratas y adultocentrados, están vestidos de protocolos desencarnados, que bien aprendidos por nosotras y vestidos de vetustas costumbres, les damos el beneficio de la reproducción acrítica. Así es, que solo los cuerpos sensibles pueden gritar por la vida, hacer del malestar una oportunidad de transformación. Hacer otra cosa, encarnar la gestión de las emociones que nos afectan el cuerpo e imaginar otros devenires más amables para todas las personas.

Lo amenazante para el *statu quo* son estos mismos cuerpos sensibles, por lo que la temporalidad de los primeros años de la criatura humana, quien sea que esté a cargo de su educación, mientras más tercerizada y enajenada de su producción afectiva, mejor. No es casual el amplio mercado del servicio

de cuidados tercerizados, así como el embargo de las maternidades. Los programas estatales permiten tres meses, seis meses y, como muchísimo, un año, para acompañar las infancias. Después, “*qué la humanidad se haga hombre*”⁴, no más llantos y que se aprenda el aguante a todo dolor. Y así, al interior de las relaciones domésticas, se continúa con el ordenamiento patriarcal de la naturaleza, *naturalmente* desiguales (Pateman, 2019, p. 229. Las cursivas son nuestras) con el fin de monopolizar el devenir de lo político.

La cuestión en la que ponemos la lupa es, entonces, que la ética de los cuidados es la responsable constructora del poder, al ser soberanía o esclavitud, que será el futuro de la civilidad.

Ética del materner: rescatar la experiencia de cuidarnos y cuidar

Siendo tarea del cartógrafo dar voz a los afectos que piden pasajes, de él se espera básicamente que esté involucrado en las intensidades de su tiempo y que atento a los lenguajes que encuentra, devore aquellos elementos que le parezcan posibles para la composición de las cartografías que se hacen necesarias
Rolnik (2006/2014, p. 25).

Lo que venimos enunciando hasta aquí es, de algún modo, un camino a la afirmación de nuestra intimidad política que fundamenta nuestra existencia. Otra vez, al hacer una costura con los orígenes del patriarcado, en la binarización del mundo no solo se nos robó el nuestro, sino que lo pusieron a trabajar al servicio del patrón con sus miles de nombres que cambian según la necesidad de turno. La reivindicación de nuestra intimidad política quiere habitar el mundo, con un cuerpo y una ética que no devora, sino que trama vínculos como un gesto cooperativo de la vida que en la interacción solidaria encuentra las mil creaciones posibles para seguirla. Criar, cuidarnos, conocernos, preservarnos es la voz de la vida que quiere seguir viva y se manifiesta en un movimiento autorregulador. Así, ponemos en foco el valor de ese escenario recortado, invisibilizado, borrado, sometido, colonizado, esclavizado, racializado, para la afirmación de nuestro poder, que le gusta compartirse y que no tiene la voluntad de estar por encima de nada ni de nadie.

Para poner voz a nuestra intimidad política, lo primero que debemos saber es que el acto de materner ha estado prisionero y profanado –y aún lo está– en la institución de la maternidad, y nos es relevante porque pocas experiencias humanas están más reglamentadas en las leyes no escritas que la maternidad. La transmisión de esas leyes, así como la vigilancia de su cumplimiento, es trabajo de toda la sociedad, incluso de las propias mujeres (Rich, 2019). La maternidad no es propia del sujeto madre,

⁴ La idea de que la humanidad alcanza su máximo potencial o se realiza plenamente está vinculada a una evolución que queremos desmarcar de “natural” significando la insensibilización de la humanidad y sus cualidades empáticas, al tiempo que jerárquicas y desiguales.

está enajenada de la experiencia de materner; la compasión es enemiga de la Ley. Sin embargo, en la experiencia de materner se juegan las fuerzas afectivas y corporales que hacen brotar la recomposición de la criatura deseante. Ahora bien, si esa criatura se encuentra bajo el influjo de la institución de la maternidad, es la semilla para la mutilación del poder de los vínculos: materner, cuidarnos, conocernos, preservarnos; que, aunque parezcan verbos en sí ya operativos, la tarea pendiente es reparar nuestra habitación de ellos mismos. Es decir, comenzar a registrar –tal y como lo apunta al inicio de este apartado Suely Rolnik (2006/2014)–, dar voz a los afectos que piden pasajes, dibujar la cartografía de nuestro poder en la soberanía de nuestra experiencia. Entonces, la pista camina por autocuidarnos, conocernos y preservarnos.

En los registros que venimos denunciando, la operación –casi invisible– de esa violencia de expropiación de nuestros cuerpos, deseos, vidas, poderes, todavía nos muestra que hay algo de desobediente, y que es lo que nos motiva a escribir estas páginas. Se trata de una sensibilidad harta de transmutar y adaptarse a esa consigna que nos roba el tiempo propio. La voz en primera persona de cuerpos que teorizan sintiendo, la percepción de ese paisaje epistémico que denuncia la fijeza moral de lo que debemos entregar como una economía perversa e injusta y la recuperación de la sabiduría para conocer el límite que nos cuida, es la ética que queremos encarnar.

A modo de cierre

Un cuerpo cuidado tiene incorporado el trabajo que alguien hizo: es un plusvalor y un *commodity*. El sistema patriarcal capitalista esclavócrata y adultocéntrico no solo se vale de esta fuerza extra incorporada para elegir su presa de rapiña, sino que también hace de los cuerpos y su gestión una pedagogía de profanación. Una cuestión fundamental al respecto es que el valor de la materia de la que se encargan los cuidados es relacional. El extractivismo de los cuidados supone un extractivismo de subjetivaciones libres, es decir, no capitalistas, no adultocéntricas, no sexuadas. De este modo, se instala en los rincones más cotidianos y estructurales de la vida, una usurpación del vínculo *forma-de-vida* a la manera de Agamben (1995) y del resto de los escenarios donde transcurre. En este punto, lo doméstico, la institución de la maternidad –no así la experiencia– se convierte en un dispositivo extractivo, o bien, en un escenario de intervención biopolítica que aplica sobre este su tecnología de profanación.

Del lado casi-casi del frente, y resistiéndose a ser una tecnología de profanación, se encarna una maternidad política y *cuestionadora* que, desde el espacio íntimo, comprende la injerencia tremenda que tiene en el ámbito público al oponerse a la pérdida y automatización, y resistir en la marca de una ética de los cuidados que se concentre en el sostén de la vida. Y, mientras sigamos sin

ver el gesto político en el acto de matinar, así como la dependencia absoluta que aparece entre *la vida-los cuidados-y vuelta a la vida* (en su inicio y en su final), estamos olvidando cómo tejer soberanía y buen-vivir.

Referencias

- Agamben, Giorgio. (1995). *Homo Sacer*. Einaudi.
- Benet, Marta; Merhy, Emerson Elias y Pla, Margarida. (2016). Devenir Cartógrafa. *Athenea Digital*, 16(3), 229-243. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1685>
- Bernard Calva, Silvia. (2019). *Autoetnografía. Una metodología cualitativa*. UAA.
- Byung-Chul, Han. (2020). *La desaparición de los rituales: una topología del presente*. Herder.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia. (2019). Perspectivas y aportes de la investigación feminista a la emancipación. En AA.VV. *Otras formas de desaprender: Investigación feminista en tiempos de violencia, resistencia y decolonialidad* (pp. 19-41). Hegoa. https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/uploads/pdfs/409/metodologia_feminista.pdf?1557744901
- Crary, Jonathan. (2013). 24/7. *El capitalismo tardío y el fin del sueño*. Paidós.
- Debord, Guy. (1995). *La sociedad del espectáculo*. La Marca.
- Fernández-Savater, Amador. (2023). *El eclipse de la atención*. NED Ediciones.
- Garay Ariza, Gloria y Viveros Vigoya, Mara. (1999). *Cuerpos, diferencias y desigualdades*. Facultad de Ciencias Sociales.
- García Dauder, Dau y Ruiz Trejo, Marisa. (2021). Un viaje por las emociones en procesos de investigación feminista. *Empiria. Revista de metodología de ciencias sociales*, (50), 21-41. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=297170953002>
- Haraway, Donna. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Haraway, Donna. (2004). *Testigo_modesto@segundo_milenio. Hombre hembra* (Trad. Pau Pitarch). The Haraway Reader, New York, Routledge.
- Lorde, Audre. (1984). *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Horas y horas.
- Oury, Jean y Depussé, Marie. (2003). *A qué hora pasa el tren: conversaciones sobre la locura*. Ediciones Té de Boldo.
- Pateman, Carole. (2019). *El contrato Sexual*. Ménades Editorial.
- Rich, Adrienne. (2019). *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Traficantes de Sueños.
- Rodríguez Bustos, Casilda. (2016). *El asalto al hades. La rebelión de Edipo*. Madre Selva.

- Rolnik, Suely. (2006/2014). *Cartografía sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Editora Sulina UFRGS.
- Rolnik, Suely. (2018, 8 de mayo). ¿Cómo hacernos un cuerpo? [Entrevista con Suely Rolnik // Marie Bardet. Adelanto del libro 8 M. Constelación Feminista, editado por Tinta Limón]. Lobo Suelto. <https://lobosuelto.com/como-hacernos-un-cuerpo-entrevista-con-suely-rolnik-marie-bardet/>
- Sarmiento, María Laura. (2017). Epistemologías vivas. Poner el cuerpo frente al despojo racional del mandato heteropatriarcal. En Gabriela Bard Wigdor y Paola Bonavitta (Comps.). *Feminismos Latinoamericanos: recorridos, acciones, epistemologías* (pp. 61-90). CIECS-CONICET.
- Sarmiento, Laura y Bonavitta, Paola. (2022). Cuidados expropiados como política del engranaje tecnoproductivo. Sostenimiento autoetnográfico de la vida en la era pandémica. *Investigaciones feministas*, 13(1). <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/77849>
- Shapin, Steven y Schaffer, Simon. (1985). *Leviatan y la bomba de vacío*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Stengers, Isabelle y Depret, Vinciane. (2023). *Las que hacen historias*. Hekht.

ⁱ Nota de autora

Argentina. Doctora en Estudios Sociales de América Latina por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina. Investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades (CIFYH), Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina. Correo electrónico: paola.bonavitta@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4758-4202>

ⁱⁱ Nota de autora

Argentina. Doctora en Arquitectura por la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina. Investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS) de la Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, Argentina. Correo electrónico: elsantodelaescoba@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2646-3439>